

# Luigi Pareyson lettore di Kierkegaard e della tradizione esistenzialista italiana: un'analisi a partire dagli *Studi sull'esistenzialismo*

Marcio Gimenes de Paula \*

## ***Riassunto***

Luigi Pareyson (1918-1991) è stato uno dei più importanti filosofi italiani de secolo XX. La sua immensa ed erudita opera ha contribuito significativamente alla discussione dell'idealismo tedesco e dell'esistenzialismo in Italia e anche in Argentina, dove ha lavorato per alcuni anni. Lo scopo del presente articolo è quello di valutare alcuni aspetti della sua lettura su un autore essenziale per l'esistenzialismo, ossia il danese Kierkegaard. Per fare questo, delimitiamo la nostra analisi alla ricerca della presenza del pensatore nell'opera *Studi sull'esistenzialismo* (1943). C'è qui un doppio obiettivo: il primo è quello di far vedere un panorama dell'esistenzialismo tedesco e la sua ricezione in Italia. Il secondo è quello di accorgersi come Kierkegaard ha attuato su entrambi i campi secondo l'interpretazione di Pareyson.

## ***Parole-chiave***

Esistenzialismo; filosofia italiana; Kierkegaard; Pareyson.

## ***Abstract***

Luigi Pareyson (1918-1991) was one of the most important Italian philosophers of the 20<sup>th</sup> century. His immense and erudite work contributes significantly to the discussion of German idealism and existentialism on Italian soil and also in Argentina, where he worked for some years. The purpose of the present article is to evaluate here some aspects of his reading about a leading author for existentialism, namely, the Danish Kierkegaard. Therefore,

---

\* Dipartimento di Filosofia, Università di Brasília (UnB). E-mail: marciogimenes@unb.br; magipa@bol.com.br.

we will delimit our analysis to investigate the presence of the thinker in his work *Studi sull'esistenzialismo* (1943). There is a double purpose here: the first is to provide an overview of German existentialism and its reception on Italian soil. The second is to understand how Kierkegaard acted on both according to Pareyson's interpretation.

### **Keywords**

Existentialism; italian philosophy; Kierkegaard; Pareyson.

### **Introduzione<sup>1</sup>**

Gli *Studi sull'esistenzialismo* hanno una storia particolare che merita una spiegazione più minuziosa. Come ben fa notare il curator dell'edizione italiana delle opere complete di Pareyson, Claudio Ciancio, la prima edizione risale al 1943, edita da Sansoni di Firenze; l'opera è stata ancora pubblicata altre volte dalla stessa casa editrice nel 1950, nel 1971 e nel 1973. È da notare che tale lavoro è, in verità, la continuazione di un'indagine già iniziata dall'autore nel 1939, quando ha pubblicato un'opera sulla filosofia di Karl Jaspers<sup>2</sup>, conclusasi con i saggi *Esistenza e Persona*, già nel 1950.

Come ben fa notare Ciancio, l'esistenzialismo nell'opera di Pareyson non sembra essere una sola e medesima cosa durante tutto il tempo della sua ricerca, ma subisce variazioni. Per questo motivo, gli *Studi sull'esistenzialismo*, così come si può notare da un'analisi dell'indice stesso dell'opera, si costituisce in una sorta di grande panorama storico dell'esistenzialismo. Non per caso la prima parte dell'opera è categoricamente denominata panorama dell'esistenzialismo. Qui, tramite tre capitoli, l'autore traccia il percorso più generale e ampio della tematica. Nella seconda parte, invece, che ha cinque capitoli – più grandi e più fitti di quelli che apparivano nella prima parte – il filosofo italiano ci presenta quello che lui ha denominato come idealismo tedesco in linee più

---

<sup>1</sup> Questo articolo è inedito ed è stato tradotto in italiano da Ademir Menin, al quale l'autore è grato. Allo stesso modo, agli studenti dell'Università di Brasília, con i quali dapprima ho potuto condividere le mie prime interpretazioni dell'opera di Pareyson e le prime traduzioni. Grazie!

<sup>2</sup> Pareyson, L. *La filosofia della esistenza e Karl Jaspers*, Napoli, Loffredo, 1940. C'è un'altra pubblicazione del libro anni dopo. Si sottolinea che tale lavoro è stata la sua tesi dottorale. Pareyson, L. *Karl Jaspers*, Genova, Marietti, 1983.

elaborate. In questo gruppo appaiono autori come Karl Barth, Karl Jaspers, Heidegger e il danese Søren Kierkegaard, condividendo qui pienamente la cittadinanza tedesca con gli altri, dato che così si inquadra dal punto di vista teorico. Subito dopo il primo capitolo di questa parte, che tratta del problema della dissoluzione del hegelianismo e dell'esistenzialismo, Kierkegaard riceve un significativo primo piano, il quale qui c'interessa indagare. La sua messa in risalto non riesce a superare solo quella data da Pareyson al teologo Karl Barth, per chi il pensatore italiano nutriva un'immensa simpatia. Secondo lui, ci sono tre date fondamentali nella storia dell'esistenzialismo del secolo XX, cioè la pubblicazione di *Römerbrief* di Karl Barth, di *Psychologie der Weltanschauungen* di Karl Jaspers e di *Sein und Zeit* di Heidegger:

Nel 19 esce il *Römerbrief* di Karl Barth e la *Psychologie der Weltanschauungen* di Karl Jaspers. Due autori ben diversi: da una parte, il teologo Barth, con il suo commento alla Lettera ai Romani di S. Paolo, pone le basi della teologia dialettica o teologia della crisi, che tanti influssi ha esercitato nel mondo protestante, non solo tedesco, ma anche francese. Dall'altra, Jaspers, che da psichiatra è diventato psicologo, si avvia a quella crisi di pensiero che lo porterà alla filosofia... Il 27 si può considerare come la seconda tappa della storia dell'esistenzialismo, perché segna la pubblicazione di *Sein und Zeit* di Martin Heidegger e del *Journal métaphysique* di Gabriel Marcel (Pareyson, 2001, p. 11).

La terza parte dell'opera affronterà l'esistenzialismo e lo spiritualismo. Qui si affermerà un effettivo dialogo tra le tesi di Pareyson e la filosofia italiana, precisamente con l'idealismo italiano del secolo XX, mettendo in risalto in questo contesto autori come Gentile, Croce e Abbagnano. Nella prima parte ci sarà un fecondo dialogo con la filosofia esistenzialista francese, distacando autori come Le Senne e Gabriel Marcel.

Lo stesso Pareyson, già nel 1975, scrive *Rettifiche sull'esistenzialismo*, testo che sarà inserito nell'edizione del 1985 di *Esistenza e Persona*. Qui il pensatore comincia ad indicare un cambiamento. Ovviamente, niente di tutto questo sbiadisce le prime letture di Pareyson compiute negli anni 30 e 40 e mettiamo in risalto ancora che il suo lavoro di ampio respiro, vale a dire su Karl Barth, che occupa la maggior parte della seconda parte, certamente merita rilievo<sup>3</sup>. Tuttavia, c'è anche il riconoscimento, da parte del filosofo

---

<sup>3</sup> Un eccellente lavoro in questo senso è quello di Belloci: Belloci, *A. Implicanza degli opposti, aporia dell'identico – Luigi Pareyson interprete di Karl Barth*, Lithos, Roma, 2012.

stesso, di come le sue posizioni sull'esistenzialismo vanno subendo alterazioni con il trascorrere del tempo<sup>4</sup>. Così, passiamo adesso all'analisi della presenza più effettiva di Kierkegaard negli *Studi sull'esistenzialismo*. Per fare questo, il primo sottotitolo del nostro articolo metterà in luce l'analisi della presenza kierkegaardiana all'interno dell'esistenzialismo tedesco, così come Pareyson la presenta nella prima parte della sua opera.

### **1. La presenza di Kierkegaard negli *Studi sull'esistenzialismo*: un panorama dell'esistenzialismo tedesco**

Agli occhi di Pareyson, oltre al vocabolo "esistenzialismo", preso da Kierkegaard, ci sono altri due aspetti centrali che l'esistenzialismo prende in prestito dalla filosofia kierkegaardiana in favore dei propri propositi. Il primo è la chiara esigenza personalistica implicita nell'esistenzialismo; il secondo aspetto è il concetto di singolo:

L'assunto dell'esistenzialismo è dunque l'esigenza personalistica, intesa come la conferma dell'assolutezza del singolo. Il singolo vuol essere visto nella sua sufficienza, nella sua autarchia in sé conclusa, nella sua irripetibile e inconfondibile caratteristica: dev'essere persona, assiologica, perché portatrice di un valore, positiva perché compiuta nella sua particolarità, assoluta nella sua singolarità, universale nella sua individualità. A questo singolo, *hic et nunc* determinato e pure valido nella sua assolutezza, l'esistenzialismo dà il nome di *esistenza*, mutuando il vocabolo da Kierkegaard (Pareyson, 2001, p. 14).

Così, diversamente da quello che pensava Hegel, Kierkegaard difende che "il singolo, nella sua peculiarità irripetibile, non può essere momento di un processo" (Pareyson, 2001, p. 15). In questo modo, appare qui un concetto capitale della filosofia kierkegaardiana nell'esposizione di Pareyson: il concetto di ripetizione. Il filosofo cita, forse spinto fortemente dalla filosofia tedesca, in tedesco, ossia cita la parola *Wiederholung*. Però, c'è bisogno qui di sottolineare che la parola in lingua danese usata da Kierkegaard

---

<sup>4</sup> Per il lettore interessato in maggiori spiegazioni su come sono stati composti i capitoli che compongono gli *Studi sull'esistenzialismo*, rimandiamo alla lettura attenta sia della prefazione del curatore Claudio Ciancio, già citato, sia della prefazione alla seconda edizione, scritta dallo stesso Pareyson. Sarà ugualmente valida la lettura delle note dell'editore, meticolosamente organizzate presenti nella parte finale dell'edizione degli *Studi sull'esistenzialismo* che integra le opere complete di Pareyson. Pareyson, L. *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano, 2001. Ugualmente preziose sono le informazioni fornite da Santucci, dove si dimostra che gli *Studi sull'esistenzialismo* di Pareyson, prima dell'uscita in forma di libro, sono stati pubblicati in riviste filosofiche italiane. Santucci, A. *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna, 1959.

è *Gentagelse*, parola che serve non solo per nominare il concetto utilizzato dal filosofo di Copenhagen, ma che, tra l'altro, nomina una sua opera.

C'è qui, come ben sottolinea Pareyson, un importante aspetto che differenzia il concetto kierkegaardiano di ripetizione da altri concetti:

Per Kierkegaard non si tratta di scegliere fra determinate possibilità, ma di assumere quello qui si è. Il singolo sceglie, e, scegliendo, sceglie di stesso, assume quello che è, si appropria della particolarità contingente che egli rappresenta, si identifica con il luogo della realtà in cui si trova, fa della necessità libertà e virtù (Pareyson, 2001, p. 18).

In questo modo, il concetto di ripetizione avviene dall'affermazione secondo la quale ci scegliamo a noi stessi, tale come dichiara Pareyson come lettore di Kierkegaard:

Nella scelta il singolo si afferma, si reitera, si <<ripete>>, e perciò, in fondo, si accetta. Sulle orme di Kierkegaard l'esistenzialismo tedesco parla non di una decisione attuale, con cui si trascoglie una situazione fra tante altre, o si decide un'alternativa, ma di una decisione già presa (Pareyson, 2001, p. 18).

La lettura di Pareyson su Kierkegaard, in tal modo, sembra flirtare con l'idea di predestinazione che, a rigore, può avere un sottofondo più teologico o addirittura agostiniano. Quindi, "la scelta non è scelta, perché è scelta *già* fatta" (Pareyson, 2001, p. 18). Tutto sembra rimandare a un certo *già*, che dal canto suo ci mette la domanda sulla temporalità, cioè su quello che è effettivamente alla nostra portata e quello che è al di fuori del tempo e, pertanto, fuori dal nostro controllo. In questo senso, il filosofo italiano accosta il tema della predestinazione a quello greco del destino. Tuttavia, quello che ci sembra più istigante è il fatto di notare che, se possiamo parlare in qualche modo di storicità esistenzialistica, questa risiede nel tema del divenire, il quale, tra l'altro, è molto chiaro alla tradizione Kierkegaardiana e, certamente, al cristianesimo. Quindi, "il divenire è sviluppo di un fatto, svolgimento di un destino" (Pareyson, 2001, p. 18).

Già nel 1943, data della pubblicazione degli *Studi sull'esistenzialismo*, Pareyson sembra dimostrare estrema chiarezza di cosa ha significato il pensiero di Kierkegaard per tale concezione filosofica. Però, più che questa chiarezza, il filosofo fa notare l'ambiguità dell'appropriazione del filosofo danese da parte del movimento. Così, il filosofo

portoghese Eduardo Lourenço, autore di un curioso testo dal titolo *Ambiguidade do existencialismo*, forse abbia ragione:

L'esistenzialismo insiste come mai si aveva insistito anteriormente sull'ambiguità dell'esistenza umana. Questa ambiguità viene alla luce con una chiarezza inequivocabile a livello di linguaggio. Lo stesso esistenzialismo non sfuge alla regola: è dottrinale e sicuramente ambiguo.

In verità, l'esistenzialismo contemporaneo è attraversato da due *intenzioni* contraddittorie ed insanabili. Così come sorge in Heidegger, Jaspers o Sartre l'esistenzialismo risulta dalla confluenza di due movimenti spirituali: la fenomenologia di Husserl e la filosofia dell'esistenza, o prima, dalla riflessione teologica sull'esistenza di Sören Kierkegaard (Lourenço, 2012, p. 163).

In altre parole, lui indica criticamente che forse, soprattutto per un tempo che sembra aver perso aspetti importanti del pensiero filosofico, la filosofia kierkegaardiana finisce per tornarsi una specie di immenso albero dove tutti possono trovare riparo e, così, Kierkegaard finisce per essere considerato qui come precursore o padre dell'esistenzialismo esattamente in questo contesto.

Non si tratta qui di togliere il merito di Kierkegaard per aver introdotto il tema dell'esistenza nella filosofia. Tuttavia, Pareyson mette in risalto l'esistenza di “correnti esistenzialistiche che si sono formate totalmente al di fuori dell'atmosfera kierkegaardiana” (Pareyson, 2001, p. 23). Tale affermazione è fondamentale affinché si dia a Kierkegaard la sua vera importanza, ma al tempo stesso, non si dimensioni eccessivamente e, così, si metta al di fuori della storia della filosofia una gamma di altre concezioni ugualmente importanti per la corrente esistenzialista. È giusto dire che l'opera di Pareyson è stata pubblicata esattamente in mezzo a un contesto di guerra. La Seconda Guerra Mondiale era ancora in corso e il suo paese, come buona parte dell'Europa, era in rovine. Tra l'altro, Santucci osserva che “l'esistenzialismo era, senza dubbio, il prodotto di una crisi che incideva sui valori essenziali della cultura e della società dell'Europa sconvolta da due guerre” (Santucci, 1959, p. 5).

In questo modo, Kierkegaard può essere stato il “balsamo” per aiutare nella cicatrizzazione delle ferite o, come lui suggerisce, freschezza virginale che era necessaria: “Forse la coscienza contemporanea trova in Kierkegaard, che appare con la freschezza

vergine della novità, quel che non riesce più a udire da tutta una tradizione logorata dall'uso e lisa dall'abitudine" (Pareyson, 2001, p. 24).

Curiosamente, Kierkegaard sembra richiamare l'attenzione di tutti noi, suoi contemporanei, giustamente per un'analisi della natura humana, tema tanto ambiguo quanto difficile da sviluppare. Così, agli occhi di Pareyson, l'enigmatico danese pare adesso, anche partendo da un suolo per lo più tedesco – e chissà persino molto teologico, come ha pensato Lourenço – congregare ammiratori in tutto il mondo, raggiungendo le radici latine e persino quelle anglossassoni<sup>5</sup>. Secondo il filosofo italiano, l'esistenzialismo contemporaneo ha tre correnti principali: quella tedesca, quella francese e quella russa. Ognuna di queste avrebbe i suoi precursori, ossia: "che la corrente tedesca si rifà a Kierkegaard, che quella russa si appella consapevolmente a Dostoevski, e che dietro alla corrente francese sta vivo ed operoso il pensiero di Pascal" (Pareyson, 2001, p. 25-26)<sup>6</sup>. Pertanto, la filosofia di Kierkegaard sarebbe situata qui nel nucleo della corrente esistenzialista tedesca. In questo modo, la cosiddetta *Kierkegaard Renaissance* è vista da Pareyson come uno dei momenti significativi della filosofia del secolo XX. Perciò, non sembra uno sproposito il fatto che due autori considerati da Pareyson come eccezionali nella storia dell'esistenzialismo tedesco come Karl Barth e Karl Jaspers siano interlocutori diretti delle tesi del pensatore danese in lingua tedesca. Inoltre, Heidegger, ritrovatosi esattamente in questa zona di frontiera tra l'esistenzialismo e la fenomenologia, è un altro autore capitale della storia della ricezione kierkegaardiana nel secolo XX, come ben fa notare Pareyson: "in lui rivivono così profondamente i motivi kierkegaardiani che si poté

---

<sup>5</sup> La ricezione di Kierkegaard può essere meglio valutata nella classica opera di Habib Malik: Malik, H. *Receiving Kierkegaard*, Catholic University of America Press, Washington, 1997. E anche nell'immensa opera curata da Jon Stewart denominata *Kierkegaard's International Reception*, che contiene dei volumi sulla ricezione del pensatore danese in tutto il mondo, dei quali evidenziamo: Stewart, J. (org). *Kierkegaard's International Reception*. Tome I: Northern and Western Europe, Farnham and Burlington, Ashgate, 2009 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 8); *Kierkegaard's Influence on Theology*. Tome II: Anglophone and Scandinavian Protestant Theology, Farnham and Burlington, Ashgate, 2012 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 10); *Kierkegaard's International Reception*, Tome III: Southern, Central and Eastern Europe, Farnham and Burlington, Ashgate, 2009 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 8).

<sup>6</sup> Pareyson pubblica, nella decade del 60, un instigante libro dal titolo *Kierkegaard e Pascal*. In verità, si tratta di un corso somministrato dallo stesso filosofo. Sono praticamente due lavori monografici autonomi, cioè, uno su Kierkegaard e l'altro su Pascal. Purtroppo non c'è tra loro un effettivo dialogo, il che potrebbe essere stato molto importante e arricchente. A causa del nostro approccio tematico, non gli affronteremo qui. Pareyson, L. *Kierkegaard e Pascal*, Mursia, 1998.

dire che, rifacendo a ritroso il cammino del suo pensiero, si sarebbe potuto incontrare, senz'altro, Kierkegaard” (Pareyson, 2001, p. 27).

Pareyson cita qui l'interprete italiano Pellegrini<sup>7</sup>, che nota in Kierkegaard una specie di crisi e, in questo senso, lui è un autore importante per le filosofie della crisi del secolo XX, come l'esistenzialismo, per esempio. Curiosamente, Hannah Arendt, alcuni anni più tardi, ha la stessa percezione quando colloca il pensatore danese accanto alla cosiddetta filosofia della vita e dell'esistenza<sup>8</sup>. Tuttavia, oltre a questo, imbattendosi con i testi di Del Noce, il filosofo di Torino ci indica un'altro legame abbastanza significativo: la vicinanza di alcune tesi kierkegaardiane ad altre tesi del secolo XX, come per esempio, le tesi marxiste<sup>9</sup>. Ambedue si accomunano per il fatto che sono delle reazioni a Hegel e si stabiliscono nella condizione di un pensiero post-hegeliano, cioè, di rottura. Così, Pareyson sembra anticipare, di qualche anno, il modello del pensiero post-hegeliano così ben descritto da Karl Löwith nella sua opera *Da Hegel a Nietzsche*<sup>10</sup>.

Curiosamente, Pareyson avvicina un'altro pensatore post-hegeliano a Kierkegaard: Feuerbach. Questo atteggiamento non è nuovo e neanche sembra impensato. Insomma, se si fa attenzione, il proprio Kierkegaard s'avvicina, nella fase finale della sua produzione, all'opera feuerbachiana, vislumbrando nell'autore tedesco non solo un oppositore, ma anche un importante alleato nella critica del vero significato del cristianesimo, cioè, la riscoperta del concetto di “cristico” (veramente cristiano), sepolto da secoli di cristianità in Danimarca e in Europa. In una curiosa nota dei *Diari*, Kierkegaard vede più onestà nel rifiuto del cristianesimo di Feuerbach che non nella sua accettazione, la quale molti lo fanno in modo incosciente: “Feuerbach ha capito i requisiti, ma non ha potuto sottomettersi a loro – pertanto, preferisce rinunciare ad essere cristiano” (Kierkegaard, 1978, p. 3232).

---

<sup>7</sup> A. Pellegrini, *Novecento tedesco*, Milano, Principato, 1942, p. 257-304.

<sup>8</sup> Questa tesi appare chiaramente nei testi *O que é filosofia da existência*, *O existencialismo francês* e *S. Kierkegaard*, contenuti nel seguente volume: Arendt, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* [S. Kierkegaard], Companhia das Letras, São Paulo, 2008 [traduzione brasiliana].

<sup>9</sup> A. Del Noce, *Attualità della filosofia di Marx?* In <<Costume>>, 1946, fasc. II.

<sup>10</sup> Karl Löwith sarà un pensatore molto ben accolto in Italia, dove, tra l'altro, ha vissuto per alcuni anni, intrattenendo le celebri partecipazioni e contatti con intellettuali come Benedetto Croce e Giovanni Gentile. Studiosi come Franceschelli e Donaggio, mostrano ancora oggi la vitalità del suo pensiero nel contesto italiano, dove ha ricevuto anche innumerevoli traduzioni e studi. Donaggio, E. *Una sobria inquietudine – Karl Löwith e la filosofia*, Einaudi, Milano, 2004; Franceschelli, O. *Karl Löwith – la sfida della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma, 1997; Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche – La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino, 2000.

C'è ancora un'altro aspetto meritevole di essere sottolineato nel contesto italiano. Franco Lombardi ha prodotto due lavori, partendo da una lettura comune ai due pensatori, operando già tale rapporto<sup>11</sup>. Per questo, lo stesso Pareyson riprenderà questo tema portandolo nella sua opera *Esistenza e Persona*, specialmente nel primo capitolo dal titolo *Kierkegaard e Feuerbach come due possibilità nel contesto della dissoluzione del hegelianismo*<sup>12</sup>.

Il pensatore italiano vede in Kierkegaard e in Feuerbach autori critici di ciò che ha chiamato di filosofia assoluta e, così, entrambi cercano, ognuno a modo suo, una sorta di ripresa della filosofia nel suo aspetto pratico, cioè un certo modo di riavvicinarsi alla realtà:

Per Kierkegaard e Feuerbach l'autocoscienza della realtà lascia fuori di sé la realtà, quella realtà che non si può dissolvere nel pensiero, sia essa l'esistenza o la natura, e l'autocoscienza della storia lascia fuori di sé la storia, quella storia che non si può dissolvere nel passato, sia essa il presente o il futuro. È dunque necessario riguadagnare la realtà e riconquistare il tempo: dischiudere il sistema alla realtà e collocare il sistema nel tempo; porre il problema della realtà e porre il problema del nuovo tempo, che succede alla conclusione. Donde le due possibilità tipiche di concepire la realtà e le due istanze perentorie nel presente di fronte al futuro (Pareyson, 2001, p. 52).

Secondo Pareyson, “Kierkegaard sfalda e Feuerbach rovescia la mediazione hegeliana di infinito e finito” (Pareyson, 2001, p. 52). Il primo caso mette l'antropologia kierkegaardiana davanti all'infinito, cioè l'uomo davanti a Dio. Feuerbach mantiene la stessa prospettiva, ma come ben nota il pensatore italiano, “sopprime la negazione del finito nell'infinito: il finito è esso stesso l'infinito” (Pareyson, 2001, p. 53). Ugualmente la mediazione hegeliana si trasforma nell'interpretazione kierkegaardiana: “il rapporto con sé è la «soggettività» e l'«interiorità» dell'«esistenza», il rapporto con l'altro è rapporto con Dio, l'esistenza è rapporto a sé stessa in quanto si rapporta ad altro” (Pareyson, 2001, p. 53).

Quindi, Kierkegaard e Feuerbach sono le due faccie della stessa moneta nella loro critica al hegelianismo. E ancora: sono, agli occhi di Pareyson, componenti della sua

---

<sup>11</sup> Lombardi, Franco. *Kierkegaard*, La Nuova Italia Editrice: Firenze, 1936; *Ludovico Feuerbach*, La Nuova Italia Editrice: Firenze, 1935.

<sup>12</sup> Pareyson, L. *Esistenza e persona*, Taylor, Torino, 1950.

dissoluzione. In loro si rispecchia, in modo completo, posizioni che, forse, sono tipiche di questo momento della storia del pensiero e, in questo senso, rappresentano un'epoca:

Kierkegaard e Feuerbach hanno dunque svolto dall'hegelianismo due *possibilità tipiche* in esso implicite: il finito di fronte all'infinito e il finito come infinito; l'uomo davanti a Dio e l'uomo-Dio; la soggettività della verità e l'umanizzazione di Dio; il teismo e l'ateismo, il teandrisimo e l'umanesimo (Pareyson, 2001, p. 53).

Pertanto, non sembra uno sproposito notare che Kierkegaard, alcuni anni dopo, ne trae vantaggio dalla critica del cristianesimo operata da Feuerbach. Se agli occhi del pensatore tedesco la religione cristiana si costituisce in un'immensa illusione, agli occhi del pensatore danese il cristianesimo, nella sua dimensione di cristianità, si costituisce in una sorta di paganesimo battezzato:

Per Kierkegaard il cristianesimo, oggi, è morto: è paganesimo battezzato, dove si è cristiani ed è pazzia voler *diventare* cristiani. Il che è il riscontro di quel paganesimo in cui finisce la filosofia hegeliana della religione, perché concepire l'assolutezza del cristianesimo come conclusione della storia significa fermare il cristianesimo al presente, chiudere il Cristo nel passato e negarlo nell'autocoscienza della storia. Dissociare la conciliazione hegeliana significa decidersi tra paganesimo e cristianesimo (Pareyson, 2001, p. 53).

C'è qui, senza alcun dubbio, una tesi abbastanza forte nell'opera Kierkegaardiana che merita di essere sviluppata, visto che la percorre nella sua interezza: la critica fatta dal pensatore di Copenhagen al cristianesimo in quanto paganesimo battezzato. Pareyson la percepisce con molta chiarezza e sa che uno dei rifiuti dell'autore danese al hegelianismo è esattamente per il fatto che Hegel ha considerato il cristianesimo una specie di paganesimo moderno. Tuttavia, si deve avere qui una certa cautela: la critica più severa al paganesimo non è solo un'apologetica banale al cristianesimo, ma la comprensione del fatto che al rendersi pagano, il cristianesimo torna indietro nella marcia della propria storia e sembra non più rendersi conto del suo contributo all'interno del processo del pensiero stesso. Ancora peggio: esso non recupera quello che c'era di meglio nel paganesimo originario e perde quello che sarebbe il miglior contributo del cristianesimo. Qui, in questo tipo di convinzione, s'incontrano di nuovo le tesi di Kierkegaard e di Feuerbach. Quindi, secondo la visione di Pareyson, in tutti e due i pensatori non c'è più

spazio per un tipo di comodità accademica o di neutralità, perché “dal dissolvimento dell’hegelianismo Kierkegaard e Feuerbach hanno tratto un’alternativa perentoria: bisogna decidersi per o contro il cristianesimo” (Pareyson, 2001, p. 54).

È a partire da questa tensione dialettica tra tempo ed eternità, finito ed infinito, che forse possiamo capire meglio l’interpretazione di Karl Barth. Come ha dimostrato Pareyson, il teologo svizzero sarebbe, insieme a Karl Jaspers e a Heidegger, uno dei precursori dell’esistenzialismo tedesco. In esso si può notare esattamente l’enfasi kierkegaardiana dei limiti dell’uomo, cioè, l’appello a un totalmente altro, tesi tratta a sua volta dal nucleo del cristianesimo e molto evidenziata, come è noto, nella sua matrice più protestante. Così, il teologo svizzero si configura come quello che il pensatore italiano ha definito come una sorta di programma anti-hegeliano o hegelianismo persistente. Questo programma segnerà la storia dell’esistenzialismo e tutta la filosofia tedesca del secolo XX.

## **2. Kierkegaard e l’esistenzialismo: osservazioni a partire dal capitolo secondo della seconda parte degli *Studi sull’esistenzialismo***

Negli *Studi sull’esistenzialismo*, Pareyson dedica tutto il capitolo secondo della parte seconda, specialmente rivolta all’analisi dell’esistenzialismo tedesco, al pensatore di Copenhagen. È evidente che, in questo modo, ai suoi occhi, il danese Kierkegaard è, in verità, l’ispiratore, insieme a Karl Barth, al quale dedicherà due grandi capitoli nella stessa opera, di questo tipo di esistenzialismo. Altri due pensatori, come abbiamo visto, si aggiungono all’elenco, ossia Heidegger e Jaspers. Così, Kierkegaard è un grande ispiratore di tutti loro. Ognuno nella sua diversa prospettiva: “Il teologo, il fenomenologo e lo psicologo si sono incontrati sul medesimo terreno, e, a seconda della loro provenienza e dei motivi scelti, preferiti e svolti, hanno dato origine a una teologia dialettica, a una filosofia esistenziale e a una filosofia esistenziale” (Pareyson, 2001, p. 60).

Nonostante il sottotitolo sia rivolto alla ricezione dell’opera kierkegaardiana nel contesto tedesco, Pareyson fa ancora alcuni appunti per quanto riguarda la ricezione dell’autore nel contesto russo, citando Berdiaev e Chestov, come fa anche un piccolo accenno alla ricezione francese e cita autori come De Rougemont e Louis Lavelle. Tuttavia, tale allusione può essere intesa a partire da una scelta. L’autore italiano sceglie il francese Jean Wahl, autore di un importante – e molto attuale all’epoca – lavoro su

Kierkegaard<sup>13</sup>, come il principale espositore delle tesi Kierkegaardiane e, così, quello che si può capire qui dell'autore danese in Pareyson è, praticamente, quello che Wahl ha sviluppato nella sua opera monumentale. Sarebbe il caso qui di fare una prima osservazione: nel presente capitolo, i riferimenti a Kierkegaard – ma si potrebbe dire lo stesso per Hegel – vengono fatti per via indiretta, ossia praticamente inesistono i testi dell'autore danese stesso. Quello che abbonda è una lettura molto attenta e curata dell'opera di Wahl. È sicuro che Pareyson era un grande erudito e aveva letto con rigore sia l'autore danese che quello tedesco, cosa che apparirà più precisamente in altre opere da lui scritte. Però, il Kierkegaard di Pareyson qui è, senza dubbio, un Kierkegaard esposto tramite le lenti di Wahl.

Questo è così chiaro che il secondo sottotitolo di questo capitolo sarà impostato esplicitamente sul significato e l'importanza del libro di Wahl. In una lunga nota in calce, ma che vale la pena riportarla qui integralmente, la scelta di Pareyson per Wahl diventa chiarissima e molto giustificata:

Un cenno speciale merita la disposizione dell'estesissima materia del libro: nel giro di quasi 750 pagine, abbiamo una serie di 14 capitoli sul pensiero di Kierkegaard, riassunti, interpretati, fissati e conclusi dal capitolo critico cui abbiamo già accennato. Segue un'appendice su Kierkegaard e la filosofia contemporanea, in cui, in tre capitoli, sono esaminati i rapporti fra il teologo danese da un lato e lo Heidegger e lo Jaspers dall'altro. Il che dimostra che lui intendeva considerare il Kierkegaard nella parte viva del suo pensiero e nella problematica feconda della sua filosofia: non soltanto come il teologo danese del secolo XIX, ma soprattutto, come il maestro ideale dell'esistenzialismo tedesco, e perciò come uno dei maggiori rappresentanti delle profonde tendenze della filosofia contemporanea. Seguono, sotto forma di annessi, ampie e sceltissime citazioni dal diario del 1834-39 e dal diario 1849-1854, le quali, aggiunte a una sezione di note integrative, costituiscono un insieme di tre parti simmetricamente disposte, in quanto il loro contenuto è diviso secondo l'ordine dei capitoli. Chiude un'ampia e semplice nota bibliografica, ottima, se pure non estesa come quella che il Lombardi ha preposto nel suo libro sul Kierkegaard. Impossibile riferire tutto il contenuto del libro, data la ricchezza dei temi svolti e la quantità dei punti particolari approfonditi. Ma appunto questa ricchezza ci offre ampia possibilità di scelta, e in essa possiamo scernere i motivi, seguirne alcuni piuttosto che altri, preferirne ad'altri un certo filone di pensieri, dandovi maggior risalto: insomma, possiamo stabilire noi stessi la prospettiva che preferiamo, dall'angolo visuale nostro personale, così come l'autore, dopo la ricerca analitica e

---

<sup>13</sup> Wahl, J., *Études kierkegaardiennes*, Paris, Aubier, 1938.

oggettiva, procede nel capitolo centrale, a trarre conclusioni e a porre problemi. Ci proponiamo perciò, nella nostra rapida corsa attraverso il volume del Wahl, di seguire, pur senza dimenticare il punto di vista e la sintesi conclusiva dell'autore, una serie organica e continua di motivi, che, partendo dalla rivalutazione del singolo operata dalla polemica antihegeliana, giunge alla discussione dei rapporti fra la persona e Dio, tra l'individuo e la situazione storica, e finisce nella considerazione di questi problemi quali sono stati trattati e risolti dalla filosofia dell'esistenza (Pareyson, 2001, p. 62, nota a).

Wahl, nella condizione di un grande studioso di Hegel e della sua eredità, sembra fornire a Pareyson giusto quello che era del suo interesse: una comprensione della filosofia contemporanea tramite Kierkegaard in un ampio contesto, cosa che, in questo senso, lo avvicina ancora di più ai temi centrali dell'esistenzialismo e della persona, interessi ugualmente riconoscibili nell'opera del filosofo italiano. Oggi sembra avere, tra i migliori studiosi di Kierkegaard<sup>14</sup>, tutta una tradizione interpretativa che fonda una relazione tra Hegel e Kierkegaard oltre quello che di solito si è pensato. Oltre questo, sembra che si è stabilita una lettura kierkegaardiana non solo a partire da un'opposizione semplice o banale a Hegel, ma, prima di qualsiasi altra cosa, una ricerca diretta alla comprensione del pensatore danese come qualcuno che parte anche da Hegel e, in questo senso, come un post-hegeliano tipico, così come indicato da Karl Löwith nella sua celebre tesi.

Quindi, è in questo contesto che si può comprendere l'avvicinamento che Pareyson opera qui, con una lettura accurata di Wahl, accostando Kierkegaard e il giovane Hegel: "Presso il giovane Hegel e il Kierkegaard, troviamo la medesima ribellione contro i concetti, la stessa affermazione da un lato del sentimento soggettivo, dall'altro dell'essere, entrambi irridutibili a concetto, e la concezione che vede nella religione una fusione del pensiero soggettivo con l'essere, fusione ch'è la sintesi paradossale" (Pareyson, 2001, p. 64, *apud*). Tuttavia, qui anche si può notar la differenza tra i due, come sottolinea il pensatore italiano: "Ma lo Hegel sente che le opposizioni sono fatte per essere superate,

---

<sup>14</sup> Jon Stewart è attualmente uno di questi pensatori e segue una tradizione consagrada da Niels Thulstrup. Per quanto riguarda alcune divergenze tra loro, quello che si può notare, tra l'altro nel titolo dei libri di Stewart, dove c'è un chiaro rimando a una riconsiderazione dei rapporti tra Kierkegaard e Hegel, come proposto da Thulstrup. Tale tradizione è ugualmente ben notata nel contesto francese da Wahl e nel contesto italiano Pareyson e dal già citato Lombardi, il che ci sembra notevole e meritevole di attenzione. Stewart, J. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, CUP, Cambridge, 2007; *Idealism and Existentialism – Hegel and the Nineteenth – and Twentieth-Century European Philosophy*, Continuum, London, 2010; Thulstrup, N. *Kierkegaard's relations to Hegel*, Princeton University Press, New Jersey. 2007.

e superate dall'uomo stesso, e non tarderà ad elaborare il concetto di sintesi, mentre il Kierkegaard rimane, esasperandolo, al concetto di paradosso" (Pareyson, 2001, p. 64).

Pareyson osserva ancora, nella scia di Wahl, che la solita critica fatta a Hegel, dato che lo si giudica eccessivamente intellettualista, è mancante di maggiori fondazioni in Kierkegaard. Così, accusarlo di intellettualismo, di essere troppo astratto o puramente logico, consisterebbe in una incomprensione e, secondo l'intellettuale italiano, "la dialettica hegeliana vuol essere concreta e dinamica; e spesso il Kierkegaard disconosce la ricchezza della mediazione riducendola a rigido schema intellectualistico" (Pareyson, 2001, p. 65). Nella scia di tale critica viene ancora, secondo lui, l'opposizione tra esistenza e pensiero. Ovviamente, trattasi qui di una questione metafisica abbastanza complessa e con una storia, tra l'altro, molto anteriore alla discussione tra le tesi hegeliane o kierkegaardiane. Come ben fa notare Pareyson: "Il principio del pensiero è tautologico: è l'«è» eguale a sé. Impossibile comprendervi il divenire" (Pareyson, 2001, p. 65).

Qui forse si può notare la più severa critica kierkegaardiana: Hegel ha voluto introdurre l'esistenza logica. Però, la logica è immobilità e l'esistenza è movimento. Così, Pareyson dimostra un importante aspetto dell'esistenza a partire dal contributo di Kierkegaard, andando oltre a una posizione banale: "L'esistenza si sottrae alla tautologia del pensiero, perché esistere è *ex-sistere*, esser fuori, dis-seminazione, di-stanza, discontinuità, tra-scendenza. Chi pensa se stesso distrugge la propria esistenza, che non si può se non essere" (Pareyson, 2001, p. 65). Per questo motivo, senza arrivare ad una conclusione definitiva, il pensatore italiano nota in Hegel alcuni temi kierkegaardiani non risolti completamente nella totalità di un sistema:

Insomma, davanti a una simile concezione di briciole metafisiche quali il soggettivo, l'unico, l'attimo, il salto, il dilemma, il paradosso, l'esistenza, ecc., il sistema dello Hegel o è un'astrazione oggettiva o nasconde un'unità paradossale, destinata a sfaldarsi, perché il pensiero non risolve in sé l'esistenza (Pareyson, 2001, p. 66).

Per questo, l'esistenzialismo difeso da Pareyson pressupone una buona conoscenza dell'idealismo tedesco. E, nella sua comprensione, gli sforzi di Kierkegaard – e del cosiddetto esistenzialismo – hanno potuto solo arrivare fino dove sono arrivato, esattamente a causa dei presupposti hegeliani: "Ma lo Hegel rese possibile la posizione del problema e lo sforzo del Kierkegaard è di trovare, di là dal globale, il particolare"

(Pareyson, 2001, p.66). In questo modo, il filosofo italiano pensa, seguendo Wahl, che Kierkegaard e Hegel sono più vicini di quello che si pensa e si pone la domanda: “fino a che punto, cioè, la reazione kierkegaardiana vada contro lo Hegel, e ci chiederemo se per ventura entrambi i pensatori non finiscano per coincidere, straneamente nell’idea di un elemento di negatività, che, l’uno per un verso, l’altro per un altro, considerano insito nel singolo” (Pareyson, 2001, p. 66).

Nel evidenziare l’esistenza, ci rendiamo conto di un tema molto centrale nelle categorie kierkegaardiane, cioè l’angoscia. È chiaro che tale tematica implica anche in una sfida etica e morale, perché comporta la scelta e la sua possibilità. Tuttavia, lui è molto ambiguo, visto che presenta il dibattito tra finito ed infinito attraverso l’ottica teologica. In altre parole, “L’esistenza è tensione infinita tra peccato e fede, l’esistente è *simul justus et peccator*” (Pareyson, 2001, p. 67). Qui fa ingresso un punto nevralgico nella tesi kierkegaardiana, cioè il peccato, in quanto caduta e rottura, come è stato esposto dall’autore in *Il concetto di angoscia* e in *Briciole filosofiche*, per esempio. Tale concetto, oltre ad essere chiaramente giudaico-cristiano, ha ugualmente due aspetti da notare in Kierkegaard. Il primo è chiaramente agostiniano e, in questo senso, potremmo addirittura pensare, con tutta una tradizione interpretativa che darebbe sostegno a tale tesi, in un forte rapporto tra il pensiero di Agostino e quello di Kierkegaard, ossia se il danese non potrebbe essere stato, dentro del contesto dell’idealismo e della filosofia del secolo XIX, una specie di Agostino *redivivus*<sup>15</sup>.

Ci sono almeno altri due aspetti importanti in questo rapporto tra la soggettività kierkegaardiana e il tema dell’angoscia. Il primo aspetto è l’eredità greca, cioè il suo costante dialogo – che rimarrà in tutta la sua opera – con la filosofia greca, soprattutto con la figura di Socrate. Questo fatto può essere osservato già sin dalla ricostituzione dell’ironia in *Il concetto di ironia* e persino nella critica alla cristianità in *L’istante*, opera che rimane incompiuta a causa del decesso del filosofo. Un altro aspetto che meriterebbe rilievo è il rapporto non soltanto di Kierkegaard con il cristianesimo, ma con l’idea protestante del cristianesimo, ancora di più notando che il suo modello è quello luterano, cioè Pareyson sembra aver ragione quando si accorge che in lui ci sono vari concetti in

---

<sup>15</sup> Innumerevoli studiosi fanno tale avvicinamento. Sottolineiamo uno dei più meritevoli tra loro. Barrett, L.C. *Eros and Self-Emptying – the intersections of Augustine and Kierkegaard*, Eerdmans, Grand Rapids, 2013.

relazione con la questione centrale, come il peccato, la scelta, la libertà, la fede e l'angoscia. Qui forse risiede la differenza più completa tra il progetto classico e pagano di filosofia – avviato dai greci e che arriva fino a Hegel nel secolo XIX – e una prospettiva originatasi dal cristianesimo che adesso si afferma, anche se indirettamente, in Kierkegaard.

Per questo motivo, Pareyson afferma in modo perentorio che “Esistere è essere davanti a Dio, ma davanti a Dio si è con coscienza del peccato” (Pareyson, 2001, p. 67). In questo particolare aspetto, sembra ripetersi un dubbio che già si trovava anche in Agostino, ossia se c'è o meno una libera scelta. La nostra scelta è, in fondo, condizionata dal peccato, come nota il filosofo italiano: “La fede è un rapporto con Dio, ma non si è se non con la coscienza del peccato” (Pareyson, 2001, p. 67). Essere consapevoli che il peccato è dappertutto, acuisce la nostra angoscia. Così, ripetendo qui con estrema proprietà un tema che sarà molto ben sviluppato da Kierkegaard anche in *La malattia mortale*, opera che potrebbe avere come titolo “trattato sull'io”, Pareyson nota che “il singolo che si approfondisce trova e approfondisce il peccato” (Pareyson, 2001, p. 68). Oltre la discussione metafisica, tuttavia, il filosofo italiano ci avverte che “Ma a noi interessa soprattutto la connessione che si stabilisce tra il peccato e la libertà da un lato e l'origine della moralità, che il Kierkegaard chiama seconda etica, dall'altro (Pareyson, 2001, p. 68). Ossia, esattamente qui si afferma un tema capitale nella filosofia pareysoniana che sempre ha desiderato discutere il concetto di persona e il tema dell'altro.

Nella prospettiva kierkegaardiana soltanto nel peccato si può percepire chiaramente la distinzione tra bene e male, cioè qui la coscienza e l'io si acuiscono. Così come ha notato Pareyson, “Esso non è il passaggio dal bene al male, ma dall'innocenza alla moralità” (Pareyson, 2001, p. 68). Tale traccia è abbastanza sviluppata da Kierkegaard non solo nel *Concetto di angoscia*, ma ancora di più nella *Malattia mortale*, dove, nel tentativo di definire il peccato, lo stabilisce comparativamente con quello che sarebbe il peccato nel modello socratico o pagano, cioè quello che viene presentato qui è, in verità, la tesi agostiniana secondo la quale il peccato comporta un atto volitivo e non meramente intellettuale, come considerava la tradizione classica.

Ugualmente meriterà rilievo nell'interpretazione di Pareyson un tema che Kierkegaard eredita dalla tradizione cristiana, vale a dire il tema del libero-arbitrio e del servo-arbitrio. È sempre molto sottolineato il rapporto dell'autore danese con i primordi dell'esistenzialismo e dei suoi cardini tematici, come la scelta e le possibilità. Tuttavia, il

filosofo italiano ci indica qui un istigante dubbio dell'autore di Copenhagen nei confronti della predestinazione:

Quel medesimo Kierkegaard, che critica il dogma della predestinazione, che considera essenziale al cristianesimo il concetto di libero arbitrio, che vede nell'esistenza la passione della libertà, apporta, poi, importanti limitazioni a questa libertà. La scelta non ci è soltanto concessa, ma imposta; la decisione morale consiste nel prendere su di sé la propria particolarità, nel fare di necessità libertà e virtù, nel ripetersi, reduplicarsi, riaffermarsi. Siamo alla teoria della ripetizione: la vera libertà consiste nella libera appropriazione del dato” (Pareyson, 2001, p. 68).

È certo che sembra attuare qui un altro tema centrale del cristianesimo kierkegaardiano: la grazia divina. Così, ripetendo la tesi di Wahl, Pareyson tenta un'unione tra il libero arbitrio e la grazia divina: “Sono costretto contro il mio volere, e pure la grazia non annienta il mio sforzo. L'uomo, davanti a Dio, è nulla, meno che nulla, eppure la grazia è, insieme, dono e atto” (Pareyson, 2001, p. 69). La domanda che immediatamente ci si pone è come resterebbe, in questo caso, la questione della libertà. Non esiste una via d'uscita facile a questo dilemma, ma una possibilità sarebbe pensarlo a partire dalla prospettiva dell'istante, così come Kierkegaard fa nel *Concetto di angoscia* e come sembra procedere Pareyson, qui seguendo la traccia di Wahl. Infatti: “l'attimo della distinzione tra bene e male, e cioè l'attimo della colpa, implica l'attimo della grazia, dell'eternità, della redenzione e della salvezza. Si assiste ad un inopinato e paradossale capovolgimento: nel peccato si svela la libertà, per cui il singolo, nell'attimo, si pone come sintesi di tempo e eternità (Pareyson, 2001, p. 69). Qui si afferma il significato forte di angoscia come qualche cosa tramite la quale si deve passare, come il cammino stretto ad essere attraversato.

Wahl indica ancora nel suo testo, e Pareyson qui lo accompagna fedelmente nella sua interpretazione di Kierkegaard, la vicinanza del pensatore danese a due figure centrali del cristianesimo, ossia Pascal e Lutero. Sul primo, notiamo in genere una vicinanza in vari aspetti della lettura che entrambi fanno del cristianesimo. Tuttavia, l'enfasi ad essere fatta qui dovrebbe, forse, risiedere nella differenza tra loro, cioè “Ci si serve generalmente dei suoi *Pensieri*, ma si trascura e si dimentica che Pascal era un asceta, che indossava il cilicio, ecc...” (Pareyson, 2001, p. 70). In altre parole, quello che si dovrebbe tener conto

qui è il lato mistico del pensatore francese e la chiara percezione che Kierkegaard non aveva, personalmente, lo stesso atteggiamento. Invece, la vicinanza tra Kierkegaard e Lutero sembra essere filosoficamente e storicamente sedimentata soprattutto dalla prospettiva protestante e i suoi temi correlati come il peccato, la grazia, il libero arbitrio, ecc. Pareyson fa riferimento qui, probabilmente pensando alle tesi presentate dal pensatore danese in *Le opere dell'amore*, a una differenza notevole tra Kierkegaard e Lutero: la questione delle buone opere. Per il riformatore protestante, l'enfasi va messa sempre sulla grazia divina non meritata dagli uomini e, in questo senso, c'è un distacco da qualsiasi discorso sulle opere come importanti per la salvezza degli uomini, cosa che, tra l'altro, lo allontanerebbe dalle tesi centrali della Lettera di Giacomo, la quale indica la necessità del compimento di buone opere da parte dei cristiani. Tale differenza ha dato margine, in alcune interpretazioni, a un certo avvicinamento tra le tesi di Kierkegaard e la concezione cattolica. Tuttavia, Pareyson, seguendo Wahl, è enfatico nel rifiuto della tesi: "Ma dalla critica di Lutero e dalla polemica contro il luteranesimo non è legittimo, come dimostra definitivamente il Wahl, inferire la possibilità di una conversione del Kierkegaard al cattolicesimo, già sostenuta da alcuni critici" (Pareyson, 2001, p. 70).

È instigante accorgersi che dietro a due volti come Pascal e Lutero, quello che Pareyson indica, in verità, è l'esistenza di due uomini pratici del cristianesimo. Il primo era un filosofo e matematico, ma anche un mistico e un devoto cristiano, cosa che lo mette nella condizione di un praticante e seguace del cristianesimo. D'altro canto Lutero, un monaco agostiniano di formazione e un religioso, possiede anche grande formazione intellettuale ed è un professore, ma è ugualmente un cristiano nei suoi atteggiamenti e pratiche. Invece Kierkegaard, sia per Pareyson sia per Wahl, forse non ha avuto esattamente la stessa condizione. Quello che è giusto è che non possiamo giudicare il suo grado di adesione al cristianesimo, anche a causa della dubbietà dei suoi scritti e, forse, anche per il motivo che la sua strategia comunicativa sia propensa a un discorso ripieno di ironie, pseudonimi e comunicazioni indirette. La sua difesa del paradosso e il suo elogio a temi cristiani per eccellenza non fanno necessariamente del pensatore danese un cristiano devoto. Uno dei punti centrali della sua filosofia, per esempio, risiede nella tesi del paradosso. Tale prospettiva flirta con il cristianesimo, ma ugualmente flirta con la filosofia greca e si sviluppa nel campo concettuale dell'idealismo, ossia si tratta di una risposta tipica di un post-hegeliano. Così, pensando a *Timore e tremore*, Wahl è irremovibile

nel dire che “Il Kierkegaard presenta la fede nel paradosso proprio perché non è il cavaliere della fede” (Pareyson, 2001, p. 70, *apud*). Per questo, la discussione proposta da Wahl e seguita da Pareyson, in realtà, sembra dare motivo per mettere in dubbio se il campo concettuale della filosofia Kierkegaardiana risieda nella trascendenza o nell'immanenza.

Partendo da qui possiamo notare che Kierkegaard è ben situato nel nucleo del dibattito hegeliano, ma finisce per scavare quello che Wahl ha definito come “dialettica dell'esistenza”. Tale dialettica è concepita come rapporto con l'altro e l'urto tra trascendenza ed immanenza appare chiaramente ed è esattamente in questo senso che si afferma la soggettività kierkegaardiana. Tra l'altro, il filosofo italiano è molto abile nel capire la dubbietà di tale concetto nel filosofo danese: “Il Kierkegaard diceva: la soggettività è la verità e anche l'errore” (Pareyson, 2001, p. 77). Nella sua comprensione, il concetto di trascendenza ci porta a due interpreti di Kierkegaard nel secolo XX, cioè Heidegger e Jaspers, perché salvaguardate le dovute differenze tra loro, “L'esistenza è legata all'essere tanto per lo Jaspers quanto per lo Heidegger” (Pareyson, 2001, p. 73).

Pareyson vede in Jaspers e in Heidegger (e addirittura in Barth) un grande merito e sforzo nell'interpretazione kierkegaardiana. Ancora più di questo: secondo lui, loro hanno avuto la grande virtù di non voler semplicemente farlo diventare astratto: “Il Barth, lo Jaspers, lo Heidegger sono altrettanti spiriti in cui pensiero è stato fecondato dal pensiero del Kierkegaard, altrettanti tentativi di concettualizzare, senza renderle astratte, le esperienze segrete di un individuo solitario” (Pareyson, 2001, p.78). Tuttavia, rendendosi conto dell'interpretazione pareysoniana di Kierkegaard, ci accorgiamo che la domanda centrale della *Existenzphilosophie* rimane, ossia è possibile una filosofia dell'esistenza partendo dal singolo? Nei termini del pensatore italiano: “... se la filosofia dell'esistenza è partita dalla rivalutazione del singolo, contiene essa veramente gli elementi per una giustificazione filosofica della persona? (Pareyson, 2001, p. 79).

### **Considerazioni conclusive**

Certamente l'influenza di Kierkegaard è immensa in tutta l'opera pareysoniana e meriterebbe uno studio molto approfondito e, chissà, specifico. Tuttavia, esattamente per il fatto di essere un autore (e un tema) che ha percorso tutta l'opera del pensatore italiano, merita una messa a fuoco e una specificità per un suo migliore avvicinamento. Così,

intenzionalmente abbiamo lasciato al di fuori del nostro lavoro altri innumerevoli studi di Pareyson sul pensatore danese come, per esempio, la conosciuta opera *Kierkegaard e Pascal*.

Il nostro scopo qui è stato quello di percepire, soprattutto con un'analisi a partire dagli *Studi sull'esistenzialismo*, due momenti centrali della presenza kierkegaardiana in quest'opera di Pareyson. Il primo è rendersi conto, nel cosiddetto panorama dell'esistenzialismo, della presenza e dell'ispirazione del filosofo danese. Il secondo ha avuto l'obiettivo di approfondire, in modo più filosofico e addirittura sistematico, il rapporto tra Kierkegaard e Hegel, con l'idealismo e con gli autori centrali dell'esistenzialismo come Karl Barth, Karl Jaspers e Heidegger. Per questo, si è approfondito qui una discussione più metafisica che ontologica. Ovviamente non ci siamo addentrati nelle opere di questi autori, ma soltanto abbiamo seguito i movimenti del testo di Pareyson con lo scopo di indicare le questioni rilevanti per questo dibattito e interlocuzione.

La domanda che, forse, andrebbe fatta è: per quale motivo abbiamo scelto gli *Studi sull'esistenzialismo* per questo approccio? Santucci presenta, per quanto possiamo valutare, una buona ragione:

Nel 1943, uscivano gli *Studi sull'esistenzialismo* di un giovane autore, Luigi Pareyson. Il volume raccoglieva una serie di indagini critiche sulla filosofia dell'esistenza pubblicate negli anni precedenti e qui parzialmente rielaborate: ma in più esso cercava, come era detto nell'introduzione premessa ai saggi, di fornire un giudizio della nuova problematica in rapporto alla cultura italiana (Santucci, 1959, p. 3).

Quindi, un'opera della fase iniziale del filosofo è entrata nei canoni della filosofia italiana, per aver avuto il merito di riuscire, quando ancora non erano molto chiare le discussioni circa i temi e gli autori esistenzialisti tedeschi, francesi e addirittura russi, in contesto locale. In altre parole, possiamo attribuire a Pareyson un certo pionierismo. Modica ci richiama l'attenzione verso Kierkegaard come un pensatore della fase giovanile dell'autore italiano:

Kierkegaard è tendenzialmente considerato dalla critica un autore giovanile di Pareyson, non solo nel senso anagrafico, per cui ha costituito una delle sue prime letture decisive, ma soprattutto in quanto gli ha permesso di considerare l'esistenzialismo come chiave della dissoluzione dell'hegelianismo e, insieme, attraverso il concetto di

esistenza come coincidenza tra autorelazione ed eterorelazione, gli ha aperto la via per un'interpretazione ontologica dell'esistenzialismo (Modica, 2000, p. 11).

La stessa percezione sarà ugualmente avvertita da Tomatis:

Nella prima fase, quella di un'esistenzialismo personalistico – e cui testi di riferimento sono *La filosofia dell'esistenza* e *Carlo Jaspers* (1940), *Studi sull'esistenzialismo* (1943), *Esistenza e Persona* (1950)-, il problema di Pareyson era quello dell'effettiva assunzione dell'esigenza esistenzialistica, dell'esistenzialismo secondo la sua origine kierkegaardiana, secondo la concezione di Kierkegaard dell'esistenza come coincidenza di autorelazione e eterorelazione. L'idea di Kierkegaard è che io riesco a relazionarmi a me, a comprendere me, solamente in quanto mi relazio ad altro – e in particolare all'assolutamente Altro che è la trascendenza. In Kierkegaard le due cose coincidono nel paradosso che è la singola esistenza, «questo singolo» (Tomatis, 1996, p. 124).

In questo modo, è bene sottolineare che il Kierkegaard di Pareyson che abbiamo eletto per il nostro lavoro è stato quello legato alla detta opera giovanile dell'autore, il che, ovviamente, non ci solleva dal compito di evidenziare che tale interpretazione ha subito innumerevoli alterazioni in altre opere e periodi di produzione dell'intellettuale italiano.

Come ha ben sottolineato Ciglia, il Pareyson giovanile – con la sua stima per Kierkegaard – ci aiuta a percepire i lineamenti dove saranno costruite le basi filosofiche delle sue opere posteriori, come anche i suoi interlocutori principali:

Il risultato fondamentale, sul piano storiografico-ermeneutico, dell'approccio pareysoniano al pensiero di Kierkegaard, la cui lettura appare filtrata, come si è già notato, attraverso gli schemi interpretativi di J. Wahl, di K. Jaspers e di K. Barth, è costituito dall'assunzione del filosofo danese al rango di maestro ideale e di ispiratore profondo di tutte le ramificazioni dell'esistenzialismo tedesco, e anche di parte di quello russo e francese...In questa prospettiva comincia già a delinearsi con una certa chiarezza il tentativo di elaborare, un primo abbozzo di schema interpretativo globale dell'esistenzialismo, fondato su tutta una serie di collegamenti speculativi fra la meditazione di Kierkegaard e quella di Jaspers, di Heidegger e di Barth... (Ciglia, 1995, p. 39).

Kierkegaard è sempre stato visto da Pareyson non come un pensatore isolato o meramente esotico, anzi, come qualcuno che gli ha acuito l'interesse filosofico per il tema dell'alterità sin dal principio. Non è di troppo ricordarci che il pensatore italiano ha

vissuto pienamente la *Kierkegaard Renaissance*, come ben ci ricorda Tomatis: “Nella *Kierkegaard Renaissance* primonovecentesca le possibilità tenute assieme dalla vivacità e complessità del pensiero kierkegaardiano vengono radicalizzate” (Tomatis, 1995, p. 26). Tale radicalità è tipica del pensatore di Copenhagen, come sottolinea ancora una volta lo stesso autore: “In Kierkegaard abbiamo così una estrema forma di cristianesimo, riproposto all’ culmine della sua razionalizzazione. Nella sola fede del singolo peccatore è presente paradossalmente e incomprensibilmente Dio” (Tomatis, 1995, p. 23).

In questo modo, abbiamo ritenuto che il Kierkegaard dei primi scritti di Pareyson non appena riapparirà nelle sue preoccupazioni con l’alterità o con temi etici e morali, come si potrà notare posteriormente, ma le inquietudini kierkegaardiane seguiranno la sua ermeneutica, nei suoi problemi estetici e nelle sue investigazioni sull’idealismo, così come si presentano nelle sue analisi su Fichte e Schelling. Per questo, è doveroso sottolineare che la sua opera finale – *Ontologia della libertà* – è, in verità, una certa ricapitolazione, tramite il problema del male e della sofferenza, di temi metafisici e ontologici presenti nella storia dello stesso esistenzialismo e nelle riflessioni kierkegaardiane, che Pareyson conosceva così bene. Varrebbe, chissà, un nuovo approfondimento, oltre a quello che questo articolo si è proposto di indicare, sul Kierkegaard della fase finale dell’opera pareysoniana.

### Riferimenti

CIANCIO, C. (org.), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea – recenti interpretazioni*. Torino: Centro Pareyso/Trauben, 2000.

CIGLIA, F.P. *Ermeneutica e libertà – l’itinerario filosofico di Luigi Pareyson*. Roma: Bulzoni, 1995.

KIERKEGAARD, S.A. *Soren Kierkegaard Journals and Papers*. Bloomington: Indiana University Press, 1978.

LOURENÇO, E. *Obras completas v. I – Heterodoxias*. Lisboa; Calouste Gulbenkian, 2012.

MODICA, G. “L’etica di Kierkegaard secondo Pareyson”. In Riconda, G. e Ciancio, C. (org.), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea – recenti interpretazioni*, Centro Pareyso/Trauben, Torino, 2000.

PAREYSON, L. *Studi sull’esistenzialismo*. Milano: Mursia, 2001.

SANTUCCI, A. *Esistenzialismo e filosofia italiana*. Bologna: Il Mulino, 1959.

TOMATIS, F. “Esistenzialismo, ermeneutica, ontologia della libertà in Pareyson”

In Di Chiara, A. (org.), *Luigi Pareyson – filosofo della libertà*. Napoli: Città del Sole, 1996.

TOMATIS, F. *Ontologia dell male – l’ermeneutica di Pareyson*. Roma: Città Nuova, 1995.