

Nicolò Germano*

Di realtà e di possibilità.

Una lettura della *Postilla conclusiva non scientifica alle*
“Briciole filosofiche” di Søren Kierkegaard

Abstract

This contribution aims to outline a history of the evolution of the Kierkegaardian interpretation of the modal category of “possible”, to underline its ethical implications. In particular, what this essay sets out to do is to highlight the importance that “reality” assumes in the categorisation of the modality especially in the *Postscript*. In order to do so, the different semanticisation of the possible to which Climacus aspires in the *Crumbs* will be investigated. The new “possible” presented in the work of 1846, in particular, allows us to re-evaluate the position of the ethical stage, which takes on a new depth, and precisely thanks to the theory of possibility presented there allowing the transition to a “second ethics”.

Keywords

Kierkegaard, Ethics, History of Ethical and Religious Thought, Modern Philosophy, Existentialism.

1. Approssimazioni introduttive

Qualcosa di determinante sembra nascondersi nel continuo approfondimento kierkegaardiano intorno alla categoria modale del “possibile”. Forse si tratta solo di una briciola (*Smule*) che, come “le raschiature, i ritagli, i pezzetti di ragionamenti”¹ con cui si apre il paratesto della *Postilla*

* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

¹ Plat., *Hippias Maior*, 304 A, posto in esergo a *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, in *Søren Kierkegaards Skrifter* [d’ora in poi abbreviato con: *SKS*, cui segue numero del volume e numero della pagina; in parallelo si dà il luogo della corrispettiva traduzione italiana], bd. 1-28, bd. K1-K29, udg. af N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, A. McKinnon, F. Hauberg Mortensen, Søren Kierkegaard Forsknings centeret og G.E.C. Gads Forlag, København 1997-2013, *SKS* 7, 8; tr. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle* “Briciole di filosofia”, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, ed. it. a cura di C. Fabro, Bompiani 2017, pp. 744-1647, qui p. 745 (d’ora in avanti: *Op.*, con di seguito indicazione della p.). La tr. it. del motto platonico è tolta da D. Borso, *Prefazione del curatore*, in S. Kierkegaard, *Prefazioni. Lettura ricreativa*

conclusiva non scientifica alle “Briciole filosofiche”, deve tuttavia bastare al lettore per rinvenire la propria, autonoma e singolare, via verso la verità. E se solo una verità che edifica è, per lo stadio etico-religioso così come esemplificato dall’*Ultimatum*, una verità per te², guai a chi, con la briciola, non sa vivere, dimenticando quella più antica saggezza che parla nelle parabole gesuane, così presenti nel filosofare kierkegaardiano: “Guardate gli uccelli del cielo. [...] Osservate come crescono i gigli”³.

È di questa povertà essenziale che si fa carico il singolo, con la sua esemplarità etica e religiosa, nell’indisgiungibile correlazione che questi due termini (*det Etiske* e *det Religiøse*) vengono ad assumere perlomeno all’altezza di quanto Kierkegaard dà alle stampe, “*proprio Marte, proprio stipendio, proprii auspicii*”⁴, il 28 febbraio 1846, strategicamente apponendo in conclusione del poderoso saggio la propria firma. Singolo che parla a singoli, significativamente tanto poco interessato a ogni *docere* da riconoscere nell’interiorità l’unica verità, Kierkegaard – dietro la maschera di un redivivo Johannes Climacus – si riappropria, in una sistole e diastole di fedeltà e *retractatio*⁵, delle figure, delle immagini, delle idee che la produzione pseudonima aveva fino ad allora evocato, destrutturandole dall’interno.

Ripetendole, infatti, Climacus innova profondamente le categorie portanti del discorso kierkegaardiano, trasfigurandole in un qualche cosa di diverso: incandescente punto di eruzione rappresenta, a tal proposito, appunto il nodo dialettico del “possibile” (*det Mulige*), laddove lo spostamento di accento della *Postilla* rispetto alle *Briciole* investe *toto coelo* il senso e il significato dell’“intermezzo filosofico”⁶ del pensatore danese, dischiudendo al contempo una nuova, concreta, possibilità etica, *contra* quanto egli stesso aveva prospettato nei *lyricall retellings* della vicenda

per determinati ceti a seconda dell’ora e della circostanza di Nicolaus Notabene, ed. it. a cura di D. Borso, Guerini e Associati, Milano 1990, pp. 7-45, p. 25, con significativo riferimento ad Hamann. Cfr. E.F. Mooney, M.G. Piety, *Explanatory notes*, in S. Kierkegaard, *Repetition and Philosophical Crumbs*, ed. by E. Mooney and M.G. Piety, Oxford World’s Classics, Oxford 2009 p. 181, per il collegamento tra il detto danese “Smulerne er også Brød” e Mt 15, 21-8: l’indirettissima triangolazione Platone-Matteo-Hamann è già di per sé indice della stratificazione delle opere pseudonime.

² SKS 3, 332/ S. Kierkegaard, *Enten-Eller: Un frammento di vita*. V [d’ora in avanti *EE*, cui segue numero del volume e p. della cit.], ed. it. a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano 1988, p. 274. Cfr. su ciò U. Regina, *Introduzione*, in S. Kierkegaard, *Ultimatum*, ed. it. a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 5-28, specialmente pp. 18-28.

³ Mt 6, 25-33.

⁴ SKS 7, 12/ *Op.*, 751, in stretta continuità, quindi, con SKS 4, 215/ *Op.*, 593, nel segno del raddoppiamento-ripetizione, anche stilistico e fraseologico, che lega le due opere.

⁵ SKS 7, 562/ *Op.*, 1635.

⁶ Secondo la ben nota ricostruzione proposta da C. Fabro, *Introduzione. Vita, opere e pensiero di Søren Kierkegaard e storia dei suoi influssi*, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., pp. 23-103, in particolare pp. 58-77; 351-355.

abramitica in *Timore e tremore*⁷. Che sia “only a passing phenomenon”⁸, destinato come tale a semplicemente svanire, oppure un momento ineliminabile della più alta dialettica esistenziale nel suo proporsi per sfere⁹ e stadi, è tuttavia indubbio che l’etico in quanto etico sia il problema infine irrisolto (perché irrisolvibile?) della posizione filosofica kierkegaardiana, così come essa si delinea attraverso gli pseudonimi. È allora nel complicato intreccio tra sfera etica e religiosa, nel baluginio istantaneo e folgorante dell’attimo quale emersione di una nuova *Sinngebung*, di una nuova grammatica dell’esistenza nel suo concreto esistere, che anche si può continuare a interrogare l’irto testo kierkegaardiano, con l’intento di accertare, attraverso l’inedita tassonomia esistentiva prospettata dalla *Postilla*, il senso e il significato della sfera etica, nel costitutivo suo legame col religioso.

Solo *attraverso e con un possibile reale*, e cioè realizzato nel *medium* della realtà, risulta sostenibile una prospettiva che dischiuda un accesso verso una “seconda etica”¹⁰, per la quale l’idealità in quanto compito (*Opgave*), in una torsione kenotica, ristà “non in un movimento dall’alto al basso ma dal basso all’alto”¹¹. Di questa incerta e non garantita *traslatio* sembra incaricarsi il filosofo danese attraverso la risemantizzazione delle categorie modali, alla ricerca di un $\sigma\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ (di certo $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu$)¹²

⁷ Cfr. I. Adinolfi, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di “Timore e tremore”*, il nuovo melangolo, Genova 2018, pp. 31-52.

⁸ W. Greve, *Abraham in Kierkegaard Research*, in “Kierkegaardiana”, n. 21, 2000, pp. 7-18, qui p. 14.

⁹ Per un’importante rilettura teoretica della “sfera” come luogo del filosofare e nella più generale storia della cultura cfr. P. Sloterdijk, *Sphären I-III*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998-2004, del quale vd. anche Id., *Caratteri filosofici. Da Platone a Foucault*, a cura di L. Guzzardi, Raffaello Cortina, Milano 2011, pp. 85-89.

¹⁰ Cfr. *SKS* 4, 324-328/ *Op.*, 373-379. In stretto rapporto con questa possibile proposta cfr. le indagini sulla “seconda estetica” delineate da E. Rocca, *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, Edizioni ETS, Pisa 2004, pp. 99-114.

¹¹ *SKS* 4, 328/ *Op.*, 379. Questa “scienza nuova”, “den nye Videnskab” (*SKS* 4, 326; 328/ *Op.*, 375; 379), chiede altri fondamenti rispetto alla panlogicistica (*ipso facto* quantitativa) *Wissenschaft* hegelista, fondamenti che verranno esplicitati nella *Morale* che conclude le *Briciole*: “qui si è assunto un organo nuovo: la fede; e un nuovo presupposto: la coscienza del peccato; e una nuova decisione: il ‘momento’; e un nuovo maestro: Dio nel tempo” (*SKS* 4, 306/ *Op.*, 743), laddove quindi la vorticosa circolarità, a un tempo discendente e ascendente, del trittico “filosofico” si palesa nei rimandi interni e sotterranei che punteggiano la fitta trama intessuta dalla strategia pseudonima. In un certo senso, Climacus nella *Postilla* applica *in concreto e in situazione* quanto Vigilius dimostrava psicologicamente «i Retning» (*SKS* 4, 309/ *Op.*, 357) di un approfondimento dogmatico, presupponendo cioè i risultati raggiunti dalla “sentinella” di Copenaghen.

¹² *Lc* 2, 34. Cfr. *SKS* 12, 129-132/ *Op.*, 2001-2005: “esso attira l’attenzione su di sé, per presentare poi una contraddizione. C’è qualcosa che ci obbliga a guardare: ed ecco che, quando si guarda, ci si vede come in uno specchio, si finisce per vedere se stessi oppure è colui che è il segno di contraddizione che vi guarda nel fondo del cuore mentre voi fissate gli occhi sulla contraddizione. La contraddizione quando è presentata a un uomo – se si

che contenga in sé la possibilità di rinserrare in un solo nucleo etica e fede, etica e religione, ponendole nella prospettiva nella quale, sola, esse possono contemporaneamente darsi.

2. Di possibilità e di realtà

“Il passato è più necessario [*nødvendigt*] del futuro? Oppure: Il possibile [*det Mulige*], con l’essere divenuto reale [*blevet*], è con ciò divenuto più necessario di quanto lo era?”¹³ è il denso interrogativo, presentato dialetticamente attraverso il procedimento del raddoppiamento (*Fordobling*), che filigrana il *Mellemspil* delle *Briciole*. A ben vedere, i due corni della questione, pur ponendo la medesima domanda, presuppongono e approfondiscono categorie modali differenti: il primo, infatti, accerta il problema a partire dal confronto tra passato e futuro, rinvenendo il *medium* dialettico nella necessità; l’altro, invece, si concentra sul raffronto tra possibile e necessario attraverso l’introduzione del “divenire”, del “diventare reale”, cioè del *Tilblivelse*¹⁴. Questo intreccio è mantenuto nello svolgimento del tema per l’intero

riesce a farlo guardare dentro – è uno specchio: quando quest’uomo giudica, bisogna che diventino manifesti i pensieri che abitano in lui. Esso è un enigma [...]. La contraddizione esige da lui una scelta e tanto nell’atto di scegliere come in ciò che si sceglie l’uomo manifesta se stesso” (*SKS* 12, 131/ *Op.*, 2005). Ma con Anti-Climacus la soglia del *fanum* è già stata varcata, e allora “procul o procul/ este profani” (*SKS* 12, 13/ *Op.*, 1833, dove la cit. è tolta da Virg., *Aen.*, VI, 258, per la quale cfr. *Pap.*, IX A 33 e IX B 29).

¹³ *SKS* 4, 272/ *BF*, 114: impieghiamo, per quanto riguarda le *Briciole*, la versione curata da U. Regina (S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia, 2019, abbreviato con *BF*, cui segue numero della p.) perché condotta sull’edizione critica delle opere kierkegaardiane. Si noterà certo come l’interrogativo posto qui da Climacus preceda propedeuticamente la trattazione, dipoi tema centrale della *Postilla*, del “problema di Lessing” così come riferita alla categoria di contemporaneità che traluce dal capitolo sul *Discepolo contemporaneo* (*SKS* 4, 287-306/ *BF*, 133-155), sul quale argomento (“Ci può essere un punto di partenza storico per una coscienza eterna? Questo punto di partenza può avere un interesse diverso da quello storico? *Si può fondare una beatitudine eterna su un sapere storico?*”, *SKS* 4, 213/ *BF*, 37, corsivo di chi scrive) torneremo nel prosieguo. Ma cfr., ivi, l’utilizzo, da parte del filosofo danese, della domanda leibniziana prospettata nella *Teodicea*: «Es ist die Frage: Ob das Vergangene nothwendiger sey, als das Zukünftige?».

¹⁴ Regina (in S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, cit.) traduce appunto con “diventare reale”, mentre Fabro (S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit.) e Spera (S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, ed. it. a cura di S. Spera, Queriniana, Brescia 2012) utilizzano “divenire”, come anche Piety (S. Kierkegaard, *Repetition and Philosophical Crumbs*, cit.), che rende in inglese il lemma con “becoming”, diversamente da Hong e Hong (S. Kierkegaard, *Philosophical Fragments, or a Fragment of Philosophy/Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, ed. by H.V. Hong and E.H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1986), che preferiscono tradurre “coming into existence” per rafforzare il prefisso “Til-”.

capitolo: se i primi due paragrafi¹⁵ fanno più diretto riferimento alla seconda formulazione, gli ultimi due¹⁶ risalgono a ritroso verso il primo interrogativo, per convergere poi entrambi nella *Appendice-Applicazione*¹⁷ che conclude l'*Interludio*. Similmente, assistiamo a una nuova duplicazione per quanto riguarda l'applicazione – l'“oggetto” – su cui si innesta codesta doppia ricerca: da una parte avremo ciò che “è storico in senso ordinario”¹⁸; dall'altra, nell'“invenzione poetica”¹⁹ per la quale “il Dio è stato”²⁰, invece, un fatto storico che ha come sua caratteristica peculiare “di non essere un fatto storico in senso ordinario”²¹, bensì invece un fatto che si basa su di una *autocontraddizione*: un *paradosso*, uno *scandalo*.

La logica chiasmatica che informa l'*Intermezzo* tende in tutto e per tutto verso un raffronto diretto con la dialettica hegeliana – perlomeno così come essa si presentava nella recezione al filosofo contemporanea, in particolare rispetto al passaggio dialettico che inaugura la *Wissenschaft der Logik*²² – nel togliimento-superamento del principio di contraddizione e del principio di identità, col conseguente e logicamente coerente travalicamento del *momento quantitativo* su quello, per Kierkegaard invece irrinunciabile, *qualitativo*²³, nel quale solo è pensabile una dialettica esi-

¹⁵ SKS 4, 273-276/ BF, 115-119.

¹⁶ SKS 4,276-284/ BF, 119-129.

¹⁷ SKS 4, 285-286/ BF, 130-132.

¹⁸ SKS 4, 285/ BF, 130.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Per il rapporto Kierkegaard-Hegel, è giustamente ormai classico J. Stewart, *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, ma cfr. altresì il denso L. Hühn, P. Schwab, *Kierkegaard and German Idealism*, in J. Lippitt, G. Pattison (eds.) *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 62-93, specialmente pp. 65-68 e pp. 84-88. H. Løkke, A. Waaler, *Physics and Metaphysics: Change, Modal Categories, and Agency*, in J. Stewart, K. Nun (eds.), *Kierkegaard and the Greek World. Tome II: Aristotle and Other Greek Authors*, Ashgate Publishing Company, Farnham-Burlington 2010, pp. 25-45, insistono sul riportare “the background of his encounter with Aristotle” (ivi, p. 25) alla *querelle* anti-hegeliana, nel più generale contesto della ricezione contemporanea della metafisica aristotelica (tra Møller e Tennemann).

²³ *Contra*, cfr. l'accurata ricostruzione di M. Cingoli, *La qualità nella Scienza della logica di Hegel. Commento al Libro I*, Guerini e Associati, Milano 2005. Sebbene il movente anti-hegeliano sia da Kierkegaard, negli scritti pubblicati come negli appunti diaristici, sentito come determinante, forse si avrebbe da situare psicologicamente tale postura in diretto riferimento alle categorie di “folla”, “massa” *et similia* che in misura sempre maggiore vengono ad affollare le sue opere, in vivente dialettica con quella del “singolo”. “Etiam si omnes, ego non”, giacché è proprio lo σκάνδαλον (vd. Mt 26, 33) il fondamento della religiosità kierkegaardiana, quello scandalo *superato* dall'hegelismo, filosofico e teologico, dell'epoca.

stenziale²⁴. Ma allora, il divenire nella sua realtà sarà, qui, non una general-generica κίνησις (dalla quale generalità, infatti, Hegel potrà dedurre il passaggio *ex negativo*), bensì una κίνησις il cui sostrato non-sostanziale parteciperà al contempo di un essere “che però è non essere”²⁵, laddove invece l’essere che è “den wirkelige Wæren” (“l’essere reale”)²⁶ o “Wirkeligheden” (“la realtà”),²⁷ esso solo sarà essere, per poter così concepire una μετόβασις nella quale, *pativamente*²⁸, il possibile diventa reale senza menomamente far intervenire la necessità, che invece se ne sta e resta “tutta per se stessa”²⁹.

Questo passaggio, che mette in gioco la logica quantitativa, immanente e necessitarista propugnata dalla filosofia moderna, è assolutamente decisivo per quanto attiene la fondazione di una *logica esistenziale ed esistentiva*: ossia una logica dell’esistente *qua* esistente. Non al *was*, al *quid sit*, ma al *daß*, al *quod sit*, guarda in queste difficili pagine Kierke-

²⁴ Cfr. F.A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, reprografischer Nachdruck Leipzig 1870, G. Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1964, pp. 177-227.

²⁵ SKS 4, 274/ BF, 116. L’utilizzo di termini e movenze aristoteliche è da intendersi in senso antifrastico, giacché l’applicazione di quelle categorie al *Tilblivelse* comporterebbe una μετόβασις εις ἄλλο γένος tra essenza (*Wæsen*), alla quale appunto attiene Arist., *De int.* 21b-22b, ed essere (*Wæren*), cui pertiene invece la distinzione kierkegaardiana. Su Kierkegaard lettore di Aristotele, cfr. I. Basso, *Soren Kierkegaard e la metafisica di Aristotele. Un percorso di lettura*, AlboVersorio, Milano 2014, specificamente per quanto diciamo pp. 84 ss.; sulla decisiva presenza di Trendelenburg e di Tennemann nel pensiero kierkegaardiano non possiamo invece qui soffermarci. Vd. I. Adinolfi, *Dal Gesù storico al Cristo della fede. Analisi critica delle Briciole filosofiche di S. Kierkegaard*, in I. Adinolfi, G. Goisis (a cura di), *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 159-176, in part. pp. 171-174, per una lettura kierkegaardiana del problema, diodoreo, trattato da Aristotele.

²⁶ SKS 4, 274/ BF, 116.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*: “Ogni diventare reale è un *patire*, e il necessario non può patire; non può patire la passione della realtà”, – i.e., notiamo a margine, della possibilità, nel rimando loro dialettico – “la quale consiste nel fatto che il possibile appare (non semplicemente il possibile che viene escluso, ma il possibile stesso che viene posto in atto) appare come nulla nel momento in cui diventa reale; infatti con la realtà la possibilità viene resa *nulla*”. Si tengano presenti, a tal proposito, le illuminanti pagine che Vigilius dedica al *nexus* inabitante l’individuo (e con esso la specie?) di angoscia (*Angst*) e possibilità, e alla cui scuola apprende, e cioè, letteralmente, è *preso*, la verità dell’orizzonte nullificante, costantemente operante, che è l’angoscia in quanto “possibilità della libertà” (SKS 4, 454/ Op., 579). Non si dimentichi come, nella *Postilla*, il riferimento alla riforma della dialettica operata da Trendelenburg (“Sia lode a Trendelenburg, uno dei più sobri filologi che io conosca!”), in *Pap.*, V A 98) venga dato con puntuale richiamo a Plut., *Moralia*, 351 C-384 C, in part. 375 C (*De Iside et Osiride*, cap. 60, cit. in SKS 7, 107/ Op., 891), dove l’autore greco annovera tra i termini opposti all’essere anche l’“*ἄνια*”, vale a dire l’“angoscia” (“Kummer”, nell’edizione tedesca posseduta dal filosofo). Su Kierkegaard lettore di Plutarco cfr. N. Irina, *Plutarch: a constant cultural reference*, in J. Stewart, K. Nun (eds.), *Kierkegaard and the Greek World. Tome II: Aristotle and Other Greek Authors*, cit., pp. 301-311.

²⁹ SKS 4, 274/ BF, 117.

gaard, così recependo la lezione dell'ultimo Schelling, di cui era stato pur svogliato uditore tra il novembre del 1841 e il febbraio del 1842³⁰: giacché, perlomeno così mi pare, la determinante sperequazione tra *esistenza* ed *esistenza* che viene qui ad articolarsi, se da un lato in definitiva impedisce l'equivalenza idealistica di pensiero ed essere, dall'altra offre il destro all'articolazione di una filosofia non più *oggettivamente* incentrata sul "che cosa", bensì, *esistenzialmente*, sul "come".

Si comprende forse ora meglio il motivo per cui la *Postilla* ritorna e conclude intorno al problema che soggiace all'intera trattazione delle *Briciole*, ossia al "problema di Lessing"³¹, di quell'"ampio e brutto fossato"³² che il filosofo di Kamenz non ha potuto saltare e che separa la congetturalità asintotica delle verità storiche dalla verità religiosa creduta per fede. "Verità storiche contingenti non possono diventare la prova di verità razionali necessarie"³³, sostiene Lessing; ergo il salto, confliggendo con l'universalità e universalizzabilità della ragione, propriamente porterebbe... *nulle part*. Il pensatore danese, che nei confronti del filosofo tedesco provava sentimenti contrastanti³⁴, disloca e incentra la critica all'argomento lessinghiano sul significato del predicato da egli adoperato per qualificare le verità storiche: "contingenti" ("zufällige", "tilfældige")³⁵. Anche in questo caso il termine può essere diversamente inteso: o esso instaura una differenza qualitativa relativa tra verità storiche essenziali e verità storiche contingenti oppure – e Climacus lo prospetta "con un garbato forse"³⁶ – Lessing utilizza "contingente" in quanto predicato generico, e cioè direttamente collegandolo a *ogni* verità storica: "verità storiche

³⁰ Cfr. il *Referat* (SKS 19, 305-367) ora anche in edizione italiana (S. Kierkegaard, *Appunti delle lezioni berlinesi di Schelling sulla "Filosofia della Rivelazione" [1841-1842]*, a cura di I. Basso, Bompiani, Milano 2008), dove si veda la densa introduzione della curatrice alle pp. VI-LXXXII. Vd. anche, per il panorama critico italiano, I. Basso, *Kierkegaard uditore di Schelling. Tracce della filosofia schellinghiana nell'opera di Soren Kierkegaard*, Mimesis, Milano-Udine 2007, e S. Davini, *Il circolo del salto. Kierkegaard e la ripetizione*, Edizioni ETS, Pisa 1996. Sul soggiorno berlinese di Kierkegaard cfr. J. Garff, *SAK. Soren Aabye Kierkegaard. Una biografia*, a cura di S. Davini e A. Scaramuccia, Castelvecchi, Roma 2015, pp. 161-172.

³¹ SKS 7, 96/ *Op.*, 871.

³² G.E. Lessing, *Opere filosofiche*, a cura di G. Ghia, UTET, Torino 2013, p. 495 (cfr. *ivi* l'intero *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* alle pp. 491-496).

³³ SKS 7, 96 / *Op.*, 871, dove prosegue Climacus: "Per quanto riguarda la posizione di quest'affare è chiaro abbastanza che le *Briciole* in fondo combattono Lessing, in quanto egli ha stabilito il vantaggio della contemporaneità, nella negazione della quale consiste il problema essenzialmente dialettico e con cui la risposta al problema di Lessing riceve un'altra spiegazione. – Cfr. *Briciole di filosofia, Intermesso*" (*ibidem*).

³⁴ Come il dittico di Climacus, anche senza pensare ai diari, ben dimostra, in particolare, nella *Postilla*, l'*Espressione di gratitudine* (SKS 7, 65-72/ *Op.*, 821-833) che inaugura la seconda parte dell'opera incentrata sul "problema soggettivo", "det subjektive Problem" (SKS 7, 65/ *Op.*, 821).

³⁵ SKS 7, 96/ *Op.*, 871.

³⁶ SKS 7, 96/ *Op.*, 873.

che, come tali, sono contingenti”³⁷. Se l’intento del filosofo tedesco non fosse, indirettamente, quest’ultimo, infatti, si riproporrebbe qui l’errore fondamentale che Kierkegaard rileva nella filosofia moderna, da Cartesio a Hegel, e cioè il tentativo di riportare senz’altro il piano trascendente, che *stricto sensu* sempre eccede la storia (pur in essa, e solo in essa, manifestandosi *in nube et aenigmate*), a quello dell’immanenza, dove non c’è null’altro che storia.

Infatti, prosegue Climacus, lo storico (*det Historiske*) è sempre, in quanto storico, contingente: poiché è possibile *che sia e/o che non sia*, la contingenza rientra e da subito nella *costruzione del possibile*, la quale implica, come abbiamo avuto modo di notare, la *costruzione storico-reale dell’esistente concreto*, del singolo in cui il possibile si individualizza, si concretizza, nel farsi storia. In altri termini, il contingente è, per la storia non diversamente che per l’individuo, il correlativo immediato della possibilità, immediatezza che deve tuttavia “morire”³⁸ nel divenire concreto del possibile come reale. Il contingente, pertanto, occupa nel raffronto kierkegaardiano col “problema di Lessing” un ruolo centrale, capace nel medesimo momento di riscrivere e di reinventare *in situazione* l’epistemologia e l’antropologia tratteggiate nell’*Intermezzo*. E questo perché, attraverso la contingenza della realtà (della possibilità divenuta, nel *Tilblivelse*, realtà), l’uomo scopre la *propria* strutturale contingenza, che è sia spaventosa sospensione sull’abisso dell’angoscia, con lo sporgere ultimamente insostenibile dell’infinitezza della possibilità su di quel *nulla* che, almeno nel *Begrebet Angst*, pare precederla e fondarla³⁹, ma anche, soprattutto, – ed è questo il versante attraverso il quale si attua il transito-salto tra oggettivo e soggettivo, tra sistema ed esistenza – *segno indubitabile*, per quanto gravoso, della libertà che è *nella* storia, che è la storia.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ritorneremo in seguito sulla sofferenza che conduce al religioso attraverso il “morire all’immediatezza” (“Afdøen fra Umiddelbarheden”), ma si noti come tale passaggio sia già contenuto, *in nuce*, nella teoria del “diventare reale” *patico* prospettata nell’*Intermezzo*, quindi concretamente applicata nella *Postilla*.

³⁹ In effetti, l’angoscia per Kierkegaard/Vigilius salva, ma solo “ved” (“mediante”, “attraverso”, “con”) la fede (*Troen*), per cui essa rimane *conditio sine qua non* per la realizzazione della possibilità e della libertà, pur rimanendo fermo l’orizzonte abissale dal quale esse sono poste (vd. *SKS* 4, 454-461/ *Op.*, 579-589). Si avrebbe da sondare la consistenza e la postura di un tale abisso, ma un discorso del genere finirebbe per sovrapporre indebitamente un piano ontologico-epistemologico (come quello prospettato da Climacus) con quello, prettamente psicologico, di Vigilius, il quale è finanche estromesso dalla ritrattazione dogmatica del problema del peccato originale, per il quale interviene appunto il cristiano Anti-Climacus. Tuttavia, rimane essenzialmente *Denkwürdig* la posizione che il negativo, attraverso l’inesauribile *cifra* del *peccato*, assume nella filosofia kierkegaardiana, in deciso contrasto con la dialettica hegeliana (che pure aveva riproposto con eccezionale vigore la questione), trascendentalizzando quasi il momento nichilistico, cui si oppone – internamente – una fede altrettanto trascendentale.

Libertà e possibilità, nel loro rapportarsi storico attraverso la *contingenza*⁴⁰, si presentano all'esistente solo in quanto immersi nella *realtà*, nel *concreto*. Il possibile sembra assumere, nell'opera del 1846, valenza discriminante, soggettiva, specificamente in virtù del suo concretarsi, del suo diventare reale: un possibile mancato, inghiottito nel groviglio di possibili mai sorti, può portare, come porta, alla paralisi, alla stasi, infine alla disperazione, a quella *malattia per la morte* (*Sygdommen til Døden*) che squilibra la costruzione del sé, cui sempre soggiace la possibilità negativa della disperazione. Tra l'infinità di possibili e di possibilità che si riverberano sull'esistenza, l'esistente singolare dovrà scegliere uno o dei possibili possibili, facendoli così, attraverso la passione e l'inter-esse della soggettività, diventare reali. Il punto sul quale insiste la *Postilla* è, per quanto concerne la rielaborazione – o perlomeno la diversa accentuazione – delle categorie modali e della loro profonda riformulazione esistenziale, appunto questo passaggio dialettico, nel quale il possibile s'invera realizzandosi, e mantenendo pertanto anche nella realizzazione il suo carattere di possibilità.

Perciò il testo affidato a Climacus segna un punto di svolta, pur con una precisa soluzione di continuità sottolineata nell'*Appendice*⁴¹, rispetto alle altre opere pseudonime, il che permette altresì, proprio partendo e innestando il discorso su queste categorie, un ripensamento della posizione delle sfere e degli stadi, in particolare per quanto riguarda lo stadio "intermedio" (perlomeno così è presentato dagli pseudonimi espressamente negli *Stadier*, tacitamente già in *Frygt og Bæven*), quello etico. Quale *segreto* abiterà l'etica, se è proprio essa, nel corso della trattazione del problema soggettivo dell'appropriazione della verità cristiana⁴², a segnare il punto di maggior distacco rispetto alla filosofia moderna, ed è ancora essa, col *confinium* dell'humor⁴³, a stabilire la differenza tra la reli-

⁴⁰ Proprio su questo recupero della categoria di contingenza in rapporto alla possibilità mi pare insistano diversi contributi raccolti in E. Plunkett (ed.), *Kierkegaard and Possibility*, Bloomsbury, London 2023, specialmente, ivi, J. Marek, *On Being Educated for the Possibility by The Concept of Anxiety*.

⁴¹ SKS 7, 228-273/ *Op.*, 1093-1163, dove è già chiaramente operante il modello della *retractatio*. Per un inquadramento generale del problema della comunicazione in riferimento agli pseudonimi, cfr. rispettivamente E. Rocca, *Kierkegaard*, Carocci, Roma 2012, pp. 15-44 e E.F. Mooney, *Pseudonyms and 'style'*, in J. Lippitt, G. Pattison (eds.), *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 191-210. Sulla "firma-firme" che abitano la *Postilla* si tengano presenti le indicazioni ermeneutiche di J. Derrida, *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, ed. it. a cura di R. Panattoni, Il Poligrafo, Padova 1993, di particolare interesse anche per il tema, quanto mai fondamentale in Kierkegaard, dell'autobiografia.

⁴² Si tratta della seconda parte dell'opera, il cui titolo conviene riportare per esteso: "Il problema soggettivo: il rapporto [*Forhold*] del soggetto alla verità [*Sandhed*] del cristianesimo ovvero il diventare cristiano [*at blive Kristen*]", in SKS 7, 63-559/ *Op.*, 821-1629.

⁴³ SKS 7, 273; 395; 403; 506/ *Op.*, 1163; 1363; 1375-1377; 1539.

giosità A e la religiosità B, tra la religiosità naturale e quella cristiana, lueggiando così diversamente anche lo statuto del momento estetico, col suo altro confine dell'ironia? Di certo, sarà un *segreto dell'interiorità*, se la tesi portante dello scritto di Climacus consiste nell'affermare la concreta identità di verità e interiorità, in un contro-movimento di risalita verso la scaturigine esistenziale e immemoriale che struttura e de-struttura la coscienza singolare dell'esistente, dell'esistente in quanto peccatore.

3. Decostruzione e ricostruzione dell'etico

Dal punto di vista etico, la realtà è più alta della possibilità. Compito dell'etica è precisamente di annientare l'assenza di interesse propria della possibilità, facendo dell'esistere l'interesse infinito. L'etica intende perciò impedire ogni tentativo di confusione, quello per esempio di voler mettersi a contemplare eticamente il mondo e gli uomini.⁴⁴

La nuova categorizzazione delle modalità, è ormai chiaro, non poteva certo lasciare intatta la sfera dell'etico, che ne risulta anzi *toccata* nella sua significazione più *intima*⁴⁵. Un possibile che trova valore e avvaloramento solo nel diventare reale, nel realizzarsi – determinazione che comporta, lo notiamo per inciso, un'attenzione e una cura particolare anche per quelle possibilità che, pur non realizzandosi, si sono ciononostante realizzate nel fallimento e nello scacco, con un segno “meno” davanti che tuttavia non ne annulla la realtà, solo la riveste di un diverso contorno –, costringerà gli autori pseudonimi a un difficile *détournement*, a un lungo, faticoso intrattenimento intorno alla *res ipsa*, da comunicare tuttavia, e proprio per custodirne e proteggerne il segreto, tramite la consueta, obliqua strategia indiretta, propria di una *Rede* che non sia ancora giunta all'implosione interna e allo scoppiare della *παρησιία*⁴⁶.

Si affaccia pertanto il sospetto, come già sopra si accennava, che lo stadio etico prospettato nelle opere precedenti, significativamente nel capolavoro che chiude il “ciclo estetico-etico”⁴⁷, *Timore e tremore*, non concluda la riflessione kierkegaardiana intorno al nodo dell'etica, ma che

⁴⁴ SKS 7, 291/ *Op.*, 1193. Il corsivo è di chi scrive.

⁴⁵ Per una critica dell'*intimo* in Kierkegaard, cfr. quanto scrive F. Jullien, *Accanto a lei. Presenza opaca, presenza intima*, a cura di M. Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 84-85. Sul valore del *tocco* per l'*intimus*, mi limito a riportare quanto R.M. Rilke scriveva a M. Cvetaeva (ma che non faticiamo a immaginare Kierkegaard potesse scrivere a Regine): “Wir ruhren uns, Womit? Mit Fliigelschlagen, mit Fernen selber ruhren wir uns an”.

⁴⁶ È E. Rocca, *Kierkegaard*, cit., pp. 270-278, a proporre questa interpretazione della strategia comunicativa kierkegaardiana.

⁴⁷ Cfr. C. Fabro, *Introduzione. Vita, opere e pensiero di Søren Kierkegaard e storia dei suoi influssi*, cit., pp. 105-107.

al contrario la inauguri, là circoscrivendo la portata della sfera intermedia al solo momento del generale (*det Almene*)⁴⁸. Di una tale interna tensione è ben consapevole Johannes de silentio, il quale, per costruire la sua “*dialektisk Lyrik*”, deve polarizzare l’esposizione intorno ai due fuochi così contrapponesi dell’etico e del religioso, incandescente diade che, tratteggiata di tal guisa, non potendo trovare nello spazio in cui sono posti punti di incontro, di raccordo e infine neppure di scontro, finiscono per bruciare l’uno disgiuntamente dall’altro, consumandosi in una opposizione tanto irriducibile quanto insostenibile. Certo, il generale in quanto tale, nella sua subito dichiarata astrattezza, risulta immediatamente sfasato rispetto alla categoria portante del religioso, che qui è (e sarà uno “*κτῆμα ἐς αἰεὶ*” per la riflessione del filosofo danese) quella del Singolo, “*den Enkelte*”, il cui significato si chiarifica nel prosieguo dell’opera da una parte ponendosi quale diretta opposizione e negazione della verità espressa dal generale, dall’altra come determinazione scaturente dalle categorie di paradosso-scandolo e segreto-nascondimento⁴⁹.

Il religioso che permea queste pagine, così anche possiamo intenderlo, presentato con concisione e arditezza teologica, sospinge la problematizzazione sull’orlo estremo dell’irreligiosità, là dove la fede di Abramo diventa decisione irrevocabile, facendosi e disfacciandosi nell’umbratile, ambiguo silenzio dal quale solo può sopravvenire la terribile scelta narrata dalla pericope biblica. Un silenzio il quale, *eticamente*, non può essere perdonato: esso, infatti, non può essere compreso dal generale, la cui specificità consiste, anti-hegelianamente, nell’espressione puntuale che toglie la singolarità, così accogliendola nella generalità, trasformando, secondo la ben nota formulazione di Hegel, l’esterno nell’interno e *viceversa*⁵⁰. Ma il *Kern* attorno il quale si struttura il testo non è, allora, l’etica, bensì la religione paradossale di Abramo⁵¹, e sarebbe quindi in ultima istanza scorretto cercare qui l’ultima parola kierkegaardiana intorno al nodo etico-religioso, che andrà invece a coagularsi e a chiarificarsi, nell’indissolubilità che lega i due termini, piuttosto nelle opere pseudonime successive, con un decisivo *turning point* nella *Postilla*, laddove Climacus affissa la determinazione etica costruendola non in opposizione al generale, bensì, più profondamente, contro l’*assenza etica* che egli pensosamente rinviene nella “filosofia dei paragrafi” hegeliana.

Una determinazione etica ruotante intorno alla generalità, alla sostan-

⁴⁸ SKS 4, 148/ *Op.*, 255.

⁴⁹ Cfr., ad esempio, SKS 4, 172/ *Op.*, 293.

⁵⁰ Si tratta del ben noto motivo hegeliano sul quale Kierkegaard appunta, specie nelle prime opere, la propria critica: “*Das Aeussere ist das Innere*”.

⁵¹ Cfr. a tal proposito R.M. Green, *Kierkegaard and Kant: the hidden debt*, State University of New York Press, New York 1993.

zialità infine irreali del gruppo di appartenenza, quale può essere l'“etica” di Agamennone, di Jefte e di Bruto, disconosce e irride la portata religiosa di ogni possibile e reale eticità, che può pensarsi tale (e cioè etico-religiosa) solo partecipando dell'acquisizione portante dello stadio religioso: essa ha a che fare con il singolo, con quella singolarità nella quale sola può parlare o tacere, a tratti pure demonicamente, la voce che si rivolge alla coscienza; il che è un diretto corollario della proposizione principale continuamente accertata dalla *Postilla*, e che attiene alla verifica di se medesimi nel “diventare soggettivo” (“at blive subjektiv”)⁵². Nel costruire la propria opera come un labirinto di scatole cinesi, di fondali a *trompe-l'œil*, di strade che si smarriscono tra imprevedibili svolte, all'angolo di otto sentieri⁵³, Kierkegaard con la sua legione pseudonima avrà certo subito il fascino, tremendo al contempo, della narrazione infinita, della vorticosa conflagrazione del soggetto nell'oggettivazione illimitata, del Maelström⁵⁴ quale figura più adatta della situazione storica e coscienziale dell'individuo moderno. Esperto di una soggettività di questo tipo, esplosa e decostruita rispetto alle pretese totalistiche del monismo hegeliano, Kierkegaard approfondisce la decostruzione del soggetto, non però in vista e col fine nella decostruzione stessa, bensì per nuovamente edificare una soggettività – una singolarità – che possa ancora dirsi all'altezza del proprio compito, nel proprio tempo: un Singolo (“quel” Singolo) che diventi cristiano *nonostante* il cristianesimo imperante. Questa edificazione sarà *e* etica *e* religiosa, etico-religiosa appunto, perché è nel confine ultimo dello stadio etico che principia il religioso, e tale non potrà essere detto se non per il passaggio disagiata e tumultuosa per le ore dell'etica, che ben altra fisionomia, ben diversa o spessore viene ad assumere nella *Postilla*.

Ma a ben guardare di già *Enten-Eller* sospendeva il suo racconto nei dipressi non semplicemente identificabili come opposti tra queste due sfere: per quanto nell'*opus magnum* del 1843 (come nelle altre opere pseudonime coeve) il religioso non sia direttamente in questione, la conclusione della seconda parte – pubblicata in volume separato per meglio

⁵² SKS 7, 121 / *Op.*, 913.

⁵³ “Nel Bosco di Grib c'è un posto che si chiama Angolo degli Otto Sentieri; lo trova solo chi lo cerca attentamente, poiché nessuna carta lo riporta. Perfino il nome sembra contraddittorio, giacché come può l'incrocio di otto sentieri formare un angolo, come può ciò che è pubblico e frequentato conciliarsi con ciò che è appartato e nascosto? E se la trivialità, da cui il solitario rifugge, prende il nome dall'incrocio di appena tre vie, cosa sarà mai quella provocata dall'incrocio di ben otto vie? [...] La contraddizione del nome rende il luogo ancora più solitario, proprio come la contraddizione rende sempre solitari. Gli otto sentieri, il continuo via vai sono *solo una possibilità, una possibilità per il pensiero*, poiché nessuno passa per questo sentiero [...]” (SKS 6, 23/ S. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita. I*, ed. it. a cura di L. Koch, SE, Milano 2017, p. 72, corsivi nostri).

⁵⁴ Non a caso T.W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Mohr, Tübingen 1933 pone in epigrafe del suo studio kierkegaardiano una frase tratta dal racconto di Poe.

sottolineare la contrapposizione tra estetico ed etico⁵⁵ – vira decisamente verso il religioso, colto nella sua dimensione più propria, appunto quella dell’edificante (*det Opbyggelige*), laddove ciò che permette l’edificazione, la costruzione del religioso nel suo sporgere dal momento etico, è icasticamente rappresentato dalla meditazione intorno al duro sintagma che dichiara: “davanti a Dio noi abbiamo sempre torto”⁵⁶. La singola sfera, nel suo rapportarsi alle altre, singolari e irripetibili, sembra mantenere il moto spiraliforme e vorticoso di un continuo ritorno su se medesima, in una ritrattazione continua che vive nella *mutabilitas* propria della condizione esistenziale – “quamdiu vixeris, mutabilitati subjectus es, etiam nolens” –, che sa, nella mutevolezza propria dell’uomo, lì scorgere la più grande fedeltà al compito umano. Scrive Climacus guardando allo sforzo contemporaneo tentato nella letteratura danese, con particolare riferimento a *Timore e tremore*, che là “l’etica è lo scrupolo; il rapporto a Dio è comparso; l’immanenza della disperazione etica è rotta; il salto è posto; l’assurdo è la notificazione”⁵⁷. Ma ciò, in un certo senso, rischiarà meglio quanto rimaneva di inespresso – e che confinava, invero, ben più con la sfera dell’*estetica demoniaca* del sacro che non con lo *stadio edificante* del religioso, anche di un religioso che abbia come contenuto la *sofferenza*⁵⁸ – nella posizione di Johannes come in quella del cancelliere Wilhelm: e che

⁵⁵ Intorno a Kierkegaard e la costruzione di *Enten-Eller* utili ragguagli introduttivi si possono rinvenire in A. Schillinger-Kind, *Enten-Eller (Aut-Aut). Guida e commento*, Garzanti, Milano 1999.

⁵⁶ SKS 3, 332/ S. Kierkegaard, *Ultimatum*, cit., p. 34. Sull’importanza che riveste l’edificazione nella comunicazione kierkegaardiana, diretta e indiretta, cfr. almeno U. Regina, *Edificazione e nuova concettualità*, in S. Kierkegaard, *Due discorsi edificanti 1843 I. La prospettiva della fede*, ed. it. a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 5-36; Id., *Introduzione. Una teodicea esistenziale*, in S. Kierkegaard, *Due discorsi edificanti 1843. II. Ogni dono buono e perfetto viene dall’alto*, ed. it. a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 5-37, e G. Longo, *Introduzione ai Due discorsi edificanti 1844*, in S. Kierkegaard, *Due discorsi edificanti 1844*, ed. it. a cura di G. Longo, il nuovo melangolo, Genova 2022, pp. 5-75, specialmente pp. 49 ss.

⁵⁷ SKS 7, 238/ *Op.*, 1109.

⁵⁸ Cfr. su ciò le penetranti riflessioni di D. Venturini, *Il demoniaco, l’etico, il religioso. Note filosofiche sul sacrificio di Isacco*, in G. Moretto (a cura di), *Poesia e nichilismo*, il nuovo melangolo, Genova 1998, pp. 37-57, nonché quanto scrivono A. Giannatiempo Quinzio, G. Garrera, *Cristianesimo per demoni*, in S. Kierkegaard, *Diari (1842-1847) II*, ed. it. riveduta e aumentata a cura di A. Giannatiempo Quinzio e G. Garrera, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 5-26, spec. pp. 5-15. Per la “sofferenza” (“Lidelse”) nell’impianto teologico kierkegaardiano, quasi superfluo il richiamo al *Vangelo delle sofferenze. Discorsi cristiani*, i cui primi abbozzi, nelle carte, risalgono appunto al 1846, ed è a tal proposito significativo come la sofferenza – banco di prova dell’eterogeneità assoluta, dello scandalo della prova cristiana che è “sofferenza fino in fondo”, anche *contra* quanto narrato nell’Antico Testamento a proposito della prova abramitica – abbia un ruolo rilevante nella *Postilla* a proposito del delinarsi dello stadio etico-religioso e alla sua interna dialettica tra religiosità A e religiosità B, per cui cfr., in particolar modo, SKS 7, 392-477/ *Op.*, 1359-1493.

cioè l'etica, lungi dal risolversi dialetticamente nel religioso, è, del religioso, momento ineliminabile, vero transito e raccordo trascendentale, tanto importante da rientrare intatto, attraverso una giustapposizione, nel corpo stesso del religioso, che come sappiamo sarà, d'ora in poi, nella produzione filosofica del pensatore danese, qualificato come etico-religioso.

A chi scrive pare che questa nuova, forse inaspettata, navigazione nei mari della "seconda etica" (che possa pertanto supplire alle manchevolezze del sistema hegeliano, il cui tallone di Achille viene nella *Postilla* indicato proprio nella mancanza di etica!)⁵⁹ non potrebbe darsi senza un ripensamento della categoria modale della possibilità, dalla cui realtà-realizzazione prende in effetti le mosse la costruzione etica illustrata da Climacus, segnatamente poco interessata a ogni possibilità che rimanga tale, inesplora e inespionabile nella sua avulsa e irrelata virtualità. Un possibile che si è adeguato, o non si è adeguato, alla realtà, realizzandosi così in una concreta e reale scelta, decisione, posizione è il solo possibile dal quale e nel quale sia ancora possibile parlare di sfera etica, etica-religiosa. La concretezza etica, quale viene delineata in pagine dirimenti, direttamente collegate all'approfondimento del problema delle *Briciole*, non costituisce – non lo può – un sistema, così come essa non interessa in primo luogo la storia in tanto che universale (*Weltgeschichtlich/ verdenshistoriske*)⁶⁰ quanto piuttosto la storia personale, irriducibilmente singolare del singolo esistente etico, teso con tutte le sue forze alla costruzione etica e religiosa della propria personalità⁶¹. Egli deve (e cristianamente, contro il

⁵⁹ "Ahimè, l'etica è una vecchia scoperta; invece io preferisco credere che ancora non si è scoperto ciò che il tempo vuole, malgrado le molte soddisfacenti e altamente rispettabili ma ancora sempre più promettenti ricerche di 'galimazie'!" (*SKS 7, 135/ Op., 937*). Ma allora è chiaro che la sfera etica così come prospettata da Kierkegaard specificamente nella *Postilla* sia un deciso ampliamento, o meglio una *retractatio*, di quanto Johannes de silentio andava liricamente presentando in *Timore e tremore*: nell'opera del 1843, infatti, come abbiamo visto l'etica immediatamente si convertiva con l'etica sostanziale, con la moralità del generale, in un'accezione pienamente hegeliana.

⁶⁰ "L'idea di una storia universale tende a concentrare tutto sempre più nel sistema; ciò che un sofista ha detto, di poter portare tutto il mondo in una conchiglia, la moderna visuale della storia universale sembra realizzarlo: essa diventa sempre più compendiosa. Non è mia intenzione di mostrare l'aspetto comico che c'è in questo; vorrei invece, mediante pensieri diversi convergenti allo stesso scopo, chiarire ciò che l'etica e il momento etico hanno da obiettare contro tutto questo ordine di cose" (*SKS 7, 125/ Op., 919*), ovvero alla riduzione alla generalità, all'astrattezza del concreto operata dal totalismo della *Weltgeschichte* assurta a *Weltanschauung* (che è il medesimo portato, a ben vedere, dell'etica così come presentata polemicamente e non assertoriamente in *Timore e tremore*). Su questo punto, mi permetto di rinviare a quanto ho scritto in N. Germano, *Etica, religione e letteratura nel tempo del nichilismo. Un percorso kierkegaardiano*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2022, spec. pp. 83-103.

⁶¹ Intorno alla costruzione della personalità (*Personlighed*) e del rilievo accordato a co-desta *Bildung* il pensatore danese offre un prezioso scorcio già nel capitolo del secondo volume di *Enten-Eller*, dedicato appunto a *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elabora-*

cristianesimo ufficiale della Chiesa di Stato, lo vuole anche) *diventare* un soggetto, diventare una persona-personalità, diventare un, “quel”, Singolo: quella reale, possibile singolarità etica e religiosa. Nel ritornare in se stesso, assecondando in ciò l’indicazione agostiniana, l’uomo scopre il proprio “*compito supremo*” (“*den høieste Opgave*”)⁶² che domanda, con inter-esse e serietà, di “*diventare*”, “*at blive*”⁶³ – soggetto etico, soggetto religioso: Singolo – cristiano. Questo movimento nel quale il soggetto diventa veramente se stesso rispecchia e amplia al concreto esistente singolare la “correzione” kierkegaardiana alla teoria greca del divenire esposta da Climacus nelle *Briciole*, laddove – per indicare la completa differenza del movimento paradossale del cristianesimo rispetto a quello logico- astratto della filosofia moderna –, nella κίνησις autenticamente intesa, ciò che si presenta è “un arresto [*Standsning*], un salto [*Spring*]”⁶⁴. Ed è una rottura rispetto al tessuto e all’ordito consueto della riflessione speculativa per la quale, attraverso la risoluzione dialettica della possibilità e della realtà nella necessità (che è, a tutti gli effetti, la categoria modale propria di ogni idealismo), il possibile realizzatosi veniva altresì perdendo il carattere suo proprio di *possibile*, al contrario, quindi, di quanto tenta di fare Kierkegaard, che proprio nella cura sollecita per codesta categoria modale rinviene la possibilità di diversamente relazionarsi al reale, di pensarne nuovamente la *res ipsa* etica e religiosa.

Come è stato notato il filosofo danese non solo impernia la propria riflessione filosofica sulla possibilità, ma “per un altro verso Kierkegaard afferma che fra le categorie della modalità la più importante è quella della realtà, [...] perché essa costituisce l’irriducibile esistenza del singolo”⁶⁵.

zione della personalità (Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse), laddove l’esteta è colto nella sua intima e irrisolvibile contraddizione che, di diritto come di fatto, pare rendergli impossibile qualsivoglia decisione, qualsiasi scelta, dacché “la personalità è interessata nella scelta già prima di scegliere” (SKS 3, 161/ EE V, 29), e visto che ciò l’estetico dis-equilibrato non lo vuole saranno le “potenze oscure” (*ibidem*) a scegliere inconsciamente, cioè non scegliendo. L’equilibrio, allora, penderà tutto dalla parte dell’etico, il solo stadio che, scegliendo, dischiude al contempo l’appello al religioso, mentre l’estetico, pur con la sua apparente vicinanza al religioso in virtù del momento del *segreto*, di per sé non consente la costruzione di una personalità, che sarà perciò *ipso facto* una personalità etico-religiosa.

⁶² SKS 7, 125/ Op., 919.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ SKS 7, 313/ Op., 1227.

⁶⁵ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, il melangolo, Genova 1985, p. 256, del quale cfr. anche almeno Id., *Kierkegaard e Pascal*, Mursia, Milano 1998, specialmente, per quanto si è detto, pp. 109-159. Il filosofo torinese, nelle sue interpretazioni kierkegaardiane, “breaks the scheme of the ‘stages’, thus coming to disclose, for the first time in Kierkegaard’s Italian reception, the question of ‘second ethics’” (lo nota S. Vignati, *Luigi Pareyson, L’etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero*, in J. Stewart, ed., *Kierkegaard Secondary Literature V. Greek, Hebrew, Hungarian, Italian, Japanese, Norwegian, and Polish*, Routled-

Solo a partire da una diversa categorizzazione del possibile e della sua realtà, in conclusione, è pensabile una diversa costruzione dell'etico: non più in opposizione al religioso, ma di esso imprescindibile e concreta realtà, sostrato in ultimo sempre concretamente operante perché solo nel momento etico, costeggiando ma non esondando nel confine della sfera religiosa, la personalità può *storicamente* diventare se stessa, e al tempo (con una decisione storica che sporge, essa sì, *oltre la storia*), nell'estasi contratta dell'istante (*Øieblik*), diventare cristiana. *Possibilità e realtà, etica e religione* trascendentalmente si saldano per accennare all'ulteriorità e all'eccedenza dalle quali sono informate, e intorno al cui vuoto originario pure devono tentare – lievemente, quasi come in una *danza*⁶⁶ – la costruzione di una, possibile e reale, *personalità etica e religiosa*.

ge, London-New York 2017, pp. 170-171), e ciò gli è consentito appunto dall'attenzione che egli presta alla particolare posizione che il "reale" occupa in quanto categoria modale che verifica e valida quella della "possibilità", entrambe comunque sempre poste quale argine alla "necessità" e come recupero della "contingenza". Intorno a Pareyson interprete di Kierkegaard cfr. il recente e informato saggio di F. Nasini, *Il singolo e la verità. Kierkegaard e l'ermeneutica di Luigi Pareyson*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

⁶⁶ Cfr. le belle pagine di L. Koch, *Introduzione*, in S. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*. I, cit., pp. 11-50, qui pp. 48-49, nonché quanto scrive I. Adinolfi, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di "Timore e tremore"*, cit., pp. 71 ss., nel contesto di una interpretazione *mistica* (il cui problema non è, appunto, quello etico) della storia di Abramo.