

GIOVANNI MAGRÌ

IL “SALTO DELLA LIBERTÀ”
LA CRITICA DI TRENDELENBURG ALLA DIALETTICA
HEGELIANA NELLA RICEZIONE DI KIERKEGAARD

Chi furono i maestri di filosofia di Kierkegaard? Cioè, più esattamente: in rapporto con quali autori e soprattutto con quali problematiche a lui contemporanee si definì la sua identità teoretica?

A lungo la letteratura filosofica su Kierkegaard non ha inteso fornire alcuna risposta a queste domande. Non perché mancassero elementi di conoscenza; si direbbe, invece, che sia mancata proprio la curiosità intellettuale, o in altri termini l'esigenza culturale, di porsele.

Il fatto è che Kierkegaard ha fatto il suo ingresso nella grande cultura europea¹ come precursore isolato dell'esistenzialismo, la cui forza profetica rispetto a tematiche destinate a diventare d'attualità solo molti decenni dopo è sembrata tanto più stupefacente, in quanto la genesi di quelle tematiche entro la sua personale prospettiva di pensiero non è stata fatta oggetto di uno studio specifico che le ponesse in relazione con la filosofia del suo tempo, specialmente con l'idealismo tedesco. L'identificazione di Kierkegaard come padre nobile della filosofia dell'esistenza novecentesca non solo ha comportato il rischio, denunciato poi nella seconda metà del secolo appena trascorso, di una forte distorsione dell'intenzionalità autentica del suo pensiero²; ma inoltre in generale ha tratto fuori il Danese dalla

¹ Coinciso con l'accessibilità della sua opera in una lingua più conosciuta del danese, e cioè con la prima traduzione tedesca portata a termine da Christoph Schrempf tra il 1909 e il 1922.

² Così scrive uno dei maggiori esperti italiani contemporanei: “Dopo essere stato ignorato in vita e per oltre sessant'anni dopo la morte, Kierkegaard è stato scoperto e recuperato insieme a Nietzsche dalla grande cultura europea nel segno non già della sua tesi fondamentale [che *la verità è la soggettività*], bensì dell'analitica esistenziale quale era stata

corrente storica della filosofia, accreditandone un profilo ora di “psicologo”, ora di “teologo” o di “pensatore religioso”³, con la conseguenza che, per esempio, la sua serrata critica ad Hegel non è apparsa quale uno snodo cruciale della tradizione filosofica moderna, ma come un attacco sferrato dall’esterno di quella tradizione, e che attendeva di acquistare dignità specificamente filosofica solo grazie all’elaborazione di Heidegger o di Jaspers, di Sartre o di Camus.

Dunque anche il rapporto di gran lunga dominante nella definizione dell’identità teoretica di Kierkegaard, quello con Hegel, è stato appiattito sulla successiva critica esistenzialistica. Solo così si spiega il fatto che, da parte hegeliana, la bibliografia sull’anti-hegelismo di Kierkegaard sia stata tanto scarna, e che il confronto tra i due pensatori sul piano strettamente speculativo non si sia neppure tentato, essendosi assunta piuttosto la critica di Kierkegaard a generico indizio di un nuovo clima culturale e sociale. Altri sono stati gli autori ritenuti degni di considerazione in vista di un emendamento o di una riforma della logica dialettica hegeliana.

instaurata in opere come *Aut-Aut, Il concetto dell’angoscia, La malattia mortale*, avulsa dal contesto generale della sua opera, dalle innervanti connessioni con le sue tesi di fondo, in qualche modo come assolutizzata, e apparsa al pensiero tragico del primo immediato dopoguerra come possente e profetica denuncia [...] Il suo impatto nel pensiero del Novecento si è realizzato nel segno di una prospettiva speculativa e culturale che egli avrebbe certamente rifiutato, se è vero che tutta la sua esistenza si consumò nel combattere il razionalismo moderno unitamente all’immanentismo gnoseologico ad esso inerente [...] Potremmo affermare che il pensiero del Novecento – da Barth a Jaspers a Heidegger a Sartre a Lukács – ha mutuato da Kierkegaard sensibilità, tematiche, forme di pensiero, terminologia, piegandole tuttavia in direzione di uno spirito, di una intenzionalità, di una prospettiva speculativa di tipo chiaramente anti-kierkegaardiano: col risultato che il grande scrittore danese è stato accettato dalla cultura contemporanea come una altissima decisiva *auctoritas*, non per quello che era stato e aveva specificamente inteso essere in vita, ma per quello che aveva combattuto e rigettato” (G.M. PIZZUTI, *Invito al pensiero di Kierkegaard*, Milano 1995, pp. 5 s.). Per cogliere a livello di ontologia fondamentale la differenza di prospettiva tra Kierkegaard ed Heidegger v. ora L. CASINI, *Dialogo sull’esistente e sull’essere. Conversazione immaginaria tra Martin Heidegger e Søren Kierkegaard*, in *La persona e i nomi dell’essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, I, Milano 2002, pp. 51-65.

³ Tra queste etichette si muove sempre Heidegger nelle diverse occasioni in cui rapsodicamente si occupa di Kierkegaard, senza peraltro mai chiarire fino in fondo i termini del suo rapporto con il Danese. Per alcuni importanti riferimenti v. M. GARDINI, *L’uomo è un rapporto. L’antropologia di Kierkegaard in margine a un giudizio heideggeriano*, «Discipline filosofiche», XII, 1, *L’uomo, un progetto incompiuto*. Vol. I: *Significato e attualità dell’antropologia filosofica*, a c. di A. GUALANDI, Macerata 2002, pp. 351-382 (ho attinto a questo lavoro buona parte delle citazioni da Heidegger riportate alle note 9 e 26); v. anche, per un quadro d’insieme del rapporto tra Heidegger e Kierkegaard, F. DE NATALE, *Esistenza, filosofia, angoscia. Tra Kierkegaard e Heidegger*, Bari 1995.

Tra questi autori ce n'è uno, tuttavia, il cui rapporto con Kierkegaard merita speciale attenzione: si tratta di F.A. Trendelenburg. Di lui, filosofo di spicco dell'Università di Berlino nella generazione successiva a quella di Hegel, Karl Rosenkranz ci dice, commemorandolo nell'anno della sua morte, che presso alcuni aveva fama di essere stato il demolitore del sistema hegeliano; era di quest'avviso tra gli altri anche Wilhelm Dilthey, che era stato allievo di Trendelenburg a Berlino e che rinviava alla sua critica per la definitiva dimostrazione dell'inammissibilità della dialettica hegeliana. Oltre che sullo storicismo, proprio attraverso Dilthey, Trendelenburg ha influito col suo magistero su tutti i principali indirizzi di pensiero alternativi al declinante hegelismo di scuola: sul neokantismo di Marburgo attraverso Cohen, sulla fenomenologia attraverso Brentano, sul pragmatismo americano attraverso Morris, maestro a sua volta di Dewey; ma, inoltre, la reazione a Trendelenburg ha contrassegnato i due principali filoni di prosecuzione, e al tempo stesso di riforma, della filosofia di Hegel: l'idealismo angloamericano (e ritorna la figura di Morris, che fece conoscere Hegel negli Stati Uniti) e soprattutto quello italiano, se è vero che Bertrando Spaventa e poi Giovanni Gentile si riallacciano direttamente alla difesa del sistema hegeliano tentata da Kuno Fischer proprio contro gli attacchi di Trendelenburg⁴.

D'altra parte, anche Kierkegaard si può annoverare in un certo senso tra gli allievi di Trendelenburg. Non ci risulta che abbia mai udito le sue lezioni, pur trovandosi a Berlino più volte negli anni del magistero trendelenburghiano e in particolare nel semestre invernale 1841/42, dedicato ad ascoltare Schelling. Ma, spinto a tornare in patria proprio dalla delusione delle grandi aspettative riposte nella cosiddetta filosofia positiva di Schelling, Kierkegaard comincia ad interessarsi alle pubblicazioni sia storiche sia teoretiche di Trendelenburg, e le letture che ne fa, riportandone un giudizio sempre assai favorevole, coincidono in sostanza col momento più

⁴ Il testo fondamentale su Trendelenburg in italiano è M. MANGIAGALLI, *Logica e metafisica nel pensiero di F. A. Trendelenburg*, Milano 1983 (per la critica ad Hegel v. in particolare pp. 65-101), cui si possono affiancare utilmente M. MORSELLI, *Introduzione a F.A. TRENDELLENBURG, Il metodo dialettico*, Bologna 1990, pp. VII-XXIX, e, per la ricostruzione dell'intero periodo, M. ROSSI, *Da Hegel a Marx. III. La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Milano 1974², pp. 3-145, nonché le voci *Destra* e *Sinistra hegeliana* curate dallo stesso autore per l'*Enciclopedia Filosofica*, III, Firenze 1968², coll. 505-518. Sulla filosofia post-hegeliana la fonte d'informazioni da cui tutti attingono è comunque J.E. ERDMANN, *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode*, Berlin 1896, rist. Stuttgart 1964; su Trendelenburg in particolare, va segnalato anche P. PETERSEN, *Die Philosophie F. A. Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert*, Hamburg 1913.

tipicamente speculativo della sua opera, ossia con *Il concetto dell'angoscia* e con il grande "dittico" di Johannes Climacus composto da *Briciole e Postilla*.

Considerato dunque il ruolo di Trendelenburg come liquidatore o, secondo altri punti di vista, come interprete d'eccezione della dialettica hegeliana⁵, e in ogni caso come ispiratore di un filone importante della critica antihegeliana, e accertato storicamente il rapporto che con lui ebbe Kierkegaard, sorprende che non si sia voluto ulteriormente definire la portata teoretica di questo rapporto. Eppure, così è stato; o meglio, quando (piuttosto tardivamente) si è voluto tenere conto del possibile ruolo di Trendelenburg nella maturazione dell'anti-hegelismo di Kierkegaard, si è impostato il discorso in termini che indirettamente confermano un'idea di marginalità teoretica del pensatore danese: non si sono infatti spassionatamente ricercate analogie e differenze tra l'impianto critico di Trendelenburg e quello di Kierkegaard, ma si è ascritta senz'altro a Trendelenburg la paternità di tutti gli argomenti logico-speculativi fatti valere da Kierkegaard contro Hegel, in particolare nella grande *Postilla*, continuando ad individuare l'originalità e il vero carattere del Danese in altri aspetti del suo discorso, come la galleria di ritratti esistenziali tratteggiati nei primi scritti pseudonimi, estranei tuttavia al piano di fondazione del sistema hegeliano, e più in generale alla tradizione della filosofia classica tedesca.

Ad avviso di chi scrive, questa impostazione andrebbe riveduta. La lettura comparata delle *Ricerche logiche* di Trendelenburg e di alcuni passaggi più scopertamente teoretici delle opere di Kierkegaard conduce a scoprire notevoli affinità tra i due pensatori e dimostra in prima battuta che Kierkegaard non era affatto estraneo al dibattito filosofico a lui contemporaneo, e che anche in virtù dei suoi contatti e delle sue ampie letture il suo approccio al sistema di Hegel è radicale (va al nocciolo, al tema del *Logische*), ben meditato e lungimirante. Ma, d'altra parte, e proprio per quanto detto, la distanza di Kierkegaard da Trendelenburg, che pure vi è, non può essere trattata come accidentale, bensì attesta la profonda originalità del Danese anche come pensatore speculativo. Perciò, un riesame critico del rapporto di Kierkegaard con Trendelenburg non soddisferebbe soltanto una curiosità erudita, ma potrebbe essere un accesso privilegiato ai fondamenti teoretici della filosofia di Kierkegaard e, indirettamente, anche di quella di Hegel; non solo, ma, se si riconosce la pertinenza della polemica anti-hegeliana di Kierkegaard e la sua capacità di interrogare criticamente la dialettica come struttura ancora imma-

⁵ È ad esempio la tesi di Michelet e dietro a lui, fra gli altri, di Bertrando Spaventa, per il quale "la critica di Trendelenburg non annulla Hegel, ma lo fa meglio comprendere" (in *Le prime categorie della logica di Hegel*, rist. in *Opere*, I, Firenze 1972, p. 436).

nente nella filosofia occidentale (per esempio, nell'ontologia ermeneutica), allora quel riesame gioverà anche alla miglior comprensione storico-teoretica delle possibilità del pensiero al presente.

Quest'ultima prospettiva può sembrare troppo ambiziosa rispetto alle dimensioni del nostro oggetto di studio: eppure, non credo si tratti di un'esagerazione. Se infatti nel secolo scorso gli studiosi di Hegel hanno continuato ad ignorare Kierkegaard, o tutt'al più a liquidarlo come alfiere dell'irrazionalismo, e ad occuparsi con alterno interesse di Trendelenburg; e se d'altra parte gli studiosi di Kierkegaard non hanno osato impostare lo studio del suo rapporto con Trendelenburg nei termini di un confronto tra prospettive, certo diverse, ma entrambe di autentico spessore teoretico; tuttavia in questi ultimi anni un approccio più equilibrato e potenzialmente fecondo sembra essersi avuto in un campo di ricerca apparentemente molto lontano, quello relativo al "nichilismo teoretico", cioè alle premesse logiche ed epistemologiche dell'onnipervasivo fenomeno culturale e sociale del nichilismo pratico.

Mi limiterò ad un esempio. Una valorosa ricercatrice torinese, Franca D'Agostini, ha sostenuto di recente la tesi secondo cui, essendo il nichilismo contemporaneo la forma esiziale della logica continentale, ossia del *logos* ermeneutico-dialettico⁶, la responsabilità di esso va imputata tanto a Kierkegaard quanto a Hegel. Questa tesi a prima vista del tutto controintuitiva è invece molto ben argomentata nei termini seguenti:

C'è un relativo antagonismo tra *differenza* e *dialettica*, o meglio tra un pensiero che considera la "differenza" (o quel che Trendelenburg chiamò la negazione "reale") irriducibile alle forme dell'identità e della contraddizione, e un pensiero "dialettico" in senso classico, ossia univocamente legato al nesso (che Hegel giudica inevitabile [...]) tra identità e contraddizione; il nichilismo [...] consiste in una *combinazione*, o in una forma di uso reciprocamente *correttivo* ed entro certi limiti reciprocamente *distruttivo*, di dialettica (negazione classica applicata in un contesto concettuale) e differenza (alterità modale o "discreta"): dove la dialettica vorrebbe chiudere e definire, fissando il movimento del concetto come articolazione dell'assoluto, la differenza agisce quale principio dissolutivo, riportando ogni determinatezza alla molteplicità dell'esperienza; là dove la (metodologia della) differenza vorrebbe dire il singolo "irriducibilmente" differente che fa parte del molteplice, la dialettica introduce il gioco dell'incompletezza-incoerenza che le è caratteristico⁷.

⁶ Per la determinazione di questo concetto v. F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Milano 1997.

⁷ F. D'AGOSTINI, *Logica del nichilismo. Dialettica, differenza, ricorsività*, Roma-Bari 2000, pp. 196 s.

Se la dialettica si identifica qui con Hegel, il pensiero della differenza trova in Kierkegaard il suo esponente fondamentale. A proposito del secondo, la ricercatrice torinese esordisce molto opportunamente con la precisazione che “nella prospettiva di una ‘logica continentale’ l’apporto di Kierkegaard non può essere ridotto a quello di uno ‘psicologo sperimentale’⁸”:

[...] Heidegger ritiene che la dissociazione di Nietzsche da Kierkegaard sia la condizione primaria per una seria valutazione (logica, ontologica) del pensiero di Nietzsche, ma occorre correggere tale giudizio: o se non altro mostrare che esiste un rischio esattamente simmetrico. Il nesso Kierkegaard-Nietzsche rischia in effetti di trasformare il differenzialismo di Trendelenburg ereditato da Kierkegaard nella semplice premessa della critica esistenzialistica della logica (scientifica, filosofica), con ciò non soltanto concludendo in senso opposto a ogni intenzione trendelenburghiana, ma anche disperdendo le buone opportunità logiche dell’inclusione di Trendelenburg nel percorso della dialettica.

[...]

Nel quadro della problematica ontologica il maggior merito di Kierkegaard consiste certamente nell’aver indicato nella *effettività* del pensatore vivente il vero fondamento del sistema. Ma Kierkegaard è anche colui che ha rivelato nel *paradosso* il *destino logico*, la verità – o l’inveramento – della dialettica, costruendo con ciò una quasi-logica del paradosso che è una delle applicazioni possibili del concetto di nichilismo. In Kierkegaard la logica della ragione moderna, di cui Hegel ha riconosciuto il movimento “naturale”, si scopre decisamente *paradossale*⁹.

⁸ Si tratta di una esplicita presa di distanza dalla posizione di Karl Löwith: cfr. *infra*, nota 20.

⁹ D’AGOSTINI, *Logica del nichilismo*, pp. 234 s. Il brano di Heidegger cui l’autrice torinese si riferisce criticamente è il seguente: “È venuto il momento di imparare a comprendere come il pensiero di Nietzsche – anche se dal punto di vista storiografico e classificatorio presenta tutt’altro aspetto – non sia meno consistente e rigoroso di quello di Aristotele, quando nel libro quarto della *Metafisica*, presenta il principio di non contraddizione come la verità prima circa l’essere dell’ente. [...] L’avvicinamento ormai abituale, ma non per questo meno erroneo, di Nietzsche a Kierkegaard disconosce – e proprio a causa del disconoscimento dell’essenza del pensiero – che Nietzsche, quale pensatore metafisico, esige l’avvicinamento ad Aristotele. Ben lontano ne resta invece Kierkegaard, anche se lo nomina sovente. Infatti, Kierkegaard non è affatto un pensatore, ma uno scrittore di cose religiose; non certo uno qualsiasi, ma l’unico all’altezza del destino del suo tempo” (M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*, in *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950; trad. it. in *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, p. 229; ma v. anche quest’altro brano: “[...] l’associazione di Kierkegaard e Nietzsche, ora divenuta consueta, è per certi versi giustificata, ma in fondo filosoficamente falsa e ingannevole. L’importanza *indiretta* di Kierkegaard per la filosofia si colloca in tutt’altra direzione”, M. HEIDEGGER, *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit*, in *Gesamtausgabe*, XLII, Frankfurt a. M. 1988; trad. it. *Schelling. Il trattato del 1809 sull’essenza della libertà umana*, Napoli 1998, p. 62).

E poco dopo la D’Agostini spiega:

[...] la posizione kierkegaardiana rispetto alla dialettica restaura la dualità come vero sbocco e fondamento della logica, ma ne afferma la tensione tragica, rileva l’inconciliabilità e insieme la compresenza dei termini. [...] Tale posizione sorge dal terreno preparato da Hegel. Ma se il punto di vista *logico* della teoria kierkegaardiana è espresso dall’apertura della dialettica alla differenza dello humour (il singolo), dell’ironia (ripetizione), e del paradosso (alternanza necessaria di stati di dispersione a stati di contrapposizione), il punto di vista *metalogico* sviluppato da Kierkegaard è l’apertura del fondamento all’effettività dell’esistenza. [...] In Kierkegaard è messa in dubbio e dialettizzata la premessa della dialettica: sono messi in questione la teoria, il linguaggio, lo stile della filosofia¹⁰.

Ricapitolando, vi è allora un “differenzialismo” che Kierkegaard eredita da Trendelenburg, e la cui “inclusione nel percorso della dialettica” consentirebbe di far saltare l’identificazione di determinatezza (ontica) e determinazione (linguistico-concettuale) della quale Hegel si serve per ridurre ogni differenza all’identità/contraddizione. Se si appiattisce Kierkegaard su Nietzsche, però, il differenzialismo trendelenburghiano condurrà semplicemente alla critica esistenzialistica della logica, mentre sembra di capire che secondo la D’Agostini esso può avere delle applicazioni ulteriori e più importanti. Ma quali?

Nel presente lavoro, tra l’altro, si cercherà di suggerire una possibile risposta a tale interrogativo, in una direzione leggermente diversa da quella seguita dalla stessa D’Agostini¹¹. La quale comunque, dando un’indicazione che a mio avviso si deve condividere pienamente e mettere a frutto, scrive: “La tesi trendelenburghiana non regge se non nell’*esistenzializzazione* che ne fa Kierkegaard, e non a caso è in una prospettiva ermeneutico-esistenziale che anche l’obiezione di Schelling si rivela imprescindibile”¹².

Ci basta, intanto, aver esemplificato¹³ come il rapporto di Kierkegaard

¹⁰ D’AGOSTINI, *Logica del nichilismo*, p. 250.

¹¹ In particolare, è la stessa distinzione di un punto di vista *logico* e di un punto di vista *metalogico* che suona datata, e mortifica il tentativo fatto dalla stessa autrice di prendere sul serio Kierkegaard come pensatore speculativo. La mia convinzione – ma non è questa la sede per esporne tutte le ragioni – è che il logico e il metalogico in Kierkegaard non si giustappongano ma scaturiscano l’uno dall’altro e mettano capo a una teoresi aperta ma relativamente compiuta.

¹² *Ibidem*, p. 203

¹³ Ma di esempi se ne potrebbero fare molti altri: per limitarsi al dibattito sul “nichilismo teoretico”, si vedano le pagine dedicate a Kierkegaard da Vittorio POSSENTI (*Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Roma 1998, pp. 57-59 e 154-55) e da Claudio CIANCIO (*Il paradosso della verità*, Torino 1999, pp. 112-130), i quali oltretutto, proprio

con Trendelenburg, in quanto critico del metodo dialettico nella declinazione hegeliana e teorico di una logica della differenza, sia un problema altrettanto teoretico che storico-filologico, e che dimostra la sua vitalità ancora nella riflessione filosofica più attuale.

1. *Il rapporto di Kierkegaard con Trendelenburg nella storiografia kierkegaardiana del Novecento*

a) *La prima “Kierkegaard-renaissance” e Karl Löwith*

Prima di affrontare il nodo teoretico della questione, comunque, è opportuno dar conto nel dettaglio di alcuni aspetti della sua *Wirkungsgeschichte* enunciati sopra in modo apodittico. Questo, perché anche la vicenda di come gli elementi storici relativi al rapporto di Kierkegaard con Trendelenburg siano stati prima trascurati, e poi fissati in un'interpretazione unilaterale, può essere istruttiva circa le ricadute teoretiche, anche ad ampio raggio, della ricostruzione di questo nesso. Come punto di partenza della problematica relativa alla storicizzazione della filosofia di Kierkegaard, e quindi anche dello studio del rapporto tra Kierkegaard e Trendelenburg, si può utilmente assumere un testo, pubblicato circa cinquant'anni fa su questa stessa rivista, e sintomatico di un mutamento di clima che si registrava allora:

[...] nella immensa quantità di studi e di saggi della “Kierkegaard renaissance” si può dire che il filosofo danese è stato studiato, veramente sviscerato, ma sempre sostanzialmente da quella parte della sua doppia faccia con cui guarda la nostra epoca; cioè – fuori metafora – Kierkegaard è stato studiato troppo esclusivamente in funzione dell'esistenzialismo contemporaneo [...] Di Kierkegaard si è fatto il punto di partenza invalicabile per una storia della problematica esistenziale. La sua opera è stata considerata un'isola; come Kierkegaard dice di sé, se ne è fatto un “singolo” anche nel campo storico degli influssi e dei rapporti; una eccezione. Ma se si vuole veramente capire Kierkegaard, bisogna pensarlo e vederlo nel suo tempo. Soltanto recentemente si è iniziato a completare il quadro kierkegaardiano, ed a conoscere l'altra faccia della sua personalità: quella con cui egli guarda il suo tempo e ne respira la particolare cultura e problematica. [...] Pensiamo che non si può comprendere storicamente né il perché né il come dell'opera kierkegaardiana, se essa non viene posta ed inquadrata nell'intero movimento di reazione all'hege-

come la D'Agostini, separano le sorti del Danese da quelle di Nietzsche, per giocare esplicitamente il primo contro il secondo (un paragrafo del lavoro di Possenti si intitola “Kierkegaard come anti-Nietzsche”), o quanto meno per opporre in linea di principio il “pensiero del paradosso” di Kierkegaard al nichilismo contemporaneo.

lismo, che domina l’interesse filosofico tedesco dal 1835 al 1850. Kierkegaard fa parte – insieme a Schelling, Feuerbach, Marx, Engels – di quel movimento: ne ha in comune le originarie istanze ed esigenze personalistiche, realistiche ed esistenziali. Toglierlo da quel movimento, da quella matrice storica per farne una eccezione ed un fenomeno isolato, è falsarlo storicamente¹⁴.

Questo testo viene alla luce a ridosso della traduzione italiana della grande opera concepita nel 1939 da Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*¹⁵, nella quale in effetti l’allievo di Heidegger si propone di sottrarre Kierkegaard all’immagine allora consueta di isolato precursore della filosofia dell’esistenza per collocarlo, insieme a Feuerbach, Marx, Nietzsche e a molti altri pensatori di minor fortuna, nel cuore di quella che egli chiama “la frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX”, mostrandone l’appartenenza, se non altro ideale, ad una fase storica della cultura europea che trova alimento principale per il proprio sviluppo nella ripresa critica dei temi lasciati aperti, o non soddisfacentemente svolti, da Hegel. E per molti aspetti, il tentativo di rigorizzazione storiografica di Löwith deve considerarsi riuscito. Dopo la pubblicazione di *Da Hegel a Nietzsche*, alcune circostanze ivi poste in evidenza sono definitivamente entrate nella consapevolezza comune degli studiosi: per dirla con Majoli, oggi nessuno può più permettersi di ignorare quella faccia della personalità di Kierkegaard che “guarda il suo tempo e ne respira la particolare cultura e problematica”, ed è pacifico che la sua opera debba essere “posta ed inquadrata nell’intero movimento di reazione all’hegelismo, che domina l’interesse filosofico tedesco dal 1835 al 1850”, al cuore del quale, nella ricostruzione di Löwith, sta il ritorno di Schelling nell’agone filosofico.

In effetti, se la critica al sistema hegeliano, visto finalmente nella sua compiuta organicità dopo l’edizione del 1827 dell’*Enciclopedia*, era divenuta un fenomeno quantitativamente rilevante già negli ultimi anni di vita di Hegel¹⁶, la svolta era avvenuta però nel 1834 quando, dopo venticinque

¹⁴ B. MAJOLI, *La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 46 (1954), pp. 232 s.

¹⁵ K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Zürich 1941, 1949; trad. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino 1949, 2000. L’articolo di Majoli non vuole essere una mera nota informativa sulla pubblicazione in italiano dell’opera di Löwith, ma è comunque evidente che il quadro di riferimento per il parallelo tra Schelling e Kierkegaard in esso svolto è attinto quasi per intero proprio a *Da Hegel a Nietzsche*.

¹⁶ Già nel 1829, anno della nomina di Hegel a rettore dell’università di Berlino con l’incarico di tenere il discorso ufficiale per il terzo centenario della Confessione di Augusta, escono ben cinque diversi scritti critici sul suo sistema, che egli si ripropone di recensire

anni di silenzio editoriale, Schelling era tornato a pubblicare, e l'aveva fatto stendendo la prefazione alla traduzione tedesca di una celebre opera di Victor Cousin critica verso la filosofia hegeliana, *Über französische und deutsche Philosophie*. Lo scritto di Schelling aveva dimensioni ridotte, e la pubblicazione di Cousin che gliene aveva dato occasione era assai meno importante dal punto di vista speculativo di quanto potesse apparire ai contemporanei: ma si dava il caso che il letargo filosofico del pensatore di Leonberg fosse praticamente coinciso con l'ascesa di Hegel dopo la rottura del sodalizio tra i due a Jena, e la piccola prefazione diventava ora un'occasione di riscossa per Schelling e un segnale di battaglia per tutto il movimento anti-hegeliano, che a partire da quel momento si sarebbe catalizzato in effetti intorno a lui e che ne avrebbe preparato l'avvento, di lì a pochi anni, all'Università di Berlino, sulla cattedra che era stata di Hegel.

Orbene, Löwith ci ricorda che tra gli uditori delle prime lezioni berlinesi di Schelling del 1841/42 sull'*Introduzione alla Filosofia della rivelazione*, insieme a Bakunin, Engels, Burckhardt e all'hegeliano di centro Rosenkranz, c'è anche Kierkegaard; che, se Marx a Berlino preferisce seguire l'aristotelico Trendelenburg anziché Schelling, Kierkegaard diventa avido lettore di Trendelenburg al suo ritorno in Danimarca, a partire dal 1843; e, nel tentativo di spiegare l'obiettivo circostanza che molti temi della critica di Kierkegaard ad Hegel sono anticipati nelle opere di Feuerbach (*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, 1839), di Trendelenburg (*Logische Untersuchungen*, 1840), e comunque circolano ampiamente nella pubblicistica tedesca di quegli anni, l'illustre autore ci presenta la suggestiva ipotesi di una sorta di paternità spirituale dello Schelling delle lezioni berlinesi nei confronti dell'"intero movimento di reazione all'hegelismo" di cui

sugli *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (si limiterà poi a due, uno di anonimo e uno a quattro mani di Schubart e Carganico; le relative recensioni si trovano ora nell'edizione a cura di J. HOFFMEISTER, *Berliner Schriften (1818-1831)*, Hamburg 1956, pp. 330-402, in attesa che venga pubblicato il relativo volume nei *Gesammelte Werke*): il più importante di questi scritti, opera di C.H. Weisse (un illustre esponente del teismo speculativo vicino a Fichte jr.), anticipa molti punti delle successive, più famose critiche di Feuerbach e Trendelenburg. Basti per tutti questo brano: "Il grande errore della dottrina della natura e dello spirito di Hegel consiste in questo, che egli prende per identici l'essere spazio-temporale [...] e l'essere logico" (C.H. WEISSE, *Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft, in besonderer Beziehung auf das System Hegels*, Leipzig 1829, p. 155; traggio la citazione da MORSELLI, *Introduzione a TRENDELENBURG, Il metodo dialettico*, pp. XIII s.). Di certo, vanno viste anche come una presa di posizione di Hegel nei confronti dell'incipiente movimento di reazione alla sua filosofia sia la terza edizione dell'*Enciclopedia*, del 1830, sia la nuova edizione del primo libro della *Scienza della logica*, in particolare l'ampia prefazione datata 7 novembre 1831 (Hegel, com'è noto, muore il 14 novembre).

Kierkegaard "fa parte", tale da giustificare la sostanziale omogeneità tematica delle opere prodotte al suo interno¹⁷.

Quest'ipotesi ad una considerazione più approfondita non può mancare di suscitare più di una perplessità¹⁸; con particolare riferimento a

¹⁷ LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche*, trad. it. cit., pp. 180-190 e in particolare p. 181: "L'orientamento esistenzialistico di Schelling, diretto contro la filosofia 'razionale' di Hegel, era stato espresso già molto tempo prima della *Filosofia della mitologia e della rivelazione*, nella prefazione a uno scritto di Cousin (1834) e nelle lezioni di Monaco sulla storia della filosofia moderna, ma venne discusso pubblicamente in numerosi scritti soltanto dopo i corsi berlinesi. I motivi della sua critica s'incontrano tutti quanti anche presso Feuerbach e Ruge, Marx e Kierkegaard, e così pure presso Trendelenburg, alla cui critica contro Hegel Kierkegaard rimanda più volte".

¹⁸ Anzitutto di ordine cronologico. Prima della fatale prefazione del 1834, già da diversi anni Schelling insegnava a Monaco, e nel 1827 aveva tenuto un fondamentale corso di lezioni sulla storia della filosofia moderna, di cui una delle ultime era stata dedicata ad Hegel. Ed "essa è il testo più importante col quale si può ricostruire la discussione, fatta da Schelling, della filosofia hegeliana" (G. SEMERARI, *La critica di Schelling a Hegel*, in *Incidenza di Hegel*, a c. di F. TESSITORE, Napoli 1970, p. 455). D'altra parte, dopo che a Jena Hegel aveva precisato la sua filosofia nel confronto serrato con il sistema di Schelling, adesso "ci si accorge che la discussione con Hegel è piuttosto il pretesto, di cui lo Schelling si serve, per chiarire a se stesso e al pubblico colto il punto al quale è arrivato lo svolgimento del proprio pensiero" (*ibidem*), esposto poi nella *Darstellung des philosophischen Empirismus* del 1836 che di quelle lezioni monachesi costituisce la logica appendice. La conferma di questo legame mai del tutto sciolto tra le rispettive proposte filosofiche di Schelling e di Hegel si ha proprio quando, nel 1841, finalmente Schelling sale in cattedra a Berlino: egli dedica i suoi corsi alla filosofia della rivelazione e alla filosofia della mitologia, attraverso le quali si propone anche di chiarire l'impianto metodologico della sua nuova "filosofia positiva" o "empirismo filosofico", ma l'*Introduzione alla Filosofia della rivelazione* contiene anche l'ultimo, approfondito confronto con il razionalismo hegeliano. Ora, la data della lezione monachese su Hegel, il 1827, consentirebbe di spiegare la somiglianza di fondo di molte delle critiche alla dialettica hegeliana formulate da diversi autori prima di Kierkegaard (è infatti una data precedente non solo agli scritti antihegeliani di Feuerbach e Trendelenburg, ma anche a quello di Weisse citato qui sopra alla nt. 16, che è del 1829) senza esagerare l'importanza della prefazione del '34, cui non si può certo attribuire l'ingrato compito di spiegare, da sola, il clima di enorme attesa, quasi di trepidazione, che sia in campo hegeliano sia in campo anti-hegeliano avrebbe accompagnato le prime lezioni berlinesi di Schelling nel '41. *Contra*, però, bisogna tener conto essenzialmente della testimonianza di J.E. Erdmann che, nel suo *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, afferma che nessuno nel resto della Germania sapeva di cosa si occupasse Schelling a Monaco. Si tratta naturalmente di una testimonianza che va presa con le pinze (Erdmann, con l'opera del 1841 *Grundriss der Logik und Metaphysik*, sarà tra i primi a schierarsi in difesa della logica di Hegel nel dibattito aperto dalle lezioni berlinesi di Schelling, e perciò quello di minimizzare la risonanza delle uscite pubbliche dell'avversario può essere da parte sua un espediente retorico). Tuttavia, è un fatto che i testi delle lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna vennero pubblicati postumi, e a tutt'oggi, mentre è provato il legame tra lo Schelling di

Kierkegaard, inoltre, essa non è certamente innocente, e in mano a Löwith non conduce molto lontano dalle posizioni del suo maestro Heidegger. Per il filosofo di Messkirch, Schelling è l'ultimo pensatore essenziale prima di Nietzsche¹⁹: dare ingresso a Kierkegaard nella storia della filosofia, ma come tributario di Schelling, significa ancora una volta negarne l'autentico spessore teoretico. Löwith poi fa di più, cioè, allo scopo di dimostrare l'inevitabilità della deriva nichilista, esito coerente del pensiero occidentale, omologa posizioni apparentemente irriducibili come quella di Kierkegaard e quella di Marx²⁰, e successivamente arruola senz'altro Kierkegaard nelle fila della sinistra hegeliana²¹. E il nostro Majoli lo segue a ruota anche nelle

Monaco e il teismo speculativo, non esistono né testimonianze dirette, né altri elementi di prova che facciano ipotizzare un'influenza più che generica di Schelling su Feuerbach e soprattutto su Trendelenburg prima delle lezioni berlinesi del 1841. Sarebbe perciò più prudente optare per una genesi autonoma della critica ad Hegel da parte di questi due pensatori: a quanto mi risulta, però, l'unico ad avere abbracciato questa tesi trovando anche argomenti teoretici a sostegno è stato Mario Rossi, nel già citato *La scuola hegeliana*, cui si ricollega Maurizio Mangiagalli; Löwith invece, se intendo bene il suo pensiero, sembra dare per scontata la decisiva influenza di Schelling non solo sull'intera sinistra hegeliana, ma anche su Trendelenburg, e questa posizione è sostenuta anche nell'opera fondamentale su Trendelenburg, il già citato P. PETERSEN, *Die Philosophie F. A. Trendelenburgs*, da cui dipende per quest'aspetto della sua ricostruzione S. POGGI, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Bologna 1977. A giudizio di chi scrive, comunque, l'argomento decisivo per sciogliere i residui dubbi non è di natura storica, ma teoretica: lo stesso Kierkegaard coglie, al di là delle somiglianze di superficie, una profonda differenza di orientamento tra Trendelenburg e Schelling, e usa il primo contro il secondo (salvo poi a recuperare il secondo per correggere il primo, se è esatta la lettura di alcune annotazioni dei *Papirer* su Trendelenburg che mi propongo di dare nel seguito di questo lavoro).

¹⁹ Cfr. HEIDEGGER, *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit*, trad. it. cit., p. 30.

²⁰ “Quando si sia compreso nella sua coerenza sistematica e storica lo svolgimento spirituale che intercorre tra Hegel e Nietzsche diventa evidente che l'analisi economica di Marx e la psicologia sperimentatrice di Kierkegaard sono congiunte tanto concettualmente che storicamente e rappresentano un'antitesi di fronte a Hegel” (LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, trad. it. cit., p. 247). L'espressione “psicologia sperimentatrice” (*rectius*, “sperimentale”) viene dal sottotitolo del kierkegaardiano *La ripetizione (Gjentagelsen. Et Forsøg i den experimenterende Psychologi)*; nella letteratura secondaria, la presentazione di Kierkegaard come “psicologo” risale almeno alla famosa lettera dell'11 gennaio 1888 con cui Georg Brandes consigliava a Nietzsche la lettura della sua pionieristica monografia (*Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundris*, København 1877; trad. ted. Leipzig 1879), “una specie di libello scritto per impedire il suo influsso” (v. C. FABRO, *Introduzione a S. KIERKEGAARD, Opere*, Firenze 1972, p. LVI); ma al riguardo l'affermazione più nota è certamente quella di Heidegger, per il quale “S. Kierkegaard fece i maggiori progressi nell'analisi del problema dell'angoscia, ma sempre nel quadro teologico di un'esposizione ‘psicologica’ del problema del peccato originale” (HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 40, n. 4; trad. it. *Essere e tempo*, Milano 1976¹⁰, p. 527 n. 4).

²¹ Nell'antologia *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart 1962; trad. it. *La sinistra hegeliana*, Bari 1966.

conclusioni più discutibili; così egli caratterizza gli esponenti del “movimento di reazione all’hegelismo”:

Riconoscendo l’insostenibilità del sistema hegeliano, sono portati a rifiutare il passato e la tradizione, che per loro terminava ed aveva la sua massima espressione in quel sistema stesso; se il passato è lo Hegel, essi sono e vogliono essere gli ideologi del futuro. Negano tutto ciò che non può essere espressione di interessi e di esigenze concrete ed umane, in ogni campo, da quello religioso a quello politico. I loro scritti sono manifesti, programmi, tesi; impregnati di spirito messianico e profetico, molte volte con pretese sproporzionate ai loro mezzi. [...] Come nota giustamente il Löwith è in questo clima che vanno vedute le personalità di Marx, Feuerbach, Engels, Stirner, Ruge e Kierkegaard²².

È davvero difficile riconoscere qui i tratti della personalità di Kierkegaard come abbiamo imparato a conoscerla negli ultimi cinquant’anni. La sua appartenenza al clima spirituale della dissoluzione dell’hegelismo è un fatto, e si esprime nella precisa consapevolezza che vi sono dimensioni dell’esistenza umana che hanno bisogno di essere *salvate* (“dai bisogni, dai pericoli, dalle minacce del mondo circostante, dalle insidie del futuro”, ma anche “dalla caduta nel non senso dell’agire”²³) e che la salvezza non si trova nei meccanismi di assicurazione della città secolare, nella costruzione razionale della società politica, tema centrale della modernità filosofica²⁴ con cui in fondo anche l’idealismo speculativo, almeno nella sua ver-

²² MAJOLI, *La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard*, p. 234.

²³ Cito dalla suggestiva *Premessa* di F. D’AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, Torino 1996², p. 3.

²⁴ Per un’interpretazione della modernità in termini di scambio tra giustizia materiale e libertà astratta v. H. HOFMANN, *Bilder des Friedens oder die vergessene Gerechtigkeit*, München 1997, e *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, Darmstadt 2000 (entrambi recentemente tradotti in italiano per i tipi di Laterza), nonché G. DUSO, *La libertà moderna e l’idea di giustizia*, «Filosofia politica», 15/1 (2001), pp. 5-28. V. anche E. SANTORO, *Autonomia individuale, libertà e diritti. Una critica dell’antropologia liberale*, Pisa 1999, per il quale in sostanza la crisi della costruzione razionale moderna coincide con il recupero di una dimensione, quella corporea, arbitrariamente estromessa dal concetto razionalistico di soggetto di diritto. A me sembra che non solo la dimensione corporea, ma anche e correlativamente quella spirituale entri nel rimosso dell’antropologia moderna: un rimosso che torna a galla proprio mentre con Kant e con Hegel viene raggiunto il culmine di elaborazione teorica dei problemi del potere legittimo e della costruzione giuridica della società, e che in tal modo causa la rottura violenta dell’improbabile alleanza tra individualismo e assolutismo (sulle cui origini v. il classico R. SCHNUR, *Individualismus und Absolutismus*, Berlin 1963; trad. it. *Individualismo e assolutismo*, Milano 1979), in forma ora di radicalizzazione della prassi democratica nella direzione del superamento dell’eguaglianza formale, ora di nostalgia e rivendicazione di un

sione “essoterica”, è solidale. In Kierkegaard ha una forza e una chiarezza inedite l’avvertenza che esistenzialmente la negatività *fa male* e con essa non è possibile alcuna *Versöhnung*: in quest’ottica Emmanuel Lévinas riconosce al Danese il merito di “presentire, in questa filosofia della totalità [il sistema di Hegel, ovviamente] che distende l’egoismo soggettivo (persino quello, sublime, della sete di salvezza), la fine della filosofia, che approda al totalitarismo politico, nel cui ambito gli uomini non sono più la sorgente del loro linguaggio, ma riflessi del *logos* impersonale o ruoli giocati da figure”²⁵.

Detto questo, però, l’operazione di forzare i collegamenti tra Kierkegaard e i giovani hegeliani di sinistra a partire dalla comune conoscenza del cd. secondo Schelling non sembra essere di alcuna utilità per la migliore comprensione del pensiero kierkegaardiano. Già *prima facie* è decisiva la considerazione che, per il Danese, la salvezza sta solo nella contemporaneità con Cristo, e che l’Assoluto ha per lui indubbiamente il volto del Dio di Abramo e del Dio di Gesù, cui egli innalza preghiere da un capo all’altro della sua produzione, soprattutto di quella inedita. Questo non vuol dire che Kierkegaard si possa liquidare come un “teologo” che sta “all’interno della fede, fondamentalmente al di fuori della filosofia”²⁶; è vero

Assoluto salvifico da collocarsi nell’oltre della ragione strumentale. Fuori da questo quadro si faticerebbe a comprendere perché in origine la divisione tra Destra e Sinistra hegeliana sia stata segnata dall’interpretazione della *Filosofia della Religione*, ed anche perché negli anni della formazione di Hegel il problema più dibattuto dai filosofi (Goethe, Herder, Novalis e Schleiermacher schierati con Moses Mendelssohn, Hamann e Matthias Claudius con Jacobi, lo stesso Kant in posizione di arbitro, e alcuni anni più tardi l’intervento di Fichte) fosse stato, almeno nella sua forma iniziale, il quesito se il pensiero di Spinoza fosse intrinsecamente ateo o no (evidentemente la questione che si agitava al fondo era quella relativa alla possibilità di conoscere razionalmente l’Assoluto, che avrebbe determinato il passaggio dal kantismo all’idealismo).

²⁵ E. LÉVINAS, *Kierkegaard. Esistenza ed etica* in *Nomi propri*, trad. it. Casale Monferato 1984, p. 83.

²⁶ La formula è di Heidegger, il quale in occasione di un primo bilancio della propria formazione (1923) ammette: “Compagno di ricerca è stato il giovane Lutero e modello Aristotele che quegli odiava. Scosse [*Stöße*] ne diede Kierkegaard e gli occhi me li ha aperti Husserl”, ma poi precisa: “Forti impulsi per la esplicazione qui presentata vengono dal lavoro di Kierkegaard. Ma i presupposti, il cominciamento, il modo di esecuzione e il fine sono fondamentalmente diversi, perché egli fa le cose troppo facili. In fondo per lui non c’era nulla di questionabile se non la riflessione che esercitava. Era un teologo e stava all’interno della fede, fondamentalmente al di fuori della filosofia” (M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, in *Gesamtausgabe*, LXIII, Frankfurt a. M. 1988; trad. it. *Ontologia. Ermeneutica dell’effettività*, Napoli 1998², pp. 14 e 39). E nel 1941 corregge il tiro, ma di poco: “Kierkegaard è un ‘pensatore religioso’; vale a dire, non un teologo e non un ‘filosofo cristiano’ (non-concetto); Kierkegaard è più teologico di qualunque teologo

semmai che "l'opera di Kierkegaard, anche quella più formalmente filosofica, nasce dall'incontro con la figura di Gesù"²⁷, e si tratta di un incontro personale segnato dall'adesione di fede, che non è possibile ignorare nella ricostruzione del profilo teoretico di Kierkegaard. Egli è un filosofo credente: crede "i contenuti irrinunciabili della fede autentica – divinità di Gesù e, secondo l'espressione barthiana, 'umanità di Dio', resurrezione dei morti, giudizio, e per i salvati vita senza fine nel regno di Dio", che, nella modernità, "sottoposti al vaglio della ragione si sono venuti [...] riducendo a metafore, a simboli, a miti, per poter essere ancora, in qualche sia pur fittizio modo, resi accettabili"²⁸; e questa fede lo rende un *unicum* ("l'eccezione"!) nel panorama del dopo-Hegel. Nella religiosità di Kierkegaard non giocano alcun ruolo particolare né la tradizione né la speculazione in quanto tali, e questo lo separa profondamente dagli hegeliani di destra; ma, d'altra parte, non si può confondere l'aspra critica del credente Kierkegaard alla Cristianità stabilita con la dissoluzione del cristianesimo in Feuerbach o in Marx, a meno che non si sia smarrito ogni senso, anche filosofico, della trascendenza.

Per Löwith, invece, come si diceva, "l'analisi economica di Marx" e "la psicologia sperimentatrice di Kierkegaard" stanno in sostanza sullo stesso piano. Una tale prospettiva consente di includere la critica di Kierkegaard ad Hegel nella tradizione filosofica dell'Occidente, ma per ascriverla poi senz'altro al momento esiziale di questa tradizione, generalmente caratterizzato dalla sfiducia nella ragione e dalla ricerca di nuove vie che, probabilmente, già non sono più filosofia nel senso classico del termine²⁹.

cristiano e maggiormente non-filosofico di quanto potrebbe esserlo un qualunque metafisico [...] – imparagonabile; deve restare a sé; né la teologia né la filosofia possono annoverarlo nella loro storia" (M. HEIDEGGER, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in *Gesamtausgabe*, XLIX, Frankfurt a. M. 1991, p. 19).

²⁷ V. MELCHIORRE, *Il cristianesimo in Kierkegaard*, «Notabene. Quaderni di studi kierkegaardiani», 1 (2000), p. 27. V. anche U. REGINA, *Kierkegaard filosofo cristiano*, in *Identità cristiana e filosofia*, a c. di G. FERRETTI, Torino 2002, pp. 255-268.

²⁸ S. QUINZIO, *Kierkegaard, il cristiano moderno*, presentazione a S. KIERKEGAARD, *Opere*, Casale Monferrato 1995, I, p. IX-XXIV, ora anche in «Notabene. Quaderni di studi kierkegaardiani», 1 (2000), p. 188.

²⁹ All'incirca negli stessi anni in cui Löwith scrive *Da Hegel a Nietzsche*, György Lukács imposta la contrapposizione tra la dialettica, hegeliana e poi soprattutto marxiana, erede di tutta la ragione del mondo, e l'antidialetticismo di Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche, espressione del punto di vista borghese, e quindi responsabile dell'irrazionalismo e con esso di tutte le tragedie storiche della prima metà del Novecento (v. G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954; trad. it. *La distruzione della ragione*, Torino

Insomma, l'operazione storica condotta da Löwith su Kierkegaard, mirante a "conoscere l'altra faccia della sua personalità: quella con cui egli guarda il suo tempo e ne respira la particolare cultura e problematica", sembrava avere confermato l'immagine già in precedenza ottenuta studiando "quella parte della sua doppia faccia con cui guarda la nostra epoca", e per molto tempo grandi intellettuali europei hanno scritto di Kierkegaard adagiandosi sui risultati di questa operazione.

b) *La seconda "Kierkegaard-renaissance"*

Per una singolare coincidenza, nello stesso anno 1949 in cui l'*opus maius* di Löwith viene dato alle stampe per la prima volta in Italia, a Copenaghen la "Søren Kierkegaard Selskabet" sotto la responsabilità di Niels Thulstrup inizia a pubblicare la sua rivista, che a partire dal 1955 prenderà il nome di "Kierkegaardiana", e a svolgere con questo ed altri mezzi un organico lavoro di riappropriazione filologica, storica e teoretica del pensiero di Kierkegaard, che inevitabilmente si configura altresì come una profonda revisione critica degli esiti della prima "Kierkegaard-renaissance"³⁰. E

1959). Questa contrapposizione, e l'idea correlata di un Kierkegaard irrazionalista (idea peraltro sostanzialmente errata ma non priva di qualche appiglio), hanno trovato eco nel secondo dopoguerra ben al di là del marxismo ortodosso o della discutibile convinzione che il nazifascismo sia stato frutto del "sonno della ragione": lo stesso Étienne Gilson a proposito dell'opposizione di Kierkegaard a Hegel, che è ovviamente un punto-chiave della sua ricostruzione storica volta a presentare Tommaso come un precursore della metafisica esistenzialista contrapposta alla metafisica essenzialista, ha sintetizzato così il suo articolato giudizio: "Per chi crede alla possibilità di una conoscenza filosofica oggettivamente concepibile e suscettibile, checché ne dica Kierkegaard, di comunicazione diretta, è Hegel che resta il vero filosofo. [...] Bisogna dunque scegliere tra l'affermazione appassionata del soggetto esistente e la possibilità della filosofia come scienza. Chi si insedia nell'una non ne uscirà mai per raggiungere l'altra. E indubbiamente, dopo che tanti pensatori, confortevolmente installati nel puro oggettivo del concetto, professavano di tener l'esistenza fuori dal recinto della filosofia, era tempo che venisse un altro per escludere la filosofia dal dominio dell'esistenza. È quello che ha fatto Kierkegaard, e che la sua opera resti a tal riguardo un'esperienza decisiva, è quanto, se ce ne fosse bisogno, la storia del suo influsso non farebbe che confermare: o l'esistenza, o la metafisica, tale è il dilemma che la sua dialettica ci impone..." (E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris 1948, 1962²: trad. it. *L'essere e l'essenza*, Milano 1988, pp. 238 s.; nella linea di Gilson v. ora POSSENTI, *Terza navigazione*, p. 59).

³⁰ Anche la cd. seconda "Kierkegaard-renaissance" può essere fatta risalire ad un avvenimento editoriale, di segno inverso però rispetto a quello che contrassegnò la prima: se infatti la traduzione tedesca di Schrenpf aveva determinato l'accessibilità del testo kierkegaardiano anche al di fuori della ristretta area culturale di lingua danese, ora la terza edizione delle *Opere complete* (*Samlede Værker*, ed. P.P. ROHDE - T. FRANSEN, 20 voll.,

anche alcune premesse dell'inquadramento storico di Kierkegaard compiuto da Löwith vengono travolte.

Anzitutto, gli esponenti della cosiddetta seconda “Kierkegaard-*renaissance*” compiono la riscoperta di “tutto” Kierkegaard come “scrittore religioso”: cioè, estendendo la loro indagine oltre il ciclo degli pseudonimi, alle opere della “comunicazione diretta” (discorsi edificanti, scritti autointerpretativi e metacomunicativi, *Papirer*), riconoscono come autentica l'intenzionalità fondamentale – quella verso il *télos* assoluto – espressa in quest'altra parte della produzione, e alla luce di essa rinvergono anche negli scritti pseudonimi quelle chiavi che avrebbero permesso di leggerli come introduzione esistenziale al cristianesimo, mimesi filosofico-letteraria del percorso attraverso il quale si diventa cristiani o meglio ci si trova davanti alla scelta se credere o scandalizzarsi. Fondata in questo modo la scelta di cercare di comprendere Kierkegaard attraverso lo stesso Kierkegaard, ma riguardato nella totalità della sua produzione, è specialmente Thulstrup a mettere alla prova questo atteggiamento ermeneutico nello studio del rapporto di Kierkegaard con Hegel, giungendo alla conclusione, interlocutoria eppure dirimpante rispetto alle consuetudini espositive dell'epoca, che essendo abbastanza completa ed accurata la conoscenza che il Danese ebbe di Hegel, non v'è ragione di sovrapporre schemi interpretativi di provenienza spuria per non accettare di impostare, a partire da una lettura serrata dei testi, il confronto tra i due filosofi, “ciascuno nei suoi propri termini”, come tra due “giganti nel mondo del pensiero”³¹; in ultima analisi, non v'è ragione di non prendere sul serio Kierkegaard nella sua irriducibile identità speculativa.

Ma in questo nuovo quadro, che ne è della tesi di Löwith circa la dipendenza da Schelling, diretta ed anche indiretta per il tramite di

København 1962-64) e la ristampa delle *Carte* (*Søren Kierkegaards Papirer*, con aggiunte di N. THULSTRUP e indici di N.J. CAPPELØRN, 16 voll., København 1968-78; parzialmente tradotte in italiano, e meglio note, come *Diario*, a c. di C. FABRO, 12 voll., Brescia 1980-83³), seguite alla pubblicazione di *Lettere e documenti* (*Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard*, ed. N. THULSTRUP, I-II, København 1953-54) e del catalogo della biblioteca di Kierkegaard (*Katalog over Søren Kierkegaards Bibliotek*, ed. N. THULSTRUP, København 1957; più tardi utilmente integrato dal protocollo d'asta: *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, ed. H.P. ROHDE, København 1967) su iniziativa della “Søren Kierkegaard Selskabet” animata da Thulstrup, hanno piuttosto il significato di una riappropriazione del testo, nella sua integrità (anche linguistica), rispetto al vero e proprio tradimento consumato nella prima metà del secolo in Germania, e di riflesso nelle diverse aree culturali che dalla traduzione tedesca dipendevano, attraverso una lettura parziale e strumentale del *corpus* kierkegaardiano.

³¹ Cito dalla prefazione a N. THULSTRUP, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton 1980, p. XII; si tratta dell'edizione americana del celebre *Kierkegaards Forhold til Hegel og til den speculative Idealisme indtil 1846*, København 1967.

Trendelenburg, della critica di Kierkegaard ad Hegel, e dell'altra circa l'inserimento di Kierkegaard nello "svolgimento spirituale che intercorre tra Hegel e Nietzsche"? Certo, la rivalutazione del preciso e ineludibile orientamento teistico del pensiero di Kierkegaard ne segna anche l'unicità all'interno di quello svolgimento spirituale che è invece essenzialmente ateistico: ma questa unicità è apprezzabile anche sul piano teoretico? Retrocedendo alla prima questione, a uno sguardo più attento la tesi della paternità spirituale di Schelling nei confronti tanto di Trendelenburg³² quanto dello stesso Kierkegaard appare assai discutibile; si fa strada però un'altra suggestiva ipotesi, che cioè gli argomenti fatti valere da Kierkegaard contro la logica di Hegel (ossia, una delle parti teoreticamente più solide dell'intera produzione filosofica del Danese) riprendano direttamente e pedissequamente quelli elaborati da Trendelenburg in modo indipendente da Schelling. Una volta stabilite le distanze tra il "romanticismo intuizionistico" di Schelling e il "classicismo logico" di Trendelenburg, infatti, sembra naturale legare piuttosto a quest'ultimo le sorti dell'impresa speculativa kierkegaardiana, visto che "il carattere artificioso e costruito del teismo schellingiano [...] non può non contrastare con l'acuta problematica del rapporto fra uomo e Dio qual è inteso da Kierkegaard, che proprio per aver concepito l'esistenza umana come situazione puntualissima non può [...] trovarla, nei riguardi di Dio, se non come posta 'di fronte e contro' di lui, cioè come 'peccato'"³³.

In effetti, anche quest'ipotesi trova un certo appoggio nei fatti, e in particolare nella lettura dei *Papirer* kierkegaardiani. Per quanto riguarda Schelling, va detto che Kierkegaard seguì da vicino gli ultimi anni del suo percorso di avvicinamento a Berlino: durante gli studi universitari conobbe il suo "empirismo filosofico" attraverso due fonti in parte contrastanti, che

³² Si sono già espresse alla nt. 18 alcune perplessità di ordine cronologico; ad esse va aggiunto il fatto che nella sua opera maggiore Trendelenburg si riferisce a Schelling in termini molto critici, e su punti tutt'altro che secondari nella sua prospettiva (una prima volta per rammaricarsi del suo tardivo ed indiretto accostamento ad Aristotele, filtrato attraverso gli schemi concettuali più vari – Fichte, Kant, Herder, Böhme, Spinoza, Bruno... – e una seconda volta per far valere contro di lui la tesi aristotelica dell'impossibilità di dimostrare l'incondizionato, in quanto principio, altrimenti che con procedimento indiretto: v. *Logische Untersuchungen*, Leipzig 1870³, rist. Hildesheim 1964, I, pp. IX-X e 455). Ma lo stesso Mario Rossi, che è l'unico in Italia a valorizzare questi argomenti, poi osserva a ragione: "Certamente anche queste precisazioni non oltrepassano la cronaca se non si considerano i fondamenti della differenza fra Schelling e Trendelenburg, fra il romanticismo intuizionistico del primo ed il classicismo logico del secondo" (ROSSI, *La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, p. 611, n. 93).

³³ ROSSI, *La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, pp. 53 s.

sono da un lato le opere del caposcuola del teismo speculativo Immanuel Fichte, *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer e Spekulation und Offenbarung*, e dall'altro le lezioni di *Storia della filosofia moderna* date a Copenaghen nel '38 da Martensen, il quale aveva ascoltato Schelling a Monaco³⁴ e però ora prendeva le parti di Hegel contro la "filosofia positiva" schellinghiana. Più di Fichte jr. e di Martensen influì però sulla formazione del pensiero di Kierkegaard il magistero dell'anti-hegeliano F.C. Sibbern, del quale era uscita nel '38 la monografia *Undersøgelser fornemlig betreffende Hegels Philosophie*. Fu soprattutto l'incipiente anti-hegelismo di Kierkegaard a determinare la sua trepidazione per il ritorno di Schelling sulla grande ribalta filosofica³⁵ e il viaggio a Berlino per ascoltarlo, dal 26 ottobre 1841 al 5 marzo 1842. La trasferta ebbe però notoriamente un esito molto diverso da quello che si aspettava Kierkegaard: è ancora oggetto d'indagine cosa abbia determinato il passaggio dall'entusiasmo alla delusione più profonda testimoniato dagli appunti³⁶ e dalle lettere di quel periodo³⁷, ma alla loro luce è davvero diffi-

³⁴ Questo dato si presta a una duplice lettura. Da un lato, conferma quanto si è detto sopra a proposito della possibilità per gli intellettuali danesi del primo Ottocento di partecipare "in tempo reale" alle svolte cruciali della vita filosofica tedesca: Martensen dalla Danimarca si era spinto fino in Baviera, in un momento in cui l'attenzione e la curiosità per le idee di Schelling di certo non era particolarmente viva come sarebbe stata circa dieci anni dopo. Ma, d'altra parte, il fatto che tra gli uditori delle lezioni monachesi di Schelling vi fosse un giovane teologo danese in qualche modo intacca la credibilità delle affermazioni di Erdmann circa la loro scarsa risonanza (citato *supra* a n. 18).

³⁵ Fra i *Papirer* del 1840 si trova questo breve appunto: "Si fa sempre più strada quella riflessione che Hegel sia una parentesi in Schelling: si aspetta solo che venga chiusa" (*Pap.* III A 34; trad. it. *Diario*, III, n. 676), il quale da un lato testimonia l'interesse di Kierkegaard per un superamento di quell'hegelismo che intanto sempre più si andava affermando in Danimarca grazie soprattutto ad Heiberg e a Martensen, dall'altro documenta una certa penetrazione nella cultura europea di un punto di vista fino a quel momento espresso direttamente da Schelling solo nelle lezioni monachesi (per lo Schelling di Monaco "Hegel [...] forma un inessenziale 'intermezzo' fra l'atto della fondazione (filosofia negativa) e l'atto del completamento (filosofia positiva) dell'ultimo sistema filosofico, che in definitiva è quello di Schelling stesso. Hegel non ha meriti di originalità: ha solo elaborato il lato logico della dottrina di Schelling; se l'avesse fatto con la coscienza dei limiti reciproci che dividono la sfera del logico da quella della realtà, avrebbe fatto cosa di qualche valore nel campo della filosofia negativa" (ROSSI, *La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, pp. 42 s.).

³⁶ Gli appunti relativi alle lezioni, preziosi anche per ricostruire l'articolazione dell'insegnamento schellinghiano, oltre che nelle varie edizioni dei *Papirer* si trovano in A.M. KOKTANEK, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, München 1962.

³⁷ La prima testimonianza di Kierkegaard sulle lezioni di Schelling è immediatamente successiva al 15 novembre, giorno in cui egli aveva cominciato a frequentarle: "Io sono così contento di aver sentito la seconda lezione di Schelling, indicibilmente contento. Tanto

cile sostenere che i contenuti della critica di Kierkegaard ad Hegel dipendano interamente dal magistero di Schelling.

tempo lo abbiamo sospirato io e i miei pensieri in me. Appena egli, parlando del rapporto tra filosofia e realtà, nominò la parola 'realtà', il frutto del mio pensiero trasalì di gioia come nel seno di Elisabetta [Lc. 1, 44]. Ricordo quasi parola per parola quel ch'egli disse da quel momento. Di qui forse può venire un po' di luce. Questa sola parola mi ha fatto venire in mente tutte le mie sofferenze e pene filosofiche. [...] Ora ho messo tutta la mia speranza in Schelling..." (KIERKEGAARD, *Pap.* III A 179; trad. it. *Diario*, III, n. 788). Si può tentare di comprendere quali siano le "sofferenze e pene filosofiche" che la parola "realtà" promette di alleviare, riflettendo sulla contemporanea vicenda personale della rottura con Regine, che sempre riaffiora in queste righe ("E perché anche lei si possa mescolare alla mia gioia: come tornerei volentieri da lei, come vorrei poter persuadere me stesso che questa è la soluzione migliore! [...] È però duro essere la causa dell'infelicità di un essere umano; e duro è anche il pensare che averla resa infelice è quasi l'unica speranza che ho di vederla felice"). Comunque, ben presto le lettere di Kierkegaard da Berlino cominciano a prendere una piega molto diversa rispetto all'iniziale entusiasmo: il 14 e il 15 dicembre scrive rispettivamente all'amico Boesen e al professor Sibbern ironizzando sulla scoperta schellinghiana delle due filosofie, positiva e negativa, e si compiace che, come ci sono i *doctores iuris utriusque*, d'ora in poi ci saranno anche i *magistri philosophiae utriusque*; a seguire è un'*escalation*: "Le ultime lezioni di Schelling purtroppo non dicono gran che" [Breve n. 62]; "ho lasciato completamente perdere Schelling: lo ascolto soltanto, ma non scrivo nulla, né a lezione, né a casa" [Breve n. 68]; "Schelling ciancia a ruota libera, in senso intensivo ed estensivo. Io lascio Berlino e torno subito a Copenaghen" [Breve n. 69: è una lettera a Boesen del 27 febbraio]. Sempre alla fine di febbraio risale l'ultima lettera al fratello Pietro: "Caro Pietro!/Schelling chiacchiera in un modo del tutto insopportabile. [...] Ora, per inasprire ancora di più il suo metodo, ha avuto l'idea di voler leggere più a lungo del solito, a me invece è venuta l'idea di piantarlo una volta per sempre. Si tratta di sapere quale delle due idee è la migliore. A Berlino io non ho più niente da fare... Io sono troppo vecchio per stare a sentire lezioni, ma Schelling è troppo vecchio per tenerle. Tutta la sua teoria sulle potenze rivela la più grande impotenza. Quindi al più presto lascerò Berlino per far ritorno a Copenaghen. [...] Nella mia vita non ho mai avuto tanta voglia di viaggiare come adesso: colpa di Schelling! Se Schelling non avesse tenuto le lezioni a Berlino, non ci sarei andato; ma se Schelling non avesse chiacchierato, probabilmente non mi sarei più rimesso in viaggio. Ora ho imparato che il viaggiare ha la sua importanza (N. B.: non per gli studi!). [...] Così ci si può perdere in ridicolaggini. Credo che mi sarei completamente rimbecillito, se avessi continuato ad ascoltare Schelling" (tutte le lettere citate si trovano in *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard*, ma solo quest'ultima è tradotta in *Diario*, III, n. 837. Per le altre v. S. DAVINI, *Il circolo del salto*, Pisa 1996, p. 34, n. 10). Il commiato definitivo da Schelling, che ironicamente riflette il giudizio più equilibrato di Kierkegaard sui meriti e sui limiti della sua ultima filosofia, sta comunque in una nota de *Il concetto dell'angoscia*: "Che per la filosofia negativa egli intenda la logica, è abbastanza chiaro; meno chiaro, invece, mi rimane che cosa veramente intenda per positivo, se non che la filosofia positiva è senza dubbio quella ch'egli stesso vuol dare. Ma non è possibile che me ne occupi di più, poiché non ho altro a cui attenermi che la mia propria opinione" (S. KIERKEGAARD, *Begrebet Angest. En simpel psykologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden af Vigilius Haufniensis*, in *Samlede Værker*, VI; trad. it. *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, p. 118).

Nella primavera del '43, un anno dopo il suo ritorno da Berlino, Kierkegaard non ha ancora chiuso tutti i conti con Schelling, se è vero che il 30 aprile acquista il recentissimo libro di Rosenkranz sull'interpretazione schellinghiana di Hegel (*Über Schelling und Hegel*; v. *Papirer IV A 185*)³⁸. Ma tra lo stesso anno e l'inizio del successivo si procura anche tutti i principali scritti teoretici di Trendelenburg³⁹, e finalmente trova chi meglio di Schelling può fornirgli "l'apparato" del suo anti-hegelismo. La testimonianza-chiave è solo del 1847, ma è eloquente anche sulle fasi precedenti:

Nessun filosofo moderno ha tanto influito su di me quanto Trendelenburg. Quando a suo tempo scrissi *Gjentagelsen* [tra il maggio e l'ottobre del '43], non avevo letto ancora niente di lui, ma ora che l'ho letto, come tutto mi diventa più chiaro e potente! (Io sto in rapporto a lui in un modo strano. Uno dei punti che fin dai primi

Oltre ai testi già citati (e specialmente a quello di Mario Rossi), sul rapporto tra la filosofia positiva di Schelling, che è tornata al centro dell'interesse storiografico in questo dopoguerra insieme con l'affermarsi dell'ontologia ermeneutica, e la critica di Kierkegaard ad Hegel si possono comunque utilmente consultare A. DEMPFF, *Kierkegaard hört Schelling*, «Philosophisches Jahrbuch», 1957, pp. 232-261; X. TILLIETTE, *Schelling: une philosophie en devenir*, II. *La dernière philosophie*, Paris 1970 (utili riferimenti si trovano alle pp. 237 s. e alle pp. 465-467); A. BAUSOLA, *Introduzione* a F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione*, Bologna 1972, pp. LXXIX-LXXXIII; SEMERARI, *La critica di Schelling a Hegel*, e da ultimo V. MELCHIORRE, *Il paradosso come passione del pensiero*, in *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, a c. di M. NICOLETTI e G. PENZO, Brescia 1999, spec. pp. 77-80.

³⁸ Si sa in effetti che Schelling continuerà ad esercitare una certa influenza su Kierkegaard anche dopo che questi avrà incontrato gli scritti di Trendelenburg, ma allora non sarà più tanto la *Filosofia della rivelazione* al centro degli interessi del Danese, quanto le opere del periodo precedente: per esempio, sugli echi delle schellinghiane *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* in *Il concetto dell'angoscia* v. ampiamente V. MCCARTHY, *Schelling and Kierkegaard on Freedom and Fall*, in *International Kierkegaard Commentary*, VIII: "The Concept of Anxiety", Macon, Ga 1985, pp. 89-109.

³⁹ Precisamente: nella tarda primavera del '43 Kierkegaard acquista *Die logische Frage in Hegel's System*, pubblicata a Lipsia in quello stesso anno (e il fatto che abbia per le mani così tempestivamente sia questo libro, sia quello di Rosenkranz fa pensare ad un vero e proprio programma di letture sulla logica hegeliana per il soggiorno berlinese del maggio '43, poi rivelatosi così fecondo di idee e di scrittura – *Gjentagelsen*, *Timore e tremore*, *Tre discorsi edificanti...*), mentre l'acquisto delle *Logische Untersuchungen* va datato 15 gennaio 1844 (v. *Pap. IV A 40*). Sappiamo però che la lettura sistematica di entrambe le opere, così come degli *Elementa logices Aristotelicae* e *ad abundantiam* delle *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik* (che degli *Elementa* sono la versione in tedesco), non sarà compiuta se non nella primavera del '44 (cfr. THULSTRUP, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, p. 314. Mi sono riferito a quest'opera per tutte le questioni di cronologia; in particolare, v. pp. 267-274 per il rapporto con Schelling e pp. 314-317 per quello con Trendelenburg).

tempi mi hanno interessato, è l'intera dottrina delle categorie [...]. Ora Trendelenburg ha pubblicato due Dissertazioni sulla dottrina delle categorie che ho letto col più grande interesse).

E dire che quando mi recai la prima volta a Berlino, fu precisamente Trendelenburg l'unico che non mi curai di ascoltare – egli era, come mi dicevano, un kantiano! –. Ed il giovane svedese mio compagno di viaggio, che voleva studiare unicamente con Trendelenburg, quasi lo squadravo dall'alto in basso. Oh lo stolto preconetto, del quale allora anch'io ero schiavo⁴⁰!

Tuttavia, anche sul rapporto con Trendelenburg lo stato dell'indagine è tutt'altro che soddisfacente. L'importanza di questo rapporto nella maturazione dell'anti-hegelismo di Kierkegaard è stata costantemente riconosciuta negli ultimi decenni – in Italia soprattutto grazie al p. Fabro⁴¹ – ed anzi a partire dalla dichiarazione di Kierkegaard appena citata si è fatta strada la convinzione che in particolare le opere successive al '44, *Il concetto dell'angoscia* e il "dittico" di Johannes Climacus, contenenti la formulazione più matura della critica di Kierkegaard ad Hegel, dipendano pressoché interamente dalle *Ricerche logiche* di Trendelenburg: a tal punto da giustificare il fatto che tra gli studiosi di Hegel pochissimi ancora si occupino della critica di Kierkegaard, preferendo rispondere direttamente agli attacchi di Trendelenburg.

A fronte di questa convinzione, però, sta l'evidenza che nelle opere edite Kierkegaard fa il nome di Trendelenburg una sola volta, nella *Postilla*, dove oltretutto circonda in termini abbastanza precisi il suo contributo:

Io posso [...] riferirmi a mio agio a un uomo che pensa sanamente e ch'è felicemente formato alla scuola dei greci (qualità rare al nostro tempo!), un uomo che ha saputo liberare se stesso e il suo pensiero da ogni rapporto servile e adulatorio con Hegel, mentre ciascuno vuol sfruttare la celebrità di Hegel per "andare al di là di lui", vale a dire saccheggiando Hegel: un uomo che preferisce accontentarsi di Aristotele e di se stesso, voglio dire Adolf Trendelenburg. Il suo merito consiste

⁴⁰ Pap. VIII¹ A 18; trad. it. in *Diario*, IV, n. 1334.

⁴¹ Anche se a tutt'oggi manca nella letteratura critica italiana e internazionale uno studio esauriente su questo tema. Le già citate monografie di Petersen e di Mangiagalli sul pensatore tedesco sono quanto mai avere di riferimenti a Kierkegaard; a maggior ragione lo sono opere come quelle di Löwith, di Rossi o di Poggi, che si occupano di Trendelenburg solo marginalmente. Così, per sapere sull'argomento qualcosa che sia frutto anche di una ricerca testuale bisogna ricorrere alle poche pagine che gli dedicano Niels Thulstrup (v. *supra*) e James COLLINS (*The Mind of Kierkegaard*, London 1954, Chicago 1967², pp. 226 ss.), ovvero ad un'opera parziale, ma estremamente interessante per la prospettiva seguita nel presente studio: A. COME, *Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's Modal Categories*, Montreal 1991.

fra l'altro nell'aver compreso il movimento come il presupposto inesplicabile, come il terreno comune in cui l'essere e il pensiero si unificano e come la reciprocità continua. [...] *Io non sono del tutto convinto che la filosofia hegeliana non abbia avuto alcun influsso favorevole su Trendelenburg*, ma, per fortuna, egli si è reso conto che non si può perfezionare la costruzione di Hegel, andar oltre etc.; ma, d'altra parte, sobrio come un pensatore greco, senza promesse mirabolanti, senza pretendere di voler rendere felice l'umanità, *egli ha compiuto qualcosa di grande rendendo felice chi accetta la sua guida per fare la conoscenza coi greci*⁴².

Si può osservare che agli scarsi riferimenti diretti a Trendelenburg nel *corpus* kierkegaardiano fanno da contrappeso le numerosissime dottrine aristoteliche ivi riferite, ed apprese da Kierkegaard soprattutto attraverso la mediazione dello studioso tedesco⁴³, e notare la spiccata somiglianza tra gli argomenti contro il metodo dialettico di Hegel sviluppati ampiamente da Trendelenburg nel terzo capitolo delle *Logische Untersuchungen* e negli articoli di *Die logische Frage in Hegel's System* e quelli svolti da Kierkegaard le rare volte in cui la sua continua polemica anti-hegeliana da generica si fa circostanziata e raggiunge il livello dei fondamenti: soprattutto, in certe pagine de *Il concetto dell'angoscia* e della *Postilla*. Tuttavia, anche i testi del *Diario* dedicati a Trendelenburg (ancora pochi, rispetto all'immensa mole dei *Papirer*, per un pensatore la cui influenza su Kierkegaard si ipotizza così decisiva; ma pur sempre più numerosi di quel-

⁴² S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Opere*, a c. di C. FABRO, Firenze 1972, p. 317. Corsivi miei. Nelle note inedite a *Il concetto dell'angoscia*, poi, è espressamente citata l'opera trendelenburghiana *Die logische Frage in Hegel's System* (v. *Papirer* V B 49, 6).

⁴³ Il testo chiave al riguardo è un appunto della fine del '44, preso durante la lettura del *De Anima* di Aristotele di cui nel '33 Trendelenburg aveva curato una nuova edizione commentata: qui, dopo aver espresso lo stupore e il compiacimento di trovare nel capitolo terzo del libro terzo dell'opera aristotelica uno svolgimento del concetto di errore molto simile a quello da lui iniziato nel *De omnibus dubitandum est*, Kierkegaard ammette: "Finora io non avevo letto niente di *Aristotele*, ma solo un po' di Platone. I Greci restano tutta la mia consolazione. Al diavolo codesta maledetta abitudine di mentire, che è entrata nella filosofia con Hegel, codesto infinito accennare e tradire, codesto fanfaronare e stracchiare qualche testo dei Greci. Sia gloria a Trendelenburg, uno dei più sobri pensatori che io conosca!" (*Pap.* V A 98; trad. it. *Diario*, III, n. 1050). Non bisogna però esagerare l'importanza neanche di questa dichiarazione: se è vero che le sue letture di Aristotele sono piuttosto tarde, va detto però che prima di acquistare le opere storico-filologiche di Trendelenburg, già nell'inverno 1842/43, Kierkegaard si era procurato, ed aveva letto e schedato, la *Geschichte der Griechischen Philosophie* di Marbach e soprattutto i primi volumi della *Geschichte der Philosophie* di Tennemann (rispettivamente n. 642 e nn. 815-26 del già citato *Auktionsprotokol*), dalle quali opere aveva tratto la maggior parte delle informazioni storiche alle quali si sarebbero sovrapposti gli schemi interpretativi di Trendelenburg.

li presenti nelle opere pseudonime) delineano un rapporto che non sembra affatto di dipendenza esclusiva ed acritica, ma anzi è caratterizzato da significative prese di distanza su punti che, agli occhi di Kierkegaard, sono estremamente importanti. Si legga anzitutto *Papirer V A 74*⁴⁴, immediatamente successivo alla lettura delle *Logische Untersuchungen*: vi troviamo raccolti una serie di argomenti tratti dalla filosofia di Aristotele per il tramite di Trendelenburg, che stanno a supporto della dottrina kierkegaardiana del “salto” e della tesi che “la cosa più alta non può essere raggiunta che come limite” (non sfugga, ancora una volta, la terminologia kantiana). Ma, così conclude Kierkegaard, “Trendelenburg non sembra essersi affatto accorto del ‘salto’”. È una dichiarazione ben strana, se si pensa che proprio nelle *Logische Untersuchungen* Trendelenburg impiega più volte la figura del “salto”⁴⁵!

In connessione con questo testo, e a sua parziale esplicazione, Niels Thulstrup suggerisce la lettura di *Papirer V C 12*, appunto di lettura degli *Elementa logices Aristotelicae*:

Trendelenburg ricorre troppo ad esempi tratti dalla matematica e dalle scienze naturali. Purtroppo però non si vedono quasi mai nella logica esempi tratti dall’etica, ciò che nei miei pensieri suscita diffidenza verso la logica e contribuisce a rafforzarli nella mia teoria del salto, il quale essenzialmente appartiene alla sfera della libertà, anche se bisognerebbe trovarne esempi nella logica, e soprattutto non fare come Hegel che lo fa passare sottobanco⁴⁶.

Solo l’affermazione che il salto “appartiene essenzialmente alla sfera della libertà” spiega la chiusa di V A 74, e spiega anche perché, della sua perso-

⁴⁴ Trad. it. *Diario*, III, n. 1042

⁴⁵ Valga per tutti questo brano: “Quando però da questo progresso all’infinito si ripiega nuovamente verso la totalità per concepire il nuovo concetto, ciò avviene solo tramite un grande salto” (TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, I, p. 67; trad. it. parz. *Il metodo dialettico*, p. 45).

⁴⁶ “Trendelenburg recurreretur alfor meget til Exempler af Mathematik, Naturvidenskaber. Man seer desto værre næsten aldrig Exempler af det Ethiske i det Logiske, hvilket i mine Tanker vækker en Mistanke mod Logiken og bidrager til at bestyrke mig i min Theorie om Springet, hvilket væsentligen hører hjemme i Frihedens Sphære, om det end forbillidligt burde antydes i Logiken, og fremfor Alt ikke som Hegel gjør det, bortlyves”. Il testo purtroppo non è compreso tra quelli tradotti da Cornelio Fabro nella sua edizione italiana del *Diario*, né, a quel che mi risulta, è stato finora preso in considerazione da nessuno degli studiosi italiani. Nella mia traduzione mi sono avvalso del conforto del professor Ivan Z. Sørensen, dell’università di Firenze; la responsabilità esclusiva di eventuali errori è però ovviamente mia, e per essere aiutato a scovarli riporto a vantaggio del lettore malevolo il testo danese, peraltro facilmente consultabile a p. 379 del volume dei *Papirer* relativo all’anno 1844.

nale dottrina del salto, Kierkegaard riterrà di dover cercare altrove che in Trendelenburg una fondazione rigorosa (a questo scopo, nel '44 Kierkegaard leggerà anche il terzo volume delle *Opere* di Jacobi, il cui rapporto con Lessing sarà poi il punto d'avvio della grande riflessione svolta nella *Postilla* nel '46). Si tratta, però, di un'affermazione che va a sua volta spiegata. Che cos'è esattamente per Kierkegaard la “sfera della libertà”, e perché ai suoi occhi la critica di Trendelenburg ad Hegel si porrebbe fuori da essa?

2. Trendelenburg tra Hegel e Kierkegaard

Per venire a capo di questi interrogativi, il confronto coi testi di Kierkegaard e di Trendelenburg diventa indifferibile. Leggiamo dunque la critica ad Hegel di Trendelenburg. Essa è svolta nel terzo capitolo delle *Logische Untersuchungen* e sulle sue pagine, dal momento che si tratta di un luogo classico del dibattito sulla logica hegeliana⁴⁷, si è creata nel corso del tempo una vera e propria *maniera* interpretativa a cui si possono attingere schemi di esposizione senz'altro preziosi.

Per esempio, è ormai del tutto usuale condensare i numerosi argomenti fatti valere contro Hegel nell'opera maggiore di Trendelenburg individuandone due fondamentali, di cui gli altri sarebbero corollari e applicazioni. I due argomenti fondamentali sono da taluno etichettati rispettivamente come “fenomenologico” e “logico”, anche se in effetti entrambi presentano sia un momento fenomenologico sia un momento logico: se si privilegia il punto di vista fenomenologico, poi, il secondo argomento sarà forse riducibile al primo, e su questa linea si sono mosse le discussioni sull'*Anfang* della *Logica* hegeliana scatenate da Trendelenburg tra la seconda metà dell'Ottocento e l'inizio del Novecento; se invece si assume il punto di vista logico, il primo argomento dovrà essere considerato un caso particolare del secondo, che non a caso è stato rivalutato in coinci-

⁴⁷ Di fatto, la prima edizione delle *Logische Untersuchungen* (1840) inaugurò la grande fioritura di studi critici registratasi nel decennio successivo (v. *infra*, n. 53) e, benché in un primo tempo l'attenzione degli hegeliani e degli anti-hegeliani si concentrasse piuttosto sulle lezioni berlinesi di Schelling, fu poi Trendelenburg a dare il tono agli interventi dell'una e dell'altra parte, che assai presto si allontanarono dal registro proprio della schellinghiana *Philosophie der Offenbarung* (sulla differenza di registro stilistico tra Trendelenburg e Schelling v. il testo di Mario Rossi citato *supra* a n. 32). Dell'influenza del magistero universitario di Trendelenburg sul neoidealismo italiano e angloamericano, nonché su tutti i principali orientamenti filosofici alternativi all'hegelo-marxismo tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, abbiamo già detto.

denza con i più recenti tentativi di formalizzazione logica della dialettica. In ogni caso, ormai è dato di osservare che “le due tesi” principali di Trendelenburg “convergono, e la questione della negazione coincide con la questione metateorica ed epistemologica del rapporto tra logica e ontologia”⁴⁸.

a) *L'argomento di Trendelenburg sul cominciamento*

Il primo argomento si trova esposto nel primo paragrafo del terzo capitolo delle *Logische Untersuchungen*, e prende le mosse dall'analisi delle prime tre figure della *Logica* di Hegel:

Il puro essere, uguale a se stesso, è quiete; il nulla, uguale a se stesso, è ugualmente quiete. In che modo dall'unità di due statiche rappresentazioni sorge il movimentato divenire? Negli stadi precedenti non è in alcun luogo prefigurato il movimento, senza il quale il divenire sarebbe soltanto un essere. Poiché tanto il puro essere quanto il non-essere esprimono quiete, il successivo compito del pensiero, se si deve porre l'unità di entrambi, può essere solo quello di trovare una statica unione. Se però il pensiero da quell'unità produce qualcos'altro, palesemente è perché esso stesso ve lo aggiunge, introducendo tacitamente il movimento per inserire l'essere e il non-essere nel flusso del divenire. Altrimenti non si avrebbe mai dall'essere e dal non-essere – questi concetti statici – l'intuizione in sé mobile e sempre vivente del divenire. *Il divenire non potrebbe affatto nascere dall'essere e dal non essere, se la rappresentazione del divenire non lo precedesse*. Dal puro essere, che si ammette essere un'astrazione, e dal nulla, ugualmente ammesso come un'astrazione, non può improvvisamente sorgere il divenire, questa intuizione concreta che domina vita e morte⁴⁹.

Trendelenburg vuol mettere in dubbio “il pensiero fondamentale della dialettica hegeliana”, “che il pensiero puro privo di presupposti produca e conosca in forza della propria necessità i momenti dell'essere”, e perciò comincia col chiedersi “se si dia un simile inizio della *Logica* privo di presupposti, nel quale il pensiero non possieda che se stesso e disprezzi a tal punto ogni immagine e intuizione da meritare il nome di pensiero puro”⁵⁰. Egli fa vedere che potrebbe attaccare la forma hegeliana del cominciamento da diversi punti di vista: “Concediamo pure, per il momento, al pensiero puro, come sue proprietà, il concetto mediatore della pura astrazione,

⁴⁸ D'AGOSTINI, *Logica del nichilismo*, p. 200.

⁴⁹ TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, I, pp. 38 s.; trad. it. *Il metodo dialettico*, pp. 6 s.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 36; trad. it. cit., p. 4

attraverso il quale viene raggiunto il nulla, e l'ambiguo concetto di unità, che porta alla luce il divenire: potremmo forse altrimenti scoprire anche in questi concetti qualcosa che giace al di là del pensiero puro, poiché per astrarre deve essere presupposto qualcosa, da cui si astraie. *Il puro essere può essere inteso come pura astrazione solo a condizione che il pensiero che possedeva già in sé il mondo si sia ritirato in se stesso*⁵¹. Tuttavia, egli sceglie di sferrare il suo primo attacco nel punto di passaggio dalle astrazioni dell'essere e del nulla al "primo concreto" che è il divenire, affermando che quest'ultimo *presuppone* in quanto concetto determinato l'intuizione sensibile del movimento spaziale, e ciò costituisce la prova che fin dal primo passo il cosiddetto pensiero puro non può essere dialetticamente produttivo se non rinunciando alla sua pretesa purezza. Il caso delle prime categorie della *Logica* è solo esemplificativo di un limite che sembra inerire al metodo in tutte le sue applicazioni, e sotto questo aspetto Kierkegaard si rivela buon interprete di Trendelenburg nel celebre frammento del 1849: "appena si trascura di presupporre ad ogni punto la *κίνησις*, non ci si muove dal posto con il *Seyn*. E se uno tuttavia si appropria falsamente il movimento, lo si può di nuovo fermare ad ogni istante, perché già per muoversi ed uscire dal primo posto ci voleva la *κίνησις*" (*Pap. X² A 324*)⁵².

Orbene, contro questo attacco il sistema di Hegel è ben corazzato. Ma

⁵¹ *Ibidem*, p. 37; trad. it. cit., p. 5. Si noti però fin d'ora che, come ha detto molto bene Mario Rossi (*La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, p. 56), qui l'astrazione e l'unità sono chiamate in causa solo come agenti logici del movimento nella prima triade (in particolare, lo si è visto, l'astrazione come ciò "mediante cui viene da Hegel guadagnato il nulla" e l'unità come ciò "che porta alla luce il divenire"). In un senso tutto diverso, come si vedrà, Kierkegaard impiegherà il concetto di astrazione nella sua critica del cominciamiento hegeliano.

⁵² C'è un altro brano notevole, in cui Kierkegaard sembra dar ragione a Trendelenburg per aver scelto di appuntare la sua attenzione critica sulla surrettizia interpolazione del movimento nella *Logica*: "La leggerezza con cui i sistematici concedono che Hegel certamente non è riuscito dappertutto a introdurre il movimento nella logica, press'a poco come quando un pizzicagnolo pensa che qualche chicco d'uva passa non conta quando se ne compera in gran quantità, questa condiscendenza di bassa comicità suona naturalmente disprezzo per Hegel, quale neppure i suoi più accaniti avversari non si sono mai permessi. Certamente prima di Hegel ci sono state delle ricerche logiche, ma è precisamente il metodo che per lui è tutto. Per lui e per chiunque è abbastanza sveglia da capire quel che significa volere qualcosa di grande, il fatto che il principio fondamentale del movimento dialettico non è presente in questo o quel punto, non può essere una cosa insignificante come quando un pizzicagnolo e il cliente litigano se il peso della merce sia crescente o un po' calante. Hegel giustamente ha impegnato tutta la sua celebrità nel punto del metodo. Ma il metodo ha questa proprietà notevole, che, visto in astratto, esso è un nulla affatto, ch'è precisamente nella sua applicazione e nel suo sviluppo ch'esso è il metodo, e dove non è svolto non è metodo, e se non c'è nessun altro metodo si resta del tutto senza metodo. Gli

proprio perché, come detto, il problema non consiste esclusivamente nell'identificazione delle categorie con cui deve cominciare il processo dialettico, non è tanto nell'esegesi testuale delle prime pagine della *Scienza della logica* che si troverà la risposta alle obiezioni di Trendelenburg⁵³. Per impostare bene la tematica del cominciamento, invece, bisogna avere lo sguardo rivolto da un lato alla *Fenomenologia* e, d'altro lato, quanto meno al disegno complessivo della *Logica* del 1812-16, se non proprio all'intera esecuzione del sistema: Hegel stesso del resto ci costringe ad avvicinarci a lui sempre in questo tipo di ottica, già con la famosa affermazione contenuta nella *Vorrede* alla *Fenomenologia* secondo cui "das Wahre ist das Ganze"⁵⁴.

Il riferimento alla *Fenomenologia* serve a chiarire un punto che potreb-

ammiratori di Hegel si possono riservare il privilegio di fare di Hegel uno svanito; un avversario saprà tenerlo in onore per aver egli voluto qualcosa di grande, benché non l'abbia raggiunto" (*Postilla conclusiva non scientifica*, p. 317, nota).

⁵³ Anzi chi ha voluto raccogliere la sfida su quel terreno ha finito per lo più con lo stravolgere non solo lo spirito, ma addirittura la lettera dell'esposizione hegeliana della prima triade dialettica: penso a Werder (*Logik. Als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, 1841), a Erdmann (*Grundriss der Logik und Metaphysik*, 1841), a Rosenkranz (la cui opera principale, *Wissenschaft der logischen Idee*, uscirà nel 1859), contro i quali ha gioco facile Trendelenburg prima in *Die logische Frage in Hegel's System* (due articoli pubblicati tra il 1842 e il '43 sulla «Neue jena'sche allgemeine Literaturzeitung» e ristampati in volume nello stesso 1843), e poi nel § 14 del terzo capitolo delle *Logische Untersuchungen* (presente solo nella seconda e terza edizione, rispettivamente del 1862 e 1870); e penso anche a Kuno Fischer (*Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, 1852), l'avversario più temibile, la cui "riforma" comunque diverrà teoreticamente convincente solo nella versione di Bertrando Spaventa.

⁵⁴ Il primo precedente di una difesa di Hegel contro Trendelenburg mirante a ripristinare la prospettiva sistematica della prima triade della *Logica* si trova, a quanto mi risulta, in A. BULLINGER, *Hegels Lehre vom Widerspruch Missverständnissen gegenüber verteidigt*, Dillingen 1884. Tuttavia, dopo la stagione del neoidealismo italiano e di quello anglosassone, una ripresa di interesse per la portata sistematica dell'*Anfang* hegeliano, ed un ridimensionamento dell'importanza della relativa critica di Trendelenburg, si avrà solo negli ultimi decenni in area tedesca, con lavori come quelli di H.F. FULDA (*Über den spekulativen Anfang*, in *Subjektivität und Metaphysik, Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt a.M. 1969; ma v. già *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M. 1965), E. TUGENDHAT ("Das Sein und das Nichts", in *Durchblicke, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1970), W. WIELAND (*Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik*, in *Wirklichkeit und Reflexion, Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen 1973), M. THEUNISSEN (*Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a.M. 1978; v. anche H.F. FULDA - R.P. HORSTMANN - M. THEUNISSEN, *Kritische Darstellung der Metaphysik: eine Diskussion über Hegels "Logik"*, Frankfurt a.M. 1980), B. LAKEBRINK (*Kommentar zu Hegels "Logik" in seiner "Enzyklopädie" von 1830*, vol. I, *Sein und Wesen*, Freiburg-München 1979), T. KESSELRING (*Voraussetzungen und dialektische Struktur des Anfangs des Hegelschen*

be costituire lo sfondo della critica di Trendelenburg, ma che in essa non emerge tanto nitidamente quanto invece emerge nelle parole consegnate da Kierkegaard ad un frammento del 1844: "non vi è mai alcun inizio senza presupposti; poiché anche se non si presupponesse altro, si presuppone sempre l'atto con cui si fa astrazione da tutto"⁵⁵. Che la posizione del pensiero puro non sia quella "spontanea" o "naturale" della coscienza, che vi si debba giungere attraverso una riflessione, che essa importi un atto di astrazione rispetto ai contenuti della coscienza così come è descritta all'inizio del corrispondente stadio della *Fenomenologia*, è in effetti cosa che Hegel stesso è certamente disposto a riconoscere, come si evince da numerosi testi⁵⁶. Perciò, ad onor del vero, lo stesso Trendelenburg dà intanto per ammesso che altrove, e precisamente nella *Fenomenologia*, Hegel abbia potuto già mostrare la necessità di porre all'inizio della *Logica* quell'astrazione assoluta che è l'"essere, puro essere – senza alcuna ulteriore determinazione", ossia la necessità della posizione del pensiero puro. Così nell'iniziare il processo dialettico Hegel non occulterebbe dolosamente la sfera dell'esperienza sensibile da cui il cominciamento è astratto, ma se la lascerebbe semplicemente dietro le spalle⁵⁷ rinviando all'opera di Jena per la giustificazione di questa mossa. Il problema che pone adesso Trendelenburg è però ben diverso, ed è quello se il cominciamento della *Logica* possa fungere veramente da cominciamento di qualcos'altro, se

Logik, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1981; v. anche *Die Produktivität der Antinomie*, Frankfurt a.M. 1984), e, di speciale interesse per l'argomento qui trattato, il pionieristico saggio di D. HENRICH (*Anfang und Methode der Logik*, Heidelberger Hegel-Tage 1962, «Hegel-Studien», Beiheft 1, 1964, poi in *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M. 1971, pp. 73-94), e ovviamente il commentario di J. SCHMIDT (*Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*, München 1977). Un eccellente lavoro di sintesi che tiene conto di tutta questa e di molta altra letteratura critica è G. MOVIA, *Essere nulla divenire. Sulle prime categorie della Logica di Hegel*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 78 (1986), pp. 513-544; 79 (1987), pp. 3-32. Segnalo altresì che a partire dai suoi interessi aristotelici, e quindi per vie autonome rispetto agli studiosi tedeschi, era già pervenuto a conclusioni molto simili alle loro sulla limitata validità della critica trendelenburghiana ad Hegel E. BERTI, *La fondazione dialettica del divenire in Hegel e nella filosofia odierna*, «Theorein», 6 (1969-72), pp. 6 ss.

⁵⁵ KIERKEGAARD, *Pap.* V A 70; trad. it. *Diario*, III, n. 1039.

⁵⁶ V.G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. *Die Lehre vom Sein [1832]*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XXI, hrsg. von F. HOGEMANN - W. JAECHKE, Hamburg 1984; trad. it. *Scienza della logica*, I, Roma-Bari 1999⁶, pp. 29 s. e pp. 53 s.; v. anche il testo corrispondente a quest'ultimo nella *Seinslogik* del 1812: *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. *Die objektive Logik [1812-13]*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XI, hrsg. von F. HOGEMANN - W. JAECHKE, Hamburg 1978, pp. 70 s.

⁵⁷ Cfr. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. *Die Lehre vom Sein [1832]*; trad. it. cit., I, p. 90.

cioè esso sia davvero dialetticamente produttivo, capace di spezzare la sterile tautologia dell'immanenza, $a = a$. Problema, quest'ultimo, da risolvere non più alla luce della *Fenomenologia*, ma entro il disegno sistematico della *Logica* cui il cominciamento pertiene.

Infatti nel cammino della scienza il "concreto" da cui il puro essere è astratto, quel "concreto" che è, esso sì, *causa* del cominciamento, non è l'oggetto del sapere empirico, che sta *alle spalle* del cominciamento stesso; al contrario, quel "concreto" sta *di fronte* ad esso, come la meta verso la quale esso irresistibilmente tende: è anzitutto il plesso di esistenza e fondamento in cui l'essere si rivela mediato, ma in ultimo è chiaramente l'Idea assoluta. Ciò è conforme alla già affermata natura del processo logico come *Erinnerung* e come *rückgang in den Grund*⁵⁸: nella misura in cui l'Idea assoluta è fine ma anche principio di tutto l'automovimento delle pure essenzialità in cui consiste la *Logica*, allora è corretto dire con Trendelenburg che anche il divenire non è dedotto dall'essere e dal nulla, ma ad essi presupposto⁵⁹. Bisogna però intendersi su questa presupposizione, la quale secondo Hegel non viola affatto la purezza dell'elemento logico: la legge dell'avanzamento di questo, ossia del passaggio dall'astratto al concreto, è quella formulata da Hegel stesso proprio *in limine* rispetto alla *Seinslogik*, in questi termini:

La relazione contenuta in un concreto, in una unità sintetica, è una relazione *necessaria* solo in quanto non sia trovata, ma anzi venga a prodursi mediante il proprio movimento dei momenti, per il quale ritornano in cotes'unità, – movimento che è l'opposto del procedere analitico, di un'attività cioè estrinseca alla cosa stessa, e tale da cadere nel soggetto⁶⁰.

Pur avendo il sapere assoluto la forma di un circolo, anzi di un "circolo di circoli", non è indifferente da quale punto si entri nel circolo: solo il puro essere che si converte nel puro nulla è il cominciamento che la scienza dell'Assoluto pre-requisisce secondo necessità per corrispondere al suo fondamento, che è lo Spirito in quanto libero e in quanto irriducibile iden-

⁵⁸ "L'andare innanzi è un tornare indietro al fondamento, all'originario ed al vero, dal quale quello, con cui si era incominciato, dipende, ed è, infatti, prodotto [*hervorgebracht*]" (HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* [1832]; trad. it. cit., I, p. 56).

⁵⁹ Efficacemente la Giannatiempo Quinzio scrive che "il *prius* e *primum* ch'è operante nella deduzione trascendentale hegeliana... è il 'divenire'" (A. GIANNATIEMPO QUINZIO, *Tematica e problematica del cominciamento in Hegel*, in *Incidenza di Hegel*, p. 66).

⁶⁰ HEGEL, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die Lehre vom Sein* [1832]; trad. it. cit., I, p. 61.

tità di identità e differenza; al tempo stesso, questo cominciamento è dialetticamente produttivo in quanto è un astratto che non attinge la sua verità se non nel primo concreto che è il divenire. L'interpretazione prevalente del testo hegeliano è proprio nel senso che "l'essere e il nulla [...] non esistono veramente e concretamente nella loro separazione, nel loro stato isolato. Infatti l'essere puro, proprio in quanto immediatezza indeterminata, nega se stesso, passa nel nulla, è la stessa cosa del nulla; e il puro nulla, viceversa, passa nell'essere, è la stessa cosa dell'essere. La "verità" dell'essere e del nulla è questo "passaggio" (*übergehen*), la prima istanza del "passare in altro" che è la caratteristica dell'intera logica dell'essere; la verità è il divenire, il quale non si aggiunge però dall'esterno (come pensava Trendelenburg) all'essere e al nulla, come a due realtà in quiete, ma è intrinseco ad essi per il fatto, appunto, che ciascuno dei due si converte nell'altro"⁶¹.

Ma allora, il passaggio al divenire – o meglio, il passaggio che è il divenire – avviene tutto nello spazio puramente logico tra il contenuto obiettivato dallo spirito al suo inizio, nell'astrazione più pura, e la totalità che lo spirito è, o per lo meno racchiude in sé; e perciò non ha nulla a che vedere con le categorie dell'intuizione sensibile: non si esce affatto, per via di questo passaggio, dall'immanenza del *Logisches*. Hegel si esprime così: "il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, – non passa, – ma è passato, nel nulla, e il nulla nell'essere"⁶². L'efficace sottolineatura retorica dell'impiego del perfetto in luogo del presente "significa anzitutto, per l'appunto, che l'essere e il nulla sono immediatamente identici, si dissolvono immediatamente nella loro uguaglianza"; ma, inoltre, mostra che "Hegel si sforza di evitare l'impressione che il 'passaggio' implichi una successione temporale. Si tratta di un 'passaggio' o 'movimento' di concetti: l'analisi delle determinazioni logiche dell'essere e del nulla mostra la connessione dei loro significati, cosicché l'una rimanda all'altra ed esse

⁶¹ MOVIA, *Essere nulla divenire*, p. 10. È stato anche osservato come sia possibile "interpretare la 'deduzione', di cui parla Hegel all'inizio della logica, anche in modo diverso da quello tradizionale, ossia non come un'esplicazione di tipo analitico, bensì come un'evidenziazione alla coscienza di tipo esperienziale" (E. BERTI, *La critica aristotelizzante di F. A. Trendelenburg e la concezione hegeliana del finito*, in *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, p. 354; v. anche MANGIAGALLI, *Logica e metafisica*, p. 76). Tuttavia si farebbe un torto all'idealismo di Hegel (e si darebbe ragione a Trendelenburg) se a fondamento del passaggio dall'essere, e dal nulla, al divenire si ponesse l'esperienza *naturale* della coscienza, stravolgendo il rapporto tra inizio della *Fenomenologia* e inizio della *Logica* delineato da Hegel stesso.

⁶² HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. *Die Lehre vom Sein* [1832]; trad. it. cit., I, p. 71.

non possono più venir pensate isolatamente”⁶³. Dunque, contro Trendelenburg si deve affermare la possibilità di “intendere il divenire come un concetto, come una categoria logica. E infatti, l’analisi dell’essere e del nulla conduce al passaggio di queste determinazioni l’una nell’altra; il concetto di divenire non è altro che questo stesso passaggio reciproco, o, se si vuole, non è che la tematizzazione ulteriore di questo passare, di per sé troppo generale; è un movimento di natura puramente logica e dialettica, senza alcuna commistione sensibile o spazio-temporale”⁶⁴.

Il rapporto tra il risultato e il processo in Hegel non è certo senza difficoltà logiche, ma non sono quelle evidenziate da Trendelenburg. In effetti, è solo nella sua peculiare dialettica di mediazione e immediatezza che il puro essere corrisponde alla forma dell’Assoluto come Spirito (identità di identità e differenza, $a = [a, \text{non-}a]$), ed esso può attingere fin dall’inizio questa forma solo in quanto è anticipato al suo esser-posto: in linea di principio, il cominciamento deve caratterizzarsi come “ciò che non si lascia includere come elemento, analiticamente isolabile, del processo cui esso dà inizio, e però in quanto tale, residuo non disciolto di ogni attività analitica, è il vero elemento, che non ha relazione ad altro in quanto è anticipato al suo essere posto come tale, ossia è posto soltanto prima di se stesso”. In altre parole, “il cominciamento è il cominciare come tale, il ‘pensare come tale’ nel suo essere prima di sé”, e perciò, proprio “in quanto posto prima di sé, è la contraddittoria unità di mediazione e immediatezza, la loro inseparabilità”⁶⁵: la vera difficoltà è dunque quella di giustificare l’autoanticipazione di ciò che, a rigore, dovrebbe essere il risultato dell’intero processo.

Ebbene, vi è al riguardo un testo impressionante di Kierkegaard che si trova in *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est*, il “primo tentativo di un piccolo svolgimento speculativo” (così in *Pap.* V A 98) interrotto nel febbraio 1843 e lasciato incompiuto⁶⁶ ma, a giudizio di chi scrive,

⁶³ MOVIA, *Essere nulla divenire*, pp. 10 e 11.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 19.

⁶⁵ L. SAMONÀ, *Dialettica e metafisica. Prospettiva su Hegel e Aristotele*, Palermo 1988, p. 69 e nt. 50. È alla posizione dell’essere prima di sé, prima cioè della sua mediazione nell’essenza, che Hegel si riferisce quando per chiudere i conti con la giustificazione fenomenologica mette a presupposto della logica quella “risoluzione [*Entschluß*] che può essere considerata anche arbitraria [*eine Willkür*], di prendere l’assoluta automediazione del sapere, cui mette capo l’iter fenomenologico, come una pura immediatezza, come un qualcosa che ci sta semplicemente davanti [*was vorhanden ist*]” (V. VITIELLO, *Hegel e la possibilità dell’inizio*, «Il Pensiero», 1997, 2, p. 42). Per una nuova e originale prospettiva su questo punto teoreticamente assai denso v. ora E. GIORGIO, *Ontologia dialettica. Essere e nulla nella Logica di Hegel*, Pisa 2001, che si esprime in termini di “autosospensione e autoanticipazione sistemica”.

imprescindibile per una ricostruzione completa del Kierkegaard filosofo. Siamo nel capitolo secondo della *Pars prima*, intitolato “La filosofia comincia col dubbio”, e Johannes Climacus si è appena domandato: “Come si rapporta l’individuo a quella proposizione?”; per non correre il rischio di dare risposte affrettate a una domanda mal posta, Kierkegaard si mette davanti il punto di vista dell’idealismo speculativo circa la problematica dell’inizio, in questi termini:

L’inizio della filosofia è triplice: l’inizio *assoluto* è il concetto che è anche la fine del sistema, il concetto dello Spirito assoluto; l’inizio *oggettivo* è il concetto dell’essere assolutamente indeterminato, la più semplice determinazione che esista; l’inizio *sogettivo* è l’atto della coscienza, con cui questa s’eleva al pensiero o a porre l’astrazione.

Ora, a parte il fatto che nessuno di questi tre inizi coincide letteralmente con il dubbio, non sarebbe metodologicamente accettabile *presupporre* l’inizio assoluto e l’inizio oggettivo se essi dovessero sopraggiungere dall’esterno all’inizio sogettivo e non si trovassero in qualche modo già da sempre in quest’ultimo:

Se l’inizio su cui s’interrogava era dunque uno di quelli nominati, [Johannes] si rese benissimo conto che doveva essere il terzo, perché la riflessione sull’inizio assoluto e oggettivo della filosofia andava lasciata a quanti erano già diventati filosofi. L’inizio sogettivo, invece, era certamente quello con cui l’individuo che non lo era cominciava a diventarlo⁶⁷.

L’importanza di questo testo è enorme. Fin qui Johannes ha cercato di precisare la portata del cominciamento col dubbio propugnato dai “filosofi moderni” e ha evidenziato i problemi logici in cui si involgono le sue diverse possibili formulazioni, ma dal punto di vista interno alla filosofia speculativa il suo argomentare poteva sembrare lo stucchevole esercizio dialettico di uno che cerca in tutti i modi di sottrarsi pregiudizialmente al comune fardello del dubbio e, per dir così, fa finta di non capire che l’istanza metodologica contro cui egli obietta si situa fin dall’inizio su un piano diverso

⁶⁶ Sulle probabili ragioni per cui la stesura del *De omnibus* fu interrotta, ed in generale sui caratteri, anzitutto stilistico-formali, che ne fanno una prova deviante rispetto ai canoni della comunicazione indiretta kierkegaardiana, v. ampiamente l’Introduzione di Simonella Davini all’edizione italiana: *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est. Un racconto*, Pisa 1995, pp. 11-42.

⁶⁷ S. KIERKEGAARD, *Pap. IV B 1*; trad. it. *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est*, pp. 90 s.

da quello su cui le obiezioni stesse sono svolte. Adesso, però, il personaggio inventato da Kierkegaard (che poi diverrà l'autore pseudonimo del grande "dittico" filosofico) si confronta proprio con il dettato della scolastica hegeliana. E la preminenza che assegna a quello che egli chiama l'inizio soggettivo rispetto all'inizio oggettivo e all'inizio assoluto, non solo prepara l'inizio di svolgimento speculativo della *Pars secunda* ("Johannes prova a pensare *propriis auspiciis*. De omnibus dubitandum est", Capitolo primo: "Che cos'è dubitare?", 1: "Come dev'essere fatta l'esistenza affinché divenga possibile dubitare"), che, come mi propongo di dimostrare in altra sede, è un vero e proprio manifesto teoretico di Kierkegaard; ma altresì fonda, e spiega, la celebre discussione della dialettica del cominciamento nella grande *Postilla* (Parte seconda: "Il problema soggettivo: il rapporto del soggetto alla verità del cristianesimo ovvero il diventare cristiano"; Sezione prima: "Qualcosa su Lessing"; Capitolo secondo: "Tesi possibili e tesi reali di Lessing"; § 4, lett. a, β⁶⁸). A mio avviso, se la distinzione di inizio soggettivo, inizio oggettivo ed inizio assoluto costituisce la più efficace reazione contro Trendelenburg dall'interno del sistema, è proprio la scelta di collocarsi sul piano dell'inizio soggettivo e di non lasciarsene facilmente distaccare, affermandone l'irriducibilità agli altri due inizi, che segna la differenza di consapevolezza della critica alla logica hegeliana di Kierkegaard rispetto a quella di Trendelenburg. La discussione della *Postilla*, che sembra modellata sul primo argomento di Trendelenburg, in verità non è intelligibile senza due assunzioni preliminari, che l'io è una sintesi e che l'interesse personale per la salvezza esprime esattamente questa sintesi. Kierkegaard lo dice chiaramente quando fa il passaggio dal "problema oggettivo della verità del cristianesimo" (che è, in sostanza, un prolungamento entro la *Postilla* della problematica già trattata nelle *Briciole*) al "problema soggettivo", ciò che avviene alla fine del capitolo dedicato alla "considerazione speculativa" con questa cadenza: "Poiché l'uomo è una sintesi di tempo e di eternità, la beatitudine della speculazione che può avere lo speculante sarà un'illusione, poiché non è che nel tempo ch'egli vuol essere eterno. È in questo che sta la falsità dello speculante. L'interesse infinitamente appassionato per la sua personale salvezza eterna è quindi più alto che non la felicità della speculazione. È più alto precisamente perché è più vero, perché esso esprime esattamente la sintesi"⁶⁹.

Il testo del *De omnibus* sta a dimostrare che la scelta di riflettere sul

⁶⁸ Corrisponde alle pp. 318-321 della traduzione di Cornelio Fabro in *Opere*.

⁶⁹ *Postilla conclusiva non scientifica*, p. 289.

cominciamento della logica dal punto di vista del “problema soggettivo” era già stata fatta ben prima della stesura della *Postilla*⁷⁰, e con questa scelta Kierkegaard tocca effettivamente un nervo scoperto⁷¹. La considerazione di Trendelenburg è invece tutta interna a quello che Kierkegaard chiama

⁷⁰ Quel che in effetti sorprende di questo testo è che Kierkegaard lo scrive non più tardi del gennaio-febbraio 1843 (per i problemi di datazione del *Johannes Climacus* v. ancora le prime pagine della già citata *Introduzione* di Simonella Davini), cioè prima di aver letto la *Wissenschaft der Logik* (come dimostra Thulstrup) ma, anche, prima di aver letto una sola riga di Trendelenburg (v. *infra* nel testo *Pap.* VIII¹ A 18), e pertanto sulla base delle informazioni mediate dagli hegeliani danesi. In particolare, gli editori dei *Papirer* indicano come possibili fonti uno scritto di Peter Michael Stilling, *Philosophiske Betragtninger over den speculative Logiks Betydning for Videnskaben* [*Considerazioni filosofiche sul significato della logica speculativa per la scienza*], e, limitatamente all’inizio assoluto, una recensione di Heiberg apparsa sulla rivista *Perseus* nel 1837. Il lavoro di Stilling poi si collega a quello di Rasmus Nielsen, di poco precedente, *Den speculative Logik i dens Grundtræk* [*La logica speculativa nelle sue linee fondamentali*]. Kierkegaard li aveva associati fin dal loro comparire in un articolo di feroce ironia pubblicato su «Fædrelandet» del 12 giugno 1842, dal titolo *Aabenbart Skriftemaal* [*Confessione pubblica*]. Successivamente, tutta la Pref. VII di *Forord* è infarcita della stessa ironia nei confronti di Heiberg, Nielsen e Stilling, che sono rispettivamente il sig. A. A., il sig. B. B. e il sig. C. C. (v. la trad. it. *Prefazioni. Lettura ricreativa per determinati ceti a seconda dell’ora e della circostanza* di Nicolaus Notabene, Milano 1995, p. 105, e cfr. l’appunto preparatorio in *Pap.* V B 96): è davvero singolare perciò l’informazione che ci dà Martensen in una sua lettera del 18 novembre 1855, in cui scrive che Rasmus Nielsen e il *Magister* Stilling furono gli unici “dell’onorata società” a prendere parte al funerale di Kierkegaard. Ma tutto questo significa anche una cosa molto importante, che cioè Kierkegaard attraverso la mediazione dell’hegelismo danese era messo in grado di discutere la problematica del cominciamento in Hegel pressoché negli stessi termini in cui contemporaneamente la discussione si svolgeva in Germania (v. *supra*, n. 53). Certo, il passo citato del *De omnibus* ripete dalle fonti danesi una qualche eccessiva rigidità, che sempre affligge ogni semplificazione scolastica del pensiero di un grande filosofo; Hegel non si sarebbe mai sognato di distinguere schematicamente “tre” inizi della filosofia; ma il punto, in questo caso e in generale, non è quanto avessero compreso di Hegel i vari Heiberg, Martensen, Nielsen e Stilling, bensì con quali strumenti informativi fosse in grado di operare la mente filosofica, a quanto pare assai più raffinata, di Kierkegaard, e non v’è dubbio che la piccola presa di posizione di Johannes Climacus getti luce sulla ben più importante analisi contenuta nel cuore della *Postilla*, essa sì suscettibile di rivolgersi direttamente contro la “grande” *Logica* di Hegel.

⁷¹ Il fatto è che il concetto dello Spirito assoluto (inizio assoluto) non è contenuto tematicamente nell’esperienza della coscienza (inizio soggettivo), così da spiegare l’elevazione al concetto dell’essere assolutamente indeterminato (inizio oggettivo); anzi, il cammino della *Fenomenologia* prende le mosse da una riduzione ingiustificata della strutturale complessità dell’esperienza della coscienza, come è possibile dimostrare anche dall’interno della filosofia trascendentale (v. ad es. D. HENRICH, *Selbstbewußtsein und spekulatives Denken*, in *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt a.M. 1982, p. 125 ss.; trad. it. in «Aquinas», 25, 1982, 1, pp. 44-75). Si può ovviare a questa difficoltà presupponendo l’inizio assoluto, che nell’esperienza della coscienza si darebbe atematicamente; ma allora

il “problema oggettivo”: per lui, infatti, è tanto decisiva quanto indimostrata la tesi che il movimento ideale debba seguire il movimento spaziale. Ed anche in questo primo argomento contro il metodo dialettico tale tesi è por-

sarebbe l'esserci stesso della coscienza a richiedere a sua volta di essere spiegato. Come scrive Dario Sacchi riferendosi all'interpretazione di Bradley, si deve pensare che il processo dialettico sia “messo in moto dalla relazione fra il tutto concreto che è implicito nella coscienza e quella parte di esso che, astratta dal rimanente, è divenuta esplicita” (D. SACCHI, *Evidenza e interpretazione. Argomenti per una riflessione sulla struttura originaria del sapere*, Milano 1988, p. 128), e che l'avanzare del processo miri a ristabilire l'equilibrio tra l'esplicito e l'implicito, portando quest'ultimo alla piena luce della coscienza. Tuttavia, se la struttura ontologica soggiacente al metodo dialettico fosse *solo* questa, sorgerebbe un grave problema (anzi, lo *Hauptproblem* della dialettica): con le parole dello stesso Sacchi, “se la realtà assoluta fosse così come essa se la rappresenta, la stessa dialettica non potrebbe aver luogo” (*ibidem*, p. 129); infatti “il luogo obiettivo per la possibilità del darsi di una mediazione non potrebbe essere, in ultima analisi, se non uno iato o una frattura presenti in seno alla realtà, e invece proprio dalla dialettica noi veniamo a sapere che di tali iati o fratture non ve ne sono [...]. Di fatto le varie determinazioni logiche ci appaiono inizialmente come isolate da quell'organismo vivente nel quale soltanto sono reali (e nel quale dovrebbero compenetrarsi e fondersi in modo tale che nulla di esse vada perduto); ora, com'è possibile che ciò avvenga?” (*ibidem*, nota a p. 130). Questo è il problema, dalla cui difficoltà non discende ancora che il processo non possa e non debba compiersi, ma l'Assoluto, che ne è il risultato, non potrà più essere riguardato come l'intero del processo, bensì come un'unità indivisibile e perfetta (sovra-dialettica) “la cui conoscenza è dal processo dialettico [...] più preparata negativamente [...] che costruita in positivo”, e pertanto in qualche modo esterna al processo; mentre d'altra parte bisognerà ammettere l'esistenza di un ambito della realtà – quello in cui il processo come tale si svolge – sostanzialmente distinto dall'Assoluto, e che non procede dall'Assoluto secondo necessità. Dunque, si dovrà ammettere ciò che Hegel risolutamente nega, ossia la differenza ontologica – in senso forte – tra l'Assoluto e il soggetto finito che ad esso si eleva. A questa conclusione giunge per vie diverse anche L. POLO, *Hegel y el post-hegelianismo*, Piura 1985, pp. 16-26 e 58. Si veda poi E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Milano 1981², pp. 58 s.: “Se... si sta alla forma esplicita della deduzione ogni passo del metodo risulta inesplicabile. Perché la determinazione *indugia* nella propria immediatezza e riesce ad essere qualcosa di ‘fisso’ che ancora non è andato oltre di sé? Ossia perché non è un originario *star* oltre di sé? Che cosa trattiene la determinazione alla propria immediatezza (anche se solo provvisoriamente essa vi si trattiene)? E perché la determinazione, andando oltre di sé, indugia daccapo nella contraddizione costituita da questo andar oltre – indugia nella contraddizione come *contraddizione non tolta*? E solo dopo che la contraddizione è riuscita a fissarsi nel suo essere come ancora non toltà, essa è tolta nella negazione della negazione in cui consiste l'unità degli opposti? Perché la determinazione non è *originariamente* negazione della propria negazione? Perché la determinazione indugia ‘dapprima’ nel proprio isolamento e, poi, nella contraddizione da esso provocata, e non è invece *originariamente* il togliimento della contraddizione e cioè dell'isolamento che la provoca? È indubbio che per Hegel i momenti del metodo non debbono essere separati fra loro..., ma la loro unità non elimina la loro scansione, e quindi è perché la determinazione riesce dapprima a fissarsi, che essa si contraddice, ed è perché la contraddizione riesce, a sua volta, a costituirsi come non tolta, che poi essa è tolta”.

tante, come mostra Mangiagalli: “Il richiamo di Trendelenburg all’‘essere esteriore’ non è genericamente fenomenologico, ma di netta ispirazione kantiana: infatti l’obiezione trendelenburghiana prende consistenza non col semplice richiamo ad un essere presupposto al pensiero, bensì in forza della distinzione tra ‘movimento reale’ e ‘movimento ideale’: in tal senso il movimento del pensiero presuppone il movimento *reale*, e con questo le rappresentazioni (o intuizioni) di spazio e tempo, senza le quali risulterebbe impensabile ogni forma di movimento”⁷². Tuttavia, *quod gratis asseritur, gratis negatur*. Trendelenburg apre timidamente alla possibilità che le cose stiano diversamente da come egli deve presupporre che stiano:

Si può obiettare, e qualcuno lo farà, che il movimento considerato nella *Filosofia della natura* è tutt’altro movimento, e che il movimento della natura esterna si differenzia dal movimento interno del pensiero. Chi sostenesse ciò dovrebbe però indicare tale differenza, il che non è mai avvenuto. Dove l’essere e il non-essere devono passare nel divenire vi è lo schema di quel movimento spaziale attraverso il quale in generale diventa per la prima volta possibile la rappresentazione [...] Ovunque ci volgiamo, il movimento rimane il veicolo presupposto del pensiero dialetticamente produttivo⁷³.

Sbaglia però Trendelenburg nell’attribuire l’onere della prova. Qui certo Hegel sconta l’abuso di metafore spaziali in una sfera nella quale il significato di questi termini è profondamente diverso da quello che possono avere quando si riferiscono ai contenuti dell’esperienza “naturale”: tuttavia, per come il discorso è costruito nel complesso non si direbbe che egli sia tenuto ad indicare la differenza tra movimento ideale e movimento reale, ma semmai debbono essere i suoi avversari a dimostrare l’impiego surrettizio da parte sua della rappresentazione derivante dall’intuizione sensibile del movimento spaziale – ciò che, mi pare, a Trendelenburg non è riuscito e non

⁷² MANGIAGALLI, *Logica e metafisica*, p. 75. Leonardo Samonà riassume tutta l’articolata polemica anti-hegeliana di Trendelenburg a partire dalla constatazione che la dialettica speculativa “nel suo tentativo di portare a compimento la comprensione della ‘cosa più grande che si possa pensare’, cioè l’unione dei due elementi originariamente contrapposti, essere e pensare, ovvero oggetto e metodo etc., ha elaborato l’operazione impossibile di produrre l’unità dal di dentro del pensare, sradicando dunque il ‘movimento costruttivo’ del pensare dal movimento sensibile immanente nelle cose, principio attivo della corrispondenza tra essere e pensare: avendo interrotto questa corrispondenza del pensare all’essere, la dialettica la subisce al pari della logica formale, in quanto le sue costruzioni, lungi dall’aver carattere di autonomia e assolutezza, non sono infine che la ‘comparazione riflessiva’ di reali oggetti e di una ‘reale opposizione’ quale è fornita dall’intuizione sensibile” (SAMONÀ, *Dialettica e metafisica*, p. 62).

⁷³ TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, I, p. 39; trad. it. cit., p. 7.

può riuscire. Come ipotesi, quella di un movimento ideale scaturente dall'intima connessione tra concetti non richiede che se ne provi la possibilità in astratto, prima di cominciare a farne vedere le applicazioni. È sulle applicazioni, invece, che deve misurarsi la validità dei rispettivi presupposti⁷⁴. E in Hegel, l'abbiamo visto, il passaggio da essere e nulla a divenire *non presuppone affatto* l'intuizione sensibile del movimento spaziale⁷⁵.

b) *L'argomento di Trendelenburg sulla negazione*

Una volta fatto il cominciamento, il processo avanza mediante la forma della negazione determinata. E su di essa si appunta il secondo argomento critico di Trendelenburg. Egli apre così il secondo paragrafo del terzo capitolo della sua opera:

Di quali mezzi logici dispone dunque la dialettica, *se non si tien conto della presupposizione del movimento*, per produrre dal vuoto essere, attraverso le figure intermedie, l'idea assoluta? Devono essere mezzi potenti quelli che portano il pensiero dal meramente vuoto alla pienezza del concetto che contiene in sé il mondo intero. A tal fine si offrono due parole, la cui efficacia è enorme: la negazione, o negatività, e l'identità⁷⁶.

A seguire, egli si sofferma soprattutto sulla negazione – che, come è stato

⁷⁴ Afferra molto bene i termini della questione Vincenzo Vitiello: “Nella critica di Trendelenburg sono strettamente connessi due diversi motivi, l'uno, di derivazione kantiana, chiama in causa la distinzione tra intuizioni e concetti, sensibilità e pensiero; l'altro, invece, affatto immanente al discorso hegeliano, concerne la differenza tra i concetti di essere e nulla. È evidente che il primo motivo critico è alla base del secondo: proprio perché isola i concetti dalle intuizioni sensibili, Hegel non riesce a spiegare il sorgere del divenire”. E aggiunge: “Chiaramente noi non possiamo non invertire l'ordine del discorso: solo se è vero il fatto – l'assenza della differenza tra essere e nulla – potremo interrogarci sulla validità della sua spiegazione. Ma è vero il fatto?” (VITIELLO, *Hegel e la possibilità dell'inizio*, p. 43). Vitiello vuol dire che, se è logicamente corretta la mediazione del divenire dall'essere e dal nulla operata da Hegel, non v'è alcuna ragione di invocare la distinzione *presupposta* tra intuizioni e concetti.

⁷⁵ Ciò, si badi, proprio perché Hegel non ha difficoltà alcuna ad ammettere quel che Trendelenburg è convinto di poter fare valere contro di lui, cioè che essere e nulla nella e per la loro astrattezza sono sì identici ma non anche differenti: questo impedirebbe il passaggio qualora il divenire fosse modellato sul movimento spaziale, ma non nel caso di specie in cui si tratta soltanto di un movimento ideale. “Si risponde all'obiezione di Trendelenburg facendo il cammino opposto a quello di Werder e di Fischer. Ché ove si trovasse nel nulla una differenza dall'essere non ancora presente nell'essere, e nell'essere un'identità non più presente nel nulla, questo comporterebbe che l'essere ed il nulla siano pensabili in sé e per sé prima e fuori del divenire. Proprio ciò che Hegel intende negare” (VITIELLO, *Hegel e la possibilità dell'inizio*, p. 45).

⁷⁶ TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, I, p. 43; trad. it. cit., pp. 12 s.

osservato, “resta lo strumento del processo dialettico”, mentre “l’identità viene a rappresentarne piuttosto l’esito”⁷⁷:

Il concetto che, come un impulso innato, fa procedere la dialettica di grado in grado è la *negazione*, presente ovunque. In quanto il concetto appena acquisito si trasforma per sua propria natura nella sua negazione, in quanto dunque sorge il compito necessario di pensare insieme il positivo e la sua negazione, la contraddizione che si è venuta a porre deve essere risolta attraverso un terzo concetto, prodotto dalla dialettica. Ad una più profonda indagine, questo concetto positivo si trasforma di nuovo nel suo opposto negativo e si ripete così il processo appena descritto di una nuova nascita. La negazione è quindi il pungolo dell’intero movimento⁷⁸.

E a questo punto viene introdotto l’argomento fondamentale:

Qual è però l’essenza di questa negazione dialettica? La negazione può avere una duplice natura: o è concepita in modo puramente logico, cosicché semplicemente nega ciò che il primo concetto afferma, senza porre al suo posto alcunché di nuovo [*in nota*: l’opposto contraddittorio: a è b , a è non- b , dove un termine semplicemente esclude l’altro], oppure è intesa in modo reale, e allora il concetto affermativo viene negato da un nuovo concetto affermativo, in quanto entrambi devono essere riferiti l’uno all’altro [*in nota*: l’opposto contrario, per esempio: bianco, nero]. Chiamiamo negazione logica la prima, opposizione reale la seconda.

Può la negazione logica, chiediamo ora, determinare uno svolgimento del pensiero tale da far sorgere un nuovo concetto che unisca in sé positivamente le autoescludentesi affermazione e negazione? Ciò non è pensabile: né tra, né sopra i due termini della contraddizione si dà un terzo. La mera affermazione e negazione di una stessa proposizione in nessun modo possono trovare un accordo, poiché non contengono in sé la possibilità di un’intesa. La negazione logica ha le sue radici nel solo pensiero, a tal punto che non la si può rinvenire nella natura in assenza di un sostrato. Poiché *il concetto affermativo fa appello alla realtà* e quello semplicemente negativo giace solo nell’opponentesi potere del pensiero che rifiuta di riconoscerlo, non è né pensabile che lo stesso concetto affermativo reale si svolga da sé fino a questo assoluto annientamento, né è possibile chiarire in qualche modo come un’unione potrebbe porsi. Perciò si è ripetutamente affermato che è un malinteso il rendere la negazione dialettica contraddittoria.

Ne consegue che dobbiamo intendere la negazione che condiziona il processo dialettico come opposizione reale, la quale è in sé posizione ed è negazione solo in riferimento al primo concetto, ad essa contrapposto. Qui però subentra una ulteriore difficoltà: *l’opposizione reale è raggiungibile per via meramente*

⁷⁷ MANGIAGALLI, *Logica e metafisica*, p. 76.

⁷⁸ TRENDLENBURG, *Logische Untersuchungen*, I, p. 43; trad. it. cit., p. 13.

logica? In quanto in essa vien posto qualcosa di nuovo, si sottende sempre l'intuizione che pone⁷⁹.

Dopo molte pagine di esemplificazioni che toccano i nervi scoperti del sistema, Trendelenburg tira le somme:

Interrompiamo questi esempi. Essi documentano ciò che in sé già seguiva dalla natura della cosa [*aus der Natur der Sache folgte*]: l'opposizione non deriva dal pensiero puro, ma dall'intuizione ricettiva.

Da tutto ciò consegue per la dialettica del pensiero puro un inevitabile dilemma: o la negazione, attraverso la quale soltanto si media l'avanzamento del secondo e del terzo momento, è negazione puramente logica (A, non-A), ma allora non può né produrre qualcosa di determinato nel secondo momento, né fornire una riunificazione nel terzo momento; oppure è opposizione reale, ma allora non è raggiungibile per via logica e la dialettica non è dunque dialettica del pensiero puro⁸⁰.

Come si vede, il secondo argomento si svolge su un piano di formalizzazione logica più elevato del primo, e in un certo senso ve lo sussume: in esso, la prima triade dialettica della logica diviene un caso speciale del generale abuso della negazione di cui Hegel viene accusato (laddove la denuncia di un indebito appello all'intuizione sensibile viene anticipato, dal momento della "produzione" dialettica del divenire, a quello del rapporto tra essere e nulla, presentato come una "comparazione riflessiva": "Il puro essere si converte nel nulla in quanto il puro essere come tale non è che astrazione, e dunque sorto soltanto mediante la negazione. Non vi è pertanto alcun puro essere, il puro essere è nulla. Il nulla viene qui ottenuto solo in quanto il puro essere del pensiero è confrontato con il pieno essere dell'intuizione. Il pensiero ha nascosto dentro di sé qualcos'altro oltre alla prima determinazione, ossia l'intuizione del pieno essere, e raggiunge la nuova determinazione attraverso la comparazione riflessiva con questo indebito concetto"⁸¹). Ma la differenza tra i due regimi della negazione logica e dell'opposizione reale dipende da questo, che nella prima il solo concetto affermativo "fa appello alla realtà" (*Anspruch auf Wirklichkeit macht*) mentre il concetto negativo esprime semplicemente il rifiuto del pensiero di assentire al contenuto dato nell'intuizione; nella seconda, anche

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 43-45; trad. it. cit., pp. 13-15 (corsivi miei). Per queste pagine si rinvia anche alla traduzione data da Maurizio Mangiagalli nel suo studio, che in qualche punto è più fedele di quella di Morselli.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 56 s.; trad. it. cit., pp. 30 s. (ma anche in questo caso si fa preferire in molti punti la traduzione di Mangiagalli).

⁸¹ *Ibidem*, p. 45; trad. it. cit., p. 16.

il concetto negativo è in sé affermativo in quanto presenta un contenuto nuovo, e perciò sottende sempre "l'intuizione che pone" (*die setzende Anschauung*). Cioè, di nuovo, la possibilità stessa della differenza (tra le due negazioni; ma anche della differenza in sé, come categoria di relazione) dipende dall'esperienza del piano reale dato all'intuizione sensibile e contrapposto al piano logico. E il vizio di fondo del metodo dialettico sta pur sempre in ciò, che per avanzare nella conoscenza esso abbisogna dei contenuti dell'esperienza mentre pretende di essere il metodo del pensiero puro, senza presupposti: nel primo argomento era il movimento ad essere interpolato surrettiziamente, ora è il contenuto dell'intuizione in genere come principio del coglimento della differenza.

Con il suo secondo argomento Trendelenburg evidenzia anzitutto la vaghezza delle nozioni hegeliane di "negazione" e "contraddizione" rispetto agli schemi tradizionali di classificazione delle relative forme concettuali. Non solo, infatti, è stato dimostrato⁸² che la negazione hegeliana non è univocamente riducibile a nessuno dei quattro tipi di opposizione della tavola tradizionale di origine aristotelica: contraddizione, privazione, contrarietà e correlatività, e tantomeno all'opposizione reale di matrice kantiana; ma, inoltre, è stato anche dimostrato⁸³ che non è possibile formulare una qualsiasi nozione univoca di "negazione" e "negatività" che resista alla prova di tutte le sue possibili applicazioni attraverso l'intera opera di Hegel: persino questo termine fondamentale della dialettica hegeliana è sottoposto a numerose torsioni semantiche, fino al limite della contraddittorietà logico-formale delle sue diverse formulazioni, come avviene frequentemente in Hegel per molti termini del linguaggio comune e di quello filosofico.

Però, a sua volta, neanche l'alternativa trendelenburghiana formata da *logische Negation* e *reale Opposition* trova alcuna corrispondenza nei testi della logica classica: non rispecchia infatti l'alternativa di opposizione contraria e opposizione contraddittoria, che in Aristotele non si fonda affatto sulla distinzione tra piano reale e piano logico, ma solo sul fatto che un termine medio si dà tra i contrari e non tra i contraddittori⁸⁴, per cui sia i contraddittori che i contrari, in quanto tali, possono essere indifferentemente

⁸² V.S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, Firenze 1978, e limitatamente all'opposizione essere-nulla MOVIA, *Essere nulla divenire*, pp. 20-22 (Movia è, oltretutto, fondamentalmente uno studioso di Aristotele).

⁸³ Per esempio in D. MARCONI, *Logique et dialectique. Sur la justification de certaines argumentations hégéliennes*, «Revue philosophique de Louvain», 81 (1983). Ma cfr. D. HENRICH, *Formen der Negation in Hegels Logik*, «Hegel-Jahrbuch», (1974), pp. 245-256, e v. da ultimo GIORGIO, *Ontologia dialettica*, spec. pp. 135-151.

⁸⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, Λ, 4, 1055 a, 27 ss.

reali o logici. Se si vuole andare in cerca di una corrispondenza più ravvicinata, la si troverà sorprendentemente nel kantiano *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, del 1763⁸⁵. E questa circostanza non è senza significato, perché dimostra che Trendelenburg nella sua polemica contro Hegel si fa trascinare sul terreno del rappresentazionismo moderno, sul quale è destinato a soccombere.

Ciò premesso e passando al merito della questione sollevata da Trendelenburg, va revocato in dubbio quel che egli sostiene e che molti interpreti successivi hanno facilmente concesso, cioè che presso Hegel la negazione abbia in generale la forma di un'opposizione reale, perché solo così sarebbe possibile il *Fortgang* dialettico. In effetti, coloro che nel Novecento hanno tentato una formalizzazione logica della dialettica hegeliana⁸⁶ hanno dato invariabilmente un'indicazione di segno diverso: per loro, ad "a" Hegel non ha opposto "b", cioè un diverso positivo, ma "non-a", che nella formalizzazione della logica classica designa l'opposto contraddittorio e, in Trendelenburg, il risultato di quella che egli chiama negazione logica. In realtà il fatto fondamentale, tematizzato ampiamente da

⁸⁵ v. I. KANT, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, in *Akademie-Ausgabe*, II, *Vorkritische Schriften 1757-1777*, Berlin 1912, spec. pp. 171 s.; trad. it. in *Scritti precritici*, Bari 1953, pp. 264 s. La distinzione tra opposizione logica e opposizione reale ha un possibile precedente ne *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* e costituisce il presupposto di altre distinzioni cruciali della *Critica della ragion pura*, come quella tra giudizi analitici e giudizi sintetici nel secondo capitolo dell'Analitica dei principi e quella tra opposizione analitica e opposizione dialettica nella Dialettica trascendentale, precisamente nell'antinomica della ragion pura. Lo scritto sulle grandezze negative rimane però di un'importanza eccezionale, anche perché ad esso si riferirà tacitamente ma chiaramente Hegel nella Nota sulle "quantità opposte dell'aritmetica" contenuta nella *Scienza della logica* (HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. *Die objektive Logik [1812-13]*; trad. it. *Scienza della logica*, II, pp. 477-481. Siamo nella *Wesenslogik*, sezione prima, capitolo secondo – "le essenzialità ovvero le determinazioni della riflessione" –, lettera B – "la differenza" –, numero 3 – "l'opposizione": questo basterà ad intendere quanto il confronto con questo scritto del Kant precritico sia considerato essenziale da Hegel proprio nel cuore della sua disamina di identità, differenza e contraddizione). Sul rapporto tra Kant e Hegel in ordine alla classificazione delle forme di opposizione v. L. LUGARINI, *Identità contraddizione fondamento. Gli albori della Logica hegeliana*, «Il Pensiero», (1987), pp. 3-37 e *Identità, opposizione, contraddizione in Kant e nel ripensamento hegeliano*, in *Identità coerenza contraddizione*, a c. di G. SEVERINO, Genova 1996, pp. 61-79. Sul rapporto tra Kant e Trendelenburg in ordine alla stessa questione, oltre ai brevi ma circostanziati cenni di Enrico Berti in *La critica aristotelizzante di F. A. Trendelenburg e la concezione hegeliana del finito*, v. soprattutto C. ROSSITTO, *Negazione logica e negazione reale in F. A. Trendelenburg: significato della distinzione e suoi precedenti storici*, «Verifiche», 10 (1981), pp. 303-322.

⁸⁶ V. i saggi raccolti in *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*, a c. di D. MARCONI, Torino 1979.

Michael Wolff⁸⁷, è che Hegel non lavora a partire dal piano delle determinatezze ontologiche, ma da quello delle determinazioni concettuali. E i rapporti tra puri concetti sono diversi dai rapporti tra determinazioni, sostanziali o accidentali, di enti: come notava già Socrate nel *Parmenide* platonico⁸⁸, quando ci si muove nel medio dell’astrazione è giocoforza ridurre ogni opposizione alla forma dell’opposizione contraddittoria. In molti luoghi, è vero, Hegel precisa che “il secondo momento del processo dialettico (come del resto anche il primo) si presenta come negativo rispetto al primo, ma, ed è ciò che più conta, esso è *negativo in se stesso*”⁸⁹. Tuttavia, dagli svariati esempi della *Scienza della logica*⁹⁰ e dal paradigma logico-gnoseologico offerto dalla *Fenomenologia dello spirito*⁹¹ si comprende che nulla è più estraneo ad Hegel dell’intenzione di affermare con quella proposizione ciò che risolutamente Kant ha negato prima di lui, cioè che la negatività appartenga a “una particolare specie di cose secondo la loro

⁸⁷ M. WOLFF, *Über Hegels Lehre vom Widerspruch*, in *Hegels Wissenschaft der Logik*, hrsg. von D. HENRICH, Stuttgart 1986.

⁸⁸ V. PLATONE, *Parm.* 129 B. Kierkegaard se ne ricorderà nella lunga nota de *Il concetto dell’angoscia* dedicata alla riflessione platonica sul “momento” (v. *Il concetto dell’angoscia*, p. 152, nota).

⁸⁹ MANGIAGALLI, *Logica e metafisica*, p. 79.

⁹⁰ In nota alla pagina sopra citata Mangiagalli, anche sulla scorta di Mario Rossi, fa riferimento al § 81 dell’*Enciclopedia* e al capitolo della *Scienza della logica* relativo alle “essenzialità” o “determinazioni della riflessione”. Ora, nello scritto sulle grandezze negative Kant aveva detto che “propriamente nessuna grandezza può dirsi assolutamente negativa”, mentre “+a e -a sono l’una la grandezza negativa dell’altra”, per cui la parola *negativa* non andava intesa come se si riferisse a “una particolare specie di cose secondo la loro interna costituzione”, ma alla loro “relazione oppositiva (*Gegenverhältnis*) con altre cose”, mentre “se considerate per sé”, “le cose di cui l’una è considerata come la negativa dell’altra sono entrambe positive” (KANT, *Versuch*, pp. 174 e 176; trad. it. cit., pp. 266 e 268). Nella già citata Nota della *Scienza della logica* sulle “quantità opposte dell’aritmetica”, cui Mangiagalli essenzialmente si riferisce, Hegel riprende, fin negli esempi, la trattazione di Kant, ma la corregge in un punto: “Se non che le grandezze opposte non sono soltanto da un lato grandezze semplicemente opposte, e dall’altro grandezze reali o indifferenti. Ma benché il quanto stesso sia l’essere indifferentemente limitato, ciò nondimeno si presenta in lui anche il positivo in sé e il negativo in sé”. Con ciò, però, Hegel vuole in realtà dire che *gli opposti sono tali per se stessi, semplicemente in quanto non hanno realtà fuori dall’opposizione*: “Gli opposti si tolgono bensì nella loro relazione per modo che il risultato è uguale a zero; ma in essi vi è ancora la loro relazione identica, che è indifferente di fronte all’opposizione stessa, e così costituiscono un medesimo. [...] Ma inoltre gli opposti non sono soltanto un unico indifferente, ma anche due indifferenti. Come opposti sono cioè anche riflessi in sé, e così sussistono come diversi” (HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. *Die objektive Logik [1812-13]*; trad. it. cit., II, pp. 479 e 478). V. al riguardo LUGARINI, *Identità, opposizione, contraddizione*, pp. 72-75.

⁹¹ Nel capitolo sulla “certezza sensibile”, *Die sinnliche Gewissheit*.

interna costituzione”, e che pertanto possa esser colta solo mediante l’intuizione e non raggiunta per via di mediazione logica. Al contrario, Hegel dice che il positivo e il negativo della dialettica sono tali per se stessi al solo scopo di escludere che l’uno o l’altro possa essere considerato, in se stesso (isolatamente), come indifferente rispetto al segno, e per affermare invece che la verità è solo l’intero, “ciò che vi ha di affermativo nella soluzione e nel trapasso” delle opposizioni, e solo rispetto ad esso i due precedenti momenti dialettici sono per sé rispettivamente positivo e negativo. Il medio in cui avviene il progresso dialettico non è quello dell’esteriorità, ma il *continuum* linguistico-concettuale: in esso l’intero è la meta del cammino, la totalità delle determinazioni compendiata nella forma dell’Assoluto come Spirito, che è una forma intrinsecamente contraddittoria (o, se si vuole, a-contraddittoria), in quanto identità di identità e differenza, co-originarietà di immediatezza e mediazione; in generale, rispetto a quella forma il positivo rappresenta sempre l’immediato, (che pretende di essere puramente) l’identico con sé, mentre il negativo è l’opposizione in sé che mette in crisi la pretesa di un’immediatezza senza mediazione, di un’identità senza differenza⁹².

Da quanto detto fin qui si può concludere, con Franca D’Agostini, che “l’impianto ontologico di fondo del discorso di Hegel sembra essere sostanzialmente l’universo della *determinatio-negatio*, per cui ‘a’ è delimitato da ‘non a’, e la compresenza dei due termini ‘esaurisce’ l’intero”⁹³. Ciò non di meno, l’avanzamento dialettico rimane possibile perché, sia pure in un *medium* continuo come quello linguistico-concettuale, in cui, per usare la terminologia scolastica, l’unità formale (data dalla *quidditas*: l’essenza, in quanto conosciuta ed espressa mediante la definizione) precede l’unità trascendentale (data dall’atto d’essere), e per questo i molteplici si definiscono esaustivamente l’uno per mezzo di tutti gli altri, tuttavia “non-a” (il contenuto dell’opposizione in generale) presenta un certo tasso di indeterminazione o equivocità (un’eccedenza, rispetto al suo semplice essere negazione di “a”); non, però, per l’empirico sopraggiungere dall’esterno di

⁹² Tra l’altro va notato che proprio in questi termini Hegel spiega logicamente la necessità aritmetica che le grandezze positive e negative non siano indifferenti rispetto al segno, ma siano tali per sé: “L’a, per esempio, in quanto non ha alcun segno o nota, vale come se dovesse esser preso come positivo, quando si avesse a notare. Se dovesse esser soltanto in generale un contrapposto, allora si potrebbe prendere egualmente come -a. Ma gli si dà immediatamente il segno positivo, perché il positivo ha per sé il significato particolare dell’immediato, come con sé identico, di fronte all’opposizione” (HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band. *Die objektive Logik [1812-13]*; trad. it. cit., II, p. 479; ma v. anche p. 481).

⁹³ D’AGOSTINI, *Logica del nichilismo*, p. 204.

ulteriori determinazioni colte dalla sensibilità, ma proprio a causa dell'immanenza all'intero processo, come fine e principio, dell'Idea assoluta: solo quest'ultima rappresenta il massimo di concretezza (cioè, la compiuta *Aufhebung* di tutte le "astratte" opposizioni intellettuali) e di determinazione, e la sua azione nel processo si manifesta attraverso la circostanza che, proprio e solo nel *medium* linguistico-concettuale, cioè proprio e solo in quanto si ha a che fare con questo tipo di determinazioni, che non riflettono la fissità delle determinatezze date alla coscienza naturale, è sempre possibile ri-nominare l'intero dato dal primo immediato e dalla sua negazione e farne un nuovo immediato, certo più determinato (mediato) del primo, ma di nuovo a sua volta suscettibile di trattamento dialettico. La possibilità che l'unità degli opposti sia colta, afferrata (*begriffen* oltre che *erfasst*), nel concetto (*Begriff*) dipende quindi ultimamente proprio dall'immanenza dell'Assoluto come Spirito alla coscienza; ma allora il problema fondamentale finisce con l'essere sempre quello dell'inizio soggettivo, per esprimersi nei termini di Johannes Climacus, ossia quello del rapporto tra lo Spirito, come meta dell'itinerario fenomenologico e poi di quello logico-enciclopedico, e lo stadio fenomenologico della Coscienza: cosa significa veramente l'affermazione di Hegel che "la coscienza è per se stessa il suo concetto" e come avviene che essa "oltrepassi se stessa"⁹⁴? E ancora, che vuol dire che la necessità della successione delle figure della coscienza "è ciò che per noi si muove dietro le spalle"⁹⁵ della coscienza? È qui che, definitivamente, i due argomenti trendelenburghiani trovano la loro unità, anzitutto nell'essenza della risposta che ad entrambi si può dare in una prospettiva genuinamente hegeliana, ed ancora nel nuovo e più profondo livello di interrogativi che questa risposta suscita.

Ma, se a mio giudizio Kierkegaard sembra muoversi proprio a questo livello, Trendelenburg ne rimane invariabilmente al di sotto. Il suo scacco consiste nell'impossibilità di esibire almeno un discreto dell'esperienza naturale che non possa essere ricavato dal continuo linguistico-concettuale per via di negazione determinata, ma possa essere colto solo nell'intuizione empirica: per via di questa impossibilità, neanche l'alternativa di negazione logica ed opposizione reale costringe all'ammissione che l'avanzamento dialettico è possibile solo grazie all'intervento dell'empirico.

Il problema posto da Trendelenburg, però, è reale. Come scrive con la

⁹⁴ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IX, hrsg. von W. BONSIEPEN - R. HEEDE, Hamburg 1980, p. 57; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1996, p. 52.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 61; trad. it. cit., p. 56.

solita chiarezza e lucidità Dario Sacchi,

si tratta essenzialmente di riflettere sul fatto che per poter affermare una vera molteplicità e diversità – per poter sostenere una concezione davvero pluralistica del reale empirico – io debbo poter affermare una molteplicità di enti che siano tali in senso forte, ossia che abbiano i requisiti della sostanzialità; e che per poter giustificare l’affermazione di questa pluralità di enti in sé sussistenti io debbo poter ammettere che le relazioni fra essi non siano interamente necessarie ma siano almeno per qualche aspetto contingenti. Spinoza *docet*: se nella realtà vige un ordinamento in base al quale ogni ente e ogni accadimento è direttamente o indirettamente connesso in modo necessario a ogni altro ente e a ogni altro accadimento (sì che al di fuori di tale connessione non sarebbe ciò che di fatto è ma solo una mera astrazione), allora in ultima istanza si potrà sostenere che non vi è propriamente una pluralità di enti o di accadimenti perché a rigore c’è un unico Essere (un’unica Sostanza che è, al tempo stesso, un unico Evento) rispetto al quale tutto ciò che appare empiricamente è soltanto un “modo”, una fase, un momento, una parziale e provvisoria manifestazione. In una prospettiva siffatta l’unità dell’Assoluto non trascende ontologicamente l’esperienza (appunto perché questa non è realmente molteplice), ma si presenta semplicemente come la sua trasvalutazione razionale. [...] In effetti si deve riconoscere che, finché si considera il mondo corporeo, non è facile trovare qualcosa che abbia autentici requisiti di sostanzialità e che non sia l’universo stesso, inteso come un unico sistema integrato. E, certamente, se la considerazione filosofica potesse arrestarsi qui, non vi sarebbero ragioni per non decretare la vittoria del paradigma spinoziano. Ma il problema si pone su basi un po’ differenti [...] allorché si tratta di prendere posizione su quel particolare tipo di contingenza che comunemente si ritiene esista a livello del mondo umano e che viene chiamata “libertà” (libertà del volere, libero arbitrio). In effetti [...] non si può fare a meno di osservare che qui ci troviamo di fronte all’unico caso in cui sia veramente interessante ipotizzare una genuina pluralità di enti per sé sussistenti...⁹⁶.

Non si potrebbe dir meglio. Con tutto questo, però, evidentemente siamo fuori dall’orizzonte proprio di Trendelenburg. Il quale, osserva Kierkegaard in *Pap. V C 12*, “ricorre troppo ad esempi tratti dalla matematica e dalle scienze naturali”, mentre il salto “essenzialmente appartiene alla sfera della libertà”...

c) *Kierkegaard: il “singolo” nella “sfera della libertà”*

⁹⁶ D. SACCHI, *Tempo, divenire, trascendenza metafisica*, in *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, a c. di L. RUGGIU, Milano 1997, p. 358. Dello stesso autore, in chiave fondativa rispetto a questo contributo, v. anche *La divisio entis e l’analogia trascendentale*, in *La differenza e l’origine*, a c. di V. MELCHIORRE, Milano 1987, pp. 64-93.

In un suo importante studio di alcuni anni fa, Leonardo Samonà ha osservato come Trendelenburg contrapponga ad Hegel una concezione impoverita della logica aristotelica, non solo inquinata da elementi della recente tradizione kantiana del tutto estranei al pensiero dello Stagirita, ma anche mutila di tutte quelle questioni – dialettica, analogia, rapporto tra intuizione e deduzione, tra principio e dimostrazione etc. – che potrebbero far deviare da un realismo “ingenuo” di sapore empiristico e far scorgere anche in Aristotele i segni di un germinale razionalismo. Samonà pertanto sottolinea la circostanza, cui anch’io ho già fatto cenno, che non appartengono ad Aristotele né la coppia di *räumliche Bewegung* e *konstruktive Bewegung*, né quella di *logische Negation* e *reale Opposition*; e aggiunge che anche la critica trendelenburghiana alla dottrina hegeliana dell’infinito rappresenta una deviazione da Aristotele (il quale ammetterebbe senz’altro, con Hegel, quanto meno che la tematizzazione dell’infinito non può che avvenire dialetticamente⁹⁷, salvo poi, a partire da questa piattaforma comune, vedere se, per esprimersi in termini kierkegaardiani, debba trattarsi di dialettica quantitativa o qualitativa, di reciproca immanenza o di reciproca trascendenza). Ma poi Samonà indica l’errore fontale di Trendelenburg in un passaggio del § 5 del terzo capitolo delle *Logische Untersuchungen*, in cui si consuma il più sanguinoso tradimento dell’Aristotele metafisico:

Aristotele chiamava *immediato* quell’elemento del pensare che non è dedotto da altro, si tratti di un originario dell’universale o di un singolo⁹⁸, colto attraverso i sensi in modo che tra la rappresentazione sensibile e l’oggetto non si frapponga

⁹⁷ “Trendelenburg infatti polemizza contro l’infinito e la totalità in senso hegeliano per un presunto passaggio indebito dal pensare alla realtà, al positivo: una critica non esente certamente dall’influsso di certe polemiche kantiane, ma lontana dalla deduzione aristotelica dallo stesso concetto di infinito del suo necessario passaggio nel contrario, e del suo essere contenuto in questo” (SAMONÀ, *Dialettica e metafisica*, p. 77; i testi rilevanti sull’argomento sono ARISTOTELE, *Phys.* III, 6, 206 a, 27 ss. e 207 a, 23, ed inoltre BERTI, *La critica aristotelizzante*, p. 359 ss., e J. VAN DER MEULEN, *Hegel. Die gebrochene Mitte*, Hamburg 1958, trad. it. *Hegel, il medio infranto*, Napoli 1987, p. 43). Su questo punto importantissimo Kierkegaard sembra trarre da Schelling una posizione più vicina a quella di Hegel (e di Aristotele!) che a quella di Trendelenburg: v. MELCHIORRE, *Il paradosso come passione del pensiero, passim*.

⁹⁸ Qui Samonà traduce “il particolare”: Trendelenburg però non usa *das Besondere*, ma *das Einzelne*. Ora, *das Einzelne* in Hegel è propriamente il Singolare, ossia l’in sé e per sé determinato e ad un tempo l’identico con sé, cioè l’Universale, perché la Singolarità è la riflessione entro sé (*der Reflexion in sich*) delle determinatezze dell’Universalità e della Particolarità (HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 163, p. 179; trad. it. cit., p. 329. V. poi anche ID., *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band*.

nulla. In questo ultimo significato di immagine sensibile vivente, ossia in opposizione al pensiero che analizza la vita, il nuovo uso linguistico utilizza il termine “immediato”. Poiché l’intera dialettica non è che una catena di mediazioni, l’immediato in questo significato nella *Logica* non può comparire. E invece ovunque nello svolgimento delle mediazioni si fa avanti l’immediato.

L’immediato in questo contesto [*scil.* quello della dialettica] può designare solo ciò che è mediato in sé, in quanto la mediazione è tolta dal di fuori. Così l’essere-per-sé, poiché si riferisce solo a sé, è immediatezza. L’uno in sé indifferenziato, escludente ogni altro da sé, è immediato (mediato solo in sé).

Un tale significato dell’immediato, altrimenti certo non utilizzabile, è pensabile solo nella dialettica. Ma la parola ben presto ricade dal suo nuovo significato in quello usuale. L’immediatezza dell’intuizione o della percezione, della quale la logica della mediazione non sa nulla, si sottende tacitamente ovunque. [...] È forse solo un caso che l’essere determinato, il continuo spaziale, l’esistenza temporale,

Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff, in *Gesammelte Werke*, Bd. XII, hrsg. von F. HOGEMANN - W. JAESCHKE, Hamburg 1981; trad. it. *Scienza della logica*, II, pp. 678-705); d’altra parte in Kierkegaard “quel singolo” (*det Enkelte*), che è in senso proprio l’individuo umano, è sintesi (*en Synthese*) di finito e infinito, di tempo ed eternità, di libertà e necessità (v. il notissimo e già citato *incipit* di *La malattia per la morte: Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækelse. Af Anti-Climacus*, in *Samlede Værker*, XV, p. 73; trad. it. *La malattia mortale in Opere*, p. 625, ma anche *La malattia per la morte*, Roma 1999, p. 15; tuttavia le premesse si trovano a mio avviso nella forma più chiara in *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est*, trad. it. cit., pp. 113-122 e in particolare a p. 118). Vi è una profonda differenza tra queste due formule a prima vista molto simili, e in particolare tra “mediazione” (qui, “riflessione entro sé”), e “sintesi” (v. M.C. TAYLOR, *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, Berkeley 1980, New York 2000², pp. 162-180); ma, intanto, Hegel e Kierkegaard concorderebbero nell’intendere il “particolare” non tanto come un grado di determinazione intermedio tra universale e singolare, ma come ciò che, non essendo per se stesso, vale come “genere”. È proprio a partire da questo accordo terminologico che poi Kierkegaard osserva criticamente: “[...] l’universale, in cui l’hegelismo fa consistere la verità (e il Singolo diviene la verità, se è sussunto in esso), è un astratto, lo Stato, ecc. Egli non arriva a Dio *che è la soggettività in senso assoluto*, e non arriva alla verità: al principio che *realmente*, in ultima istanza, il Singolo è più alto del generale, cioè *il Singolo considerato nel suo rapporto a Dio*. Quante volte non ho scritto che Hegel fa in fondo degli uomini, come il paganesimo, un genere animale dotato di ragione. Perché in un genere animale vale sempre il principio: il Singolo è inferiore al genere. Il genere umano ha la caratteristica, *appunto perché ogni Singolo è creato ad immagine di Dio*, che il Singolo è più alto del genere. Che tutto questo si possa prendere invano e abusarne in modo orrendo: concedo. Ma il Cristianesimo consiste in questo, ed è in fondo qui che si deve dare battaglia” (*Pap. X² A 426*; trad. it. *Diario*, VII, n. 2792. V. anche *La malattia mortale*, p. 686, nota). La traduzione che dà Samonà dell’*Einzelne* trendelenburghiano finisce allora con l’essere non tanto erronea quanto tendenziosa, perché, contro le intenzioni di Trendelenburg, mette in mostra impietosamente come, dal punto di vista metafisico, il “dato” di esperienza, il supposto immediato dell’empiria di cui Trendelenburg va in cerca, in quanto non è per se stesso, non è ancora in nessun modo “il singolo”, ma tutt’al più un “particolare”.

la materia sensibile, l'intero mondo dell'intuizione, l'oggetto esterno, la vita effettiva, siano immediati proprio nel significato che la logica nell'astratto elemento del pensiero non può conoscere? [...] La vera spiegazione non permette alcun dubbio: la logica del pensiero puro intende con il termine “immediato” ciò che non può ancora capire, ossia il sensibile⁹⁹.

Trendelenburg comincia qui enucleando due possibili sensi dell'immediatezza in Aristotele, ma, adeguandosi al “nuovo uso linguistico” (al rappresentazionismo moderno, sia razionalistico sia empiristico, direi), assai presto abbandona il primo senso e si dedica solo al secondo, contrapponendolo al significato dialettico di “mediato in sé”. Se non che, in questo modo non solo si scompone il pensiero aristotelico, ma si finisce per snaturarlo: come spiega ancora Samonà,

l'immediato non è, in senso propriamente aristotelico, il dato sensibile come tale se non in senso improprio o analogico, in quanto primo per noi. Immediati in senso proprio sono gli *àmesa*, sia come proposizioni immediate sia come oggetti immediati la cui “espressione definitoria è una tesi indimostrabile, che esprime l'essenza”. In essi l'immediatezza risulta dall'esclusione del medio tra il soggetto e il predicato della definizione, o tra l'oggetto e il contenuto racchiuso nell'espressione definitoria che ad esso si riferisce. L'immediatezza risulta dall'impossibilità di astrarre dall'oggetto (o dal soggetto della proposizione) la relazione che lo unisce ai termini che contiene e che lo definiscono: per questa impossibilità di astrarre il medio, “è necessario che i termini di un sillogismo definitorio si convertano”, ovvero “tutti i termini saranno reciprocamente propri gli uni degli altri”. L'immediatezza non riguarda allora *indifferentemente* il dato sensibile e il dato concettuale se non in quanto riguarda quella *physis* del dato per cui esso è la relazione d'identità o differenza originaria, contenuta nel dato, secondo la quale il dato stesso coincide col suo concetto¹⁰⁰.

Se questo è il vero nocciolo del problema, e se sono chiare le ragioni per cui la soluzione che ne dà Trendelenburg non può essere una valida alternativa a quella che ne aveva dato Hegel, bisogna chiedersi: forse Kierkegaard, battendo piste diverse da quelle di Trendelenburg, ha trovato questo immediato in senso proprio che spezza la perfetta immanenza hegeliana?

La risposta è sì: si tratta del “singolo”, dell'io nella sua struttura sinteti-

⁹⁹ TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, I, pp. 68 s.; trad. it. cit., pp. 46-48. Kierkegaard ha certamente presente questa dottrina attribuita da Trendelenburg ad Aristotele, solo che non la trae dalle *Logische Untersuchungen*, ma dalle *Erläuterungen zu den Elementen der Aristotelischen Logik* (versione tedesca degli *Elementa*, pubblicata a Berlino nel 1842; v. S. KIERKEGAARD, *Pap.* V A 75; trad. it. *Diario*, III, n. 1043).

¹⁰⁰ SAMONÀ, *Dialettica e metafisica*, p. 72.

ca, e ve ne sono indizi in soprannumero. Non è possibile in questa sede sviluppare compiutamente l'argomento, ma anche se difficilmente i testi di Kierkegaard potrebbero essere più chiari, numerosi interpreti ancora mostrano di non conoscerli: così, qualche accenno è doveroso.

Dario Sacchi, per esempio, ha ben compreso che con la dottrina del movimento nelle *Briciole* Kierkegaard, sulla scia di Trendelenburg, sta tentando di colpire a morte il necessitarismo universale, e il conseguente monismo ontologico, confutando proprio la tesi che ogni relazione tra i discreti dell'esperienza sia necessaria; ma rimprovera al Danese un'ontologia eccessivamente semplificata rispetto a quella aristotelico-tomista, e in ultima analisi immaginativa:

Secondo il filosofo danese, il mutamento – ogni mutamento – è di per sé incompatibile con una pretesa struttura necessaria della realtà: un mondo che non fosse il regno della contingenza sarebbe immobile e astorico. “Il necessario non può affatto cambiare, poiché si rapporta sempre a se stesso e si rapporta sempre allo stesso modo [...] Tutto ciò che diventa dimostra precisamente mediante il divenire di non essere necessario: l'unica cosa che non può diventare è il necessario, perché il necessario è”. Kierkegaard scopre tuttavia le sue carte quando afferma che “possibilità e realtà¹⁰¹ non differiscono nell'essenza, ma nell'essere”. In definitiva la sua posizione implica che, se la coesistenza di A e B non è eterna (perché, poniamo, A permane almeno per un certo periodo dopo che B è venuto meno), ne consegue che il rapporto fra A e B non è necessario e che pertanto essi costituiscono un'autentica dualità. Ma questo egli può dirlo solo perché, evidentemente, ritiene che il venir meno di B in un certo istante temporale equivalga al suo diventar-niente *simpliciter*, sì che non avrebbe alcun senso affermare che A implica B quando poi si vede che il primo sussiste anche “senza” il secondo. Non v'è dubbio, allora, che tutto il suo ragionamento si fonda proprio su quella concezione del divenire (e dell'essere come tale) [...] secondo cui nel mutamento sarebbe coinvolto solamente un “essere” inteso univocamente come un semplice dato d'esperienza, mentre l'essenza se ne starebbe al sicuro nella sua beata immobilità. Ma in realtà non si dà mai A “senza” B, se non in quella considerazione astrattamente temporale che è al tempo stesso una considerazione astrattamente logica, o meramente formale; ciò che concretamente si dà è sempre solo il nesso fra un A e un B che devono essere pensati entrambi *nella loro collocazione temporale* intesa come *una loro modificazione essenziale*.

Questo perché solo se si riduce l'essere al presente “si può affermare che una cosa prima di essere presente non è, o dopo essere stata presente non è. Ma ridurre l'essere al presente in senso temporale è del tutto arbitra-

¹⁰¹ Correzione mia. Sacchi cita dall'edizione del p. Fabro, e perciò ne riporta l'errore di traduzione scrivendo: “possibilità e *necessità*”.

rio"¹⁰², e tra l'altro conduce a negare il divenire in nome del principio di non contraddizione (parmenidismo) o viceversa il principio di non contraddizione in nome del divenire (eraclitismo). In conclusione,

se [...] molti pensatori, a somiglianza di Kierkegaard, hanno creduto di poter fondare il senso forte e non meramente empirico del non-essere come *éteron* [altro] sospendendolo a un previo riconoscimento di quel non-essere come *enantiòn* [contrario, in questo caso il nulla: è ovviamente la dialettica del *Sofista* di Platone] che si darebbe nel divenire, è comprensibile che, una volta rilevata la mera empiricità e l'inconsistenza speculativa inerenti a questa stessa figura del non-essere come nulla, appaia conclusivamente priva di fondamento la posizione del non-essere come molteplice o diverso¹⁰³

e quindi non definitivamente confutabile l'interpretazione spinoziano-hegeliana dell'esperienza.

Tutto vero; ma sfugge a Sacchi che, diversamente da Trendelenburg, Kierkegaard quando parla del movimento come passaggio dalla possibilità alla realtà non si riferisce al divenire degli enti naturali, bensì si muove sempre nella sfera dello spirito, che per lui è quella della decisione libera: *solo per l'agente libero il tempo è metafisicamente irreversibile, perché solo l'agente libero è capace di introdurre un quid novi nell'immanenza assoluta dell'essere riguardato nel suo complesso.*

Già in vita Kierkegaard era stato fatto oggetto di un fraintendimento analogo a quello in cui incorre Dario Sacchi: per la precisione, ad opera di Heiberg, a proposito della categoria kierkegaardiana di *ripetizione* o *ripresa*¹⁰⁴; e proprio rispondendo ad Heiberg Kierkegaard ha l'occasione di chiarire la sua dottrina del "movimento della libertà" in numerosi scritti,

¹⁰² E. BERTI, *Il valore "teologico" del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 60 (1968), p. 5.

¹⁰³ SACCHI, *Tempo, divenire, trascendenza metafisica*, pp. 358 s.

¹⁰⁴ La vicenda è abbastanza complessa. L'opera *Gjentagelsen*, pubblicata nell'ottobre '43, non ebbe un gran successo di pubblico ma nel dicembre dello stesso '43 fu onorata da una recensione di Heiberg a metà del lungo saggio *L'anno astronomico* [*Det astronomiske Aar*], suo personale contributo ad un *Annuario per il 1844* da lui curato e intitolato *Urania* (il cui pezzo forte accanto al saggio di Heiberg era *Det Kirkeaar*, ossia *L'anno ecclesiastico*, di Martensen). Heiberg, citando l'opera di Kierkegaard sempre non oltre pagina 40 dell'edizione danese, cominciava elogiando l'Autore per aver detto "cose molto belle ed appropriate sul concetto" di ripetizione, ma poi gli rimproverava di non aver "distinto il significato essenzialmente diverso che la ripetizione ha nella sfera naturale e in quella spirituale". "Nel regno dello spirito", infatti, "ogni nuova generazione supera la precedente, di cui utilizza i risultati per dei cominciamenti davvero nuovi", sicché "noi dobbiamo vedere l'evoluzione che la ripetizione comporta e che, in un senso, la sopprime come

editi e inediti, e soprattutto nel “Piccolo annesso dell’autore de *La ripetizione*”. Qui, per bocca di Costantin Constantius, anzitutto precisa che “tutto ciò ch’è detto di decisivo sulla ripetizione sta nell’ultima parte del libro, la quale comincia a pagina 79 e per destare l’attenzione del lettore ha nuovamente a titolo *La ripetizione*. Tutto ciò ch’è detto prima è sempre, o per scherzo, o vero sino a un certo punto”¹⁰⁵; ciò premesso¹⁰⁶, egli conferma di aver applicato la categoria di ripetizione al concetto di movimento, ma nega risolutamente che quest’ultimo appartenga alla filosofia della natura, anzi, rivendica che esso “sta di casa nel mondo dello spirito”. È su questa distinzione di campi che si fonda la superiorità della categoria di ripetizione su

tale”. Se l’Autore non se ne è reso conto, è perché aveva “sott’occhio le categorie della natura”, e la prova ne è che ha applicato la categoria di ripetizione “a un concetto della filosofia della natura, quello di movimento” (J.L. HEIBERG, *Det astronomiske Aar*, in *Prosaiske Skrifter*, Kjøbenhavn 1861-62, IX, pp. 68-71; cito da D. BORSO, *Prefazione del curatore*, in *Prefazioni*, p. 10, e da DAVINI, *Il circolo del salto*, p. 32). La recensione di Heiberg colpì molto Kierkegaard, il quale dedicò ad un tentativo di risposta i *Pap. IV B 97-139*, comprendenti una “Lettera aperta” (*Pap. IV B 111*), l’appello “Al mio caro lettore!” (*Pap. IV B 120*), e soprattutto i materiali preparatori di *Forord (Prefazioni)* e “Un piccolo annesso dell’autore de *La ripetizione*” (*Pap. IV B 112-117*). Alla fine si può dire che la montagna abbia partorito il topolino, perché l’unica risposta diretta (anche se per bocca di uno pseudonimo) ad Heiberg è consegnata ad una lunga nota dell’*Introduzione a Il concetto dell’angoscia*, in cui si conclude in sostanza che una risposta diretta nel merito non è possibile, perché neanche la dabbenaggine di Heiberg merita che si violino i canoni della comunicazione indiretta (v. *Il concetto dell’angoscia*, p. 116, nota). Questo non vuol dire, però, che non siano fioccate le risposte indirette. *Prefazioni*, per esempio, è tutto un attacco ad Heiberg nel registro della parodia (v. ancora BORSO, *Prefazione del curatore, passim*); nel 1846 verrà *En literair Anmeldelse* (trad. it. *Una recensione letteraria*, a c. di D. BORSO, Milano 1995) e nel 1848 *Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv* (trad. it. *La crisi e una crisi nella vita di un’attrice*, in *Maschere kierkegaardiane*, a c. di L. AMOROSO, Torino 1990, pp. 199-232), di cui sono protagoniste rispettivamente la madre scrittrice (Thomasine Gyllembourg) e la moglie attrice (Johanne Luise Pätges) di Heiberg.

¹⁰⁵ *Pap. IV B 117*, pp. 283 s. In mancanza di una traduzione italiana del “Piccolo annesso”, che, vista la sua grande densità teoretica, sarebbe auspicabile che fosse pubblicato integralmente in appendice ad una prossima edizione de *La ripetizione*, come già è pubblicato in Francia fin dall’edizione del 1966, per orientarmi nelle molte decine di pagine del testo danese debbo utilizzare, oltre all’edizione francese, le citazioni dei pochi autori italiani che se ne sono occupati: Enzo PACI (*Ripetizione e ripresa. Il teatro e la sua funzione catartica*, in ID., *Relazioni e significati. II. Kierkegaard e Thomas Mann*, Milano 1965, pp. 120-150), Dario BORSO (*Repetita*, postfazione a S. KIERKEGAARD, *La ripetizione*, Milano 1996, pp. 145-184) e Simonella DAVINI (in *Il circolo del salto*). In particolare qui cito da *Repetita*, p. 166.

¹⁰⁶ Ed è una premessa che rende, se non certo scusabile, tuttavia comprensibile il fraintendimento di Heiberg che non aveva letto oltre p. 40.

quella di mediazione:

Ora, mentre oggigiorno, sotto il nome di mediazione, si è introdotto il movimento persino nella logica, dove però tutto giace nell'immanenza, e poi, ancora sotto il nome di mediazione, si sono scambiati i movimenti nella sfera spirituale per pure immanenze, è davvero importante capire che il movimento sta di casa proprio nel mondo dello spirito, dove la ripetizione significa più di mediazione, appunto perché essa ha sempre una trascendenza dietro di sé, cosa che è stata indicata con precisione e chiarezza nei predicati usati riguardo ad essa nello svolgimento autentico della ripetizione contenuto nel mio libro [cioè, nella seconda parte, da p. 79 – p. 73 dell'edizione italiana citata – in poi], e cioè che è trascendente, religiosa, un movimento in virtù dell'assurdo¹⁰⁷.

Ma in che cosa consiste esattamente la differenza tra movimento della natura e movimento dello spirito? Affinché il “Piccolo annesso” sia effettivamente esplicativo rispetto a *La ripetizione*, Kierkegaard adduce esempi di filosofi antichi (Aristotele) e moderni (Schelling) che avrebbero trattato il concetto di movimento proprio nella sfera dello spirito. Per quanto riguarda Schelling, in particolare, il suo ex-uditore Kierkegaard ricorda che per lui “il movimento gioca un grande ruolo [...], non solo nella filosofia della natura (in senso stretto), ma anche nella filosofia dello spirito”, e tanto per capire che cosa s'intende per sfera dello spirito in quanto contrapposta alla sfera della natura, di Schelling è citato “il suo saggio sulla libertà [evidentemente, le *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*], in cui egli, muovendosi in parte in espressioni di Jacob Böhme, in parte in parafrasi sue, lotta costantemente per introdurre il movimento”¹⁰⁸.

Più interessante è, però, il riferimento ad Aristotele, che proprio nei mesi di stesura del “Piccolo annesso”, grazie alle indicazioni di Tennemann e del Trendelenburg storico della filosofia, Kierkegaard sta prendendo a faro della propria navigazione anti-hegeliana. Constantius intanto spiega perché ne *La ripetizione* ha fatto riferimento agli Eleati e ad Eraclito così da aver potuto indurre in errore Heiberg, visto che chiaramente quei presocratici si occupavano del problema del movimento nella filosofia della natura:

Il movimento non è dialettico soltanto riguardo allo spazio (questo è il senso in cui occupò Eraclito e gli Eleati, e in seguito fu tanto usato e abusato dagli Scettici) ma pure riguardo al tempo. La dialettica è la stessa in entrambi i riguardi, poiché il

¹⁰⁷ *Pap.* IV B 118,₇, cit. in DAVINI, *Il circolo del salto*, p. 31.

¹⁰⁸ *Ibidem.*

punto e l'istante si corrispondono. Ora, poiché non saprei nominare due scuole dove la dialettica del movimento riguardo al tempo è espressa colla chiarezza con cui la espressero Eraclito e gli Eleati riguardo allo spazio, così ho nominato loro¹⁰⁹.

In effetti, è mia convinzione che per Kierkegaard il movimento nella sfera della natura sia reale tanto quanto il movimento nella sfera dello spirito o della libertà, ma è solo in quest'ultima sfera che le categorie elaborate dai greci in relazione alla prima sfera possono effettivamente dare scacco ad Hegel, perché nella sfera della natura il fenomeno del movimento può anche essere integralmente risolto nell'immanenza del concetto senza eccessivo danno: come dimostra Hegel (che in ciò si dimostra migliore interprete della meccanica newtoniana di quanto non lo sia Kant, dibattito tra determinismo della conoscenza categoriale e pensiero della libertà), il movimento spaziale può essere infatti ricondotto al movimento logico e alla mediazione, e negato in quanto non si riduce ad essi. In questo senso Constantius dice anche, in un altro passo, che nella sfera naturale può esser fatta valere sempre "la dialettica eleatica ed eraclitea" per cui "il movimento diviene un gioco di parole". Platone e Aristotele fanno sintesi nella dialettica tra l'eleatismo e l'eraclitismo, ma questa sintesi è certa come tale solo nella sfera dello spirito, dove "il passaggio... diviene"¹¹⁰, dove cioè il movimento si mostra chiaramente dialettico anche rispetto al tempo. Ed è per questo che Constantius colloca la dottrina di Aristotele nella sfera dello spirito.

Da Aristotele Kierkegaard attinge la formula con cui coglie l'essenza del movimento come trascendenza. L'annota già in un appunto preso nella laboriosa ma sterile primavera del '43, sulla scorta della lettura del terzo volume di Tennemann: "Il passaggio da possibilità a realtà è un mutamento – così T[ennemann] traduce *κίνησις*. Se è corretto, questa tesi è d'importanza estrema", e a margine "tutto ciò merita attenzione per i movimenti della logica". A seguire: "Leucippo e tutti gli atomisti ammettevano il movimento. Per spiegarlo usavano lo spazio vuoto come il negativo. – Quel

¹⁰⁹ Cito da DAVINI, *Il circolo del salto*, p. 93, e da BORSO, *Repetita*, p. 173.

¹¹⁰ Così estesamente Constantius: "La parola 'mediazione' ha prodotto equivoco nella logica, poiché ha permesso che vi si collegasse un'idea di movimento. Nella sfera della libertà ha nuociuto di nuovo, poiché, venendo dalla logica, ha contribuito a rendere illusoria la trascendenza del movimento [...]. Nella logica il passaggio è l'insonorità del movimento, mentr'esso *nella sfera della libertà diviene*", e precisa: proprio "per evitare questa confusione, ovvero questo accordo ambiguo tra l'elemento logico e la libertà, ho creduto di poter usare nella sfera della libertà il termine 'ripetizione'" (*Pap.* IV B 117, p. 289; cita-to sia in *Repetita*, pp. 175 s., sia in *Il circolo del salto*, pp. 35 e 65-66).

che è lo spazio vuoto per il dominio della riflessione sulla natura è la possibilità nel dominio della libertà"¹¹¹.

Tutte queste annotazioni confluiscono nel "Piccolo annesso" in questi termini:

Nella sfera della libertà c'è la possibilità, e la realtà si mostra come una trascendenza. Se già quindi Aristotele ha detto che il passaggio da possibilità a realtà è una *κίνησις*, allora non sta parlando della possibilità e realtà logiche, ma della libertà, e per questo pone il movimento come si conviene.

Ed ecco spiegata la presa di distanza da Trendelenburg in *Pap.* V C 12. Il secondo argomento fatto valere da Trendelenburg contro Hegel, quello del doppio regime della negazione dialettica, sarà di lì a poco ripreso da Kierkegaard, ne *Il concetto dell'angoscia*, quasi testualmente (a differenza del primo). Ma, a questo punto, la peculiarità dell'orizzonte teoretico, preparato da *La ripetizione*, in cui il filosofo danese colloca l'argomento trendelenburghiano, emerge comunque dai margini del testo senza bisogno di commento:

Nella logica ci si serve del negativo come della forza motrice che mette in movimento tutto. E il movimento ci vuole nella logica, comunque ci si arrivi, colle buone o colle cattive. Ora c'è il negativo che aiuta; e se il negativo non serve, c'è il gioco di parole e il gergo, giacché il negativo stesso è divenuto un gioco di parole.

Nella logica nessun movimento può *divenire*, perché la logica è, e tutto ciò che è logico è [*in nota*: l'espressione eterna della logica è quella che gli eleati, con un malinteso, applicarono all'esistenza: niente nasce, tutto è]: l'impotenza del logico è il passaggio dalla logica al divenire, dove si presentano l'esistenza e la realtà. Quando la logica si sprofonda nella concretezza delle categorie, non dice niente di più di quanto aveva detto fin da principio. Ogni movimento, per servirsi un momento di questa espressione, è un movimento immanente, il quale, in un senso più profondo, non è movimento. Di questo ci si può convincere facilmente se si pensa che il concetto del movimento stesso è una trascendenza che non può trovare un posto nella logica. Allora il negativo è l'immanenza di movimento, è ciò che scompare, ciò che è tolto. Se tutto diviene in questo modo, niente diviene, e il negativo diventa un fantasma. Ma, appunto per far divenire qualche cosa, nella logica il negativo diventa qualcosa di più, diventa ciò che produce il contrasto [meglio: la contraddizione, *Modsætning*], cioè non una negazione ma una contrapposizione. Ora il negativo non è il silenzio nel movimento immanente, ma è l'al-

¹¹¹ *Pap.* IV C 47, 48, 49; trad. it. in *Il circolo del salto*, pp. 29 s.. Sul retro dello stesso quaderno di *Papirer* si legge: "La categoria di passaggio Hegel non l'ha mai giustificata. Potrebbe essere importante confrontarvi la dottrina aristotelica della *κίνησις*" (*Pap.* IV C 80; trad. it. *ibidem*).

tro necessario, che certamente può essere molto necessario per dare inizio al movimento logico ma che non è più il negativo¹¹².

L'“impotenza del logico è il passaggio dalla logica al divenire”, solo in quanto il divenire è il movimento della libertà: attualizzazione di una possibilità, frutto della scelta ontologicamente libera di un soggetto finito aperto a un *télos* infinito.

Naturalmente, dopo che si è raggiunta una conclusione soddisfacente circa il vero oggetto e la vera portata della critica di Kierkegaard ad Hegel, si pongono ancora numerosi interrogativi riguardanti l'intrinseca validità speculativa di quella critica: riesce il Danese a trovare uno spazio metafisico per la libertà del singolo, a gettare un po' di luce su quello che Kant considerava un “fatto della ragione” (anzi, il fatto decisivo nella strutturazione delle sue tre *Critiche* intorno alla distinzione tra “conoscere” e “pensare”¹¹³) ma anche, letteralmente, un mistero¹¹⁴? A partire dai dati dell'esperienza naturale della coscienza, è possibile costruire un'ontologia e un'antropologia che consentano di pensare la decisione libera e responsabile nello iato che si apre tra il finito e l'infinito? Ed esse sono in grado di resistere al contraccolpo della dialettica hegeliana, che si vuole da Kierkegaard confutata?

Solo un ulteriore confronto serrato e spregiudicato con i testi può offrire le risposte a questi interrogativi. Intanto, però, sembra tracciata la direzione nella quale dovrà guardare una ricerca che prenda le mosse dal rapporto di Kierkegaard con Trendelenburg. Il Danese, per così dire, condivide pienamente il *senso* delle critiche trendelenburghiane alla logica di Hegel, apprezzandone il rigore formale di ispirazione classica (aristotelica

¹¹² *Il concetto dell'angoscia*, p. 113.

¹¹³ Su quest'argomento difficilissimo hanno rotto il silenzio di recente B. MONTANARI, *Potevo far meglio? Saggio sull'imperativo categorico*, Padova 2002, e in forme più classicamente accademiche G.L. PALTRINIERI, *L'uomo nel mondo. Libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, Roma 2001. Si veda anche H. ALLISON, *Il fatto della ragione e la deduzione della libertà*, in H. ALLISON - L. CARANTI, *Libertà trascendentale e autorità della morale in Kant*, Roma 2002, pp. 11-59 (è la traduzione del capitolo XIII di H. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, New York 1990).

¹¹⁴ V. da ultimo la bella sintesi di G. TOMASI, *Morality not mysterious? Riflessioni sul concetto kantiano di libertà a partire da Rel. B 207-222*, in *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, a c. di G. DUSO - G. RAMETTA, Milano 2000, pp. 59-85. Ad oltre due secoli di distanza, la libertà metafisica rimane un mistero: v. l'impressionante P. VAN INWAGEN, *The Mystery of Metaphysical Freedom*, in *Metaphysics, the Big Questions*, ed. by P. VAN INWAGEN - D. ZIMMERMANN 1998, pp. 365-374; trad. it. *Il mistero della libertà metafisica*, in *La logica della libertà*, a c. di M. DE CARO, Roma 2002, pp. 157-174.

in particolare); quanto al *riferimento* di quelle critiche, tuttavia, egli ritiene che il punto d'attacco scelto da Trendelenburg, quello delle forme dell'intuizione degli oggetti della natura, non sia il più felice per dare scacco a Hegel, ed anzi faccia ripiombare lo stesso Trendelenburg nelle aporie del rappresentazionismo circa le quali la messa a punto di Kant è difficilmente superabile. Kierkegaard invece si situa sul terreno di un'epistemologia e di un'antropologia metafisica della coscienza: qui allora il modo di argomentare di Trendelenburg viene in un certo senso trasfigurato, e può condurre a una critica radicale ad Hegel che non tanto neghi validità *tout court* al metodo dialettico come metodo proprio di un sapere speculativo e metaempirico, appellandosi contro di esso a pretese evidenze, o condizioni trascendentali, della scienza della natura (sarebbe questa la posizione di Trendelenburg), ma esibisca chiaramente i fondamenti della stessa dialettica, e conseguentemente ne ridefinisca metodo e ambito di operatività, entro l'esperienza, unica e decisiva quanto non assoluta, di una soggettività dotata di apertura trascendentale ma non autoponentesi.

Questa è, a ben vedere, la sfida che Kierkegaard volle lanciare alla filosofia del suo tempo e che oggi non può più essere ignorata, sebbene non sia stata raccolta da generazioni di sedicenti epigoni kierkegaardiani: la riconduzione, e limitazione, del metodo dialettico alla sola sfera dello spirito entro la quale solamente esso può trovare fondamento; il conseguente rigetto dell'idea di Spirito come Assoluto, come Uno/Tutto, a favore della riconsiderazione dello spirito come si dà entro una soggettività finita, nonché di una diversa declinazione del metodo stesso, che assume come terreno di verifica proprio la fenomenologia dell'Io, della coscienza e della volontà libera¹¹⁵.

¹¹⁵ Così, la presente ricerca finisce per supportare la tesi di Virgilio Melchiorre (in buona compagnia nella letteratura internazionale ma, a quanto ne so, unico in Italia) il quale a partire da elementi testuali diversi argomenta che “Kierkegaard coglie nella mediazione, e quindi nella categoria fondamentale del sistema hegeliano, un movimento concettuale che non corrisponde ai propri dati originari, ma con questo coglie ad un tempo la prospettiva più corretta per la sintesi di quei dati. [...] Il nostro percorso insieme a Kierkegaard potrebbe, così, essere quello che dalle conclusioni di Hegel risale alle matrici fenomenologiche in cui tali conclusioni dovrebbero legittimarsi. Il primo risultato di questo regresso sarà la conferma della struttura fondamentale della sintesi dialettica, ma ad un tempo l'indicazione di quella che Kierkegaard chiama la ‘gonfiatura’ hegeliana. Resta infatti indiscusso per Kierkegaard, come un dato di prima evidenza, che ogni movimento dialettico ha la sua condizione di possibilità nello spirito, ma già questo consenso con Hegel impone poi la denuncia dell'enfasi hegeliana. Se il segreto della dialettica è da cercare veramente nello spirito e se lo spirito ci è dato solo nei termini dell'umano, parlare di dialettica in senso assoluto è un'estensione illegittima o comunque non riportabile all'esperienza” (V. MELCHIORRE, *La dialettica della “ripresa”*, in *Saggi su Kierkegaard*, Genova 1987, 1998², pp. 13 s.).