

**studi  
germanici**



**12**  
**2017**

Direttore responsabile: Roberta Ascarelli

Comitato scientifico: Martin Baumeister (Roma), Luciano Canfora (Bari), Domenico Conte (Napoli), Luca Crescenzi (Trento), Markus Engelhardt (Roma), Christian Fandrych (Leipzig), Marino Freschi (Roma), Jón Karl Helgason (Reykjavik), Giampiero Moretti (Napoli), Robert E. Norton (Notre Dame), Hans Rainer Sepp (Praha)

Comitato di redazione: Fulvio Ferrari, Massimo Ferrari Zumbini, Marianne Hepp, Markus Ophälders, Michele Sisto

Redazione: Luisa Giannandrea, Bruno Berni, Massimiliano De Villa, Gianluca Paolucci, Sabine Schild Vitale

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 162/2000 del 6 aprile 2000  
Periodico semestrale

«Studi Germanici» è una rivista *peer-reviewed* di fascia A - ISSN 0039-2952

© Copyright Istituto Italiano di Studi Germanici  
Via Calandrelli, 25 – 00153 Roma

## Indice

### Saggi

#### Cultura

- 9 Emily Martone**  
Ontologia tragica e tragedia dell'Esistenza. Il precario equilibrio tra necessità e libertà nella filosofia di Schelling e Kierkegaard
- 47 Luca Crescenzi**  
Melancholia e Satana. Walter Benjamin e *Agesilaus Santander*
- 87 Filippo Ranghiero**  
Una storia di potere e sopravvivenza: l'Ospedale ebraico di Iranische Straße
- 107 Michele Sisto**  
Cesare Cases e le edizioni italiane del *Faust*. Letteratura, politica e mercato dal Risorgimento a oggi
- 179 Ida De Michelis**  
L'afflato magico di Faust nel cinema italiano
- 195 Anne Klara Bom – Torsten Bøgh-Thomsen**  
«La sensazione di una melanconica positività!». Valuations of the Popular Hans Christian Andersen in Italy

#### Letteratura

- 217 Gabriella Catalano**  
*Vera Icon*. Goethe e la collezione Boisserée in «Ueber Kunst und Alterthum»
- 241 Paola Di Mauro**  
Biopolitica di un'assenza: in margine alla fiaba di *Dornröschen*
- 265 Fabrizio Cambi**  
L'insalvabilità dell'io e il gesto espressionista nella poetica del superamento e nell'orizzonte goethiano di Hermann Bahr
- 279 Riccardo Concetti**  
*Die Verhüllte* di Robert Michel. Turbamenti orientalistici di un racconto dimenticato della *Wiener Moderne*

- 291 Massimo Libardi – Fernando Orlandi**  
La «Soldaten-Zeitung». Una palestra per *L'uomo senza qualità*
- 311 Mauro Nervi**  
«Jargon ist alles». Kafka e la lingua jiddisch
- 329 Vanessa Pietrantonio**  
Tra i corpi celesti e il deserto. La topografia immaginaria di Anna Maria Ortese e Ingeborg Bachmann

### **Linguistica**

- 349 Anne-Kathrin Gärtig**  
Italianismen im Deutschen. Potentiale und Grenzen der Analyse mithilfe der Datenbank OIM

### **Ricerche**

- 385 Elisa D'Annibale**  
Gentile, Gabetti e i fuoriusciti ebrei tedeschi. Il caso di Karl Löwith
- 405 Natascia Barrale**  
I germanisti e l'accordo culturale italo-tedesco: l'avvio di una ricerca
- 415 Elena Giovannini**  
Il viaggio in Italia. Nuove prospettive sui resoconti di viaggio
- 423 Osservatorio critico della germanistica**  
a cura di Fabrizio Cambi

**Saggi**

**Cultura Letteratura Linguistica**



# Ontologia tragica e tragedia dell' 'Esistenza'. Il precario equilibrio tra necessità e libertà nella filosofia di Schelling e Kierkegaard

Emily Martone

Parlare di questioni come la libertà dell'uomo nel suo rapporto dialettico, o se si vuole *tragico*, con la non-libertà e con la necessità comporta una grande responsabilità filosofica. Se da una parte, infatti, tale indagine ci mette a confronto con i temi nevralgici della riflessione filosofica dei due autori, dall'altra ci costringe a fare i conti con una letteratura critica che nell'ultimo secolo è andata sempre più sviluppandosi, sia in estensione che in profondità. In questo caso la complessità è ulteriormente amplificata poiché al problema del rapporto storico-filologico-filosofico tra Kierkegaard e Schelling si aggiungono la rilevanza e, allo stesso tempo, la problematicità di due tematiche che da sempre sfidano il pensiero e il sentire umano: il tema della libertà e del tragico. Il presente contributo si situa quindi al crocevia di tre filoni di ricerca che sempre più, negli ultimi decenni, hanno iniziato a dialogare e a intersecarsi: la *Schelling-Forschung*, la *Kierkegaard-forskning* e la *filosofia del tragico* o, piuttosto, le *filosofie del tragico*<sup>1</sup>.

Inizierò delineando una breve panoramica sugli studi riguardo al rapporto storico e filosofico tra i due autori, concentrandomi in particolare sulle ricerche di area tedesca e danese<sup>2</sup>. I più recenti studi hanno messo

---

<sup>1</sup> Cfr. Gianluca Garelli, *Filosofie del tragico. L'ambiguo destino della catarsi*, Mondadori, Milano 2001.

<sup>2</sup> Per un'indagine più esaustiva e approfondita sull'argomento, rimando ai seguenti studi: Ingrid Basso, *Kierkegaard uditore di Schelling. Tracce della filosofia schellinghiana nell'opera di Søren Kierkegaard*, Mimesis, Milano 2008; *Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit* (Text & Kontext, Sonderreihe, Bd. VII), hrsg. v. Heinrich Anz – Peter Kemp – Friedrich Schmöe, Kopenhagen-München 1980; *Kierkegaard and his Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark* (Kierkegaard Studies. Monograph), ed. by Jon Stewart, De Gruyter, Berlin-New York 2003; Tony Aagaard Olesen, *Kierkegaards Schelling. Eine historische Einführung*, in *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, hrsg. v. Jochem Hennigfeld – Jon Stewart, De Gruyter, Berlin-New York 2003, pp. 1-102; *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, cit.; Salvatore Spera, *Il pensiero del giovane Kierkegaard: indagini critiche sulla filosofia della religi-*



in risalto la presenza della filosofia schellinghiana nel panorama culturale danese degli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento. Proprio alla luce di questa presenza sorprende constatare che l'attenzione per una possibile influenza delle teorie di Schelling sul pensiero di Kierkegaard non sorse all'interno della ricerca danese su Kierkegaard, ma a partire dalla ricerca in lingua tedesca su Schelling. L'analisi della relazione tra i due filosofi e l'approccio non solo storico ma anche teorico delineati da Diderichsen<sup>3</sup> nell'introduzione alla traduzione danese della *Freiheitsschrift* ne sono la prova: costituiscono, infatti, il frutto di precedenti ricerche di studiosi tedeschi. Se è vero che la ricerca tedesca sull'argomento anticipa nei tempi quella danese, entrambe però assistono a un considerevole sviluppo nella metà degli anni Cinquanta del XX secolo, e in particolare nel biennio 1954-1955, a seguito dei lavori di edizione delle opere dei due pensatori. Questo biennio è importante non solo per lo sviluppo delle ricerche specifiche su Kierkegaard e Schelling, ma anche per un approfondimento e una moltiplicazione dei riferimenti reciproci tra le due tradizioni di ricerca. Ne costituisce un esempio l'articolo di Struve *Kierkegaard und Schelling*<sup>4</sup> che non si limita alla ricostruzione storico-filologica del rapporto tra i due autori, ma si confronta con alcuni temi chiave del loro pensiero mettendo a confronto il *Concetto dell'angoscia* e la *Freiheitsschrift*. La tesi che ne emerge è che senza avere in mente lo *Scritto sulla libertà*, il testo di Kierkegaard non può essere totalmente compreso, dal momento che quest'ultimo sembra delinarsi come una confutazione del primo. La ricerca di Struve costituisce però ancora una voce fuori dal coro rispetto alla maggioranza degli studi del tempo che si concentrano sul rapporto delle concezioni dei due autori sia con la tradizione idealistica sia con il nascente Esistenzialismo<sup>5</sup>. La crescita esponenziale di interesse per il rap-

---

*one e studi sugli aspetti inediti del pensiero kierkegaardiano*, CEDAM, Padova 1977; Id., *L'influsso di Schelling nella formazione del giovane Kierkegaard*, in «Archivio di Filosofia», I: *Schelling*, 1976, pp. 73-108.

<sup>3</sup> Friedrich W.J. Schelling, *Om den menneskelige friheds væsen* (Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände 1809), hrsg. v. Henning Vangsgaard, Hens Reitzel, Kopenhagen 1995.

<sup>4</sup> Wolfgang Struve, *Kierkegaard und Schelling*, in *Symposium Kierkegaardianum*, hrsg. v. Wilhem Anz, Orbis litterarum, X.1-2, Munksgaard, Kopenhagen 1955, pp. 252-258.

<sup>5</sup> Negli anni Cinquanta sono esempi di questa tendenza gli studi: Karl Jaspers, *Schelling. Größe und Verhängnis*, Klett-Cotta-Verlag, München 1955; Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 2. Aufl., Neske, Pfullingen 1975 [Stuttgart 1955]; Paul Tillich, *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 9 (1955), pp. 197-208. Negli anni Sessanta, invece, si distinguono i lavori: Anton Mirko Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard. Mit Erstaussage der Nachschriften zweier Schellingvorlesungen von G. M. Mittermair und Sören Kierkegaard*, Oldenbourg, München 1962; Michael Theunissen, *Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit*





porto tra i due autori si traduce nell'allargamento dei confini di questa ricerca, non riguardando più soltanto il mondo danese e tedesco, ma coinvolgendo anche la filosofia anglofona e, in misura minore, quella italiana<sup>6</sup>.

Anticipate da *Schellings und Kierkegaards Freiheitsbegriff*<sup>7</sup> di Figal, che ruota intorno al tema della libertà attraverso un raffronto tra lo *Scritto sulla libertà* e il *Referat, La malattia per la morte e Il concetto dell'angoscia*, numerose ricerche intorno al confronto delle interpretazioni dei due filosofi sul problema della libertà umana fioriscono negli anni Ottanta: per fare qualche esempio basti pensare a *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*<sup>8</sup> di Deuser, *Die Wesensbestimmung des Menschen in Kierkegaards 'Der Begriff Angst'*<sup>9</sup> di Hennigfeld, *Schelling and Kierkegaard on Freedom and Fall*<sup>10</sup> di McCarthy; *Of Time and Eternity*<sup>11</sup> di Dupré. Negli anni Novanta l'indagine circa il rapporto tra Kierkegaard e Schelling assume una dimensione mondiale: si assiste a una moltiplicazione degli studi in diverse lingue e anche a una diversificazione dei temi su cui sondare le analogie e le differenze tra i due autori. Accanto al classico tema della libertà<sup>12</sup>, il confronto arriva a toccare, ad esempio, temi quali i concetti di ironia, di genio e di fede. Attualmente, quindi, il rapporto tra i due autori

---

*der Religionsphilosophie Hegels*, in «Philosophisches Jahrbuch», 72 (1964-1965); Wolf-dietrich Schmied-Kowarzik, *Marx – Kierkegaard – Schelling. Zum Problem von Theorie und Praxis*, in *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, hrsg. v. Anton M. Koktanek, München-Wien 1965, pp. 193-218; Niels Thulstrup, *Kierkegaards Forhold til Hegel*, Gyldendal, København 1967.

<sup>6</sup> A tal proposito possiamo menzionare Maximilian Beck, *Existentialism, Rationalism, and Christian Faith*, in «Journal of Religion», 26 (1946), pp. 283-295; James Collins, *The Mind of Kierkegaard*, Secker and Warburg, London 1954 [Chicago 1953; Princeton 1983]; Edgard Leonard Allen, *Existentialism from Within*, Routledge & Paul, London 1953; John Heywood, *Subjectivity and Paradox*, Blackwell, Oxford 1957; Bruno Majoli, *La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard*, in «Rivista di Filosofia NeoScolastica», 46, 3 (1954).

<sup>7</sup> Günter Figal, *Schelling und Kierkegaards Freiheitsbegriff*, in *Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit*, cit., pp. 112-127.

<sup>8</sup> Hermann Deuser, *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985.

<sup>9</sup> Jochem Hennigfeld, *Die Wesensbestimmung des Menschen in Kierkegaards 'Der Begriff Angst'*, in «Philosophisches Jahrbuch», 94 (1987), pp. 269-284.

<sup>10</sup> Vincent A. McCarthy, *Schelling and Kierkegaard on Freedom and Fall*, in *International Kierkegaard Commentary*, vol. 8: *Concept of Anxiety*, ed. by Robert Perkins, Macon, Georgia 1985, pp. 89-109.

<sup>11</sup> Louis Dupré, *Of Time and Eternity*, in «International Kierkegaard Commentary», vol. 8: *The Concept of Anxiety*, cit.

<sup>12</sup> Cfr. Walter Dietz, *Søren Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Anton Hain Verlag, Frankfurt a.M. 1993; Anton Bösl, *Unfreiheit und Selbstverfehlung. Søren Kierkegaards existenzdialektische Bestimmung von Schuld und Sünde*, Herder, Freiburg 1997; Michael Bösch, *Søren Kierkegaard. Schicksal – Angst – Freiheit*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994.



non costituisce più una questione marginale e poco trattata ma non per questo cessa di destare attenzione e produrre rilevanti studi: tra i tanti, *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*<sup>13</sup> di Kosch; *Schelling and Kierkegaard in Perspective: Integrating Existence into Idealism*<sup>14</sup> di Rosenberg Larsen; *Kierkegaard uditore di Schelling*<sup>15</sup> di Basso.

Questa lunga introduzione è stata pensata per mostrare come non soltanto il rapporto tra Kierkegaard e Schelling ma anche la questione della libertà nelle filosofie dei due autori siano da almeno un secolo oggetto di attenzione degli studiosi di settore. Il presente studio invita a ripensare le interpretazioni offerte dai due autori, cercando di attualizzarle, ponendole in dialogo con le esigenze del tempo presente e di considerarle come due modalità esistenziali di esperienza della libertà. Ciò porterà ad analizzare le specifiche proposte dei due autori, cercando di desumere come il singolo individuo si rapporti alla *propria* libertà – o meglio, alla *possibilità* della propria libertà – non nell'astrattezza e asetticità di un sistema filosofico ma nella concretezza della propria esistenza, alle prese con un contesto storico, culturale, familiare e sociale determinato, con una molteplicità di relazioni con individui impegnati a loro volta a confrontarsi con la propria libertà, con le conseguenze delle scelte fatte, delle alternative scartate, delle illusioni e degli autoinganni.

Entrambi gli autori descrivono l'esperienza che il singolo fa della *possibilità* della sua libertà come essenzialmente *tragica*. L'individuo disperato di Kierkegaard non può che vivere la propria finita condizione come una contraddizione sofferente e l'eroe tragico di Schelling, nel momento stesso in cui afferma la propria libertà, è condannato a far esperienza della sua stessa vanificazione. Il mio contributo, quindi, si propone non solo di offrire un'esposizione della kierkegaardiana *contraddizione sofferente* e della schellinghiana *identità tragica* tra libertà e non-libertà ma, soprattutto, di mostrare l'attualità di queste due possibili chiavi di lettura. Esse, infatti, divengono due alternative modalità esperienziali del più grande compito e allo stesso tempo del più grande dramma umano: vivere come spirito infinito nell'esistenza, alle prese con la responsabilità della *possibilità* della propria libertà, con gli imprevedibili effetti della sua concretizzazione o del suo fallimento.

Guardando al contemporaneo dibattito filosofico e alla tradizione precedente, ho riscontrato che, sebbene il confronto tra le interpretazioni filosofiche dei due autori sulla questione della libertà umana sia ormai

---

<sup>13</sup> Michelle Kosch, *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, Oxford University Press, New York *et. al.* 2010.

<sup>14</sup> Rasmus Rosenberg Larsen, *Schelling and Kierkegaard in Perspective: Integrating Existence into Idealism*, in «Res Philosophica», 90, 4 (October 2013), pp. 481-501.

<sup>15</sup> Ingrid Basso, *Kierkegaard uditore di Schelling*, cit.



da considerarsi un tema ricorrente, manca invece un'attualizzazione di tale confronto. In altre parole, a mancare è lo spostamento dell'attenzione dalla mera delucidazione delle loro concezioni, con i loro limiti, i loro punti di forza, le loro analogie e differenze, al contributo e al valore che queste interpretazioni possono avere per l'essere umano in generale e, più nello specifico, per l'individuo del XXI secolo, l'uomo della proclamata democrazia, del libero arbitrio, dell'autosufficienza e autodeterminazione e, allo stesso tempo, della dilagante ma tacita disperazione. Fino a che punto allora le proposte kierkegaardiana e schellinghiana possono ancora smuovere l'interesse del lettore del XXI secolo? Come può essere resa attuale la loro concezione della libertà e non-libertà umana in un mondo in cui ovunque viene affissa la bandiera di una libertà e di una indipendenza così faticosamente conquistate?

A tal fine ho scelto di indagare queste tematiche attraverso la lente di ingrandimento del fenomeno *tragico*, un fenomeno esistenziale che ha accomunato l'uomo nel corso del tempo e che, coinvolgendo un modo di sentire intimo, *umano*, viscerale, sembra ripulire la discussione sul tema della libertà dalla patina di una paludata speculazione per avvicinarla al cuore e al vissuto esistenziale del singolo. Questo articolo, quindi, ripercorrerà l'errare della libertà umana, dalla sua nascita al suo tramonto, accompagnandola attraverso i sentieri del suo auto-incatenamento, dal punto di vista di una specifica e particolare esperienza, quella *tragica*. Ciò porta a chiedersi: come si presentano le strutture della libertà e della non-libertà alla *coscienza tragica*? Che cosa significa *esperire tragicamente* la nostra libertà?

La prima parte di questo lavoro sarà dedicata a una delucidazione introduttiva sull'importanza e sull'attualità della trattazione del fenomeno del tragico al giorno d'oggi. Elaborare una *filosofia del tragico*, infatti, significa trattare con l'*idea* del tragico, con l'essenza di questo fenomeno, la quale rimane invariata col passare del tempo. Questa continuità trova sua ragion d'essere nel fatto che il tragico si qualifica come una caratteristica essenziale dell'essere umano e della sua esistenza. Esso è, infatti, un fenomeno *esistenziale* in una duplice accezione: è una specifica modalità di esperire se stessi, la vita e il mondo e, allo stesso tempo, è lo specchio di cosa significhi essere un *essere umano*, l'espressione, detta in altri termini, dello statuto ontologico del genere umano. Così concepito, il tragico ci permette di indagare la natura dell'uomo e della sua libertà per chiederci criticamente se la libertà sia davvero un privilegio per l'essere umano o ne costituisca piuttosto la tragedia.

Questa tacita domanda attraversa le pagine delle opere dei due filosofi e la risposta che questi suggeriscono costituisce la peculiarità delle loro proposte. Nonostante la loro specificità e diversità, la presente indagine mostrerà come, invece, le loro conclusioni siano più simili di quanto in



un primo momento il lettore sarebbe portato a pensare. Ricapitolando, la constatazione dell'interesse condiviso dai due autori per il fenomeno del tragico sarà funzionale a mostrare con ancor maggiore evidenza gli elementi di unicità e irriducibilità delle interpretazioni che di esso offrono. Questa differenza permetterà di ricostruire una altrettanto diversa concezione della libertà umana, alla base della loro specifica definizione di tragico. Allo stesso tempo, tuttavia, se è vero che Kierkegaard e Schelling offrono due visioni della natura della libertà certamente non assimilabili, le loro considerazioni su quella che potremmo chiamare la *tragedia della libertà* ne riducono la distanza e ci permettono di far dialogare i due filosofi.

#### 1. LA COSCIENZA TRAGICA NELLA MODERNITÀ: ATTUALITÀ DELLE INTERPRETAZIONI DI SCHELLING E KIERKEGAARD

Nel saggio *Il Riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, Kierkegaard afferma che «gli esteti ancor costantemente si rifanno alle determinazioni e ai requisiti del tragico posti da Aristotele come esaurienti il concetto»<sup>16</sup>. Questo rilievo non è da considerarsi una mera annotazione a piè di pagina. Infatti, il continuo riferimento al filosofo greco può avere una duplice implicazione: da una parte può significare che Aristotele ha esaurito tutto ciò che poteva esser detto sull'argomento. Se fosse questo il caso, il tragico sarebbe allora qualcosa di appartenente al passato, una mera parentesi che non ha più niente di interessante da dirci, in cui l'individuo moderno non si riconosce più. Dall'altra parte, invece, l'importanza riconosciuta da Aristotele a questo fenomeno e l'ininterrotta attrazione che ha suscitato per secoli su poeti e filosofi possono indicare che il tragico costituisce una modalità essenziale, indifferente alla mutazione dei tempi, che l'uomo ha di esperire se stesso e la sua esistenza, i rapporti umani che intreccia e il mondo in cui è collocato. A conferma della prima opzione possiamo rimarcare che Aristotele stesso guardava alla tragedia come a un fenomeno passato, che aveva caratterizzato il secolo precedente, lo splendente V secolo ateniese. Infatti, solo un distacco e una distanza nel tempo permettono di avvicinarsi a qualsiasi fenomeno senza identificarvisi ed esserne soggettivamente coinvolti e di esperirlo, invece, in maniera il più possibile oggettiva. Come puntualizzato da Szondi, composto come un'istruzione alla scrittura del dramma,

---

<sup>16</sup> Søren Kierkegaard, *Enten – Eller. Første del* (1843), in *Søren Kierkegaards Skrifter*, red. Niels Jørgen Cappelørn – Joakim Garff – Johnny Kondrup *et al.*, Gads Forlag, København 1997-2012, bd. II, p. 139, trad. it. di Alessandro Cortese, *Enten-Eller*, Adelphi, Milano 2005, vol. II, p. 19.



lo scritto di Aristotele vuole determinare gli elementi dell'arte tragica; [...] anche quando si spinge al di là dell'opera d'arte nella sua concretezza, interrogandosi sull'origine e sull'effetto della tragedia, la dottrina che lo anima rimane empirica e le affermazioni cui esso in tal modo perviene [...] hanno senso non in se stesse, ma nel significato che rivestono per la poesia, la quale deve trarne le proprie leggi<sup>17</sup>.

Allo stesso tempo, però, Szondi richiama l'attenzione sul fatto che Aristotele abbia trattato unicamente della *tragedia*, e non del *tragico*, cioè dell'*idea* della tragedia: «Fin da Aristotele vi è una poetica della tragedia [...]. Suo oggetto è la tragedia, non l'idea di essa»<sup>18</sup>.

Seguendo le indicazioni di Szondi, quando farò riferimento al tragico, dovrà esser tenuta presente in questa distinzione tra la *tragedia* come genere letterario e produzione estetica e il *tragico* come categoria metafisica alla quale corrisponde, da un punto di vista soggettivo, una visione tragica dell'esistenza. Questa puntualizzazione precisa perché il tragico e la sua rappresentazione artistica, la tragedia, siano in grado di attrarre sia l'attenzione di un greco del IV secolo sia l'interesse dell'uomo del XXI secolo. Ciò è tutt'altro che banale: per quale motivo dovremmo essere ancora interessati al tragico nella nostra epoca che così poco sembra avere in comune con l'Atene di Eschilo, Sofocle e Euripide? Che cosa ancora ci affascina di un mondo come quello greco, in cui l'eroe tragico soccombe sotto la forza del fato, in cui la libertà umana è schiacciata e sopraffatta dal potere degli dei, in cui l'individuo sembra essere un mero burattino o una pedina all'interno di un più grande conflitto giocato dalle divinità, un terreno di inimicizie, vendette e guerre per il potere? Un mondo in cui le *potenze etiche* – per utilizzare un'espressione hegeliana – decidono del destino dell'individuo? Al giorno d'oggi che senso e che valore ha parlare di ὕβρις, un folle orgoglio e un'accecante superbia che spinge l'uomo a sfidare gli dei e a stravolgere l'ordine stabilito? Come si confronta l'individuo nella società moderna con l'ambigua questione della colpa, la greca ἀμαρτία? La colpa ha ancora la stessa connotazione e, rispetto a essa, che ruolo e che valore assume la responsabilità individuale?

Come emerge dal saggio di Szondi, queste domande impegnano l'uomo da sempre e hanno trovato una compiuta espressione filosofica a partire da Schelling. Da più di due secoli la filosofia si è confrontata con questi interrogativi, con la necessità di concettualizzare questa esperienza umana e declinare la dinamica essenziale del tragico alla situazione storica determinata. Per ricostruire, anche solo per sommi capi, una panoramica delle ricerche sul tema del tragico non basterebbero queste

<sup>17</sup> Peter Szondi, *Versuch über das Tragische* (1961), Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1964, trad. it. di Gianluca Garelli, *Saggio sul tragico*, Einaudi, Torino 1996, p. 3.

<sup>18</sup> *Ibidem*.



poche pagine; rimando, quindi, al già menzionato studio di Szondi e ai testi *Filosofie del tragico*<sup>19</sup> di Garelli e *Il tragico*<sup>20</sup> di Gentili e Garelli. Dalle rapide illustrazioni ivi contenute delle molteplici interpretazioni del fenomeno del tragico ne emerge una concezione immutata: il tragico costituisce la specifica modalità umana di confrontarsi con il reale. Entrambi i poli di questa relazione, l'uomo da una parte e il mondo e la sua finita esistenza dall'altra, sono essenzialmente lacerati da una contraddizione sentita come insanabile. L'esistenza è vissuta dall'interno come un *pòlemos* e il pensiero umano, che vive la continua frustrazione del tentativo di afferrarla concettualmente e di razionalizzarla, si fa *pensiero tragico*. L'immagine dell'esistenza che ne risulta è quella di un instabile e imprevedibile batter d'occhio, sospeso tra il ni-ente della nascita e il ni-ente della dissoluzione; un'esistenza che porta la cicatrice della finitezza, di questa origine abissale ed enigmatica destinazione; una condizione in cui l'uomo deve destreggiarsi tra la sua libertà, che sente come potenzialmente infinita, ed elementi fisici, sociali, storici e familiari che si impongono come un'inalterabile necessità, tra il suo anelito al bene e il male che vede intorno a sé.

Il pensiero tragico, quindi, ha da sempre a che fare con l'enigma della libertà umana e del male. Un esempio di tale relazione tra la questione del tragico, della libertà e del male è l'opera di Pareyson<sup>21</sup>, portata avanti poi dall'allievo Givone<sup>22</sup>, esponente del pensiero tragico nel contemporaneo dibattito italiano. Se davanti agli orrori dei genocidi e delle due guerre mondiali, realizzazione del male al sommo grado, Nussbaum si interroga sulla «fragilità del bene», Pareyson lamenta come l'uomo della società del nichilismo imperante – o dell'epoca del «disincanto del mondo» – sia a tal punto anestetizzato al male da rimanerne indifferente<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Cfr. nota 1.

<sup>20</sup> Carlo Gentili – Gianluca Garelli, *Il tragico*, Il Mulino, Bologna 2010.

<sup>21</sup> Cfr. Luigi Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, in *Dove va la filosofia italiana*, a cura di Jader Jacobelli, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 134-141; Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1994.

<sup>22</sup> Cfr. Sergio Givone, *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano 1998; Id., *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995; Id., *Eros/ethos*, Einaudi, Torino 2000.

<sup>23</sup> «Mi ha sempre stupito il fatto che nell'immediato dopoguerra abbiamo avuto grande diffusione filosofie esclusivamente dedite a problemi tecnici di estrema astrattezza e sottigliezza mentre l'umanità stava appena uscendo dall'abisso del male e del dolore in cui era precipitata. Com'è possibile, mi chiedevo, che la filosofia chiuda gli occhi di fronte al trionfo del male, alla natura assolutamente diabolica di certe forme di malvagità, alle più spaventose manifestazioni dell'effeatezza umana, alle orribili sofferenze inflitte dall'uomo all'uomo, e abbandoni queste atrocità non dico ai giudizi dell'etica e della politica, campi del resto totalmente inadeguati a trattarne, ma alla cupa desolazione dell'arte e alla dolente pietà della religione?». Luigi Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, cit., p. 137.



Fin troppo spesso si è associata la riflessione sul nichilismo a quella del tragico, dipingendo di tinte tragiche un'epoca che sta assistendo al disinteresse per la domanda sul senso dell'essere e a una crisi dei valori – o meglio, a una loro *mondanizzazione*. Al contrario, un'attenta rivalutazione dell'esperienza tragica indica piuttosto che il tragico è qualcosa di diverso dal nichilismo. Contrariamente al nichilismo, che si limita a «corteggiare il nulla per aggirarlo ed esorcizzarlo»<sup>24</sup>, depotenziando e svuotando le cose del loro significato, il pensiero e l'esperienza tragica, mettendo a nudo la finitezza del mondo terrestre e dell'uomo, la accettano e se ne fanno carico nell'esperienza del dolore e della sofferenza<sup>25</sup>. Givone descrive, infatti, il tragico come «una risposta non nichilistica al nichilismo». Se il nichilismo, infatti, si limita a constatare passivamente la negatività strutturale della finita esistenza umana, quel ni-ente imperscrutabile e tenebroso da cui la vita proviene e in cui ritorna e si inabissa, il tragico, di contro non chiude gli occhi davanti all'orrore di questa negatività ma ne fa esperienza, la problematizza e mette così in scena tutta l'ambiguità dell'esistenza umana.

Se la modernità è segnata da tale nichilismo imperante, Kierkegaard ne mette in evidenza il carattere comico piuttosto che tragico; anzi, si spinge a raccomandare ai moderni un ritorno al tragico:

L'epoca tutta inclina al comico [...]. L'esistenza è al tal punto resa indeterminata dal dubbio soggettivo, e l'isolamento prende costantemente e sempre più il predominio [...]. Di questo è facilissimo rendersi conto quando si badi alle molteplici aspirazioni sociali che, sia con il cercare di opporvisi, sia con il cercare in un modo irragionevole di reprimerlo, non fanno altro che appunto provarlo. L'essere isolati sta costantemente nel farsi valere come numerus; se uno vuol farsi valere come uno, il suo è isolamento, e qui tutti gli estimatori delle associazioni certo mi darebbero ragione, pur senza poter o voler ammettere che è proprio lo stesso isolamento quando cento vogliono farsi valere esclusivamente come cento<sup>26</sup>.

In questa comicità Kierkegaard individua una somiglianza e una continuità tra la società moderna e quella greca: alla disgregazione e all'isolamento che le caratterizzano entrambe, si aggiunge nella nostra epoca una caratteristica propria, «quella di essere più melanconica e quindi

<sup>24</sup> Sergio Givone, *Uno sguardo dal nulla*, in *Storia del nulla*, cit., p. 143.

<sup>25</sup> «L'elemento tragico postula quello etico: invita l'uomo ad assumersi responsabilmente il suo dolore, ad ascoltare e a farsi voce della sofferenza dei viventi, riconoscendo la loro costitutiva precarietà». Laura Sanò, *Le ragioni del nulla. Il pensiero tragico nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Città aperta, Troina 2005, p. 22.

<sup>26</sup> Søren Kierkegaard, *Enten-Eller*, trad. it. cit., vol. II, p. 21.





più profondamente disperata»<sup>27</sup>. Davanti a questa *disperazione comica*, Kierkegaard raccomanda un ritorno al tragico, un risveglio della coscienza tragica:

Quel vigore, quel coraggio che in tal modo vogliono essere creatori della loro propria fortuna, sì, creatori di se stessi, sono un'illusione, e perdendo il tragico la nostra epoca trova la disperazione. Ci sono nel tragico una melanconia e una virtù curativa che in vero non devono sdegnare, e volendo trovare se stessi nella maniera soprannaturale in cui cerca di farlo la nostra epoca, si perde se stessi, e si diventa comici. Per originale che sia, ogni individuo è pur figlio di Dio, del suo tempo, del suo popolo, della sua famiglia, dei suoi amici, e qui soltanto ha la sua verità, e se in tutta questa sua relatività vuol essere l'assoluto, diventa ridicolo!<sup>28</sup>

Anche lo storico e antropologo francese, Vernant, mette in evidenza questo bisogno per l'epoca contemporanea. Egli insiste sull'attualità della sensibilità tragica poiché la tragedia dipinge un essere umano enigmatico, alla mercé di un flusso che lo supera, il quale esita tra due vie al bivio dell'azione, che crede di essere il padrone delle proprie decisioni, ma scopre di essere agito piuttosto che di agire. Questo sentimento tragico – non essere interamente in controllo di azioni che l'uomo ha, tuttavia, volontariamente scelto e deliberato – è più vivo e intenso nella nostra epoca in cui l'individuo assiste allo sgretolamento di innumerevoli certezze e si scontra con la perdita del controllo sul suo stesso futuro e sulla sua storia, sulla natura e sul mondo circostante.

Secondo Kierkegaard, nella vana pretesa, inevitabilmente destinata allo scacco, di essere *ab-soluti* consiste la comicità della società moderna. Se l'individuo, infatti, «in tutta questa relatività vuol essere l'assoluto, diventa ridicolo [...], se invece rinuncia a questa pretesa, se vuole essere relativo, ha *eo ipso* il tragico, anche se era l'individuo più felice di tutti, ...sì, io direi che è solo quando ha il tragico che l'individuo è felice»<sup>29</sup>. Dunque, da una parte il tragico ridimensiona l'umana presunzione di

---

<sup>27</sup> «Le molteplici associazioni provano così la disgregazione della nostra epoca, e contribuiscono ad accelerarla [...]. Quando in Grecia le eterie cominciarono a espandersi e moltiplicarsi, lo stato non era sul punto di disgregarsi? E la nostra epoca non ha una sorprendente rassomiglianza con quella che neppure lo stesso Aristofane rese più ridicola di quanto in realtà non fosse? Non è, dal punto di vista politico, sciolto quel legame che invisibilmente e spiritualmente teneva uniti gli stati, non è, nella religione, indebolita e annullata quella potenza che teneva fermo l'invisibile, non hanno in comune gli uomini di stato e i preti il fatto che, come gli auguri dell'antichità, non possono guardarsi senza sorridere? Rispetto all'epoca greca la nostra ha senza dubbio una caratteristica propria, appunto quella di essere più melanconica e quindi più profondamente disperata». *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 26-27.





«farsi valere come la forma pura»<sup>30</sup>, dall'altra rivela la limitatezza umana e l'illusione di una compiuta e piena autonomia e indipendenza. L'ambizione e l'aspirazione all'assolutezza si rivelano essere piuttosto il contrario dell'affermazione e della realizzazione della libertà umana: il più grande errore di *hýbris* e il fraintendimento di ciò che la libertà è.

Per riassumere, trattare del tragico fa sorgere domande circa la natura della nostra libertà, il suo potere e i suoi limiti. Dunque, interrogarsi sul tragico significa interrogarsi su cosa significhi essere un essere umano. Inoltre, la tragedia non ritrae l'individuo in modo statico, né lo astrae dalla realtà del contesto storico e sociale in cui si trova a esistere, ma rappresenta l'individuo in azione, nel momento in cui realizza la sua decisione. A sua volta, questa stessa decisione ha una specifica natura: non si tratta di una decisione indifferente tra opzioni equivalenti, ma di una decisione *esistenziale*, attraverso cui l'uomo diventa quello che già è, dà forma e sceglie se stesso. Poiché se è attraverso questa decisione che l'uomo realizza se stesso e diviene se stesso, allora essa è investita di un valore rivoluzionario. Per utilizzare un'espressione kierkegaardiana, tale scelta determina l'*irruzione* di qualcosa assolutamente nuovo e diverso, una κρίσις all'interno della precedente continuità. Allo stesso tempo, questa decisione si impone con una necessità da cui l'individuo non può sfuggire. Non si tratta di un mero calcolo dei pro e dei contro, o di una deliberazione presa valutando un ipotetico risultato; piuttosto, il risultato si palesa soltanto nel momento della sua stessa realizzazione. La tragicità di questa decisione è doppiamente orientata, all'*indietro* e in *avanti*: all'indietro perché l'individuo si rende conto di non aver potere sulla sua stessa scelta, o meglio sulla sua inevitabilità e ineluttabilità; in avanti perché l'individuo perde il controllo anche sul risultato della sua azione.

Tali questioni – la natura della decisione, la sua realizzazione e la relazione al suo risultato – costellano e attraversano le pagine delle opere dei due autori. Queste medesime preoccupazioni sia determinarono la nascita della *filosofia del tragico*, quella lunga riflessione che caratterizzò la Germania del XIX secolo, sia portarono l'uomo greco a tentarne una qualche comprensione nel portarle sulla scena del teatro ateniese e nel vederle oggettivizzate e personificate dagli attori sul palcoscenico. Già da queste considerazioni si evince perché, e in che senso, il tragico possa essere considerato un fenomeno esistenziale e una caratteristica essenziale della natura umana. Sia Kierkegaard che Schelling sono interessati a questa precisa accezione del tragico. Nella *Filosofia dell'Arte*, lo scopo di Schelling non è quello di descrivere una lista di criteri e regole estetiche che dovrebbero definire la tragedia, ma di trattare dell'*idea* della tragedia. Kierkegaard è sulla stessa linea, come si evince da quanto proposto-

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 23.



si col suo saggio sul tragico: «Ciò che dunque, soprattutto, costituirà il contenuto di questa breve indagine non è tanto il rapporto tra il tragico antico e il tragico moderno; piuttosto essa sarà un tentativo di mostrare come le caratteristiche del tragico antico possano venir incorporate nel tragico moderno cosicché il vero tragico arrivi colà a manifestarsi»<sup>31</sup>.

## 2. SCHELLING: IL TRAGICO COME IDENTITÀ DI NECESSITÀ E LIBERTÀ

Ho deciso di concentrarmi su due opere di Schelling, in cui la questione del tragico – più precisamente, il tema della *libertà tragica* o «la tragedia della libertà»<sup>32</sup> – è esplicitamente indagata: *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo* (1776) e *Filosofia dell'Arte* (1802). Tuttavia, ho ampliato l'indagine anche al testo del 1809, *Le Ricerche filosofiche sull'Essenza della libertà umana*, perché in quest'opera la libertà umana non solo costituisce il tema centrale ma è anche esaminata come fenomeno tragico. La relazione tra necessità e libertà si rivela essere sempre una relazione *tragica*. L'eroe tragico mette in scena l'ambiguità dell'essere umano e la tragedia diviene il luogo di manifestazione dell'esistenza umana, che oscilla tra necessità e libertà. Dunque, Schelling identifica nell'ambiguità – o ancor più radicalmente, nella *contraddizione* – la categoria su cui si fonda il tragico. All'inizio della *Decima lettera*, richiama l'attenzione proprio su quell'intima contraddizione dell'esistenza umana che ha tormentato il greco così come l'uomo moderno, domandandosi «come la ragione potesse sopportare le contraddizioni della sua tragedia»<sup>33</sup>. Più precisamente, questa contraddizione consisterebbe per Schelling nel fatto che «un mortale – destinato dalla fatalità a diventare criminale – combatteva appunto contro la fatalità eppure veniva terribilmente punito per il delitto, che era un'opera del destino!»<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>32</sup> Maria Cavalcante Schuback, *The Tragedy of Freedom – Some Notes on the Relation between Schelling and Kierkegaard. Reading the Tragic and the Question Concerning Human Freedom*, in *Kierkegaard im Kontext des Deutschen Idealismus*, hrsg. v. Anders Moe Rasmussen – Axel Hutter, De Gruyter, Berlin-New York 2014, pp. 59-76.

<sup>33</sup> Friedrich W.J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795), trad. it. di Giuseppe Semerari, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 91.

<sup>34</sup> *Ibidem*. Alcuni anni più tardi, nel *Sistema dell'Idealismo trascendentale* (1800), Schelling avvalorava la concezione del tragico esposta nella *Decima lettera*: «Libertà dev'essere necessità, necessità libertà. Ora, la necessità in opposizione alla libertà non è altro che il privo di coscienza. Ciò che in me è privo di coscienza, è involontario; quanto è con coscienza, è in me per via del mio volere. Affermare che dev'esserci necessità nella libertà significa dunque: tramite la libertà stessa, e in quanto credo di agire liberamente, deve sorgere in modo inconsapevole, cioè senza il mio contributo, ciò che non mi proponevo.



L'ambiguo rapporto tra volontà e destino, tra azione e coscienza, che è alla radice del tragico, non è una prerogativa greca, ma anima anche *l'uomo della tecnica*<sup>35</sup>; l'anfibolia tragica di una colpa non compiuta volontariamente si rivela quindi un fenomeno esistenziale umano da non circoscrivere a una specifica realtà storica. Questa situazione rende l'uomo né assolutamente colpevole né totalmente innocente. Il soggetto tragico allora appare in tutta la sua ambiguità e incomprendibilità. Da una parte, l'uomo ha sviluppato una profonda conoscenza e un certo potere manipolatore sul corso degli eventi e sulla natura; dall'altra, egli rimane ancora indecifrabile a se stesso. Edipo ne è il più lampante esempio: divenne il re di Tebe perché liberò la città rispondendo correttamente al quesito della Sfinge. Egli è colui che è in grado di risolvere tutti gli enigmi eccetto quel mistero che egli stesso è. L'essere umano è un *monstrum*, allo stesso agente e agito, consapevole e cieco, vittima di due forze che Vernant, sulla scia di Eraclito, individua nell'*ēthos* e nel *daímōn*<sup>36</sup>. Quando Vernant parla di *ēthos* e *daímōn* ritrae un uomo che è allo stesso tempo attore e spettatore delle sue stesse azioni, decisioni e sentimenti: «I sen-

---

O ancora, in altri termini: all'attività cosciente [...] deve contrapporsi un'attività senza coscienza tramite la quale, malgrado la più illimitata manifestazione della libertà, sorge affatto involontariamente, e forse persino contro la volontà di colui che agisce, qualcosa che egli stesso non avrebbe mai potuto realizzare col suo volere. Questa proposizione, per quanto paradossale possa apparire, in fondo altro non è che l'espressione trascendentale del rapporto, generalmente ammesso e presupposto, fra libertà e una segreta necessità che viene ora chiamata destino, ora provvidenza [...]. Espressione di quel rapporto in forza del quale gli uomini, mediante il loro medesimo libero agire, e nondimeno contro la loro volontà, devono divenire causa di qualcosa che non hanno mai voluto, o in virtù del quale, viceversa, deve fallire e rovinarsi qualcosa che hanno voluto liberamente e con tutte le loro forze. Un tale intervento di una segreta necessità nella libertà dell'uomo viene presupposto [...] dall'arte tragica, la cui esistenza riposa interamente su quel presupposto». Friedrich W.J. Schelling, *Das System des transzendentalen Idealismus* (1800), trad. it. di Guido Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Bompiani, Milano 2006, pp. 513 ss.

<sup>35</sup> Nel quarto capitolo, *Colpa*, di *Eros/Ethos*, Givone si chiede: «E se invece, come insegnava la tragedia classica e come sembra confermare l'esperienza che noi facciamo nel mondo dominato dallo tecnica, proprio di ciò che ci si impone in modo fatale noi fossimo costretti a riconoscersi responsabili e anzi colpevoli (la colpa essendo un'assunzione di responsabilità a un livello più profondo di quello della coscienza) avendolo liberamento voluto?». Sergio Givone, *Eros/Ethos*, cit., p. 70.

<sup>36</sup> «*Ēthos-daímōn*: in questa distanza si costituisce l'uomo tragico. Si provi a sopprimere uno dei due termini, ed egli scompare. Si potrebbe dire che la tragedia si fonda su una doppia lettura della famosa formula di Eraclito ἦθος, ἀνθρώπων δαίμων. Dal momento in cui si cessa di poterla leggere tanto in un senso che nell'altro [...], la formula perde il suo carattere enigmatico, la sua ambiguità e non esiste più coscienza tragica; infatti, affinché vi sia tragedia, il testo deve poter significare allo stesso tempo: nell'uomo, ciò che viene chiamato demone è il suo carattere – e all'inverso: nell'uomo ciò che si chiama carattere è in realtà un demone». Jean-Pierre Vernant – Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, La Découverte, Paris 1972, trad. it. di Mario Rettori, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1976, p. 16.



timenti, i propositi gli atti dell'eroe tragico dipendono dal suo carattere, dal suo *ēthos* [...]. Ma questi sentimenti, propositi, azioni appaiono nello stesso tempo come espressione di una potenza religiosa, di un *daimōn* che agisce attraverso essi»<sup>37</sup>.

Similmente, nella concezione di Schelling l'ambiguità tragica risiede nel fatto che l'eroe tragico è ben consapevole di essere così com'è per propria colpa, per quanto potrebbe essere ragionevole per lui pensare che non avrebbe potuto agire diversamente. Parafrasando quanto detto da Schelling nella sezione finale della *Filosofia dell'Arte*, la *sublimità* della tragedia risiede nel fatto che l'individuo colpevole pur senza colpa accetta volontariamente la sua punizione. In questo atto di accettazione volontaria e di identificazione con un destino non creato da noi, la più grande libertà si trasfigura nella più alta necessità: all'imposizione dell'assoluta necessità si accompagna la manifestazione e realizzazione della somma libertà.

Nella *Decima lettera* Schelling riconosce il fondamento della contraddizione tragica nella «lotta della libertà umana con la forza del mondo obiettivo nella quale il mortale, se quella forza è una forza superiore – (un fato) – doveva necessariamente soccombere, e tuttavia, giacché soccombere non *senza lotta*, doveva essere *punito* per la sua stessa sconfitta»<sup>38</sup>. Tuttavia, questa stessa sconfitta dell'eroe non costituisce la distruzione della libertà ma la sua affermazione e il suo trionfo. Proprio il fatto che l'eroe tragico venga indifferentemente punito costituisce la *prova* della libertà umana:

Che il criminale, che soccombere solo innanzi alla superiore forza del destino, fosse pure *punito*, era riconoscimento della libertà umana, *onore* che competeva alla libertà. La tragedia greca onorava la libertà umana per il fatto che faceva combattere il suo eroe contro la superiore forza del destino [...]. Era una grande idea quella di sopportare volontariamente anche la punizione per un delitto *inevitabile*, al fine di dimostrare attraverso la perdita della propria libertà appunto questa libertà, e inoltre soccombere con un'aperta affermazione del libero volere<sup>39</sup>.

Nella *Filosofia dell'Arte*, Schelling si esprime nei termini di *indifferenza* piuttosto che di *identità*: «Essenza della tragedia è dunque un conflitto reale tra la libertà soggettiva del protagonista e la necessità oggettiva, conflitto che non termina con la sconfitta dell'una o dell'altra, ma col palesarsi della loro perfetta *indifferenza* [corsivo mio], entrambe essen-

---

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>38</sup> Friedrich W.J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, trad. it. cit, p. 92.

<sup>39</sup> *Ibidem*.



do vittoriose e vinte ad un tempo»<sup>40</sup>. Tuttavia, nelle sue opere giovanili Schelling sembra circoscrivere la realizzazione di questa identità solo alla sfera dell'arte e più precisamente alla più alta forma di arte, la tragedia. Infatti, nella *Decima lettera* suggerisce che proprio «per non violare i limiti dell'arte»<sup>41</sup>, la tragedia doveva lasciar soccombere l'eroe. In questo modo la riconciliazione delle sopramenzionate *contraddizioni della tragedia greca* ha luogo unicamente all'interno dei limiti dell'arte. Al contrario, nell'esistenza concreta e reale, non appena l'individuo soccombe, cessa di essere libero: «Soltanto un essere che fosse privo della libertà, poteva soggiacere al destino»<sup>42</sup>. In realtà, un'ulteriore precisazione sembra escludere la possibilità di una riconciliazione ideale persino nel reame della tragedia e a opera della tragedia. Affinché ciò avvenga, infatti, il genere umano dovrebbe ergersi a razza di titani; solo uno sforzo sovrumano permetterebbe di «sapere che vi è una forza obiettiva, che minaccia l'annientamento della nostra libertà, e con questa salda e certa convinzione nel cuore combattere contro di essa, rischiare tutta intera la propria libertà e così soccombere»<sup>43</sup>.

Schelling ritorna sul tema della relazione tra necessità e libertà alcuni anni più tardi, nel 1809, con le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Qui il conflitto tra l'eroe e il fato che animava la tragedia greca viene assunto a simbolo e a rappresentazione di un più profondo contrasto metafisico e ontologico. A sua volta la conciliazione tra l'eroe combattente tragico e il suo cieco destino è adesso investigata ed espressa nei termini di *identità* tra necessità e libertà. Contrariamente alla sua precedente posizione, qui Schelling sembra ascrivere la capacità di realizzazione di tale identità non soltanto a una razza di titani, ma anche a ogni singolo individuo in quanto essere umano. Per chiarire cosa Schelling intenda, occorre soffermarsi brevemente sui concetti di necessità e libertà in opera in questo contesto. In primo luogo, egli delinea la sua concezione di libertà in opposizione al concetto di *liberum arbitrium* e in continuità con la formulazione dell'idealismo. Infatti, secondo l'autore, «l'idealismo porge, della libertà, da un lato il concetto più generale, dall'altro quello meramente formale»<sup>44</sup>. Il merito dell'idealismo era stato

<sup>40</sup> Friedrich W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802), trad. it. di Alessandro Klein, *Filosofia dell'Arte*, Prismi, Napoli 1986, p. 324.

<sup>41</sup> Friedrich W.J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, trad. it. cit., p. 92.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>44</sup> Friedrich W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), trad. it. di Francesco Moiso, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, Guerini, Milano 1997, p. 49.



quello di determinare un concetto *positivo* di libertà, secondo cui essere liberi non significa meramente essere liberi *da* qualcosa (come passioni, desideri e inclinazioni sensuali), ma anche e soprattutto essere capaci di autodeterminarsi, di essere la determinazione della nostra essenza e della nostra natura. Tuttavia, l'idealismo riesce a teorizzare soltanto un concetto formale, astratto e parziale di libertà:

Lo stesso idealismo, per quanto ci elevi a questo riguardo, e per quanto sia certo che noi gli dobbiamo il primo concetto veramente perfetto della libertà formale, in sé e per sé tuttavia non è un sistema compiuto e, non appena voglia addentrarci nell'esattezza e nella determinazione, quanto alla dottrina della libertà, ci lascia perplessi<sup>45</sup>.

Alla concezione idealista di libertà, Schelling oppone la sua definizione: «Il concetto reale e vivente è che essa consista in una facoltà del bene e del male»<sup>46</sup>. Allo stesso tempo, però, concepire la libertà come la facoltà di compiere il bene e il male non implica necessariamente agli occhi di Schelling identificarla con l'*aequilibrium arbitrii*, cioè con

una facoltà pienamente indeterminata di volere, tra due opposti contraddittori, o l'uno o l'altro, senza determinati motivi, perché semplicemente si è voluto [...]. Il potersi decidere, senza alcun motivo impellente tra, per A o per -A, sarebbe a dire il vero, soltanto un privilegio di operare del tutto irrazionalmente<sup>47</sup>.

Intesa come irrazionale e non vincolato arbitrio, la libertà non costituirebbe una caratteristica esclusiva dell'essere umano; al contrario, essa non distinguerebbe l'uomo dal noto asino di Buridano, il quale «tra due mucchi di fieno ugualmente distanti, di uguale grandezza e qualità, dovrebbe morire di fame»<sup>48</sup>.

Nella prospettiva filosofica di Schelling, il fraintendimento della natura della libertà è ascrivibile a un ulteriore equivoco: un'idea errata di che cosa sia la *necessità*. Essa non è né contingenza né determinazione esterna, piuttosto «una necessità interna, la quale scaturisce dall'essenza dell'agente stesso»<sup>49</sup>. Solo quando l'individuo agisce secondo la sua propria natura o essenza, egli è davvero libero. Allo stesso tempo, agire secondo la propria essenza significa non poter agire altrimenti: «Quell'intima necessità è anche libertà, l'essenza dell'uomo è sostanzialmente il

---

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 78.



suo proprio atto; necessità e libertà stanno l'una entro l'altra, come una sola essenza che, solo guardata da lati diversi, appare ora come l'una ora come l'altra cosa, libertà in se stessa, necessità dal lato formale»<sup>50</sup>. Ma che cosa significa concretamente per il singolo individuo che la libertà è necessità e la necessità è libertà? Cosa comporta *la necessità della libertà*? Come è possibile che un atto libero diventi una necessità per l'individuo stesso? In primo luogo, ogni individuo sembra esistere precedentemente alla determinazione della sua propria essenza. Si tratta, ad ogni modo, soltanto di una pre-esistenza concettuale, di un'esistenza intellegibile fuori da tutte le relazioni causali così come fuori e oltre ogni tempo. Attraverso questo atto di libera autodeterminazione, l'individuo forgia la sua propria essenza e determina il modo in cui esisterà nella vita temporale e concreta. Questa decisione allora assume un significato esistenziale perché è attraverso questa stessa decisione che l'individuo diventa ciò che egli è e viene all'esistenza. Se da una parte questa scelta è un atto libero, dall'altra è necessaria in un duplice significato. L'uomo non può eludere questa decisione, che diventa un imperativo categorico per lui. L'inevitabilità di questo atto libero costituisce il primo significato della *necessità*. Infatti, Schelling afferma:

L'uomo è, nella creazione originaria, un essere indeciso [...]; solo egli stesso può decidersi. Ma questa decisione non può cadere nel tempo; essa cade fuori di ogni tempo e coincide pertanto con la prima creazione (sebbene come un atto che ne differisce). [...] L'atto, con cui la sua vita è stata determinata, appartiene non al tempo, ma all'eternità: esso precede la vita, non secondo il tempo, ma attraverso il tempo [...] come un atto eterno per natura. [...] Egli sta al bivio; checché possa scegliere, sarà affar suo, ma *non può rimanere nell'indecisione* [corsivo mio],

<sup>50</sup> «L'essenza intellegibile di ogni cosa, e principalmente dell'uomo, è, in conseguenza di ciò, fuori di ogni concatenazione causale, come fuori e sopra ogni tempo [...]. Per poter determinare se stesso, dovrebbe esser determinato già in sé, non certo dall'esterno, il che contraddice alla sua natura e nemmeno dall'interno per una qualche accidentale o empirica necessità [...]; ma dovrebbe esso medesimo come essenza, cioè la sua propria natura, servirgli di determinazione. [...] Se è certo che l'essere intellegibile opera liberamente e assolutamente, è anche certo che non possa operare se non conforme alla sua propria e intima natura, ovvero l'azione non può non seguire dal suo intimo, secondo la legge dell'identità e con assoluta necessità, la quale soltanto è anche assoluta libertà; poiché libero è ciò che opera solo conforme alle leggi della sua propria essenza e non è determinato da altra cosa né dentro né fuori di esso. [...] La singola azione segue dall'intima azione dell'essere libero, e però segue anche di necessità, la quale non deve, come pur sempre accade, essere scambiata con quella empirica, fondata sulla coazione [...]. Quell'intima necessità è anche libertà, l'essenza dell'uomo è sostanzialmente il *suo proprio atto*; necessità e libertà stanno l'una entro l'altra, come una sola essenza, che, solo guardata da lati diversi, appare ora come l'una ora come l'altra cosa, libertà in se stessa, necessità dal lato formale». *Ivi*, pp. 78 ss.





perché Dio ha a rivelarsi necessariamente, e perché nella creazione in genere nulla può restare incerto<sup>51</sup>.

L'uomo, quindi, è necessitato a realizzare la sua libertà precisamente perché «l'essenza dell'uomo è sostanzialmente il *suo proprio atto*»<sup>52</sup>. Tuttavia, la necessità di questa scelta extratemporale assume anche un altro valore. Questa decisione, sebbene libera nella dimensione extra e pretemporale, diviene necessitante in relazione all'esistenza empirica, concreta e finita: «L'atto, con cui la sua vita è stata determinata, appartiene non al tempo, ma all'eternità»<sup>53</sup>. A conferma della verità di questa scelta di cui ha perso memoria, esiste in ogni individuo il sentore di essere ciò che è da tutta l'eternità, senza alcun mutamento nel tempo. Schelling offre un sottile rilievo psicologico come prova di ciò che ha affermato fin ora: «Colui che, per scusarsi di qualche azione ingiusta, dice: 'così son fatto io', è però ben cosciente di essere tale per sua colpa, per quanto abbia ragione a dire che gli era impossibile operare altrimenti»<sup>54</sup>. Questa impressione richiama l'esperienza tragica descritta dall'autore stesso nella *Decima lettera*: l'individuo si fa carico, come sua propria azione e colpa, di ciò che il destino o il fato ha predeterminato per lui e così finisce con l'identificare se stesso e la sua vita con il cammino che il destino ha disegnato per lui.

Rispetto allo scritto giovanile, nel *Saggio sulla libertà umana* Schelling sembra ammettere la possibilità che il genere umano non solo sia in grado di sopportare la tragica identità di necessità e libertà, ma che ne faccia effettivamente esperienza. Alla razza di titani delle *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, adesso egli oppone Catone, un individuo realmente esistente, «a cui un antico attribuisce quell'intima e quasi divina necessità dell'operare, dicendo che egli era l'uomo più conforme alla virtù, perché operava rettamente, non mai perché una ragione lo spingesse a far così [...], ma perché non avrebbe potuto fare altrimenti»<sup>55</sup>.

Per Schelling la libertà umana ha, dunque, un primario significato ontologico piuttosto che etico e morale: attraverso la propria libertà, infatti, l'uomo dà forma alla sua essenza. In base a questo assunto si comprende perché per l'autore l'individuo sia libero sia quando compie azioni buone, realizzando un perfetto equilibrio tra i principi costituenti del suo essere, sia quando mette in atto il male, ponendo invece una relazione invertita o una disequaglianza tra essi<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> *Ivi*, pp. 69, 80.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>56</sup> Per poter comprendere cosa Schelling intenda per bene e male, è necessario ad-





Dopo aver parlato di questa decisione immemorabile, allo stesso tempo libera e necessaria, Schelling si trova ad affrontare il problema teorico riguardante cosa abbia spinto l'essere umano fuori dalla sua originaria condizione di indecisione per prendere una direzione piuttosto che un'altra. Egli parla di un impulso, una sollecitazione al male, in qualche modo già presente nell'uomo, che si imporrebbe come una generale necessità, la quale, paradossalmente, allo stesso tempo rimane una scelta personale dell'uomo.

E invero, se già il male è stato eccitato nella prima creazione e finalmente elevato a principio generale dal principio generale dall'azione indipendente del fondamento, un'inclinazione naturale dell'uomo al male sembra già spiegabile con ciò, che a lui già fin dalla nascita si venga a comunicare il disordine delle forze, introdotto nella creatura dallo svegliarsi del volere proprio. [...] La volontà del fondamento mira a particolareggiare o a rendere creaturale ogni cosa. [...] Perciò essa reagisce necessariamente alla libertà come a cosa ch'è superiore alla creatura e

dentarsi a grandi linee nel complesso sistema metafisico schellinghiano. Nella sua ottica, infatti, bene e male assumono un significato metafisico e ontologico prima che un significato morale ed etico. Hanno a che fare con la relazione tra due principi e forze che caratterizzano l'intero essere, da Dio all'umanità: l'esistenza e il fondamento di esistenza; l'essere in quanto esiste e l'essere come mero fondamento di esistenza. Dal momento che niente esiste prima e al di fuori di Dio, Dio deve avere il fondamento della sua esistenza in se stesso. Questo fondamento è anche detto 'natura' in Dio. Questo principio non è Dio considerato assolutamente: seppur inseparabile da Dio, ne è tuttavia distinto. Per quanto riguarda tutti gli altri enti – uomo incluso – essi non hanno il fondamento della loro esistenza in se stessi, ma per la loro esistenza dipendono dalla *natura* in Dio. Questi due principi sono ulteriormente caratterizzati uno come volontà cieca, principio tenebroso, volere particolare delle creature, l'altro come principio luminoso e volontà universale, che si afferma contro la volontà particolare e meramente creaturale per sottometterla a sé come suo mezzo o strumento. Solo nell'essere umano viene raggiunto il perfetto equilibrio tra questi due forze. Precisamente per questa ragione, solo l'uomo è spirito e, in quanto tale, è libero: «L'uomo per ciò, che egli scaturisce dall'intimo fondamento [...], ha in sé un principio indipendente per rapporto a Dio; ma per ciò, che siffatto principio – senza cessare di essere tenebroso nel suo fondo – è chiarificato nella luce, si schiude in lui qualcosa di più alto, lo *spirito*». *Ivi*, pp. 59 s. Così definito, l'uomo sarebbe indistinguibile da Dio. Secondo Schelling, però, l'uomo in quanto spirito è sia simile sia assolutamente diverso da Dio. Se è vero che Dio e l'uomo sono accomunati dal fatto che essi soltanto sono *spirito*, in quanto entrambi identità dei due principi, la loro differenza risiede invece nel fatto che nell'uomo l'identità tra i due principi non è così indissolubile come in Dio. Precisamente nella separabilità dei due principi consiste la possibilità di compiere il bene e il male. Il bene consiste nella perfetta armonia delle due forze, quando il volere universale sottomette, aggioga quello particolare come suo mezzo; al contrario, il male ne è la relazione perversa e rovesciata. L'uomo è libero nella misura in cui è libero dall'unilateralità dei due principi. Tuttavia, allo stesso tempo, nell'essere umano il fondamento di esistenza non è sottomesso e vinto una volta per tutte. Per questo l'uomo non ha controllo sulla sua condizione di esistenza, la quale gli è piuttosto solo prestata e gli rimane indipendente.



sveglia nella medesima il piacere del creaturale; come a chi su di un'alta e scoscesa montagna è colto dalla vertigine, quasi una voce segreta par che gridi di precipitarsi in giù, o, come secondo l'antica favola, il canto irresistibile delle Sirene risuona dal profondo, per attirare nel gorgo il navigante che passa. L'unione, che ha luogo nell'uomo, del volere universale col volere particolare sembra in se stessa una contraddizione, difficile, se non impossibile, da comporsi. L'angoscia strappa l'uomo dal centro, in cui fu creato; [...] per poter vivere in esso, l'uomo deve morire a ogni esser-proprio, ond'è un conato quasi necessario l'uscire da esso alla periferia, per cercare colà un riposo alla sua ipseità. [...] Nonostante questa *universale necessità*, il male rimane una scelta propria dell'uomo [...] e ogni creatura cade *per propria colpa*<sup>57</sup>.

Ancora una volta si manifesta la tragedia della libertà umana: il sentimento di agire e allo stesso tempo essere agiti, una generale necessità che è allo stesso tempo un nostro atto libero e una nostra colpa. In qualche misura sembra che l'originario atto libero si abbatta sull'uomo come una necessità o un fato; allo stesso tempo l'individuo non percepisce questa necessità come se fosse meramente imposta dal esterno e passivamente sofferta, ma finisce con l'identificarsi e riconoscersi in questa stessa necessità: «La vera libertà è in armonia con la più sacra necessità»<sup>58</sup>.

Schelling non solo mette in luce la tragedia della libertà umana ma descrive la stessa *ex-sistentia* di Dio o, detto in altri termini, la stessa libertà originaria, come tragica. Dal momento che Schelling fa della libertà non una mera qualità umana, una facoltà al pari delle altre, ma «il centro naturale da cui l'essere è emerso – e il solo modo in cui l'essere può emergere»<sup>59</sup>, allora l'ontologia della libertà si preciserà piuttosto come un'*ontologia tragica*: è l'Essere stesso, la libertà originaria che presuppone se stessa, il «Dio

<sup>57</sup> *Ivi*, pp. 76 s., corsivi miei.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>59</sup> «Freedom does not emerge as a result or definition of our judgments and willingness; quite the opposite, freedom is the natural center from where being has emerged». Rasmus Rosenberg Larsen, *Schelling and Kierkegaard in Perspective: Integrating Existence into Idealism*, cit., p. 489. Anche Heidegger, nel suo trattato sulle *Ricerche filosofiche sulla libertà umana* di Schelling, sofferma l'attenzione sull'identificazione dell'Essere stesso con la libertà: «Il concetto di libertà non è soltanto un concetto tra altri, ma è il centro della totalità dell'Essere: la determinazione di questo concetto fa dunque espressamente e propriamente parte della determinazione della totalità stessa. [...] Se la libertà è una determinazione fondamentale dell'Essere in generale, allora il progetto della totalità della visione scientifica del mondo, nella quale la libertà deve essere ricompresa, non ha alla fine come autentico scopo e centro null'altro che la libertà stessa. Il sistema, che si tratta di stabilire, non contiene la libertà come un concetto tra molti, bensì la libertà è il centro del sistema». Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Sommersemester 1936), trad. it. di Eugenio Mazzarella – Carlo Tatasciore, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida editore, Napoli 1998.



prima di Dio»<sup>60</sup> a essere tragico. La tragicità della libertà, allora, non è ciò che distingue la libertà dell'uomo da quella di Dio, non è la kierkegaardiana «differenza qualitativa»; al contrario, è la tragedia della libertà originaria a costituire la ragion d'essere di quella umana. Pareyson riconosce proprio in questa consofferenza il nesso vivente tra divinità e umanità:

Il dolore è il luogo della solidarietà tra Dio e l'uomo [...]. In virtù di quella consofferenza il dolore si manifesta come il nesso vivente fra divinità e umanità, come una nuova copula mundi: ed è per questo che la sofferenza va considerata come il perno della rotazione dal negativo al positivo, il ritmo della libertà, il fulcro della storia, la pulsazione del reale, il vincolo fra tempo ed eternità [...]. La sofferenza [...] contiene il senso della libertà e rivela il segreto di quella vicenda universale che coinvolge Dio, l'uomo, il mondo in una tragica storia di male e dolore, peccato ed espiazione, perdizione e salvezza<sup>61</sup>.

Piuttosto che constatare che la stessa dinamica dialettica tra necessità e libertà, che Schelling delinea a proposito dell'uomo, si applica anche alla libertà originaria, sarebbe più corretto dire che l'uomo ripresenta questa identità in modo soltanto parziale e limitato rispetto all'assoluta identità che solo Dio è in grado di realizzare. Ciò si evince, ad esempio, dalle lezioni di Erlangen nelle quali la libertà risulta inchiodata alla propria essenza. Anche nel momento, infatti, in cui decide di negarsi per quello che è, la libertà si afferma come tale; allo stesso tempo, per potersi negare come tale e scegliere il proprio opposto, la libertà deve essere presupposta. Essa, quindi, precede l'alternativa, precede se stessa come poter-essere, come *mögen*. Questa autopresupposizione della libertà, fuori e prima di ogni tempo, è ciò che scandalizza l'intelletto e che rimane ancor più enigmatica nel lessico esoterico di queste lezioni. Cosa Schelling intenda si chiarisce meglio quando la libertà originaria viene pensata come Dio, un Dio che non è immediatamente, ma «si dà in se stesso a partire da se stesso»<sup>62</sup>, realizza se stesso da se stesso, attraverso scissioni e contraddizioni, attraverso quelle che Kierkegaard, in riferimento allo *Scritto sulla libertà* di Schelling, chiama «le doglie creative della divinità»<sup>63</sup>. Come opportunamente evidenziato da Pareyson, in Schelling l'ontologia è sempre anche me-ontologia:

<sup>60</sup> Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 62.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 478.

<sup>62</sup> Paolo Galli, *Libertà e male in Dio. Pareyson a confronto con Schelling*, in «Rivista di Filosofia NeoScolastica», 92, 1 (gennaio-marzo 2000), p. 27.

<sup>63</sup> Søren Kierkegaard, *Begrebet Angst. En simpel psykologisk-paapegende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden* (1844), in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., trad. it. di Cornelio Fabro, *Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013, p. 437.



l'aurora di Dio è allo stesso tempo l'esilio del suo fondamento d'esistenza nell'oscurità e nell'abisso del non-essere. Il venire all'esistenza di Dio è un evento drammatico, la sua affermazione si accompagna sempre alla compresenza della possibilità contraria del non-essere:

'Prima' di Dio c'è il 'Dio prima di Dio', cioè la sua libertà. Ma la sua volontà come volontà di esistere è essenzialmente vittoria sul nulla, il che implica che del nulla essa abbia una qualche percezione. Non è libertà quella che non fa in qualche modo esperienza del nulla, sia pure conoscendolo solo nell'atto di debellarlo. È questo il caso della libertà originaria, la quale appunto è conoscenza del nulla nella forma della vittoria su di esso<sup>64</sup>.

Schelling allora concepirebbe Dio come il sommo eroe tragico, che realizza compiutamente e una volta per tutte se stesso attraverso la lotta e l'opposizione di sé a se stesso, attraverso, cioè, l'esperienza del negativo. Nello *Scritto sulla libertà*, Schelling afferma che proprio perché Dio non è da pensarsi idealisticamente come un sistema, bensì come una vita, e poiché «ogni esistenza esige una condizione per realizzarsi, cioè per diventare esistenza personale», allora anche l'esistenza di Dio necessita di tale condizione per essere personale, con l'unica differenza che egli ha questa condizione in sé, non fuori di sé. Ma se «dove non c'è lotta non c'è vita», allora, «soltanto il risveglio della vita è lo scopo del fondamento, non il male immediatamente e per sé»<sup>65</sup>. Poiché Dio non può che volere il bene, la perfezione, la compiutezza, la rivelazione, ciò spiega l'assoluta identità di libertà e necessità di questo processo.

Come ripreso da Volkelt, il tragico diviene una «categoria metafisica»<sup>66</sup> e, poiché la sua essenza è individuata nel conflitto e nella lotta, ciò che ne emerge è una *cosmologia del tragico*. Infatti, concordemente a quanto sostenuto da Schelling, Volkelt avanza

la convinzione che opposizione, frattura e negazione, che caratterizzano ovunque il mondo dell'esperienza, si insinuino fin nell'intimo del mondo, fino in Dio. [...] Il fondamento cosmico ha il destino tragico di poter realizzare i valori assoluti che giacciono racchiusi in lui non percorrendo cammini lineari, ma soltanto attraverso la frattura, soltanto in una lotta infinita contro il non-dover-essere [...]. Dio è allora da paragonarsi a un eroe tragico, alla cui grandezza appartengono necessariamente scissione e contraddizione<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 62.

<sup>65</sup> Friedrich W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, trad. it. cit., pp. 124-125.

<sup>66</sup> Johannes Volkelt, *Ästhetik des Tragischen*, C.H. Beck'sche Verlag, Munchen 1917, p. 510.

<sup>67</sup> *Ivi*, pp. 513-527.



Pareyson mette in luce una connessione reciproca tra l'ontologia della libertà, cioè una descrizione del reale che ne mette al centro la libertà, e il tragico:

Il pensiero ermeneutico, nella misura in cui si richiama a un'ontologia della libertà, è strettamente connesso col pensiero tragico. La natura della libertà è d'essere abissale e ambigua: essa per un verso non suppone che se stessa e per l'altro è sempre al tempo stesso positiva e negativa. Porla al centro del reale significa portare nel cuore della realtà la duplicità e il contrasto; supporre un fondamento che si nega sempre come fondamento e puntare sull'inseparabilità di positività e negazione. Il che invita a riconoscere la tragicità insondabile e profonda ch'è insita nella realtà stessa<sup>68</sup>.

In altre parole, Pareyson connette l'ontologia della libertà con il tragico poiché vede nella natura stessa di questa libertà originaria una dinamica tragica. Givone si pone in continuità con Pareyson e mette in correlazione l'ontologia della libertà con la storia del nulla:

Storia del nulla e ontologia della libertà si richiamano l'un l'altra. Non solo l'ontologia della libertà è l'esito della storia del nulla, ma la storia del nulla resta indecifrabile e nulla se non la si interpreta alla luce della dell'ontologia della libertà [...]. Potremmo invece dire che la decisione per il senso dell'essere (la libertà) presuppone il nulla del fondamento<sup>69</sup>.

Quanto detto da Givone è appunto un'esplicitazione del testo di Pareyson, che in *Ontologia della libertà* afferma:

La prima manifestazione della libertà divina non è dunque la creazione, ma è lo stesso avvento della libertà, l'atto con cui la libertà originaria afferma se stessa, l'identificazione totale di Dio e libertà, la nascita della libertà positiva che sta alla base della creazione [...]. Nessuna attesa la attrae e nessun preparativo la anticipa. Essa è irruzione pura, imprevedibile, repentina come un'esplosione. È a questo carattere improvviso che si allude quando si parla, come spesso accade, del 'nulla della libertà'<sup>70</sup>.

Il «nulla della libertà» pone la libertà in rapporto con una negatività proprio nel momento in cui essa si afferma. Dio per poter essere, per potere scartare la possibilità negativa, la deve conoscere, la deve tenere presente: il male e il nulla si accompagnano come pericolo dell'inesistenza di Dio. Se, come menzionato precedentemente, l'uomo realizza la propria

<sup>68</sup> Luigi Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, cit., p. 140.

<sup>69</sup> Sergio Givone, *Storia del nulla*, cit., p. XXII.

<sup>70</sup> Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 467-478.



libertà solo nel momento in cui questa soccombe, dopo aver lottato, sotto il peso della necessità e se il solo pensiero che può sostenere questa contraddizione e far sì che l'uomo comprenda se stesso e il dramma della sua libertà è una coscienza tragica, allora anche Dio si comprenderà veramente come Dio, come l'Essente in sé e per sé delle lezioni berlinesi, solo tramite un processo coscienziale altrettanto tragico: il processo mitologico.

Ciò che emerge da queste considerazioni è che nelle sue opere – dalle giovanili *Lettere sul dogmatismo e sul criticismo* e *Filosofia dell'Arte*, alle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* e alle lezioni di Erlangen, infine alla *Filosofia della Rivelazione e della Mitologia* degli ultimi anni – Schelling dipinga una storia *cosmo-te-andrica* dalle tinte tragiche, una storia di contraddizioni e lacerazioni, in cui l'uomo sembra scomparire con la sua singolarità, al servizio e alla mercé di un processo di cui fa parte e che ne è ragion d'essere, ma che, allo stesso tempo, lo supera e gli sfugge.

### 3. KIERKEGAARD: IL TRAGICO COME LA CONTRADDIZIONE SOFFERENTE

Kierkegaard condivide con Schelling l'ambiguità delle categorie tragiche. Nella sua descrizione dell'esperienza tragica, elaborata in particolare nel saggio *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, Kierkegaard racconta una storia di figure disperate, che cercano di realizzare se stesse e la loro libertà in un crescendo di riflessività e soggettività. L'autore ci conduce lungo un cammino che attraversa i secoli, dalle strade di Tebe del V secolo fin dentro i segreti di una moderna Antigone, la creatura poetica dello pseudonimo A. In quest'opera Kierkegaard dipinge il tragico come un'esperienza e un fenomeno umano essenziali: «Sebbene il mondo sia mutato, la rappresentazione del tragico è ancora essenzialmente immutata, cosiccome il piangere è ancora costantemente e egualmente naturale all'uomo»<sup>71</sup>.

Più precisamente, il tragico è un'esperienza disperata, un ingannevole e parziale tentativo di realizzare la propria libertà, un fenomeno che è intimamente connesso alla questione di cosa significhi vivere come un essere umano, cioè spirito infinito esistente. Nella *Postilla conclusiva non scientifica*, infatti, Kierkegaard definisce il tragico «la contraddizione sofferente», poiché l'uomo è profondamente e irrimediabilmente radicato nella contraddizione di essere uno *spirito*, infinito in se stesso e in rapporto assoluto con Dio, all'interno di un'esistenza finita, alla mercé di un corpo caduco, preda di passioni e volizioni, del tempo, della storia e delle relazioni umane. Il tragico è quindi l'esperienza di colui che si relaziona alla specifica esistenza umana cercando di fondarla prescindendo

---

<sup>71</sup> Søren Kierkegaard, *Enten-Eller*, trad. it. cit., vol. II, pp. 19 s.



da qualsiasi riferimento all'alterità – in primo luogo, al trascendente, Dio, ma anche all'altro essere umano e alla «specie». Questa relazionalità, invece, si rivela tutt'altro che superficiale e accessoria. Come Kierkegaard annota infatti sul suo *Diario*: «Il Paganesimo diceva: conosci te stesso. Il Cristianesimo dice: no, questo non è che il preambolo. Conosci te stesso – e poi guardati nello specchio della Parola per conoscerti veramente. Non c'è alcuna vera conoscenza di se stesso, senza la conoscenza di Dio. Specchiarsi qui è stare davanti a Dio»<sup>72</sup>. Per diventare se stesso e dunque realizzare la propria libertà, l'individuo deve essere cosciente di se stesso, di ciò che significa per l'uomo essere *spirito*<sup>73</sup>.

Questo rapporto di implicazione reciproca tra coscienza e realizzazione di sé è esplicitamente espressa da Anti Climacus nella *Malattia per la morte*: «Quanta più coscienza tanto più sé; quanto più coscienza tanta più volontà; quanta più volontà tanto più sé»<sup>74</sup>. Tale coscienza, vera a propria coscienza di sé come sé (*Selvet*) – si ha solo grazie alla e nella fede. Se è nella fede che l'uomo riposa trasparente nella potenza che lo ha posto e quindi solo in essa diviene spirito, al contrario il tragico mostra la difficoltà e lo scacco del più difficile compito preteso dall'uomo: vivere tra infinito e finito, essere uno spirito infinito esistente. Infatti, lo spirito non è quel *tertium* che media e cancella l'opposizione, ma l'uomo è «una sintesi di anima e corpo ch'è portata dallo spirito [corsivo mio]»<sup>75</sup>. L'essere umano, quindi, deve fare i conti con quella ineliminabile contraddizione che egli stesso è. Nella *Postilla*, con ancor maggior chiarezza, Climacus afferma:

<sup>72</sup> Søren Kierkegaard, *Journalen*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., vol. XXIV, p. 425, trad. it. di Cornelio Fabro, *Diario*, Morcelliana, 2 voll., Brescia 1962, vol. II, p. 271.

<sup>73</sup> A chiarimento di cosa Kierkegaard intenda per *spirito* si è soliti rimandare all'ormai nota ma tutt'altro che banalizzata definizione di Anti Climacus nella *Malattia per la morte*: «L'uomo è spirito. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è il sé. Ma che cos'è il sé? Il sé è un rapporto che si rapporta a se stesso, oppure è questo nel rapporto: che il rapporto si rapporta a se stesso; il sé non è il rapporto, ma che il rapporto si rapporta a se stesso. L'uomo è una sintesi di infinito e finito, di temporale ed eterno, di libertà e necessità, in breve una sintesi. Una sintesi è un rapporto tra due. Visto così l'uomo non è ancora un sé. [...] Se invece il rapporto si rapporta a se stesso, allora questo rapporto è il terzo positivo, e questo è il sé. Un tale rapporto che si rapporta a se stesso, un sé, deve o aver posto se stesso o essere stato posto da un Altro. [...] Un simile rapporto derivato, posto, è il sé dell'uomo, un rapporto che si rapporta a se stesso, e nel rapportarsi a se stesso si rapporta a un Altro. [...] Infatti, la formula che descrive lo stato del sé quando la disperazione è completamente estirpata è questa: mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, il sé si fonda, trasparente, nella potenza che l'ha posto». Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse* (1849), in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., vol. XI, pp. 129 s., trad. it. di Ettore Rocca, *La malattia per la morte*, Donzelli, Roma 2011, pp. 15 ss.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>75</sup> Søren Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, trad. it. cit., p. 419.





La negatività che c'è nell'esistenza, o più esattamente la negatività del soggetto esistente [...] è fondata nella sintesi del soggetto ch'è uno spirito infinito esistente. L'infinità e l'eternità è l'unica cosa certa; ma in quanto ciò è nel soggetto, essa si trova a essere nell'esistenza, e perciò la prima espressione per questo è un equivoco: questa enorme contraddizione, che l'eterno diventa, che passa all'esistenza. [...] Quel che sta a fondamento del comico e del patetico è la sproporzione, la contraddizione tra il finito e l'infinito, fra l'eterno e il diveniente<sup>76</sup>.

Il tragico rimane, dunque, l'espressione dell'incapacità di ricondurre la negatività dell'esistenza umana a un livello più alto in cui solo è possibile, pur permanendo all'interno della negatività, dare un significato alla negatività stessa. Detto in altri termini, secondo Kierkegaard il tragico è una modalità esperienziale di quella disuguaglianza ontologica che caratterizza l'esistenza umana, una contraddizione che costituisce strutturalmente la natura umana. Infatti, l'uomo deve confrontarsi con la sua finitezza, la sua fattualità e la sua temporalità, mentre allo stesso tempo è spirito, che, in quanto tale, intrattiene una doppia relazione all'eterno: l'*eterno immanente* e l'*eterno trascendente*, con cui è in rapporto assoluto e che è condizione della sua esistenza. È proprio questa consapevolezza di essere una relazione *derivata*, di essere un ente posto, cioè la consapevolezza della propria dipendenza, che costituisce la più grande libertà per l'essere umano. Per questa ragione un'indagine sul fenomeno del tragico si rivela essere un'indagine sulla libertà umana e sull'altra faccia della moneta – la non-libertà e la non-verità umana.

Esporre la condizione umana di non-libertà e non-verità dal punto di vista del tragico significa mostrare come l'individuo tragico esperisca e guardi a se stesso, alla sua vita e al suo fallimento. Nelle pagine del *Saggio sul tragico*, lo pseudonimo A descrive l'ambiguità della colpa tragica, la greca ἀμαρτία: «Come nella tragedia greca l'azione è una cosa a mezzo tra l'agire e il patire, così anche la colpa, ed è qui che giace la collisione tragica. [...] Se l'individuo non ha colpa alcuna, l'interesse tragico è annullato, perché in tal caso è snervata la collisione tragica; se invece ha assolutamente colpa, non ci interessa più da un punto di vista tragico»<sup>77</sup>. La colpa tragica, quindi, comporta la contraddizione di essere colpevole e tuttavia non essere colpevole<sup>78</sup>. A sua volta, la natura della colpa riflette

<sup>76</sup> Soren Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler* (1846), in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., vol. VII, pp. 82 ss., trad. it. di Cornelio Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., pp. 849, 861.

<sup>77</sup> Soren Kierkegaard, *Enten-Eller*, trad. it. cit., vol. II, p. 25.

<sup>78</sup> «Questa ambiguità della colpa e dell'azione tragica è messa in luce anche da Givone in *Eros/Ethos*: Di per sé, la colpa non comporta il tragico. Così, per esempio, quando





lo status dell'azione tragica, la quale è tanto evento quanto azione: «Caratteristico della tragedia antica è che l'azione non risulta soltanto dal carattere, che l'azione non è abbastanza riflessa soggettivamente, ma anche l'azione ha una certa punta di passione»<sup>79</sup>.

Secondo Kierkegaard, poiché l'individuo non è consapevole di se stesso, non ha neppure una concezione adeguata e vera della sua condizione di disperazione: precisamente per il fatto che l'uomo è così imprigionato nel suo stato di non-libertà e non-verità, egli è inconsapevole di questa sua condizione. Come messo in luce da Anti Climacus, la disperazione consiste precisamente nel non essere consapevoli della disperazione stessa. In questa condizione di non-verità, dunque, l'uomo può entrare in relazione a se stesso e interpretare la sua colpa o il suo peccato tragicamente o comicamente. Dalle precedenti osservazioni emerge perché il tragico sia essenzialmente e costitutivamente un'esperienza disperata. Kierkegaard lo ribadisce affermando che «la disperazione non conosce precisamente nessuna via di scampo, non sa che la contraddizione è tolta e deve perciò concepire la contraddizione tragicamente»<sup>80</sup>. In breve, come indicato da Szondi, «per Kierkegaard, la mancanza di via d'uscita della contraddizione tragica non risiede nella realtà, ma soltanto nel 'modo di vedere' dell'uomo, che ha così la possibilità, se pure non di raggiungere la via d'uscita, almeno di superare la contraddizione in una prospettiva più elevata, alla quale la via d'uscita non interessa più»<sup>81</sup>. Questa più alta prospettiva si situa nella relazione tra l'uomo e Dio, al cui interno l'individuo raggiunge una nuova consapevolezza di se stesso: apprende di essere *davanti* a Dio. Solo attraverso la Rivelazione e credendo in questa stessa Rivelazione, l'uomo può conoscere se stesso in un duplice e ambivalente significato: è infinitamente innalzato dalla divina concessione dell'Incarnazione e, allo stesso tempo, infinitamente abbassato<sup>82</sup>. Se Cristo venne all'esistenza, nel peggior stato di abbassamento.

---

la colpa è frutto di intenzione o viceversa di fatalità. E non così invece quando la colpa sta in rapporto sia con il destino sia con la libertà. [...] Se la colpa avesse a che fare solo con la libertà e non anche con il destino, la dimensione etica prevarrebbe su quella propriamente tragica. Se la colpa avesse a che fare con il destino e non anche con la libertà, a prevalere sarebbe la dimensione sacrificale. [...] Ma il tragico è là dove la colpa sta in rapporto sia con il destino sia con la libertà. Paradosso del tragico. Tragico come paradosso. Del resto non è paradossale l'idea stessa di colpa? Non è paradossale riconoscere d'aver voluto non solo ciò che non si doveva ma anche ciò che non si voleva, dal momento che non si può volere quanto ci mette in contraddizione con noi stessi? Colpa è tuttavia volere e non volere». Sergio Givone, *Eros/Ethos*, cit., p. 170.

<sup>79</sup> Søren Kierkegaard, *Enten-Eller*, trad. it. cit., vol. II, pp. 23 s.

<sup>80</sup> Søren Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, trad. it. cit., p. 1487.

<sup>81</sup> Peter Szondi, *Saggio sul tragico*, trad. it. cit., p. 45.

<sup>82</sup> Kierkegaard annota nel suo Diario: «Quale logica non hanno sempre le cose divine! Sempre un raddoppiamento: mentre ribassa, Dio nello stesso tempo innalza». Søren



e morì sulla croce, lo fece solo per amore dell'umanità. L'essere umano, al contrario, ha allontanato profondamente se stesso da Dio per *propria colpa*, attraverso il suo proprio peccato. In questo modo l'uomo si scopre infinitamente amato da Dio, ma allo stesso tempo, qualitativamente diverso da Lui – cioè, si scopre peccatore. Infatti, se la catarsi tragica può offrire una conciliazione della contraddizione, quest'ultima rimane pur sempre una conciliazione illusoria: «Il tragico ha in sé un'infinita dolcezza, e, propriamente, dal punto di vista estetico, rispetto alla vita umana è quello che sono la divina grazia e la misericordia, anzi, è ancora più dolce, e perciò dirò: è un amore materno che placa l'afflitto!»<sup>83</sup>.

Questo avvicinamento tra il tragico e la fede è messo in evidenza anche da Givone, il quale sottolinea che l'uomo tragico si sente in una certa relazione di dipendenza nei confronti del suo destino analogamente a come l'uomo religioso si sente nei confronti di Dio. Tuttavia, la coscienza tragica è in grado di afferrare la disperazione e il peccato solo interpretandoli come colpa ereditaria, come fato e destino. Nell'Introduzione al *Concetto dell'angoscia*, lo pseudonimo Vigilius Haufniensis sottolinea l'impossibilità e il fraintendimento di una trattazione estetica della natura del peccato:

Se il peccato è trasportato nella sfera estetica, lo stato d'animo si fa o frivolo o malinconico, poiché la categoria alla quale appartiene il peccato è la contraddizione, che è comica o tragica. Lo stato d'animo, dunque, è alterato, perché quello che corrisponde al peccato è la serietà. Viene alterato anche il concetto del peccato; infatti, sia che diventi comico sia che diventi tragico, risulta sempre qualche cosa di permanente o di non essenzialmente annullato, mentre invece il concetto di peccato è di essere superato. Il comico e il tragico non hanno in un senso più profondo alcun nemico, ma offrono o una spauracchio per cui si piange o uno spaventapasseri di cui si ride<sup>84</sup>.

La coscienza tragica, infatti, si relaziona alla colpa tragica come se fosse imm modificabile e posta una volta per tutte, qualcosa di esterno che meramente si riversa sull'uomo. In questo modo di approcciarsi alla colpa ciò che può variare è la reazione emotiva che l'individuo ha nei confronti di questa stessa colpa o di questo fato. Kierkegaard esprime questa differenza nei termini di *pena* (*Sorgen*) e dolore (*Smerten*), che caratterizzerebbero rispettivamente la tragedia antica e quella moderna: «Nella tragedia antica la pena è più profonda, minore il dolore; nella tragedia

---

Kierkegaard, *Diario*, trad. it. cit., vol. II, p. 246.

<sup>83</sup> Søren Kierkegaard, *Enten-Eller*, trad. it. cit., vol. II, p. 27.

<sup>84</sup> Søren Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, trad. it. cit., p. 371.



moderna il dolore è più grande, minore la pena»<sup>85</sup>. In ogni caso, è necessario che entrambi siano presenti per parlare di vero tragico:

La vera pena tragica esige dunque un momento di colpa, il vero dolore tragico un momento di innocenza; la vera pena tragica esige un momento di trasparenza, il vero dolore tragico un momento d'oscurità. Tale, a mio avviso, la miglior maniera possibile di delineare quel che di dialettico in cui le determinazioni di pena e dolore vicendevolmente si toccano, cosiccome anche la dialettica che giace nel concetto di colpa tragica<sup>86</sup>.

Questi diversi stati d'animo sono incarnati dalle due versioni della tragedia greca, *Antigone*, quella sofoclea e la versione moderna creata dallo pseudonimo A e dalla sua immaginaria cerchia di amici, i *Symparaneक्रमenoι*. Della vicenda greca Kierkegaard evidenzia l'esteriorità e la necessità della sventura che investe la casata di Edipo. Il fato è vissuto dal mondo greco come qualcosa di non modificabile e da limitarsi ad accettare: il destino si compirà comunque; dunque, tutto quello che l'uomo può fare è semplicemente continuare a vivere la propria vita. Come affermato da Kierkegaard,

nella tragedia greca Antigone non si preoccupa affatto dell'infelice destino del padre. Questo grava come un'impenetrabile pena su tutta la stirpe, ma Antigone continua a vivere spensierata come ogni altra giovane fanciulla greca. Le circostanze della vita per i greci sono date una volta per tutte, siccome quell'orizzonte sotto al quale vivono. Per oscuro e coperto di nubi che sia, esso resta nondimeno immutabile<sup>87</sup>.

Al contrario, l'età moderna ha sviluppato una più profonda e una più intensa riflessione e introspezione che portano l'individuo a interrogarsi sul proprio destino, sulla propria storia, sulle molteplici relazioni in cui è coinvolto e più in generale su se stesso. Per questa ragione l'eroe tragico moderno non ha un'attitudine meramente passiva rispetto al suo destino e al suo dolore.

Questa differenza emerge dalla creazione artistica dello pseudonimo A: contrariamente alla storia tradizionale, adesso la sventura di Edipo è celata agli occhi della gente; solo sua figlia, Antigone, ne è a conoscenza sin dall'infanzia, la quale ha dedicato l'intera vita a preservarne il segreto. La sua devozione all'infausto fato del padre, però, la isola dal resto del mondo e le impedisce di vivere la propria vita e di aprirsi agli altri. Il segreto del padre è qualcosa che allo stesso tempo la seduce e la terrorizza,

<sup>85</sup> Søren Kierkegaard, *Enten-Eller*, trad. it. cit., vol. II, p. 29.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 39.



la affascina e la soffoca. La sfortuna di Edipo, quindi, diviene l'oggetto della sua angoscia. Infatti, il rapporto tra l'angoscia e la pena è paragonato da A a quello tra lo sguardo bramoso di un amante e l'oggetto amato: «L'angoscia è l'organo attraverso cui il soggetto s'appropria della pena e se l'assimila. [...] Come un'occhiata passionalmente erotica brama il suo oggetto, così l'angoscia guarda alla pena per bramarla»<sup>88</sup>. Per questo motivo l'angoscia è «un'autentica determinazione tragica»<sup>89</sup>, che porta Antigone a identificarsi con il fato di suo padre. Ella è orgogliosa del suo segreto, che sente come un dono e un onore. La sua vita scorre all'insegna del silenzio, dell'isolamento e della chiusura in se stessa, finché qualcosa di nuovo appare, pretendendo di interrompere la staticità della sua vita: si innamora di Emone. Tuttavia – e qui la tragicità raggiunge il suo apice – Antigone non può cedere a questo amore perché, per farlo, dovrebbe confessare all'amato il suo segreto:

È solo nell'istante della sua morte che potrà confessare ciò che è intimo del suo amore, è solo all'istante in cui all'amato non appartiene più che potrà confessare d'appartenergli. Epaminonda, quando fu ferito durante la battaglia di Mantinea, lasciò che il dardo restasse nella ferita finché non avesse udito che la battaglia era vinta, sapendo che sarebbe morto se fosse stato estratto. Così la nostra Antigone regge il suo segreto nel cuore, come un dardo che la vita ha costantemente spinto sempre più a fondo senza privarla della vita, perché fino a quando esso resta nel suo cuore può vivere, ma all'istante in cui le sarà levato dovrà morire<sup>90</sup>.

L'anfibolia tragica di azione e passione, colpa e innocenza, dolore e pena non giunge mai a un'identità di queste determinazioni; al contrario, secondo Kierkegaard tale identità è piuttosto il segno di non aver a che fare con il tragico. Una sintesi e un'unità di assoluta consapevolezza e assoluta innocenza hanno luogo soltanto nel religioso. Con un implicito e ironico riferimento alla terminologia schellinghiana, Kierkegaard afferma che «l'identità di un assoluto agire e di un assoluto patire è al di sopra dell'estetico, e appartiene al metafisico»<sup>91</sup>. Solo la vita di Cristo avrebbe realizzato tale identità: «Nella vita di Cristo c'è questa identità, perché il suo patire è assoluto, in quanto è agire assolutamente libero, e il suo agire è patire assoluto, in quanto è assoluta obbedienza»<sup>92</sup>.

Come polo antitetico al religioso, l'esperienza tragica rimane, invece, un'esperienza disperata. Più precisamente, potremmo interpretare la dif-

---

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ivi*, pp. 49 s.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>92</sup> *Ibidem*.



ferenza tra tragico antico e tragico moderno delineata precedentemente come una *fenomenologia* della disperazione e della non-libertà. Ciò non significa trattare con un fenomeno essenzialmente e qualitativamente diverso ma con una progressione della consapevolezza del proprio stato di disperazione – come messo in luce nella *Malattia per la morte*. La storia della moderna Antigone mostra l'apice e l'inasprimento della non-libertà, che Kierkegaard denomina il *demoniaco*. Di conseguenza, un esame del fenomeno del tragico porta a interrogarci sulla natura della non-libertà e, per contrasto, della libertà.

Per trattare del problema della non-libertà e della non-verità in Kierkegaard, ho deciso di concentrarmi prevalentemente su due opere: *Il concetto dell'angoscia* e le *Briciole filosofiche*. Sebbene il tragico sia un modo di esperire e di guardare a se stessi, alla propria esistenza, al mondo fisico, sociale, storico in cui viviamo, che è proprio di chi si trova in una condizione di non-libertà e non-libertà, tuttavia, la coscienza tragica non è in grado di afferrare la natura di questa sua stessa condizione. L'individuo tragico non può comprendere che la sua non-libertà è la conseguenza del proprio atto di auto-incatenamento e auto-imprigionamento, ma percepisce la sua rovina solo come una sfortuna, un fato o un destino che si abbatte su di lui. Il concetto di auto-incatenamento illumina come questa condizione di non-libertà non sia uno stato di peccaminosità e di colpa che l'individuo meramente subisce, ma una situazione ambigua, poiché «la non-libertà è un fenomeno della libertà»<sup>93</sup>. Quest'ultima affermazione può essere letta in un duplice modo: in primo luogo, come puntualizzato nelle *Briciole filosofiche*, l'individuo stesso ha scelto la non-libertà mentre ancora aveva la possibilità di scegliere la libertà o la non-libertà. A tal proposito Climacus offre un illuminante paragone:

Facciamo il caso di un bambino che avesse avuto in regalo una piccola somma di denaro e ora potesse scegliere di comperare per esempio o un buon libro o un giocattolo, dato che il prezzo è il medesimo. Ora, una volta ch'egli ha comperato il giocattolo, potrebbe ancora con lo stesso denaro comperare il libro? Nient'affatto; perché il denaro è già speso. Ma, forse, egli potrebbe recarsi dal libraio e chiedere se non potesse prendere quel giocattolo e dargli in cambio il libro. Supponiamo che il libraio gli rispondesse: caro mio bambino, il tuo giocattolo non ha più valore; è vero certamente che fin quando avevi il denaro tu potevi a tuo talento comperare tanto il libro come il giocattolo; ma il giocattolo è di una natura del tutto particolare, perché appena comperato ha perso subito ogni valore. [...] Allo stesso modo ci fu un tempo in cui l'uomo poteva per lo stesso prezzo comperare la libertà e la non-libertà [...]. Allora egli ha scelto la non-libertà. Ma se ora egli venisse a pregare Dio

<sup>93</sup> Søren Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, trad. it. cit., p. 549.



di poter ottenere il cambio, la risposta non sarebbe forse questa: certamente c'era un tempo in cui tu avresti potuto comperare quel che volevi. Ma la non-libertà ha questo di strano: che quando uno l'ha comperata, essa non ha più nessun valore, benché la si paghi a sì caro prezzo<sup>94</sup>.

Da questo passaggio Kierkegaard sembra affermare che una volta che la libertà è andata persa, l'essere umano non è più capace di ripristinarla con le sue sole forze. Nello stesso momento in cui l'uomo vanifica e annichilisce la possibilità della sua libertà attraverso il suo proprio atto, egli perde il potere sul risultato della sua azione. Dunque, l'intervento di Dio, cioè la Rivelazione, emerge in tutta la sua portata rivoluzionaria: grazie ad essa l'uomo riottiene la possibilità della sua libertà, che aveva perso per propria colpa. La decisione per la libertà o la non-libertà allora assume un valore essenziale e radicale, trasformando completamente l'esistenza dell'individuo: l'uomo è adesso un peccatore. Questa stessa scelta ottiene quindi un significato tragico poiché il suo risultato è divenuto una necessità, una condizione irremovibile e non modificabile attraverso le mere forze umane.

La posizione di Kierkegaard non appare poi così distante da quella di Schelling, secondo il quale, come indicato precedentemente, l'azione di autodeterminazione è libera solo in una dimensione *extra e ante tempore*, ma assume un valore necessitante in relazione alla vita e alle azioni empiriche. Secondo Schelling, l'individuo perde il potere sull'esito di una decisione e di un atto precedentemente liberi. Tuttavia, se esaminate più in profondità, andando a metterne a confronto i fondamenti teorici, le concezioni dei due autori emergono nella loro indiscutibile diversità. Kierkegaard stesso sembra rimarcare indirettamente questa distanza in una sua annotazione. Ciò che egli dice nel *Diario* riguardo Julius Müller potrebbe essere rivolto, infatti, anche al punto di vista di Schelling:

Julius Müller ha fondato la teoria: che il peccato originale (peccatum originale) è riconducibile a una caduta senza tempo prima delle vite di tutti gli uomini nel tempo. Questa costituisce una fondamentale punto di distacco del Cristianesimo. Johannes Climacus giunge immediatamente con il suo problema: il fatto che una beatitudine e dannazione eterna è decisa nel tempo per mezzo di una relazione a qualcosa di storico. [...] La conseguenza viene a essere che l'uomo ha già vissuto la sua intera vita in una sorta di idealità fuori dal tempo prima di viverla nel tempo. [...] E così sta bene, ma, mio caro amico, il problema verteva su un'eterna decisione – nel tempo, non un'eterna decisione compiuta fuori dal tempo in modo a-temporale<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> Søren Kierkegaard, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi* (1844), in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., trad. it. di Cornelio Fabro, *Briciole filosofiche*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., pp. 531-541.

<sup>95</sup> Søren Kierkegaard, *Journalen*, cit., vol. XXIII, p. 116, trad. it. di Cornelio Fabro,



Alla natura distaccata e astratta della scelta di Schelling, Kierkegaard oppone la realtà e la concretezza della decisione esistenziale. L'individuo prende questa decisione nella sua concreta e personale esistenza. Questo significa che egli deve anche confrontarsi con condizioni già presenti e con le conseguenze della sua scelta. In opposizione alla libertà astratta di Schelling, Kierkegaard si fa sostenitore di una libertà umana che ha una sua propria storia psicologica:

Tanto S. Agostino come molti moderni hanno mostrato che è un'illusione il concepire questo libero arbitrio in astratto (*liberum arbitrium*); come se un uomo in ogni momento della vita si trovasse sempre fornito di questa possibilità astratta – di modo che in fondo non si muoverebbe mai dal posto – come se la libertà non fosse nello stesso tempo uno stato storico. [...] Pensate a una bilancia di precisione: quando è stata usata anche solo per 8 giorni, ha già una storia. Il proprietario è ormai al corrente di questo fatto storico, che la bilancia tende a propendere da una parte o dall'altra: una storia che continua a secondo dell'uso che se ne fa. Anche la volontà ha una storia, una storia ininterrotta, la quale può far sì che un uomo perda in ultimo perfino la facoltà di poter scegliere<sup>96</sup>.

L'obiezione di Kierkegaard, quindi, sembra porre sullo stesso piano la definizione di libertà offerta da Schelling e la teoria del libero arbitrio. A suo parere, infatti, il libero e indeterminato volere non costituisce la reale e vera libertà poiché, concepito come la facoltà di scegliere sia il bene che il male, esso renderebbe queste due alternative in essenziali: «Parlare del bene e del male come se fossero l'oggetto della libertà, vuol dire rendere finiti tanto la libertà quanto i concetti di bene e di male»<sup>97</sup>. La sua critica alla teoria del libero arbitrio ruota intorno all'indifferenza di una scelta che avrebbe luogo in una posizione di neutralità rispetto al bene e al male: «Se si dà alla libertà un momento per scegliere tra il bene e il male, senza essere essa stessa in uno dei due opposti, la libertà, in quel momento, non è libertà, ma una riflessione senza senso»<sup>98</sup>. Il libero arbitrio è una scelta indifferente che l'individuo compierebbe senza trovarsi in nessuno dei due opposti, ma una tale neutralità è *eticamente* impossibile per un individuo esistente. L'uomo, infatti, non nasce in un contesto storico, sociale e familiare completamente asettico, ma in un ambiente che è già segnato dalla sua storia, il quale, se certamente non necessita l'individuo, non possiamo negare che, quanto meno, lo in-

*Diario*, 2. ed. rivista, 2 voll. (vol. I: 1834-1849; vol. II: 1849-1855), Morcelliana, Brescia 1962-1963, p. 2184.

<sup>96</sup> *Ivi*, vol. XXIV, trad. it. cit. p. 2554.

<sup>97</sup> Søren Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, trad. it. cit., p. 517.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 515.



fluenzi e lo inclini. Un soggetto completamente autonomo è, quindi, solo un'astrazione e un'invenzione. Inoltre, questa decisione non può essere indifferente perché è scegliendo la libertà che l'individuo sceglie se stesso. Più precisamente, ciò che l'individuo sceglie è in qualche modo già posto. Per questo motivo, nella *Malattia per la morte*, lo spirito è definito anche come una «sintesi di possibilità e necessità», dove la necessità consiste nel modo in cui Dio ha creato l'uomo, mentre la possibilità risiede nella capacità umana di realizzare ciò che è da sempre. Nella misura in cui l'uomo è se stesso, è necessario; nella misura in cui ha il compito di divenire se stesso, è libero.

Da questi brevi rilievi emerge chiaramente come Kierkegaard non identifichi la libertà umana con la facoltà di scegliere sia il bene che il male. Nella sua prospettiva essere liberi significa, invece, scegliere se stessi e realizzare se stessi, detto in altri termini, divenire spirito. Allo stesso tempo, solo quando l'uomo si realizza come spirito è davvero libero:

Il contenuto della libertà è decisivo a tal punto per la libertà, che la verità della libertà di scelta è appunto di ammettere che qui non ci deve essere scelta, benché sia una scelta. Questo è essere 'spirito'. [...] La riflessione [...] si mette a fissare la libertà di scelta invece di rammentare il principio: 'non vi dev'essere scelta' – e poi scegliere<sup>99</sup>.

Inoltre, la libertà appare nel suo vero significato solo all'interno della libertà stessa: «Il bene non si lascia definire affatto. Il bene è la libertà. Soltanto per la libertà e nella libertà è la differenza tra il bene e il male, e questa differenza non è mai *in abstracto*, ma soltanto *in concreto*»<sup>100</sup>. Infatti, *fl rouge* del pensiero kierkegaardiano è la coimplicazione, più o meno esplicitamente sostenuta, tra libertà e verità: «Il contenuto della libertà, dal punto di vista intellettuale, è la verità; e la verità rende libero l'uomo»<sup>101</sup>. Questa circolarità mette in evidenza la paradossalità e la razionale incomprendibilità della libertà umana.

La non-libertà, a sua volta, è tanto paradossale quanto la libertà: essa è paradossalmente un fenomeno della libertà, non soltanto perché è il risultato della precedente condizione di possibilità della libertà, ma anche perché la sua relazione alla libertà non viene mai completamente recisa. Vigilius Haufniensis sembra sostenere una posizione meno radicale di quella avanzata da Johannes Climacus nelle *Briciole filosofiche* e nella *Postilla*. Infatti, secondo Vigilius Haufniensis, nel demoniaco

<sup>99</sup> Søren Kierkegaard, *Diario*, trad. it. cit., vol. II, pp. 33 s.

<sup>100</sup> Søren Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, trad. it. cit., p. 515.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 555.





la possibilità della libertà si mostra di fronte al non-libertà [...]. Il demoniaco è la non-libertà che vuole chiudersi in se stessa. Ciò però non è mai possibile, perché essa resta sempre in un certo rapporto col bene; anche se pare che sia completamente sparito, questo rapporto esiste sempre e l'angoscia si mostra subito nel momento del contatto<sup>102</sup>.

Una volta che l'uomo ha perso il suo infinito e indeterminato potere della libertà, si trova in una condizione tragica che, sebbene non lo deprivi completamente della *possibilità* della libertà, lo rende incapace di realizzarla. Dall'altro lato, l'uomo ha il presentimento di questa libertà, che lo angoscia. Infatti, egli è allo stesso tempo attratto e spaventato da questa possibilità. Per questo motivo il demoniaco è definito «l'angoscia del bene», ovvero l'angoscia della libertà: «Se la non-libertà, da una parte, potesse chiudersi perfettamente e consistere in se stessa e se essa, dall'altra parte, non volesse continuamente farlo (qui sta la contraddizione, che la non-libertà vuole qualche cosa, pur avendo perduto la volontà), il demoniaco non sarebbe l'angoscia del bene»<sup>103</sup>. Tuttavia, questa condizione di non-libertà, sebbene non distrugga completamente la *possibilità* della libertà, imbriglia l'uomo a tal punto da non renderlo più capace di liberarsi. L'individuo usa la forza e il potere della libertà a servizio della non-libertà e in questo modo la non-libertà, alimentata e continuamente rafforzata dalla e a spese della libertà stessa, rende l'uomo schiavo del peccato<sup>104</sup>. Kierkegaard descrive il demoniaco, infatti, come una paralisi tragica causata da due volontà in conflitto: il demoniaco è allora colui che «ha due volontà, una inferiore, impotente, che vuole la rivelazione e un'altra più forte che vuole la taciturnità; ma il fatto che questa è la più forte dimostra ch'egli è essenzialmente demoniaco»<sup>105</sup>.

#### 4. CONCLUSIONI

Interrogarsi intorno alla questione della libertà umana spinge il pensiero a porsi domande anche sul problema del suo opposto: la non-liber-

<sup>102</sup> *Ivi*, pp. 531 ss.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 549.

<sup>104</sup> «We might say: evil is nothing but this (guilty) contradiction of using 'the power of freedom in the service of unfreedom', a contradiction which may go so far that a person 'finally loses even the capacity of being able to choose and instead becomes a total slave of his own unfreedom, a result, for which he is (and experiences himself) responsible nevertheless». Heiko Schulz, *To Believe is to Be, Reflections on Kierkegaard's Phenomenology of (Un-)Freedom in The Sickness unto Death*, in «Kierkegaard Studies Yearbook», 2003, p. 117.

<sup>105</sup> Søren Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, trad. it. cit., p. 541.



tà o la necessità. Come precedentemente mostrato, per Kierkegaard e Schelling questi due fenomeni non possono essere scissi e la comprensione dell'uno è legata a quella dell'altro. In questa occasione, il rapporto tra i due è stato indagato dal punto di vista del fenomeno tragico, attraverso gli occhi della non-libertà e della non-verità, a partire da una posizione esistenziale già orientata e non speculativamente astratta o neutrale. La coscienza tragica vive la dinamica tra libertà e non-libertà o, in altri termini, tra libertà e necessità in un modo che le è specifico e del tutto particolare. Secondo Schelling, l'esperienza tragica costituisce la suprema esperienza della libertà umana: solo confrontandosi con il proprio essere e alla propria vita come qualcosa di dato e di imm modificabile, non per soffrirne in modo passivo e rimanervi schiacciati ma per accoglierli attivamente, facendosene carico e identificandovisi, l'uomo porta a realizzazione al contempo la più sacra necessità e la più grande libertà. Per Kierkegaard, invece, il tragico è sempre una modalità esperienziale di chi ha vanificato la sua libertà per propria colpa; in breve, una *coscienza* disperata. Nonostante questa fondamentale differenza nella valutazione del fenomeno tragico inteso come possibile esperienza della libertà da parte del singolo, le concezioni teoriche dei due autori sul tragico e sulla libertà o non-libertà tragica offrono numerosi spunti di riflessione per l'individuo moderno. Al di là delle diverse formulazioni del concetto stesso di libertà, entrambi i filosofi insistono sulla *responsabilità* della nostra stessa libertà. Si tratta di una responsabilità che l'individuo ha non soltanto nei confronti dell'altro ma in primo luogo verso se stesso. Per entrambi la *scelta* non ha reversibilità: una volta compiuta, diviene determinante nei confronti dell'essere stesso dell'individuo. Se l'uomo, quindi, all'inizio ha un indeterminato potere sulla propria libertà – o quanto meno, sulla *possibilità* della sua libertà –, una volta vanificata, perde il controllo sul risultato di questa sua scelta. Ogni individuo è chiamato a prendere una decisione davanti a se stesso per poter divenire se stesso. Questa ineluttabilità e inevitabilità della scelta a sua volta viene seguita da un effetto necessitante sul risultato di questa stessa scelta.

Si tratta per entrambi gli autori di una libertà che non si erge nella sua autonomia e indeterminatezza, ma di una libertà che è dipendenza, che è intimamente necessità, che si realizza nel momento in cui l'uomo riconosce di essere posto, di essere derivato, di avere un determinato rapporto e ruolo nei confronti di quella potenza che lo ha creato e del resto del mondo in cui è collocato. Schelling e Kierkegaard, quindi, offrono una lettura della libertà umana che sembra scontrarsi con le presuntuose pretese della società moderna di voler essere creatori del nostro stesso destino e di esserlo per proprio conto, svincolati da qualsiasi legame con gli altri. Al contrario, come sottolineato da Kierkegaard, il tragico, seppur ancora fenomeno disperato, ha il merito di far sì che l'individuo si ricono-



sca come figlio del suo tempo, di Dio, della società, dei legami familiari, e non come quell'atomo isolato che, nella sua pretesa all'assolutezza, si rivela in tutta la sua comicità.

Per concludere, le riflessioni di questi due autori del XIX secolo sono estremamente attuali e in grado, anzi, di offrire una prospettiva diversa su domande che preoccupano l'uomo, oggi come duecento anni fa. Questioni quali la libertà e la non-libertà, la necessità e la responsabilità invitano a ripensare al falso mito della completa autosufficienza e autonomia dell'individuo, nella sua indifferenza e nel suo isolamento rispetto a un mondo fisico, storico e umano in cui si trova e con cui non può smettere di confrontarsi. Le scelte dell'individuo perdono quell'illusione di indifferenza, interscambiabilità e leggerezza. Con la sua decisione, l'uomo dà forma a se stesso e una continuità alla propria esistenza; allo stesso tempo, la sua scelta non è impermeabile a un contesto già contrassegnato da scelte compiute da altri, che influenzeranno, senza però necessitare, la sua decisione. In questo stesso contesto in cui la scelta dell'individuo incontra quelle già presenti degli altri, il risultato della sua decisione riecheggia, collocandosi non in modo indifferente e staccato dalle risoluzioni altrui, ma influenzandole ed essendone influenzato a sua volta.