

Sergio Givone: La religiosità "tragica" di S. Kierkegaard (in www.emsf.it)

Professor Givone, è corretto dire che lo stadio religioso di Kierkegaard risolve e supera le difficoltà dello stato estetico e dello stadio etico, ma certamente non si può intendere il superamento nel senso dell'hegeliana Aufhebung. Qual è effettivamente la differenza del discorso kierkegaardiano rispetto al divenire della dialettica di Hegel?

Questa domanda va dritta al cuore del pensiero kierkegaardiano, un pensiero che corre lungo linee così difficili, così sfuggenti e, per altro verso, nette, che davvero si ha l'impressione sempre di deragliare. Superamento: ecco il rischio di deragliare che subito si presenta; difficile non parlare di superamento, perché la vita religiosa a suo modo risolve. La parola "risolvere", così come la parola "superare", sono inadeguate, ma le dobbiamo usare per spiegare come la vita religiosa dica qualcosa di più rispetto alla vita estetica e alla vita etica, per spiegare come la vita religiosa sfugga alle contraddizioni della vita estetica e della vita etica. La salvezza della religione - se posso tradurre così il pensiero di Kierkegaard - è la vera salvezza, l'unica autentica salvezza, visto che non è vera salvezza quella dell'uomo estetico, che anche cerca di salvarsi, ma di salvarsi nel mondo, di salvarsi disponendosi a una vita sottratta alla consumazione e sottratta al negativo. È desiderio di salvezza anche quello dell'uomo etico che cerca di salvarsi con le sue sole forze, nella fedeltà alle proprie scelte. E tuttavia la vera salvezza, secondo Kierkegaard, l'unica salvezza di cui davvero si possa parlare è quella religiosa. Dunque, se le cose stanno così, la vita religiosa presenta qualche cosa che va oltre le altre due vite, gli altri due stadi. Abbiamo qui a che fare con una sorta di superamento; ma, se parliamo di superamento, ricadiamo in un orizzonte che Kierkegaard aveva escluso da subito. L'orizzonte hegeliano è, infatti, quello in cui la verità non è la mia verità, la tua verità, ma è la verità del concetto, è la verità dell'idea, cioè è la verità che riguarda non il singolo, ma l'autocoscienza, il tutto, la totalità: ciò che dal punto di vista privato - così insegna la filosofia dell'autocoscienza hegeliana - è mezza verità o addirittura errore, dal punto di vista del tutto diventa un passo verso la verità. Kierkegaard rifiuta assolutamente, nel modo più fermo, questa ipotesi. La verità di cui egli parla è la verità per noi, la verità per me, la verità in cui "ne va di me", dunque la verità in cui io, singolo, nella mia solitudine, nella mia precarietà, pretendo di esistere: è la verità in nome della quale la mia vita acquista un qualche senso. Ma, se le cose stanno così, è chiaro che non si può parlare di "superamento", perché dire "superamento" significa pensare in termini di tanti tasselli che compongono un grande quadro, significa pensare in termini di prospettive limitate, in quanto prospettive finite, che trovano il loro compimento, la loro ragione ultima solo in un orizzonte più ampio.

Professor Givone, come si può pretendere che uno stadio abbia qualche cosa di più rispetto ad un altro stadio, se tutte le prospettive di vita sono sullo stesso piano?

Affermando che le diverse forme di vita sono modi di esperienza aventi lo stesso valore, si cade in una contraddizione. Ma, se questa è la inevitabile conclusione, come possiamo vedere nella vita religiosa qualche cosa di più che risolve le contraddizioni della vita etica e della vita estetica? Questa è la difficoltà immensa in cui si dibatte la filosofia kierkegaardiana. Kierkegaard non tematizza questa difficoltà, cioè non tenta di presentarla così, in chiave argomentativa, né tenta di dimostrare come questo paradosso abbia una sua soluzione. Kierkegaard segue la via opposta: si abbandona totalmente a questo linguaggio capace di dire la diversità, di dire la pluralità delle prospettive, di dire il diverso e, nello stesso tempo, di sfuggire al relativismo, poiché legato a un'istanza ultima di verità. Kierkegaard gioca questa carta - diciamo così - e la gioca abbandonandosi a un prospettivismo che non è relativismo, ma è vero e proprio pensiero tragico. Che differenza c'è tra prospettivismo e pensiero tragico? Il prospettivismo è, come dire: le prospettive sono tante, tante come sono gli individui, ognuno rappresenta il mondo o quella fetta di mondo, a suo modo, ciascuno legittimato nel suo modo di vedere, nella sua prospettiva. Questo è il relativismo. Il pensiero tragico, invece, è quello di chi nega che esista un punto di vista superiore, un punto di vista risolutivo, a partire dal quale, attraverso la dialettica del superamento hegeliano (Aufhebung), tutto il grande disegno della storia, a cui gli individui partecipano, finalmente possa essere spiegato. Il pensiero tragico è quello che rifiuta questo punto di vista superiore e, tuttavia, dall'antagonismo, e dalla lotta tra le prospettive diverse del teatro esistenziale, pensa che possa venir fuori qualche cosa come "un di più", un elemento di maggior convincimento, che tuttavia non è mai decisivo. Questo, dobbiamo capire, è per Kierkegaard il discorso filosofico, sia pure di quella filosofia particolare, come è la filosofia che lui pratica, quindi non la filosofia declinata all'universale, ma declinata al singolare. Questo discorso filosofico, della filosofia declinata al singolare, tuttavia, arriva solo fino a un certo punto. Fino al punto in cui l'individuo, il singolo, l'esistente reale deve prender le sue decisioni e le deve prendere in assoluta solitudine: nulla e nessuno lo garantisce. La figura di Abramo è la figura che davvero esprime questa assoluta solitudine, faccia a faccia di fronte di Dio.

Professor Givone, quale aspetto della figura di Abramo significa, per Kierkegaard, l'assoluta solitudine dell'uomo davanti a Dio?

Abramo viene provato da Dio, cioè viene messa alla prova la sua fede. Dio ordina ad Abramo qualcosa di assolutamente ripugnante per la coscienza morale, ma anche per la coscienza religiosa: uccidere suo figlio. Kierkegaard sottolinea non tanto il fatto che il comando di Dio contravvenga alla coscienza morale e alla coscienza religiosa ma afferma che Dio entra in contraddizione con se stesso. Da questo figlio, avuto da Abramo in vecchiaia, secondo la promessa, deve nascere un intero popolo, il popolo di Dio. Ed ora, Dio chiede ad Abramo il sacrificio proprio di quel suo figlio. La ripugnanza, quindi, è non tanto nei confronti della propria coscienza morale o religiosa che sia, ma nei confronti di Dio. E la prova consiste nel mettere Abramo di fronte a una evidente contraddizione di Dio stesso. Come si può avere fede in un Dio che si contraddice? Ebbene, Abramo è chiamato ad avere fede anche di fronte a un Dio che si contraddice. La contraddizione è il punto finale al di là del quale non si può andare solo in una logica filosofica, ma non in una logica di fede. Perché, per l'appunto, la fede è assoluta solitudine della decisione, è decisione presa in assoluta solitudine senza che nessuno, neanche la logica, possa garantire nulla. Ed è così radicale Kierkegaard in questo suo modo di prospettare la questione che racconta di nuovo, da prospettive diverse, il passo biblico in cui si dice di Abramo, che sale sul monte e va a uccidere il figlio. Come sappiamo, il testo biblico non ci dice tutto quello che si agita nel cuore di Abramo. Kierkegaard invece ci dice tutto ciò che si agita nel cuore di questo padre. E ciò che si agita nel cuore di questo padre è così complesso e dà luogo a punti di vista sul mondo così diversi, che egli non può fare a meno di raccontare e raccontare di nuovo la stessa storia più volte, per indicare la solitudine di Abramo, cioè la mancanza assoluta di una ragione ultima che faccia decidere per la fede o contro la fede. Abramo avrebbe mille ragioni per decidere contro la fede e, tuttavia, queste mille ragioni non sono sufficienti per fargli negare il Dio della promessa; tant'è vero che egli compie ciò che Dio gli ha comandato fino alla fine, fino alla fine è pronto, nonostante il suo cuore sia lacerato, a compiere quel sacrificio. Kierkegaard lo sa bene: si può anche interpretare tutto ciò in chiave puramente storica, come dire, se non, addirittura, etnologica, scoprire in quella vicenda il passaggio da una società in cui il sacrificio veniva praticato a una società che non pratica più il sacrificio e ne prende finalmente le distanze; si può risolvere il tutto in chiave di storia delle religioni e mostrare le affinità tra quell'episodio e altri episodi analoghi, come quello di Agamennone e suo figlio. Anche lì, anche nel caso di Agamennone, anche nel caso di questo sacrificio, abbiamo a che fare con la sostituzione, all'ultimo, di un animale. Ma Kierkegaard sottolinea l'unicità di ciò che accade nell'episodio di Abramo raccontato dalla Bibbia. E questa unicità, portata sul piano filosofico è quella che dimostra, appunto, il limite della filosofia. La filosofia è pronta, infatti, a trovare le ragioni, una sorta di rovesciamento continuo delle ragioni a favore delle ragioni contrarie, come avrebbe detto Pascal. La filosofia è pronta a inscenare un dramma dove lo scontro è estremo, ma alla fine resta la possibilità della fede, di quel sì, di quella adesione a Dio, o di quel rifiuto a Dio, che vanno al di là della filosofia stessa.

Professor Givone, già Pascal era giunto alla riflessione sulla fede come scommessa e decisione, come rischio. Quali sono i temi pascaliani, che Kierkegaard riprende?

L'argomento pascaliano del "pari", della scommessa. Una scommessa che, naturalmente, non può essere argomentata. Ci possono essere delle ragioni che ci portano a scommettere per Dio e sappiamo che Pascal ha addirittura calcolato queste ragioni. Scommettere per Dio significa scommettere per qualche cosa che, se vinciamo, vinciamo tutto, e se perdiamo, perdiamo poco. Se vinciamo, vinciamo la vita eterna, se perdiamo, perdiamo la vita finita, mondana, che è poca cosa. Viceversa, scommettere contro Dio significa scommettere per qualche cosa, che, se vinciamo, vinciamo poco, vinciamo questa miseria che è la vita di quaggiù e se, invece, perdiamo, perdiamo tutto, perché perdiamo la vita eterna. Ma, naturalmente, queste sono soltanto delle ragioni, persuasive -Pascal lo sa bene- che persuadono soltanto colui che ha già scelto. Che cosa vuol dire Pascal con questo? Vuol dire che le argomentazioni, le giustificazioni vengono sempre dopo. Ciò che viene prima, assolutamente prima, è appunto qualche cosa che non avviene se non faccia a faccia nei confronti dell'Assoluto, nei confronti di Chi non dà ragione di sé, nei confronti di Chi, addirittura contraddicendosi, può chiedere qualche cosa che ci sconcerta e che ci sgomenta. E' questa solitudine della decisione per la fede o contro la fede, che Pascal aveva sottolineato. C'è un pascalismo - se posso chiamarlo così - in Kierkegaard, anche se non ci sono tracce nella sua opera che ci fanno pensare che questo sia avvenuto consapevolmente, ma credo davvero che se dobbiamo stabilire delle parentele, delle affinità profonde, dobbiamo stabilirle lungo quella linea che da Pascal porta a Kierkegaard, una linea di pensiero fondamentalmente religioso. Ma - attenzione - di una religiosità che io non esiterei a definire "tragica", nel senso del suo nutrirsi di contraddizioni, di tensioni contraddittorie che non hanno da nessuna parte la loro soluzione ultima. La soluzione ultima è il singolo, quel singolo da cui parte la filosofia di Kierkegaard e che è davvero, nella prospettiva kierkegaardiana, l'organo della verità.