



DRADEK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,
and New Media Theories

Vol. IV Num. 2 2018

ISSN 2465-1060
[online]

Miscellanea I

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

Comitato Direttivo/Editorial Board:

Danilo Manca (Università di Pisa, editor in chief), Francesco Rossi (Università di Pisa),
Alberto L. Siani (Università di Pisa).

Comitato Scientifico/Scientific Board

Leonardo Amoroso (Università di Pisa), Christian Benne (University of Copenhagen),
Andrew Benjamin (Monash University, Melbourne), Fabio Camilletti (Warwick
University), Luca Crescenzi (Università di Trento), Paul Crowther (NUI Galway),
William Marx (Université Paris Ouest Nanterre), Alexander Nehamas (Princeton
University), Antonio Prete (Università di Siena), David Roochnik (Boston University),
Antonietta Sanna (Università di Pisa), Claus Zittel (Stuttgart Universität).

Comitato di redazione/Executive Committee:

Alessandra Aloisi (Oxford University), Daniele De Santis (Charles University of
Prague), Agnese Di Riccio (The New School for Social Research, New York), Fabio
Fossa (Università di Pisa), Beatrice Occhini (Università di Napoli “L’Orientale”), Elena
Romagnoli (Scuola Normale Superiore di Pisa), Marta Vero (Università di Pisa, journal
manager).

ODRADEK. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics, and New Media Theories.
ISSN 2465-1060 [online]

Edited by Università di Pisa

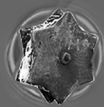


License Creative Commons

Odradek. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics and New Media Theories is
licensed under a Creative Commons attribution, non-commercial 4.0 International.

Further authorization out of this license terms may be available at <http://zetesisproject.com> or writing to: zetesis@unipi.it.

Layout editor: Stella Ammaturo



DRADEK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,
and New Media Theories

Vol. IV Num. 2 2018

ISSN 2465-1060
[online]

Miscellanea I

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

Dalla gioia a una difficile beffa

Figure e funzioni del riso.

Alberto Siclari

Abstract

Rational activity seems, by definition, to marginalize the affective dimension. Logic, mathematics and science in general, but also philosophical considerations, should exclude feelings and desires or consider them with detachment, as “objects” among others. This detachment is, however, rather intentional than real. Cognitive activity, as recognized by psychology, is qualified by a specific pleasure; only its results, taken in themselves, can be emotionally neutral. Affectivity has a relevant part insofar as it qualifies and promotes the process of knowing. A consideration of the relationship between philosophy and emotional dimension, and more specifically between philosophy and the emotions arising from the discovery of a contrast, can be validated in the works of certain philosophers. Spinoza, Kierkegaard, Høffding, in their diversity and in their relationships, help us understand how important emotionality is in philosophy. Philosophy, indeed, is not wisdom but love of wisdom, albeit not necessarily happy.

L'attività razionale sembra emarginare, per definizione, la dimensione affettiva. La logica, la matematica, le scienze in genere, ma anche le considerazioni di natura filosofica dovrebbero escludere sentimenti e desideri oppure considerarli con distacco, come 'oggetti' fra gli altri. Questo distacco è tuttavia più intenzionale che reale. L'attività conoscitiva, la psicologia lo conferma, è qualificata da uno specifico piacere; soltanto i suoi risultati considerati in se stessi possono essere emotivamente neutri. Nell'esercizio del conoscere l'affettività ha una parte di tutto rispetto, lo qualifica e lo promuove. Altra cosa da questo piacere è poi il piacere, o il timore, o l'orrore che una determinata conoscenza può suscitare sul piano esistenziale. Come si legge in una sua lettera a Joseph Dalton Hooker del 9 febbraio 1865, l'idea che il sistema solare un giorno si dissolverà, e con esso si dissolverà ogni umana conquista, faceva inorridire Darwin più del pensiero della propria morte.

Una considerazione del rapporto filosofia/dimensione emotiva, e più specificamente filosofia/emozioni che si accompagnano alla constatazione di un contrasto, può muovere da queste osservazioni per saggiarne la validità in alcune figure della storia del pensiero. La gioia rasserenante della conoscenza che supera limitazioni e incoerenze è centrale nella concezione di Spinoza, dove vi è spazio anche per il riso e il sorriso che possono accompagnare e favorire il piacere del conoscere sino alla sua sublimazione nell'amore intellettuale. A Kierkegaard, invece, che rimprovera a Spinoza, e prima a Hegel, la risoluzione dell'esistenza

nel concetto¹, la sottolineatura del ridicolo che la qualifica è parsa quanto mai opportuna per smascherare le contraddizioni di fondo in cui versa l'umanità. Kierkegaard ha richiamato l'attenzione sui singoli esistenti, sul nulla che al di fuori della prospettiva religiosa li attende, e sul risibile occultamento di questa condizione tragica operato nella cristianità e nella modernità in genere. Il suo concittadino Harald Høffding, infine, tendenzialmente spinoziano e assieme estimatore del principio personalistico valorizzato da Kierkegaard, avrebbe voluto temperare le due prospettive nella disposizione umoristica – a suo giudizio estranea allo spinozismo e sottovalutata da Kierkegaard – dove il sorriso e lo spirito beffardo dovrebbero coesistere con l'apprezzamento dei risultati della scienza e della riflessione filosofica e il rispetto della realtà tutta. Høffding, che andava soggetto a profonde crisi depressive, ha confessato però di non essere mai riuscito a far propria questa disposizione. Il suo personalismo non gli ha permesso infatti di risolvere come Hegel il tragico nel conflitto fra contrastanti potenze etiche².

1 Cfr. Kierkegaard (1834-1855), in Idem (1994-2012), d'ora in poi SKS, vol. 22, pp. 434-435.

2 Nelle prime pagine del lavoro indicato da Høffding come il suo testamento filosofico si leggono queste considerazioni: "Il tragico, che si rivela in ogni tentativo di indicare un fondamento assoluto per il lavoro della vita spirituale e le sue sorti, si presenta già con Platone. Sempre di nuovo Platone cerca di dedurre tutto il conoscere e tutto l'essere da un'idea suprema, che in se stessa non abbia bisogno di alcun fondamento. Nei libri della *Repubblica*, si può seguire il suo tentativo di attingere quello che per lui doveva essere il punto fermo assoluto. Ma sempre di nuovo, mentre tenta di raggiungere questo traguardo, è rigettato indietro, e deve di fatto riconoscere che soltanto con l'aiuto di analogie poetiche può trovare un'espressione a ciò che si era proposto. Duemila anni dopo, Kant ha stabilito formalmente, con lucida consapevolezza, ciò che Platone aveva dovuto forzatamente ammettere", Høffding (1925), pp. 3-4. La traduzione dei passi che cito è sempre mia.

Spinoza, Kierkegaard, Høffding sono figure che, nelle loro diversità e nei loro rapporti, aiutano a capire quanta parte l'emotività abbia nella filosofia, che non è sapienza ma amore, non sempre felice, della sapienza.

1. Il riso come figura della durata

Oltre ad essere “ciò la cui essenza implica l'esistenza”, il Dio/natura di Spinoza è quell'*amor intellectualis* che è amore dell'uomo per Dio ma anche, eternamente, amore di Dio per se stesso e per gli uomini che lo amano³. È dunque una divinità affettivamente qualificata, e più precisamente qualificata dalla beatitudine. Qualificato essenzialmente dal desiderio risulta invece, nella dimensione della durata, l'uomo di Spinoza. Più che mai dopo che, col passaggio dal *Breve trattato* all'*Etica*, il rapporto giudizio di ragione/desiderio risulta ribaltato, e si riconosce a quest'ultimo la funzione di determinazione del bene e del male in precedenza assegnata alla ragione⁴.

L'aspetto conoscitivo ha un ruolo fondamentale sia quando l'uomo è guidato dalla ragione sia quando segue gli stimoli dei sensi. L'uomo si indirizza sempre verso quel che pensa o immagina dia gioia, quel che ritiene possa soddisfare i suoi impulsi: “Ciascuno necessariamente vuole o rifiuta ciò che giudica essere bene o male in base alle leggi della sua natu-

³ Cfr. Spinoza (1677), V, propositio (d'ora in poi abbreviato in p) 36, corollarium (=c).

⁴ Cfr. Spinoza (1660), II, XVI, 2.

ra”⁵. Ma il motore e il criterio è il *conatus*. L’impulso della mente che, “quando si riferisce alla sola mente, chiamiamo volontà; e quando si riferisce alla mente e al corpo assieme, chiamiamo appetito, che altro dunque non è se non l’essenza stessa dell’uomo, dalla cui natura seguono necessariamente quelle cose che servono alla sua conservazione”. Da tutto ciò risulta “che a nulla noi tendiamo, nulla vogliamo, appetiamo, desideriamo, per il fatto che giudichiamo sia buono, ma, al contrario, che noi giudichiamo essere buona una cosa perché vi tendiamo, la vogliamo, appetiamo e desideriamo”⁶.

Anche nel caso della “conoscenza vera” della ragione, a imporla e a renderla efficace nel contrasto con le pulsioni della sensibilità è il *conatus sese conservandi* che le è proprio e la qualifica. Spinoza non lascia dubbi: “Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest; sed tantum quatenus ut affectus consideratur”⁷. L’impulso all’autoconservazione è “l’essenza stessa della cosa [...] che, in quanto esiste come tale, si pensa abbia la forza di continuare ad esistere [...] e di fare ciò che, data la sua natura, necessariamente ne segue. [...] Ma l’essenza della ragione non è altro che la nostra mente in quanto intende in modo chiaro e distinto. [...] Tutto quel che ragionando vogliamo (*conamur ex ratione*) non è dunque altro che l’intendere. [...] Non ci sforziamo di intendere per un qualche fine ma, al contrario, la mente [...], in quanto ragiona, nulla

⁵ Spinoza (1677), IV, p 19.

⁶ *Ibidem*, III, p 9, scholium (=s).

⁷ *Ibidem*, IV, p 14.

potrà concepire sia per lei un bene se non ciò che porta ad intendere”⁸. In questa prospettiva il bene più grande non può essere che la partecipazione alla conoscenza affettivamente qualificata di Dio, partecipazione che nell’eternità, dove non vi è posto né per un inizio né per una fine, ha la figura della beatitudine dell’amore intellettuale, mentre nella durata, dove il desiderio della conoscenza può essere appagato soltanto parzialmente, ha quella della gioia (*laetitia*) che la accompagna nel suo darsi e crescere.

Il passaggio dalla *laetitia* all’*amor* è certamente un nodo problematico della concezione di Spinoza: propriamente la *laetitia* non qualifica uno stato ma il movimento verso il meglio, mentre nell’eternità c’è posto soltanto per quell’immutabile attività beata e gloriosa che è l’amore intellettuale di Dio. Qui l’uso del termine *laetitia*, a rigore, è dunque improprio. Chi, scrive Spinoza, conosce le cose col terzo genere di conoscenza, come sono nell’intelletto divino, “passa alla più alta perfezione umana, ed è preso [...] dalla più grande gioia”⁹. Ma poi parla della beatitudine come del compimento/superamento della gioia, e pur servendosi ancora del termine *laetitia* aggiunge: “liceat hoc adhuc vocabulo uti”¹⁰. Anche quest’osservazione ci aiuta a capire che bisogna non separare ma distinguere fra la partecipazione all’eternità della mente umana in quanto amore/pensiero di Dio (dove il genitivo è sia soggettivo sia oggettivo) e la sua attività nella durata, e ricordare inoltre che per Spinoza

⁸ *Ibidem*, IV, p 26, demonstratio (=d).

⁹ *Ibidem*, V, p 27, d.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, V, p 32, d; p 33, s; p 36, s.

l'affettività orienta e motiva l'agire e, assieme, esprime, manifesta la natura dell'agente.

Ciò detto, per chiarire il rapporto riso/filosofia nello spinozismo l'attenzione va portata sulla condizione individuale di sereno, felice equilibrio psicofisico che si può realizzare nella durata, fortunato momento dell'esistenza dipendente in larga misura da fattori esterni. Questa disposizione affettiva della mente e del complesso corporeo individuale, l'*hilaritas*¹¹, si contrappone alla *tristitia*, alla malinconia, al malumore. Forma della *laetitia*, l'*hilaritas* è sempre positiva, ed è un fattore fondamentale anche dello sviluppo della gioia specifica della conoscenza. Per un verso, infatti, dipende da incontrollabili circostanze operanti nell'interazione fra il corpo individuale e la realtà ad esso esterna, per altro verso permette un esercizio della razionalità agevolato dalla felice disposizione, e quindi il consolidamento dell'abito razionale, del *conatus* proprio della ragione, che le consentirà di essere più efficace anche in condizioni meno favorevoli.

Questa convinzione sta alla radice delle difese delle due libertà fondamentali, di pensiero e di espressione, su cui Spinoza costruisce la propria concezione dello Stato e delle sue funzioni, la propria etica, la propria religiosità e la propria filosofia. Nello spinozismo sembra esserci tuttavia un irrisolto dualismo, scandito, sotto il profilo emotivo che qui ci interessa, dal passaggio dalla *laetitia*, e quindi anche dalla *hilaritas*, alla pienezza dell'*amor intellectualis Dei* qualifi-

11 Distinta dalla *titillatio*, che interessando organi particolari può risultare fuori misura, nociva.

cato da un'eterna *beatitudo*. La *laetitia*, che accompagna e promuove il movimento dalla durata all'eternità, nel compiersi di questo movimento lascia il posto all'amore intellettuale.

Nell'esistenza temporale va dunque dato quanto più spazio è possibile al buonumore in cui si esprime una condizione psicofisica serena, aperta e positiva, e anche al riso e al sorriso che possono accompagnarsi all'osservazione di contrasti e difetti. Nella pienezza dell'amore intellettuale lo stesso sorriso però si sublima e dilegua. Come forma della *laetitia*, e dell'*hilaritas*, il *risus* appartiene alla dimensione della durata, qualificata sempre da limiti e spesso da conflitti. Nella beatitudine dell'amore intellettuale la durata viene meno, e con essa viene meno la condizione di possibilità del riso. Spinoza fa osservare che l'*hilaritas* è più facilmente pensabile che realizzabile appunto perché, diversamente dall'amore intellettuale, è una qualificazione sempre soggetta per sua natura a modificazioni.

Vero è, d'altronde, che la mente umana si desta all'eterno in quanto e per quanto lo 'attiva' nella durata; e qui il buonumore, l'*hilaritas* appunto, ha una funzione fondamentale, facilitando la comprensione, l'accettazione e il superamento delle contraddizioni e dei contrasti di cui è intessuta l'esistenza. Ma la meta e il percorso, sia pure un percorso 'obbligato' qual è quello delineato nell'*Etica*, non coincidono: *hilaritas*, *laetitia* e *amor intellectualis* non sono la stessa cosa. La filosofia non è *sophia*, e la stessa *laetitia* specifica della sola ragione non è la *beatitudo* dell'amore intellettuale. A rigore, anzi, è sempre anche un indice di difetto.

“La gioia, si legge nell’*Etica*, è il passaggio dell’uomo da una perfezione minore a una maggiore”¹². “Dico il passaggio. La gioia infatti non è la stessa perfezione. Se, infatti, l’uomo nascesse con la perfezione alla quale passa, ne sarebbe in possesso senza il sentimento della gioia”¹³.

Per meglio chiarire questo punto, Spinoza si riferisce di seguito non alla *laetitia* ma al suo contrario, alla *tristitia*, utilizzando il concetto di privazione. Di per sé la privazione non è niente (*privatio nihil est*), e il niente non esiste. La tristezza non può essere niente, è una *transitio*, un movimento, una diminuzione della potenza vitale; e la *laetitia*, viceversa, una *transitio* a uno stato di potenza superiore. Ma l’eterno non conosce questo movimento, non comincia e non finisce; è attinto nella scienza, nella conoscenza, nell’*amor intellectualis*, una condizione affettivamente qualificata ma priva di ogni movimento verso il meglio.

La celebre frase che si legge nel *Trattato politico*: “Sedulo curavi humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere”¹⁴, va compresa su questo sfondo, e senza amputarla delle prime parole, che mettono in luce la distanza fra l’impegno esistenziale e la meta eterna. L’espressione “non ridere” che vi figura sta a indicare il rifiuto dell’irrisione e del sarcasmo, non certamente di quel *risus* che è una forma della *laetitia* e qualifica e stimola la conoscenza. Distinzione, questa, presente già nel *Breve trattato*, dove il ridere (*het lachgen*) è distinto dal farsi

¹² *Ibidem*, III, *affectuum definitiones* (ad) 2.

¹³ *Ibidem*, III, ad 3, explicatio [e].

¹⁴ Spinoza (1670), I, 4.

beffe (*de bespotting*) e dalla derisione ed è definito appunto una manifestazione della gioia che sorge dalle stesse cause dalle quali procede l'amore¹⁵.

Già qui si preannuncia dunque l'*amor intellectualis* dell'*Etica*, e si profila l'appagamento parziale che ne accompagna il risveglio nell'uomo. Identificandosi in sostanza con il retto amore di sé, esso risulta essere "il più costante di tutti gli affetti già nel tempo (è quell'affetto che "in quanto si riferisce al corpo non può essere distrutto se non con lo stesso corpo")¹⁶. Ma la sapienza umana non è la sapienza divina, perfetta e appagata da se stessa. Meno che mai può esserlo nella durata, gravata dal peso della passività che affetta ogni singolo corpo. L'uomo può tuttavia gioire progredendo nella comprensione e nell'adesione alla divina necessità, in cui è inclusa e compresa anche la necessità della sua esistenza; può crescere nella sapienza, nel suo esserne amante, appunto filosofo. Dando al termine, s'intende, un significato affatto diverso da quello di supponente e inconcludente 'acchiappanuvoli' che Spinoza gli dà nel *Trattato politico*.

Assieme al sapere è dunque la gioia, di cui il riso è una forma e un'espressione, il fattore liberatorio dell'uomo. Spinoza insiste nel dare evidenza a questa cooperazione¹⁷, come anche alla funzione specifica dell'*hilaritas*, manifestazione di una vitalità positiva ed equilibrata che implica un'interazione positiva

15 Cfr. Spinoza (1660), II, XI 1-2 e II, VII, 1.

16 Spinoza (1677), V, p 20, s.

17 "Nam quo maiore laetitia afficimur, eo ad maiorem perfectionem transimus, et consequenter eo magis de natura divina participamus; nec laetitia unquam mala esse potest, quam nostrae utilitatis vera ratio moderatur", *ibidem*, IV, appendix (ap), caput (cap) 31.

ed equilibrata con l'ambiente circostante. Qui sta la forza dell'*hilaritas*. Ma qui sta anche la sua fragilità. Diversamente dalla gioia che si accompagna alla sola dimensione razionale, l'*hilaritas* dipende infatti in buona misura dalle condizioni individuali del momento e dalle circostanze. Il peso di questa 'passività' non può essere trascurato nel mettere a fuoco il rapporto che intercorre fra riso e filosofia.

Il *risus* non può esserci, infatti, nella divinità, che è eternamente e solamente attiva e sta al di là del bene e del male. Gli dei ridono o sorridono soltanto nelle ingannevoli rappresentazioni umane. Il riso è proprio dell'uomo in quanto esistente nella durata oltre che nell'eternità, e assume tonalità diverse in relazione al peso che hanno in lui tali dimensioni. Cede al sorriso sereno quanto più emerge nell'uomo l'elemento eterno, dando luogo a una distaccata e *quasi* impersonale *laetitia*. Viceversa, si fa malevola derisione quanto meno è sostenuto dalla coscienza dell'eterno, quanto più angusto è l'orizzonte conoscitivo che l'accompagna. Il riso risulta dalla percezione di un contrasto, un disaccordo, una disarmonia, reale o presunta a seconda del punto di vista dal quale l'uomo guarda alla realtà. Quanto più questo sarà prossimo a quello divino, quanto più sarà simile all'*amor intellectualis Dei*, tanto meno vi sarà spazio per la percezione e l'apprezzamento di un contrasto. Al contrario, quanto più l'orizzonte umano sarà ristretto, di parte, tanto più sarà facile che il riso degeneri nell'irrisione e nel sarcasmo.

Spinoza dà così spazio anche al riso che coglie il non senso di determinati atteggiamenti o compor-

tamenti, assimilabili al delirio¹⁸. Qui il riso aiuta a rimettere le cose al proprio posto e contribuisce alla comprensione razionale della realtà, ma in nessun caso dovrebbe trasformarsi nel dilleggio, nella beffa. La ragione è la solita: “L’uomo forte considera anzitutto questo, cioè che ogni cosa segue dalla necessità della divina natura, e dunque che qualsiasi cosa pensi sia molesta e cattiva e inoltre qualsiasi cosa gli appaia empia, orrida, ingiusta e turpe, ciò dipende dal fatto che la pensa *perturbate, mutilate et confuse*”¹⁹.

In effetti, nella sua sottolineatura del nesso che può intercorrere fra il ridicolo e l’ignoranza talora non manca un certo sarcasmo (specialmente se c’è di mezzo l’amico/nemico Cartesio). L’accostamento rimarca come al solito la distanza che intercorre fra l’immaginazione chiusa in se stessa e la conoscenza aperta e consapevole: “Che cosa infatti sia la volontà e come muova il corpo, è ignoto a tutti; quelli che presumono diversamente, e immaginano sedi e luoghi dell’anima, suscitano sempre riso o fastidio (*nausea*). Così come quando guardando il sole immaginiamo che disti da noi all’incirca duecento piedi; è un errore, questo, che non dipende dall’immaginazione in se stessa, ma dal fatto che mentre ne abbiamo questa immagine ignoriamo la sua vera distanza e la causa di questo immaginare”²⁰. L’errore, che suscita riso o fastidio, sorge sempre dal fatto che si concepiscono

18 “Videmus enim homines aliquando ab uno obiecto ita affici, ut, quamvis praesens non sit, ipsum tamen coram habere credant, quod quando homini non dormienti accidit, eundem delirare dicimus vel insanire; nec minus insanire creduntur, qui amore ardent, quique noctes atque dies solam amasiam vel meretricem somniant, quia risum movere solent”, *ibidem*, IV, p 44, s.

19 *Ibidem*, IV, p 73, s.

20 *Ibidem*, II, p 35, s.

le cose *perturbate, mutilate et confuse*. Ma anche questo riso e questo fastidio vanno collocati in un orizzonte più vasto, che li comprende e li giustifica, e comprende e giustifica gli stessi fattori che li hanno provocati.

Accade qui qualcosa di analogo a quel che accade quando si consideri la realtà da un punto di vista etico-religioso oltre che etico-conoscitivo. Certamente “è vero, scrive Spinoza a Guglielmo de Blyenberg, che gli empi esprimono a loro modo la volontà di Dio, ma non sono perciò da paragonarsi con i buoni, perché quanto più una cosa presenta di perfezione, tanto più partecipa della divinità e meglio esprime la perfezione di Dio. E poiché i buoni posseggono incalcolabilmente maggiore perfezione dei malvagi, la loro virtù non è paragonabile a quella dei cattivi, perché i cattivi mancano dell’amore di Dio che deriva dalla sua conoscenza e per il quale solo noi possiamo dirci in proporzione del nostro intelletto servi di Dio. Anzi, poiché non conoscono Dio, non sono nelle mani dell’artefice che uno strumento che serve inconsapevolmente e servendo si consuma, mentre i buoni sono consapevoli di servire e servendo si rendono migliori”²¹. Il servire dell’uomo malvagio è sostanzialmente passivo, strumentale, temporaneo, inconsapevole, e lo usura e lo consuma come si usura e si consuma ogni strumento, mentre il servire dell’uomo buono è un servire attivo, che lo rende partecipe dell’eterna attività divina.

Qui la singola mente si rivela appunto parte dell’intelletto di Dio: un anello della “catena” eterna e infinita che lo costituisce, come emerge con chiarezza

²¹ Spinoza (1974), XIX, p. 107 ss. Cfr. Spinoza (1677), V, p. 42, s.

quando la si esamina in se stessa. “Questo è quanto avevo stabilito di mostrare della mente in quanto non la si consideri in rapporto all’esistenza del corpo. Da questo risulta [...] che la nostra mente, in quanto intende, è un modo eterno del pensare, che è determinato da un altro modo del pensare, e questo a sua volta da un altro, e così all’infinito; sicché tutti assieme costituiscono l’eterno e infinito intelletto di Dio”²². L’uomo si trascende, se e quando si trascende, all’interno di se stesso, nella sua dimensione umano/divina.

Il filosofo partecipa dunque alla beata imperturbabile vita del *Deus sive natura*; e il suo *risus* sarà tanto più benevolo e lontano dall’irrisione e dallo scherno quanto più ampia e consapevole sarà questa partecipazione. Come uomo che è parte della dimensione temporale può e deve dunque sorridere, e ridere, avere una disposizione positiva, accogliente, serena e rasserenante che solleciti e aiuti gli altri uomini a condurre una vita attivamente partecipe della vita divino/naturale. La parole di Erasmo che Spinoza fa sue: l’uomo è un Dio per l’uomo, questo significano. Ma in quanto filosofo l’uomo impara a guardare con felice distacco a ogni manifestazione della realtà. Il *conatus* proprio della ragione è la conoscenza: “Tutto ciò che ragionando vogliamo (*ex ratione conamur*) non è altro che l’intendere; e la mente, in quanto usa della ragione, non giudica che altro le sia utile se non ciò che porta a intendere”²³. La passione si accompagna sempre a un insieme limitato e confuso di idee, e viene

²² *Ibidem*, V, p 40, s.

²³ *Ibidem*, IV, p 26.

meno soltanto quando questo stato è superato in una visione ‘chiara e distinta’, adeguata. La salvezza è data dalla conoscenza, la potenza liberatrice dell’uomo, che nella temporalità è però animata, allietata e resa efficace dalla gioia che l’accompagna e la promuove, e nell’eternità è qualificata dall’amore.

2. L’ermeneutica del ridicolo

Per Hegel, il singolo esistente è al servizio dello sviluppo dell’idea, e il suo svanire non può essere propriamente né tragico né comico, è logico. Kierkegaard ha sottolineato l’astrattezza comica di questa concezione, e ha allargato il suo giudizio alla filosofia moderna in genere e allo stesso Spinoza²⁴: essa tutta “non ha un presupposto falso ma un presupposto comico, dovuto al fatto che ha dimenticato, in una sorta di distrazione cosmico-storica (*i en Art verden-shistorisk Distraction*), che cosa significa (*er*) essere uomo; non che cosa significa essere uomo in generale, a questo ci arrivano certamente anche gli speculanti, ma che cosa significa che io, tu, lui, che noi [tutti], ciascuno per sé, siamo uomini”²⁵. Per Kierkegaard esistenza e pensiero devono essere riconosciuti e valutati nella loro intima connessione, che si realizza soltanto nei singoli individui. Come si legge in una celebre annotazione del 1835, non cercava un’astratta verità oggettiva, ma una verità che lo riguardasse

²⁴ Cfr. *Supra*, nota 1.

²⁵ Kierkegaard (1846), in SKS, vol. 7, p. 116.

personalmente e lo avvincesse per la vita, una verità per la quale vivere e morire. Emotivamente qualificata dunque, che potesse proporsi come il compito della sua esistenza²⁶.

Kierkegaard si contrappone dunque alla presunzione di una comprensione totalizzante, universale e oggettiva, della realtà; esclude dall'orizzonte umano questa possibilità, e tuttavia pretende alla verità. Qui sono in gioco evidentemente l'idea di verità e il rapporto alla verità dell'uomo, che rispetto a quello hegeliano risulta ribaltato. Su questo punto Kierkegaard si è espresso in modo icastico in una nota del 1854: "La verità è una trappola, vi si legge, non puoi averla senza esserne preso; non puoi avere la verità prendendola [in trappola], ma solo essendone preso"²⁷. La verità per l'uomo, aveva scritto altrove, non può consistere né nell'irraggiungibile accordo del pensiero con l'essere, né nel fantastico accordo dell'essere con il pensiero, soluzione gradita a molti perché rassicurante ed esistenzialmente agevole, ma illusoria. La verità è un'adeguazione, si tratta però dell'adeguazione, che può risultare paradossale e lacerante, della mia esistenza a quella possibilità di vita che, in tutta coscienza, mi appare la più convincente. La verità è sempre la realizzazione di tale possibilità nella mia persona, è 'la verità per me'.

Quest'idea, formulata da Kierkegaard già nell'annotazione giovanile ricordata, sarà ripresa da prospettive e in contesti diversi in tutti i suoi scritti. In particolare, nella *Postilla conclusiva non scientifica alle*

26 Cfr. Kierkegaard (1834-1955), AA:12, in SKS, vol. 17, pp. 23-30.

27 Kierkegaard (1834-1955), NB 31:27, in SKS, vol. 26, p. 21.

Briciole di filosofia, Kierkegaard utilizza la formula “la verità è la soggettività”, contrapponendola anzitutto alla concezione che avrebbe la sua espressione esemplare nel pensiero di Hegel, per il quale la verità è la verità del concetto, dell’idea. Kierkegaard sviluppa in vari luoghi la tesi che il pensiero oggettivo – la speculazione filosofica ma anche la ricerca storica e lo stesso giudizio sull’esperienza immediata – non può comprendere in modo adeguato la realtà, e nella *Postilla* sintetizza così le sue argomentazioni: “Il positivo nell’ambito del pensiero si può ricondurre a queste determinazioni: certezza sensibile, sapere storico, risultato speculativo. Ma questo positivo non è altro che il non-vero. La certezza sensibile è ingannevole [...]; il sapere storico è illusorio (poiché è un sapere di approssimazione); e il sapere speculativo è un trucco. Tutto questo positivo non esprime infatti la condizione del soggetto cosciente nell’esistenza, ha a che vedere con la finzione di un soggetto oggettivo, e scambiare se stessi con un soggetto simile è lasciarsi ingannare e rimanere ingannati”²⁸.

In sostanza, Kierkegaard nega che il sapere oggettivo (nel quale vanno incluse anche le scienze) abbia la capacità di comprendere in modo esauriente la realtà in quanto, per sua natura, trascura la dimensione dell’esistenza. Trascura anzitutto il fatto fondamentale che il pensiero esiste soltanto in un soggetto pensante che è un esistente, e trascura inoltre come ogni sforzo di comprensione della realtà in termini oggettivi comporti la sua riduzione a possibilità. Una pagina del *Diario* mette bene in chia-

²⁸ Kierkegaard (1846), in SKS, vol. 7, pp. 80-81.

ro questo secondo punto: “La ‘realtà’ non si lascia comprendere. L’ha già dimostrato esattamente Joh. Climacus in un modo molto semplice. Comprendere è risolvere la realtà in *possibilità* – ma allora è impossibile comprenderla, perché comprenderla è trasformarla in possibilità, e dunque non mantenerla come realtà. Rispetto alla realtà, il comprendere è un passo indietro, un regresso, non un progresso. Non nel senso che la ‘realtà’ sia senza concetto: niente affatto, il concetto che si trova quando la si comprende, risolvendola in possibilità, è anche nella realtà, ma vi è un di più – cioè che esso è [divenuto] realtà. [Il passaggio] dalla possibilità alla realtà è un progresso (tranne che nel caso del male); quello dalla realtà alla possibilità è un regresso”²⁹.

Al pensiero oggettivo sfugge dunque irrimediabilmente l’atto per cui la possibilità diviene realtà, viene all’esistenza, la dimensione del divenire che l’uomo, essendo un esistente, non può d’altronde mai abbandonare. Le cose vanno diversamente con il pensiero soggettivo, per il quale la verità è quella “verità per me” di cui si è detto. Cogliere la realtà nel fondamento della libertà ultima che la sostiene – per Kierkegaard l’onnipotenza divina – non è possibile. Vi è tuttavia “un luogo” della realtà con il quale il soggetto conoscente, il singolo esistente, ha un rapporto privilegiato, del quale egli è “infinitamente certo” perché contribuisce a portarlo all’esistenza con le sue scelte: la propria realtà. Il fatto che essa si costituisce nella scelta mette però in chiaro che “la soggettività reale non è quella che conosce, perché col conoscere

²⁹ Kierkegaard (1834-1955), NB15:103, in SKS, vol. 23, p. 72.

l'uomo si trova nel medio della possibilità, ma è la soggettività etica esistente"³⁰. È in riferimento a questa realtà, alla quale soltanto l'uomo può d'altronde essere infinitamente interessato perché qui 'ne va' di lui stesso, che Kierkegaard ritiene sia individuabile la verità per la quale appunto si può vivere e morire.

In questa prospettiva la dimensione emotiva ha un ruolo fondamentale: l'angoscia, la disperazione, la noia, il piacere, il dolore, il sentimento del ridicolo nelle sue diverse declinazioni e combinazioni sono di continuo messi a tema nella produzione di Kierkegaard, e hanno qualificato la sua esistenza e stimolato la sua riflessione. Nella *Psicologia* di Harald Høffding si osserva che la spiegazione della genesi del ridicolo da una contraddizione (*Modsigelse*) è "troppo astratta e assieme troppo ristretta"; sembra infatti ignorare che "l'elemento veramente specifico" del ridicolo "consiste essenzialmente in un contrasto affettivo (*Følelsesmodsatning*)". E si chiama in causa Kierkegaard³¹. Questo rilievo non sembra però giustificato. Kierkegaard sottopone a sottili analisi disposizioni ed emozioni, ma certamente non le risolve negli schemi razionali di cui si serve. Ciò vale naturalmente anche per il ridicolo, di cui ha visitato molte figure emotivamente diversificate, che vanno dal sorriso benevolo sino alla beffa e al sarcasmo. Il suo rifiuto della 'verità oggettiva', viceversa, non va confuso con una celebrazione dell'irrazionale o dell'immediatezza emotiva. Persino nelle figure estreme della cosiddetta vita estetica, apparentemente sgravata dal peso della scel-

³⁰ Kierkegaard (1846), in SKS, vol. 7, p. 288.

³¹ Høffding, H. (1882), p. 350.

ta e condotta all'insegna del godimento dell'istante, la ragione ha un peso determinante e una funzione ineliminabile. Ne è un esempio quanto scrive nella *Rotazione delle culture*. Qui il male è la noia (*Kjedsommelighed*), che si libra, come un tempo lo spirito di Dio sulle acque primordiali, "sul nulla che serpeggia per l'esistenza"; manifestazione di un panteismo rovesciato, di un mondo svuotato di Dio. E il rimedio è il divertimento, che non può consistere però nella continua ricerca di novità, nell'abbandono "alla sognante speranza di un viaggiare senza fine di stella in stella", ma in una partecipazione distaccata al momento e all'evento che si presenta, in un sapiente dosaggio di ricordo e di oblio. Laddove non ci sono riferimenti di sorta, infatti, per non cadere in balia del piacere, per non divenirne preda, bisogna imparare a controllare anche il godimento, non lasciarsene catturare, tenerlo a bada, saperlo guardare dal di fuori, viverlo come se lo si stesse ricordando. Bisogna essere sempre pronti a trarre profitto da tutto ciò che può sottrarci al tedio, fosse pure la stilla di sudore che appare sulla fronte del noioso oratore. L'unica risposta possibile all'assoluta casualità degli eventi è la spregiudicata ma accorta e sapiente arbitrarietà del sentire e dell'agire³².

La ragione non può comprendere appieno la realtà, ma è ineliminabile. In questione è il suo uso: non va assolutizzata, come fa Hegel, e non va avvilita riducendola a mero strumento tecnico o di difesa dalla noia; va rispettata e seguita, riconoscendone pregi e limiti, fin là dove può assistere l'uomo. Ragionare si-

³² Kierkegaard (1843), in SKS, vol. 2, pp. 271-289, in particolare pp. 280-281 e 289.

gnifica ‘muoversi sul confine’ fra il noto e l’ignoto, senza dare al primo un valore che non può avere e senza negare il secondo. Posizione idealmente incarnata per Kierkegaard da Socrate, che gli è stato compagno in tutto l’arco della sua esistenza.

Quanto e perché, modificando e precisando negli anni le sue convinzioni, egli abbia amato il ‘razionalista’ Socrate, che nel ‘far filosofia’ spesso sorride, ci aiutano a capirlo alcune considerazioni che ha sviluppato nella *Malattia per la morte*. Qui mette in chiaro per un verso la lucidità della comprensione socratica non soltanto del pensare ma anche dei nessi che intercorrono fra il pensare e l’agire, e del ruolo che ha in tutto ciò la volontà; e per altro verso la ragione per cui lo stesso Socrate, secondo lui, non avrebbe potuto intendere appieno questo rapporto.

Spesso, osserva, banalizzando l’affermazione socratica che “il peccato è ignoranza”, non si tengono nel debito conto le astuzie messe in opera dalla volontà. Questa, quando non vuole adeguarsi a ciò che l’uomo comprende, procrastina la sua adesione a quel che la ragione indica, prende tempo e permette così che la conoscenza progressivamente si veli e si alteri, sino a corrispondere a ciò che essa vuole. Il male è dunque effettivamente legato all’ignoranza del bene, si tratta però di un’ignoranza oscuramente ma volontariamente cercata, costruita. Socrate, da quel conoscitore dell’uomo che era, doveva essere consapevole di tutto ciò; ma Socrate, ricorda Kierkegaard, non era un cristiano, e di conseguenza non poteva arrivare alla determinazione del peccato, che di questo comportamento è la sola esauriente spiegazione (di

fedè). Non si sofferma infatti sulla volontà ma comincia con l'ignoranza, e in essa rimane.

La posizione di Socrate, in ogni caso, è più sottile e complessa di quanto spesso non si dica. Da etico qual era, precisa Kierkegaard, egli distingueva di fatto fra due forme del comprendere: quella che si esprime nell'esistenza e quella che nell'esistenza non trova riscontro e ne è per ciò stesso comicamente smentita, risultando del tutto astratta e in sostanza illusoria e mistificante. L'errore della greicità consiste dunque nel fatto, cui Socrate presta attenzione e a cui, sino a un certo punto, pone rimedio, che essa manca "di una determinazione dialettica circa il passaggio tra l'aver compreso qualcosa e il farlo". Per lui, potremmo dire, è ben vero che il peccato è ignoranza e che chi pecca non lo fa volontariamente, ma è altrettanto vero che soltanto il comportamento verifica l'effettività della comprensione o ne rivela il carattere spesso sottilmente ma volutamente illusorio: "Che un uomo stia lì e dica quel che è giusto – e quindi l'abbia compreso; e quando poi deve agire faccia ciò che non è giusto – e quindi dimostri che non l'ha compreso, questo sì è infinitamente comico". Socrate, di fatto, mette in luce non soltanto l'incoerenza nel ragionare, ma anche quella, che sulla prima si riverbera e finisce col qualificarla, tra il comprendere e il fare, e in questo si colloca oltre "l'intellettualità greca"³³.

Ecco il punto: l'incoerenza, non tanto o non soltanto nel pensare, ma quale si dà in particolare nello scarto fra la dimensione immaginativo-verbale e quella esistenziale. Ed è su questa falsificazione che

33 Kierkegaard (1849) in SKS, vol. 11, p. 201 ss., in particolare p. 204.

Kierkegaard finisce col concentrare la sua attenzione, analizzandone le forme e i loro rapporti in una 'visione della vita che del comico sottolinea soprattutto la funzione di rivelatore dell'incoerenza fra il dire e il fare, l'immaginare e l'esistere.

Gli uomini, ha osservato, sono naturalmente ipocriti, e l'apoteosi dell'ipocrisia nella confusione dell'apparenza e di ciò che essa nasconde e promuove si celebra nella grande mistificazione dell' 'opinione pubblica', e più che mai della cristianità stabilita³⁴. "La differenza fra il teatro e la chiesa, scrive a tal proposito ne *L'istante*, è essenzialmente questa, che il teatro ammette con sincerità e onestà di essere quello che è; la chiesa invece è un teatro che cerca disonestamente, in tutti i modi, di nascondere quello che è"³⁵. Per Kierkegaard, in particolare per l'ultimo Kierkegaard, l'affettazione e la disperazione, anche inconsapevole, qualificano la falsificazione autodistruttiva messa in scena da un mondo che si diceva cristiano. Operazione involontariamente favorita da Lutero, che, "criticando Cristo con Paolo, il maestro col discepolo", ha capovolto il rapporto fra imitazione e redenzione. "Io non sono un cristiano, ha concluso Kierkegaard, e sfortunatamente posso mettere in chiaro che neanche gli altri lo sono, anzi, lo sono ancor meno di me; perché loro si immaginano di esserlo, o fingono di esserlo, o (come i pastori) fanno credere ad altri di esserlo, ed è così che gli affari

34 L'ipocrisia, scrive nel '52, "nasce da questo, che di ciò che lo spirito dell'uomo comprende ed esprime, si impossessa poi la sua sensualità e lo sostituisce con un'interpretazione del tutto diversa, facendo però sembrare che sia la stessa cosa", Kierkegaard (1852), NB 26:85, in SKS, vol. 25, p. 87.

35 Kierkegaard 81855), 6, 6, 2, in SKS, vol. 13, p. 275.

dei pastori prosperano”³⁶. Il cristianesimo non esiste più. L’attacco di Kierkegaard alla sua chiesa non è dovuto, come talora si è detto, a un desiderio incoercibile di protagonismo, è stato l’espressione ultima della sua convinzione che, dato lo stato delle cose, bisognava ricominciare con Socrate. Socrate, che non era un cristiano, con la sua inflessibile onestà intellettuale ed esistenziale è però propedeutico anche per la fede in Cristo. Per uscire dalla ‘carnevalizzazione’ della cristianità bisogna dunque ritornare a Socrate, rifiutandosi alla montante risoluzione dell’uomo nell’anonimato irresponsabile dell’opinione pubblica., dove non c’è spazio né per la personalità né per la verità.

In una società dominata dal sistema dell’informazione, dove appunto ‘l’opinione pubblica’ – traduzione beffardamente ironica della risoluzione dei singoli esistenti nel concetto – è assieme tutto e nulla, per metterne in luce le contraddizioni tragiche bisogna insistere sul ridicolo, E il fioretto dell’umorismo non basta, ci vogliono armi più pesanti: l’ironia, la satira, la beffa, il sarcasmo. E qui Kierkegaard va oltre Socrate. Ma ha comunque avanzato anzitutto una richiesta: riscoprire la *Redelighed*, l’umana onestà intellettuale ed esistenziale, riconoscere la propria condizione e le proprie inconfessate incoerenze, riconoscere con schiettezza di non poter vivere, di non voler vivere secondo i dettami evangelici. In un mondo permeato dalle contraddizioni, dalle illusioni e dall’ipocrisia, bisogna ridare luogo alla socratica *parresia*, confidando che entro lo spazio da essa tenuto aperto la grazia divina voglia operare.

³⁶ *Ibidem*, 10, 6, in SKS, vol. 13, pp. 404-405.

3. L'umorismo e una difficile beffa

Per Kierkegaard le illusioni e l'ipocrisia sono dunque forme di occultamento del tragico che qualifica l'esistenza, e il comico ha anzitutto una funzione rivelativa di questa loro natura. L'onestà intellettuale cui fa appello dovrebbe portare al riconoscimento della relatività e labilità di ogni valore mondano, e alla confessione che l'uomo può essere salvato soltanto da un potere sovrumano. L'incarnazione è per lui la rivelazione di questa verità, e la fede e l'imitazione di Cristo sono l'unica via d'uscita dalla tragedia umana. L'umorista, sia negli *Stadi sul cammino della vita* sia nella *Postilla*, si colloca al di sotto del religioso perché ha coscienza della condizione esistenziale dell'uomo ma non si risolve al passo della fede.

Høffding riconosce la relatività e caducità di ogni valore ma non sottovaluta, come a suo giudizio Kierkegaard farebbe, la dimensione valoriale umano-naturale; e l'umorismo, il grande umorismo, che implica la consapevolezza di tutto ciò ma anche una sorta di religiosità senza dogmi – la fede che la fonte dei valori non si esaurirà mai – è stato la disposizione esistenziale che avrebbe voluto far sua.

Il diverso apprezzamento della dimensione dei valori umano-naturali etici ed estetici, ma anche della scienza e della filosofia, è uno spartiacque fra queste visioni della vita, e fra di esse e quella spinoziana, che finisce col concentrare il valore nel piacere e nel *conatus* della conoscenza. Da qui discende anche la diversa funzione e dignità riconosciuta al riso, confinato nella dimensione della durata da Spinoza,

fondamentale strumento ermeneutico per Kierkegaard, qualità essenziale della disposizione umoristica per Høffding, che simpatizzava profondamente con lo spinozismo ma riteneva irrinunciabile il principio personalistico valorizzato appieno da Kierkegaard.

Nell'autobiografia intellettuale del 1923, Høffding delinea il percorso che lo ha condotto ad elaborare la sua concezione. Negli anni della giovinezza, racconta, le sue convinzioni religiose vennero progressivamente messe in crisi dalla lettura di Platone e dei grandi filosofi tedeschi e dalle lezioni di Hans Brøchner, traduttore della *Glaubenslehre* di Strauss e studioso di Spinoza, e di Rasmus Nielsen, due fra i professori che a Copenaghen avevano allora maggior seguito. Furono gli anni "più duri e bui" della sua vita, precisa nelle *Memorie*, anni tanto penosi da portarlo sull'orlo della disperazione. In questa vicenda si venne a inserire la lettura di Kierkegaard, dapprima mediata dall'insegnamento di Nielsen, le cui tesi sul rapporto fra fede e scienza stanno all'origine di una vivace polemica che ha interessato la cultura danese dell'epoca, e poi proseguita in modo autonomo. Kierkegaard lo aiutò a capire, ricorda, "che la certezza religiosa è, in ultima analisi, una questione di esperienza personale e di esigenze interiori", e che doveva dunque comprendere se il cristianesimo corrispondeva ai suoi bisogni profondi e alle sue effettive convinzioni³⁷. Richiamando l'attenzione sull'esigenza dell'onestà intellettuale e della coerenza, la lettura di Kierkegaard favorì così il suo progressivo allontanamento dalla fede luterana,

37 Cfr. Høffding (1923), pp. 75-97, in particolare p. 46; Høffding (1928), p. 461; Blegvad (1981), pp. 25-31, in particolare p. 26.

nella quale non riusciva più a riconoscersi. Proprio l'esigenza dell'onestà intellettuale doveva però portarlo a prendere le distanze anche da Kierkegaard e dalla sua comprensione del cristianesimo e del mondo umano. Come sotto il suo influsso, ricorda, "avevo gettato via i miei libri di teologia, non sopportando le loro ambigue commistioni, così feci allora con i suoi libri: li respinsi da me, perché non potevo conciliare il loro contenuto con ciò che la vita mi insegnava. Lasciavo l'eremo della mia stanza ed entravo in un rapporto vitale con l'esistenza"³⁸.

Concentrando ogni valore nella dimensione religiosa Kierkegaard avrebbe misconosciuto, a suo giudizio, la realtà della dimensione umano-naturale. Sul piano della riflessione, in particolare, Høffding gli rimprovera la mancanza di un adeguato apprezzamento delle conquiste della scienza e del peso che esse hanno e devono avere anche sulle disposizioni esistenziali, dolendosi di essere incorso in gioventù, sotto la sua influenza, nel medesimo errore. E gli rimprovera inoltre di aver sottovalutato la rilevanza della dimensione etica, sacrificata a quella religiosa. Kierkegaard avrebbe visto molto bene, invece, e in questo Høffding ha perciò potuto continuare a riconoscersi in lui, "che l'originalità formale della vita spirituale consiste nell'unità e nella concentrazione con cui il contenuto dell'esistenza viene tenuto assieme, e che il criterio per valutare la vita dello spirito deve essere cercato nel rapporto fra la ricchezza del contenuto e l'energia della concentrazione"³⁹.

³⁸ Høffding (1905), p. 48.

³⁹ Høffding (1923), p. 76.

Ormai avanti negli anni, Høffding ha ritenuto di poter indicare un precursore del personalismo kierkegaardiano in Spinoza, perché anche questi sottolinea la fondamentale importanza delle convinzioni maturate in buona fede e che hanno nell'esistenza un adeguato riscontro⁴⁰. Per Spinoza, fa notare, quel che conta nella disposizione religiosa non è la verità delle idee professate ma, come si legge nel *Trattato teologico-politico*, l'intimo convincimento, la salda effettiva adesione a ciò che si pensa e si crede date le proprie conoscenze e le proprie capacità di ragionare. E qui il suo pensiero potrebbe essere andato da Spinoza all'affermazione kierkegaardiana che anche l'adoratore di un idolo, se convinto e appassionato, è nella verità.

È un'idea, questa, che ha influito a fondo sulla sua formazione e che occupa un posto centrale nelle sue riflessioni, sebbene dichiararsi di averne compreso appieno la rilevanza soltanto col tempo, attraverso lo studio della filosofia kantiana e del positivismo e più ancora nel lavoro preparatorio per la sua *Psicologia* (che vede la luce nel 1882). Proprio le ricerche condotte con interessi e metodiche indipendenti dalle suggestioni di Kierkegaard lo avrebbero dunque aiutato a riscoprire e a valorizzare appieno il principio della soggettività da questi tanto apprezzato. Per altro verso, Høffding ha continuato a ribadire la sua convinzione che “non si può distinguere una volta per tutte fra conoscenza ‘essenziale’, che ha cioè im-

40 Cfr. Høffding (1927), pp. 29-43, in particolare p. 33. Di Spinoza Høffding cita le espressioni “integro animi consensu” e “pro viribus suae rationis et facultatibus”, che figurano nel c. XIV (3 e 4) del *Trattato teologico-politico*.

portanza per la visione personale della vita, e conoscenza ‘inessenziale’ (che ha un carattere puramente obiettivo). In particolare, è impensabile che il grande ampliamento dell’immagine del mondo provocato dalla scienza moderna, dalla rivoluzione copernicana sino alla teoria della relatività e alla dottrina degli elettroni, non debba avere alcuna importanza per il modo in cui gli uomini prendono la vita”⁴¹.

Høffding sa bene che “in nessun uomo, neanche nel più grande scienziato, la visione della vita è determinata esclusivamente dalla scienza. In nessuno l’umanità coincide senz’altro con la scienza”⁴². Tuttavia la scienza è per lui l’elemento discriminante fra concezioni della vita fondate e concezioni prive di fondamento. Si può avere una fede, e forse non si può non averla, ma questa deve essere compatibile con le evidenze scientifiche, che in ultima analisi costituiscono dunque, per lui, la pietra di paragone con cui vagliarne la legittimità. La fede va al di là di esse, ma non può mantenersi contro di esse.

Sotto questo profilo si sentiva decisamente più vicino a Spinoza, che sostiene, nello stesso *Trattato teologico-politico* dove afferma il valore del convincimento personale nella disposizione religiosa, “che soltanto la filosofia può trovare i veri attributi divini, e che scienza e vera religione alla fine coincidono”⁴³. È una vicinanza attestata anche da queste parole: “Che cosa è stata la filosofia per me? Dopo i dubbi e le incertezze che mi hanno tormentato negli anni

41 Høffding (1925), p. 73.

42 *Ibidem*, p. 53.

43 Cfr. Høffding (1927), in particolare pp. 33 e 42-43.

della mia gioventù, mi è divenuto chiaro dove stanno i grandi compiti per il pensiero e per l'azione, e come si deve lavorare per la loro soluzione (sia essa possibile o meno). Nel lavoro intellettuale ho trovato così il miglior aiuto contro la tristezza e la melancolia. Come Spinoza, ho sperimentato che difficoltà e afflizioni si dissolvevano non appena potevo sprofondarmi nella riflessione (*modo possem penitus deliberare*). Ma la filosofia non è stata per me soltanto un rimedio personale. Ho anche acquistato rispetto per il mondo del pensiero, in quanto esso ci rivela e ci addita i grandi compiti della nostra ricerca anche in mezzo all'inquietudine dei tempi e al contrasto delle passioni. Io credo più nell'ideale che nelle idee. Se poi non possiamo mai uscire da un'incessante ricerca, la spiegazione sta forse nel fatto che l'esistenza stessa è incompleta. Questo è in ogni caso vero per l'esistenza quale si manifesta nella vita e nel pensiero dell'uomo"⁴⁴.

Le ultime considerazioni ci aiutano a capire perché Høffding, nonostante l'affinità con Spinoza, non si sia potuto riconoscere più di tanto neppure in lui. Ne accoglie e valorizza la tesi che la conoscenza si sviluppa attraverso l'individuazione della causa prossima, risalendo per quanto è possibile, in un movimento che non ha termine, nella concatenazione causale delle singole entità finite⁴⁵. Nella convinzione della continuità e dell'infinità del processo conoscitivo poteva riconoscersi; non poteva però ritrovarsi nell'idea di una sostanza divino/naturale eterna e immutabile.

⁴⁴ Høffding (1923), p. 95.

⁴⁵ Cfr. Høffding (1927), p. 30.

Concezione che verrebbe dall'Oriente e non sarebbe compatibile con la convinzione tipicamente occidentale dell'incompletezza costitutiva dell'essere e di uno sviluppo senza fine dell'esistere e del conoscere, e neppure con l'idea della genesi sporadica del reale sostenuta da Frederik Christian Sibbern e da lui decisamente apprezzata.

Høffding ha così preso le distanze non soltanto dalla metafisica e dalla teologia di Spinoza, ma anche dal suo 'eccessivo' razionalismo, che finirebbe col precludere un'adeguata valutazione di dimensioni dell'esistenza irriducibili alla conoscenza. La realtà si articola in forme diverse e diversamente qualificate, e l'affettività non può essere compiutamente sublimata nel *conatus* specifico della ragione⁴⁶. L'etica e i suoi valori, primo fra tutti quel principio di personalità che tanto gli stava a cuore, implicano contrasti e conflitti che la ragione in quanto tale non conosce e non può affrontare, e meno che mai risolvere. Spinoza poteva tentarne una composizione giocando sul diverso grado di attività di chi si sforza di vivere guidato dalla ragione e di chi segue gli impulsi dei sensi (e qui Høffding ricorda il luogo della lettera a Guglielmo de Blyenberg sopra menzionato). Høffding, che vuol rispettare nella loro irriducibile specificità le dimensioni della volontà e dell'affettività individuale, non può seguirlo sino in fondo in questo tendenziale riduzionismo. Osserva infatti che il valore è *necessariamente* sempre di parte, presupponendo l'esistenza di totalità finite i cui interessi vitali sono decisivi per la valutazione stessa. Il tentativo più riuscito di conci-

46 Cfr. *ibidem*, p. 42.

liazione dell'etica individuale e dell'etica sociale resta per lui 'l'uomo libero' celebrato da Spinoza, ma un'etica universale gli appare impossibile. Come mette in chiaro Whitehead, che cita, "il prezzo del valore è la limitazione"; un valore universale non può esistere⁴⁷.

Potrebbe esistere invece – è un'idea portante nella sua riflessione – una fonte inesauribile dei valori. È una possibilità che Høffding ha messo in luce in particolare nella sua *Filosofia della religione*. In questo lavoro, che esce alla svolta del secolo, trae le conclusioni di una riflessione decennale sui limiti intrinseci di una considerazione acriticamente razionalistica della realtà. Se il quadro da questa proposto fosse l'unico possibile, per l'umanità futura si profilerebbe una sorta di glaciazione.

In un momento difficile della storia della Germania, a chi gli chiedeva un orientamento per la vita Max Weber ha ricordato l'impossibilità di servire un Dio senza offenderne un altro⁴⁸, volendo sottolineare come le posizioni ultime che l'uomo può assumere nei confronti dell'esistenza siano fra loro inconciliabili, e sia quindi necessario decidersi o per l'una o per l'altra. Høffding, non meno rispettoso delle esigenze dell'onestà intellettuale e della coerenza nel pensare e nell'esistere, ha sostenuto invece che nel cielo dell'uomo convivono e devono essere onorate almeno due divinità, pur auspicando che siano soltanto due volti con cui si manifesta l'unico principio operante nell'universo. Nella sua concezione del mondo vi sono di fatto due dei, il Dio della scienza e il Dio etico

47 Cfr. *ibidem*, pp. 42-43.

48 Cfr. Weber (1973), pp. 582-613.

della religiosità legittima, e Høffding ha ritenuto di poter onorare con lealtà e l'uno e l'altro.

Era convinto che i concetti scientifici fornissero il quadro più comprensivo e coerente della realtà che l'uomo può formarsi, il più veritiero, seppure sempre suscettibile di ampliamenti e modifiche. E riteneva che una personalità forte e responsabile risulti anche dalle effettive conoscenze che, con l'aiuto della scienza, l'uomo può attingere. Senza di esse la consapevolezza del valore e dei limiti del sapere avrebbe un carattere astratto. Sempre esse, d'altronde, una volta riconosciute per quello che sono, permetterebbero di parlare legittimamente del secondo Dio, la divinità etica della religione, il cui spazio rimane aperto in virtù degli innegabili limiti intrinseci del dominio del primo Dio.

Le due divinità sono in effetti alquanto diverse. La seconda, pur essendo ipotizzabile a buon diritto sulla scorta di elementi che si ritrovano nella realtà, è oggetto soltanto di fede ed è definibile soltanto per la sua funzione. La prima, invece, non può essere negata, e si manifesta con una figura relativamente precisa quantunque sempre suscettibile di ulteriori determinazioni. Høffding era convinto che se ne potesse avere un'idea oggettiva nel concetto del principio supremo operante nella realtà che il pensiero deve riconoscere, sebbene tale concetto sia destinato a restare un'ipotesi in assoluto inverificabile.

Queste sue idee si intendono meglio ricordando i passaggi che dalla considerazione dei dati d'esperienza lo hanno portato sino ad esse. Richiamandosi a Leibniz, e allo stesso Spinoza, Høffding indica nella

legge di sviluppo di una individualità la sua natura, e nella conoscenza di tale legge il suo concetto più adeguato, che denomina “concetto individuale tipico”⁴⁹. In sostanza, ogni singola individualità sarebbe strutturata da un plesso di relazioni dinamiche interne, e inserita in un sistema di relazioni più ampio, anch’esso caratterizzato da una propria legge di sviluppo e per il quale esiste quindi, in linea di diritto, un concetto individuale tipico. La conoscenza dell’insieme dei concetti delle singole individualità, delle relazioni che le collegano all’interno delle totalità più ampie e, infine, della realtà tutta, costituisce il concetto individuale tipico del reale.

Diversamente da Spinoza, al quale per più versi sembra richiamarsi, dell’ipoteticità di una tale conoscenza Høffding è consapevole, e anche della sua relativa contraddittorietà. Essa implica infatti, in contrasto con le leggi del pensiero che lavora servendosi sempre delle due categorie della totalità e della relazione e non può riposare soltanto nella prima, una totalizzazione ultima. Il concetto individuale tipico del reale rimane dunque un ideale intrinsecamente inattingibile, ma l’impossibilità di concludere non pregiudicherebbe l’oggettività della comprensione effettivamente raggiunta della legge di sviluppo della realtà.

La legge così individuata è la sua condizione di possibilità e di intelligibilità, *è il solo Dio conoscibile*

49 Distinto dal “concetto individuale concreto”, vale a dire da quella concettualizzazione, raggiunta attraverso una sorta di sezione operata nel flusso temporale di una determinata realtà, che ne considera un momento isolato, trascurando la legge dello sviluppo che collega i momenti successivi del suo esistere e che fa del loro complesso appunto una realtà. Cfr. Høffding (1917), pp. 259-336 (1-80), in particolare p. 289.

sul piano scientifico e filosofico, attestato dalla relativa continuità che collega i diversi elementi dell'esperienza in un insieme coerente. Un Dio immanente, in quanto legge intima e costitutiva del mondo, e del cui dominio nel tempo e nello spazio non sono noti i confini. Ipotetico e incompiuto dunque, perché la realtà è in continuo divenire e il suo tessuto presenta smagliature incomprensibili, e tuttavia, per quel che all'uomo è dato conoscere di essa, l'unico Dio pensabile. Come si legge nella *Filosofia della religione*, “da un punto di vista puramente teoretico (epistemologico-metafisico) il concetto di Dio può significare soltanto il principio di continuità dell'esistente e perciò della sua intelligibilità”⁵⁰. È questo il principio supremo che l'uomo individua sul piano della conoscenza, pur non potendone affermare il valore assoluto.

Nello stesso scritto si fa osservare che, “qualora non potessimo né arduissimo riconoscere (*hylde*) alcun'altra concezione dell'esistente all'infuori di quella che la ricerca scientifica può scoprire e dimostrare”, non vi sarebbe spazio per il Dio etico della religione. Il riconoscimento ad opera della scienza che il nuovo è soltanto una forma diversa di quanto lo ha preceduto, cioè la constatazione sempre più rigorosa della continuità del reale dal punto di vista scientifico, poco ha a che vedere infatti con la continuità del valore, che potrebbe essere soltanto “un ospite occasionale” del processo evolutivo in atto. “Se si ritiene che l'essenza intima dell'esistente sia esaurita quando il suo contenuto empirico sia stato risolto in relazioni di identità, di razionalità e di causalità, non resta più al-

⁵⁰ Hoffding, H. (1901), p. 123.

cuno spazio per la fede [religiosa]”⁵¹ e per il suo Dio. Ma questa compiuta trasformazione è un obiettivo irrealizzabile, e in ogni caso non potrebbe dar conto della dimensione qualitativa dell’esperienza e degli stessi fondamenti del pensiero. Oltre a sottolineare con forza l’incompletezza costitutiva di ogni sapere, Høffding ricorda anche, infatti, come non sia “possibile dedurre le qualità sensibili, e in genere i principi psicologici e logici sui quali è elevata la grande costruzione della scienza, dalle idee ‘ontologiche’ che sarebbero i risultati ultimi delle scienze”⁵².

Il principio della continuità del reale, l’unico Dio concepibile dal punto di vista teoretico, è dunque anche un Dio incompiuto e destinato a restare tale. Questa incompletezza, che Høffding riteneva fosse propria dell’essere in genere e non soltanto del pensiero, legittimerebbe in ogni caso l’ipotesi dell’esistenza di un’altra dimensione, dove il Dio della religione, che è il principio della continuità del valore e non della semplice continuità del reale, può avere la propria dimora. L’ipotesi della sua esistenza si sviluppa da un bisogno irriducibile a quello della conoscenza e porta all’elaborazione di un concetto del divino alquanto diverso da quello del Dio della scienza, e tuttavia ammissibile grazie al carattere ideale e incompiuto (ipotetico, simbolico, analogico, dinamico) di questa e in quanto non la contraddice; vale a dire, in quanto non è incompatibile con l’oggettività da essa riconosciuta.

Il sentimento religioso nasce allorché l’uomo comprende di non poter garantire con le proprie forze la

51 *Ibidem*, pp. 217-218.

52 Høffding, H. Meyerson, E. (1939), p. 9.

conservazione dei valori fondamentali che orientano e danno senso all'esistenza, siano essi i più immediati ed elementari, qual è quello del mantenimento e del benessere della propria realtà empirica, siano il frutto di una lunga e complessa elaborazione, qual è l'esigenza della realizzazione e dello sviluppo di un regno di libere personalità. In generale, il sentimento religioso sorge quando il bisogno di continuità (non molto diverso dallo spinoziano *conatus sese conservandi*), che sta alla radice di tutto il suo essere e non soltanto del suo comprendere, spinge l'uomo, giunto ai limiti del proprio potere di soddisfarlo, a confidare nell'aiuto di un potere salvifico che ristabilisca "un'armonia tra la conoscenza (la comprensione in termini scientifici) e la valutazione, e perciò tra la realtà e il valore"⁵³. In una prospettiva religiosa questo potere è chiamato Dio. "Da un punto di vista religioso – in quanto oggetto di fede – Dio significa il principio della conservazione del valore attraverso tutte le oscillazioni e tutte le lotte, il principio, se vogliamo, della fedeltà nell'esistenza (*Trofastedens Princip i Tilværelsen*)".

Nelle stesse pagine, Høffding mette in chiaro quanto vi è di analogo nel Dio della fede e nel Dio della scienza, che rispondono entrambi all'esigenza di continuità nella trasformazione, ma fa osservare che il pieno accordo fra piano conoscitivo e piano religioso richiederebbe l'identità, per nulla attestata dai fatti, di realtà e valore⁵⁴. Della realtà il valore sembra

⁵³ Cfr. Høffding (1901), p. 217.

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, p. 123. Høffding sottolinea in più occasioni la sua convinzione, che quanto più la religione si distacca dal dogmatismo e si trasforma in "poesia della vita", tanto più si consolida la persuasione che le fonti dei valori che si spera

piuttosto una forma effimera, quasi un'oasi assediata da ogni parte dalle sabbie del deserto e destinata ad esserne sommersa. L'esperienza irrefutabile del dileguare di tutti i valori empirici non implica tuttavia il venir meno della fede nel principio di produzione e conservazione del valore. La sua compatibilità con la comprensione scientifica della realtà riposa sull'impossibilità di provare che la continuità rintracciata in essa dalla scienza ne esaurisca l'intima essenza, vale a dire sulla ricordata impossibilità di concepire la scienza come un'ontologia razionale, sulla sua natura simbolica e ipotetica, sul fatto che essa resta sempre, nonostante tutte le sue conquiste, soltanto un'interpretazione aperta e non una comprensione esauriente della realtà. È quindi possibile, conclude, che "il grande tessuto razionale e causale, che sempre più si disvela alla scienza, sia il contesto o il fondamento necessario (*Ramme eller Grundlag*) per il dispiegarsi di un contenuto ricco di valore, che si dia appunto per mezzo delle leggi e delle forme che la ricerca scientifica viene scoprendo"⁵⁵. La disposizione esistenziale che Høffding avrebbe voluto far sua va collocata in questo scenario e risulta una sorta di via di mezzo fra quella spinoziana e quella di Kierkegaard. Spinoza, osserva, si è innalzato oltre il bene e il male, oltre "la commedia e la tragedia della vita"⁵⁶, Kierkegaard ne

continueranno a scorrere non sono le stesse da cui provengono gli oggetti della nostra esperienza. Cfr. Høffding (1923b), p. 136.

⁵⁵ Høffding (1901), p. 218.

⁵⁶ Høffding (1916), p. 156. Spinoza, precisa Høffding, personalmente non era affatto insensibile, tutt'altro, ma valorizzava soltanto i sentimenti positivi. Il piacere, la gioia della conoscenza è la nota dominante nella sua riflessione, forse anche per reazione all'autoritarismo e all'ascetismo medievale; cfr. *ibidem*, pp. 155-157.

coglie invece a fondo gli aspetti tragici, e su questi insiste e li evidenzia con l'aiuto del comico, e finisce col raccogliere il valore dell'esistenza al di fuori dell'esistenza stessa. L'umorismo, la disposizione emotiva che Høffding avrebbe voluto far propria, accetta il dato di fatto che la vita è assieme comica e tragica e in questo riconoscimento vorrebbe acquietarsi.

Per Kierkegaard l'umorista si muove sul confine che intercorre fra la dimensione etica e quella religiosa, e senza risolversi a varcarlo riconosce la superiorità della seconda, in particolare la superiorità della fede cristiana. Ma in tal modo, sostiene Høffding, misconoscendo sia i valori umano-naturali sia la realtà storica del cristianesimo che di questi si è di fatto nutrito, finisce col raccogliere ogni valore in una dimensione sovrumana. Nella sua prospettiva l'umorista si affaccia sul tragico di un Dio incarnato e rifiutato e dell'impossibilità umana di soddisfare le esigenze dell'eterno. Il criterio è Cristo, nel quale solo si raccoglie il valore; ogni altro momento della realtà per Kierkegaard ne sarebbe in sostanza privo.

La lettura di Høffding semplifica e forza il pensiero di Kierkegaard, ma ne evidenzia anche aspetti fondamentali. Per Kierkegaard l'umorista Socrate può sorridere dopo che, con la sua dialettica, ha aiutato l'interlocutore a liberarsi dall'errore e a starsene solo di fronte alla verità⁵⁷. Ma 'un umorista cristiano' non può esistere, e all'amore per il prossimo del cristiano, consapevole della propria impotenza rispetto alla sua fede, non può accompagnarsi alcun sorriso di compiacimento. Ciascuno è solo nella sua libertà

⁵⁷ Kierkegaard (1847), II, 4, in *SKS*, vol. 9, p. 274 ss.

davanti alla verità, davanti a Cristo, e in solitudine deve fare la sua scelta. Socrate, uomo fra gli uomini, si muove sul confine, il cristiano lo supera, ma nella solitudine della fede. Per Kierkegaard è grande merito di Lessing, se anche Lessing non ha compiuto l'ultimo fondamentale passo, "aver compreso e tenuto ben fermo che il momento religioso riguardava Lessing, Lessing solo, così come riguarda qualsiasi altro essere umano: egli comprese di avere un rapporto infinito con Dio, ma proprio nulla, nulla assieme a un altro essere umano (*men ligefrem Intet, Intet med noget Menneske*)"⁵⁸.

In ogni caso, per Høffding il valore non si raccoglie in Cristo, ma attraversa la realtà tutta. "Se ci sono valori eterni – scrive – essi si manifestano nelle leggi del sorgere e passare dei valori empirici, se noi sappiamo trovare queste leggi. Eternità e tempo non sono per l'umorista degli opposti assoluti, così che di necessità fra di essi debba esserci una relazione di tensione carica di dolore. L'eternità non è qualcosa che si attende o che stia lontana davanti a noi nel tempo. Essa è un saldo presente, indica la grande conformità alla legge che rende comprensibile ogni sviluppo nel tempo. [...] L'umorismo non vede nella realtà qualcosa che sia decaduto dall'eternità, ma considera ogni realtà appunto come una singola traccia di una corrente eterna"⁵⁹.

Sono considerazioni che mettono in luce le linee di giunzione fra le figure del divino delineate nella *Filosofia della religione* e la disposizione umoristica

⁵⁸ Kierkegaard (1846), in *SKS*, vol. 17, p. 67.

⁵⁹ Høffding (1916), p. 106.

che Høffding avrebbe voluto qualificasse la sua esistenza. Il grande umorismo crede nel valore della realtà tutta, e Høffding se ne è fatto portavoce, riconoscendolo d'altro canto intimamente connesso alla concezione della religione come pura fede nel perdurare della fonte dei valori. Questa fede è condizione di possibilità dello stato d'animo complesso e per più versi paradossale che, rifacendosi anche a Solger, chiama appunto 'umorismo', 'grande umorismo'. In questa disposizione, alla coscienza della labilità di ogni cosa, che sembra parificare il grande e il piccolo, il bene e il male, il tragico e il comico, si accompagna appunto la fede che la fonte dei valori non si inaridirà mai. Un tale sentimento fondamentale ha, "nello stesso tempo, carattere di serietà a causa di ciò che si è vissuto di grande e delle sofferenze che spesso è costato, e carattere di ironia di fronte a ogni sforzo tentato per esprimere con immagini o concetti ciò che, nella sua pienezza e nei suoi contrasti, infrange ogni forma. La concezione della vita o il sentimento della vita che in tal modo nasce mantiene la certezza che vi è nell'esistenza una grande unità per ciò che riguarda i valori come per tutti gli altri oggetti o elementi, e può così guardare alle vicissitudini della vita facendosene beffe (*kan derfor vende sig spøgende mod Livets Tilskikkelser*), perché esse sono impotenti rispetto a questa convinzione così come lo sono gli sforzi per esprimere l'indicibile. Questo farsi beffe ha però una nota di malinconia, perché costantemente avverte la contraddizione che sorge dalla tanto frequente convivenza del grande e del piccolo e l'impossibilità di trovare una parola conclusiva

sull'essenza della vita e la sua condizione. L'ironia e la malinconia coprono una grande rassegnazione, talvolta piú pratica talvolta piú contemplativa, talvolta amara talvolta animosa"⁶⁰.

Come accennato, occasionalmente Høffding si è definito uno spinoziano, ma poteva esserlo soltanto 'sino a un certo punto'. L'incompletezza costitutiva e il dinamismo che qualificano la sua concezione della realtà, nella cui elaborazione hanno giocato un ruolo non secondario Leibniz e Kant, non gli permettevano di condividere senz'altro la prospettiva spinoziana. Ma in questa riserva ha giocato anche e non meno la figura del personalismo che ha conosciuto nella sua formazione religiosa giovanile e ritrovato, sotto altre spoglie, in Kierkegaard. Per Spinoza l'uomo, un modo della sostanza eterna, in quanto corpo e in quanto mente è una struttura relazionale costitutivamente inserita in un insieme piú ampio di altre piú complesse strutture relazionali. Sin qui Høffding poteva ben seguirlo. Non poteva però condividere l'idea della compiutezza ed eternità di questa rete di relazioni, e non è riuscito ad accettare il risolversi in essa delle singole personalità. L'umorismo vive del contrasto irriducibile fra grandezza e piccolezza, fra comico e tragico, che lo spinozismo, a dire dello stesso Høffding, non poteva conoscere. La disposizione esistenziale umoristica da lui delineata ha per questo una profonda ineliminabile nota di malinconia che l'allontana dalla serenità di Spinoza e si apre al

60 Høffding (1910), pp. 377-378. Il passo è riproposto senza modifiche in Høffding (1916), p. 122, dove Høffding dichiara che non saprebbe esprimere meglio le proprie convinzioni.

riconoscimento della realtà del tragico assoluto. Ne sono una testimonianza alcune considerazioni che si leggono nel lavoro da lui dedicato specificamente all'umorismo.

Qui egli delinea la propria posizione confrontandosi con Hegel, ma indirettamente chiama in causa anche Spinoza. Per Hegel, ricorda, la sostanza del tragico non è la catastrofe ma il conflitto, che ha sempre la funzione di evidenziare l'unilateralità delle diverse potenze etiche che si contrappongono. Questo "luminoso ed energico ottimismo, se lo si potesse mantenere, amplierebbe i confini del grande umorismo come visione della vita", osserva Høffding, che però riconosce con Goethe l'esistenza di contrasti insanabili, di situazioni laceranti senza via d'uscita, di fatto legate al destino delle totalità individuali. Nella sua prospettiva le parole pronunciate da Gesù nel Getsemani, "sia fatta non la mia ma la tua volontà", sono la più alta espressione della religiosità umana, ma sono anche tragiche.

Il tragico assoluto esiste. Il destino del singolo individuo, purché le grandi idee continuino a manifestare la loro potenza, è per Hegel irrilevante. Ma, si chiede Høffding, se anche il valore di un uomo dipende dalla realtà di ciò a cui serve, è veramente indifferente se lui, la cui anima è ricolma di questa realtà, continua ad esistere o perisce? La sofferenza tragica non può essere indifferente, per quanto sia grande l'importanza riconosciuta al conflitto, spesso ma non sempre fruttuoso, fra valori diversi che non hanno trovato i loro limiti. La dimensione personale ha in Høffding un ruolo troppo rilevante perché egli possa

allinearsi sulle posizioni hegeliane o spinoziane. “In ultima analisi, sottolinea, le idee (i valori) sono rappresentate nel mondo dell’esperienza da entità personali”⁶¹.

Nel ‘tragico assoluto’ l’umorista può incontrare dunque il proprio limite. Quella composizione di elementi contrastanti che egli tenta di tenere assieme, nella convinzione che tutti contribuiscono alla sinfonia della vita, risulta impossibile quando l’elemento luminoso non ha più alcuno spazio. “L’armonia cosmica [...] va in rovina se gli sta dinanzi un destino assolutamente tragico, dove vi siano soltanto sofferenze e morte. In una catastrofe del genere soltanto l’eroe tragico, non l’umorista in quanto tale, tiene alta la nobiltà dell’uomo”⁶², sostenendo con coraggio l’ultima sfida e dando così un’estrema manifestazione di fede nella vita. La nota tragica, che risuona alta anche là dove Høffding celebra la vita, viene da qui, dalla consapevolezza di questo destino, che egli vedeva incombere su ogni realtà personale, su tutti quei ‘punti d’intersezione’ costituiti dai singoli individui senza i quali una vita qualificata dal valore non può esistere. Per questo forse non ha mai potuto fare suo lo spirito beffardo che dovrebbe qualificare il grande umorismo.

61 Cfr. Høffding (1910), p. 101.

62 Cfr. *ibidem*, pp. 102-103.

Bibliografia

- Blegvad, M. (1981): "Høffding, Harald", in *Dansk biografisk Leksikon*, København: Svend Cedergreen Bech, 3. Udgave, vol. VII, pp. 25-31.
- Høffding, H. (1882): *Psykologi i Omrids paa Grundlag af Erfaring*, København: P. G. Philipsens Forlag.
- Høffding, H. (1901): *Religionsfilosofi*, København: Det nordiske Forlag - Bogforlaget Ernst Bojesen.
- Høffding, H. (1910): *Den menneskelige Tanke, dens Former og dens Opgaver*, København og Kristiania: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag.
- Høffding, H. (1916): *Den store Humor*, Kjøbenhavn og Kristiania: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag.
- Høffding, H. (1917): *Totalitet som Kategori. En erkendelsesteoretisk Undersøgelse*, København: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs Skrifter, 7. Række, Historisk og filosofisk Afdeling, III, 2, pp. 259-336 (1-80).
- Høffding, H. (1923a): "Harald Höffding", in *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrsg. von R. Schmidt, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, Bd. IV, pp. 75-97.
- Høffding H. (1923b): *Begrebet Analogi*, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs, Filosofiske Meddelelser, København: Bianco Lunos Bogtrykkeri.
- Høffding, H. (1925): *Erkendelsesteori og Livsopfattelse*, København: Bianco Lunos Bogtrykkeri.
- Høffding, H. (1927): *Die Verflechtung der Probleme in Spinozas Philosophie*, «Kant-Studien», vol. 32, 1, 1927, pp. 29-43..

Høffding, H. (1928): *Erindringer*, København: Gyldendalske Boghandel - Nordisk Forlag, p. 461; Blegvad, M. (1981): "Høffding, Harald", in *Dansk biografisk Leksikon*, København: Svend Cedergreen Bech, 3. Udgave, vol. VII, pp. 25-31, in particolare p. 26.

Høffding, H. Meyerson, E. (1939): *Correspondance entre Harald Høffding et Emile Meyerson*, publiée par F. Brandt, Hans Høffding et J. A. des Gautries, Copenhague: Ejnar Munksgaard.

Kierkegaard, S. (1994-2012): *Søren Kierkegaards Skrifter* (abbreviato in *SKS*), Copenhague: Gads Forlag, 55 voll.

Kierkegaard, S. (1834-1855): "Journaler og papirer", in *SKS*, vol. 22.

Consultabile in rete: <http://www.sks.dk/forside/indhold.asp>

Kierkegaard, S. (1843): "Enten-eller, Et Livs-Fragment udgivet af Victor Eremita", København: Faaes hos Universitetsboghandler C. A. Reitzel. Trykt i Bianco Lunos Bogtrykkeri, in *SKS*, vol. 2.

Kierkegaard, S. (1846): "Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Existentielt Indlæg", af Johannes Climacus, København: Hos C. A. Reitzel, Universitets-Boghandler. Trykt i Bianco Lunos Bogtrykkeri, in *SKS*, vol. 7.

Kierkegaard, S. (1847): "Kjerlighedens Gjerninger", Nogle christelige Overveielser i Talers Form af S. Kierkegaard, København: Paa Universitetsboghandler C. A. Reitzels Forlag. Trykt i Bianco Lunos Bogtrykkeri, II, 4, in *SKS*, vol. 9.

Kierkegaard, S. (1849): "Sygdommen til Døden, En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse", København: Paa Universitetsboghandler C. A. Reitzels

Forlag. Trykt hos Kgl. Hofbogtrykker Bianco Luno, in *SKS*, vol. 11.

Kierkegaard, S. (1855): “Øieblikket“, Kjøbenhavn: Forlagt af C. A. Reitzels Bo og Arvinger, Bianco Lunos Bogtrykkeri (maggio-settembre 1855, fascicoli 1-9, il decimo esce postumo a dicembre), 6, 6, 2, in *SKS*, vol. 13.

Spinoza, B. (1677) *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Consultabile in rete: http://www.iliesi.cnr.it/perl/pagina_xhtml.pl?scelta=21&par1=autore&operatore=uguale&par2=-Spinoza,%20Baruch

Spinoza, B. (1660): *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand*. Consultabile in rete: https://nl.wikisource.org/wiki/Korte_Verhandeling_van_God,_de_mensch_en_deszelvs_welstand

Spinoza, B. (1670): *Tractatus politicus*. Consultabile in rete: http://www.iliesi.cnr.it/perl/pagina_xhtml.pl?scelta=21&par1=autore&operatore=uguale&par2=Spinoza,%20Baruch

Spinoza, B. (1974): *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino: Einaudi.

Weber, M. (1973): “*Wissenschaft als Beruf*”, in: Idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), Tübingen: J.C.B. Mohr, pp. 582-613.

