

Presenza-assenza. La donna nella filosofia di Kierkegaard

Giorgia Maria Sanna
(Università degli Studi di Sassari)
g.sanna33@phd.uniss.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Presence-absence. Woman in Kierkegaard's philosophy.

Abstract: Within his body of work, and in particular in the context of the dialectic of stages, articulated in *Enten-eller* and in *Stages on Life's Way*, Kierkegaard develops a conceptualization of female subjectivity which, in its subordinate and complementary relation to the male Subject, is configured as Non-subjectivity. Through a dialectic of inclusion-exclusion, woman represents the Other of Kierkegaardian philosophy, at once included and excluded from the boundaries of the ethical-universal. Woman thus represents the shadow of male subjectivity, which is affirmed only to be denied in a more fundamental sense; only posited to represent the antithesis, necessary and subordinate, of the neutral-masculine Subject.

Keywords: Woman, Subject, Dialectic of stages, Difference, Exclusion, Metonymy.

1. *Introduzione*

La dialettica degli stadi kierkegaardiana delinea il percorso esistenziale dell'individuo, attraverso una successione che conduce dallo stadio estetico, espressione dell'immediatezza e dell'uomo "naturale", attraverso quello etico, espressione della decisione e della continuità del soggetto¹, fino a quello religioso, che esprime la più alta relazione del singolo con Dio. Questa dialettica, che rappresenta una parte fondamentale del pensiero kierkegaardiano, delinea un soggetto maschile, che viene declinato in modo diverso all'interno di ciascuno degli stadi: il seduttore

¹ All'interno della filosofia kierkegaardiana, mentre la dimensione estetica dell'esistenza è caratterizzata da una successione incoerente di stati d'animo, il soggetto etico è, per eccellenza, colui che possiede una continuità con sé stesso, la cui vita si fonda sulla solida base rappresentata dal matrimonio. Secondo Kierkegaard, infatti, tanto nella sfera etica quanto in quella religiosa, il soggetto diventa sé stesso solamente all'interno della relazione con Dio: nella relazione quotidiana con la propria moglie (mediata dal "terzo" che è Dio), o nel rapporto costante con il divino (caratteristico del soggetto religioso), il singolo riconosce la propria natura spirituale e fonda la continuità del proprio essere nella relazione imprescindibile con Dio.

è la figura emblematica dello stadio estetico, il marito quella dello stadio etico, e il religioso autentico, l'Eccezione, quella dello stadio religioso. Mentre il Soggetto maschile può essere considerato, a buon diritto, il protagonista di tale percorso esistenziale, la soggettività femminile si delinea come funzionale e relativa, poiché inquadrata all'interno di una dialettica binaria che la pone come il polo oppositivo e complementare rispetto all'uomo. In questo senso, all'interno di ogni stadio, la soggettività femminile entra in relazione a quella maschile in modo tale da incarnare una serie di qualità (immediatezza, sensualità, mancanza di riflessione) che pongono la donna come Altro per eccellenza, mentre l'essenza maschile, al contrario, viene definita come fondamentalmente spirituale. Dal momento che tale meccanismo è declinato, all'interno di ciascuno stadio, secondo modalità essenzialmente simili, e dal momento che la stessa dialettica degli stadi esprime positivamente solo il processo di formazione della soggettività maschile, parleremo di Soggetto maschile e di Non-soggettività femminile. Infatti, mentre il Soggetto maschile è posto come paradigma (per questo parliamo anche di neutro-maschile), la Non-soggettività femminile emerge solo dall'opposizione con quella maschile, e il suo processo di formazione è piuttosto uno pseudo-processo che può essere ottenuto, per sottrazione, da quello maschile. In un senso ancora più fondamentale, tuttavia, la soggettività femminile non è riconosciuta in grado di fondare sé stessa²: più volte ed esplicitamente si nega alla donna la riflessione, ovvero il meccanismo fondamentale che pone la decisione e che permette al soggetto di fondarsi in senso etico-religioso. Così, la donna deve rappresentare la dimensione terrena, la temporalità, in modo che l'uomo possa rappresentare la sfera dell'eterno, dello spirito; e mentre l'uomo si fonda innanzitutto attraverso la riflessione e all'interno della relazione con Dio, la donna, essenzialmente terrena, si pone in relazione a Dio solamente attraverso l'uomo³.

2. Metonimia e dialettica della presenza-assenza

Tenendo presente questo primo quadro, nel pensiero di Kierkegaard la Non-soggettività femminile è definibile, rispetto al soggetto maschile, come funzio-

² L'idea della "fondazione" del soggetto (da intendere nel senso etimologico di "porre le fondamenta") possiede, nel pensiero di Kierkegaard, un legame essenziale con il concetto di scelta: l'idea fondamentale, che percorre tutta la produzione etica dell'autore, e in primo luogo *Enten-eller* (lo stesso titolo, tradotto come *Aut-Aut* nelle edizioni italiane, esprime l'improrogabilità della scelta disgiuntiva imposta al singolo) è che il soggetto diventi sé stesso, *scelga sé stesso*, solo attraverso una decisione. E tale decisione non è solamente la scelta di un'esistenza etica (incarnata dal matrimonio), in quanto la scelta è essa stessa espressione di un movimento essenzialmente etico-religioso. In tal senso, colui/colei che conduce un'esistenza estetica, sebbene ponga, in senso lato, una scelta negativa, non pone, in senso proprio, alcuna scelta. Questo perché l'unica decisione che fonda realmente la soggettività è quella che sorpassa la sfera estetica e che conferisce al singolo una continuità, un'identità con sé stesso, che portano ciascuno a diventare il proprio autentico sé.

³ S. Kierkegaard, *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opvækelse*, Copenhagen 1849; ed. it. *La malattia mortale*, SE, Milano 2008, p. 50.

Presenza-assenza. La donna nella filosofia di Kierkegaard

nale, subordinata e necessaria, opposta e complementare: la donna deve rappresentare tutto ciò che l'uomo essenzialmente non è, in modo che il soggetto maschile sia confermato nella sua universalità rispetto all'Altro, in relazione al quale, tuttavia, si costituisce. In questo senso, parliamo di presenza-assenza in quanto la donna è una soggettività solamente in relazione all'uomo, mentre non ha la possibilità di costituirsi autonomamente e pienamente come individuo. Per esprimere questa particolare dialettica di inclusione-esclusione, nella quale si attribuisce alla donna un ruolo funzionale solamente allo scopo di costituire il soggetto maschile, può essere utile il concetto di *metonimia*, mutuato dall'analisi di Homi Bhabha ne *I luoghi della cultura*⁴. Con questo termine, Bhabha descrive un meccanismo funzionale, presente all'interno della relazione coloniale, che costituisce l'identità del colonizzato attraverso una forma di stereotipo razziale definibile come feticismo:

Il feticismo infatti, come ripudio della differenza, è quella scena ripetitiva che ruota attorno al problema della castrazione: il riconoscimento della differenza sessuale – condizione essenziale alla messa in movimento della catena di assenza e presenza nel segno del Simbolico – è respinto mediante la fissazione di un oggetto che maschera questa differenza e ristabilisce una presenza originaria. Quanto al legame *funzionale* tra la fissazione del feticcio e lo stereotipo (o lo stereotipo come feticcio), si tratta di un aspetto ancor più rilevante: in effetti il feticcio è sempre un “gioco” o un'oscillazione fra l'affermazione arcaica di pienezza/somiglianza [...] e l'ansia che si associa alla mancanza o alla differenza [...]. All'interno del discorso, il feticcio rappresenta il gioco simultaneo fra metafora, intesa come sostituzione (che maschera l'assenza e la differenza) e metonimia, intesa come registrazione della mancanza percepita attraverso la contiguità. Il feticcio o lo stereotipo dà accesso a una “identità” che è predicato tanto del dominio e del piacere quanto dell'ansia e dell'atteggiamento di difesa, dal momento che si tratta di una forma di credenza molteplice e contraddittoria proprio perché riconosce la differenza e la ripudia. [...] lo scenario del feticismo è anche lo scenario in cui viene riattivata e ripetuta una fantasia primaria – il desiderio del soggetto di un'origine pura che è sempre minacciato dalla sua divisione, perché il soggetto stesso deve avere un genere per essere generato ed essere detto⁵.

L'identità del colonizzato viene associata a una falsa idea di originarietà, ad una primitiva pienezza che nega l'autentica differenza dell'Altro: la differenza

⁴ L'opera di Bhabha, una raccolta di saggi pubblicata nel 1994 con il titolo *The Location of Culture*, rappresenta una delle principali riflessioni contemporanee nell'ambito degli studi postcoloniali. Il testo, sulla scia di Franz Fanon e di Edward Said e attraverso l'adozione di categorie freudiane e lacaniane, sviluppa una serie di riflessioni sul tema dell'identità coloniale e dalla costruzione discorsiva dell'alterità, laddove la differenza viene “appropriata” dal pensiero occidentale e assimilata ad un rigido sistema di rappresentazione dell'Altro. Bhabha propone una radicale decostruzione e riscrittura dell'identità marginalizzata del colonizzato, un'impresa che ha come nucleo concettuale la constatazione di un'inevitabile mobilità dei confini che istituiscono le identità, sempre soggette a nuove possibilità di ri-significazione.

⁵ H. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London-New York 1994; ed. it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001, p. 109.

irriducibile viene rimossa, sostituita con una forma di differenza “mitica”, arbitrariamente fissata e imposta ai soggetti. Questa primitiva originarietà diventa anche il luogo di irrisolvibili incoerenze, che esprimono l'identità contraddittoria dei popoli colonizzati, al confine tra attrazione e repulsione⁶. Nel nostro caso, i termini fondamentali della relazione devono essere riarticolati per esprimere il rapporto di inclusione-esclusione all'interno del pensiero di Kierkegaard. Assumiamo il principio di un'originarietà indifferente e di una pienezza originaria come espressione del soggetto maschile, mentre consideriamo l'autentica differenza, originariamente rimossa, come espressione della soggettività femminile. L'autentica differenza dell'Altro viene negata e rimossa: il Soggetto maschile diventa il paradigma, mentre la donna, determinata come differente fin dall'inizio, deve costantemente ritornare come differenza relativa e subordinata, mentre l'autentica espressione dell'Altro è stata irrimediabilmente preclusa. Così, la Non-soggettività femminile è legata al Soggetto maschile nella forma di una falsa differenza originaria, che riemerge ogni qual volta si deve affermare la superiorità e l'universalità del Soggetto neutro-maschile. Nel nostro caso, il meccanismo della metonimia produce una forma di universalità che al contempo implica ed esclude l'Altro (lo mantiene nella forma di differenza relativa): l'uomo costituisce sé stesso come originaria indifferenza, attraverso l'esclusione della donna dalla sfera della soggettività; in seguito costituisce la donna come originariamente diversa dall'uomo, mentre l'autentica differenza viene rimossa; infine la Non-soggettività femminile ritorna come differenza relativa rispetto a un universale ormai definito nei termini del neutro-maschile. In questo senso, la donna è essenzialmente derivata, nasce dall'uomo, in seguito all'uomo: poiché l'uomo si costituisce come originario, la donna si costituisce come appendice dell'uomo, al contempo inclusa ed esclusa dall'universale.

3. *Il Sé e l'Altro: una soggettività priva di riconoscimento*

Un altro strumento concettuale che chiarisce ulteriormente la relazione del Soggetto maschile con la Non-soggettività femminile può essere tratto dalla psicoanalisi relazionale. Questa corrente della disciplina psicoanalitica trae le proprie origini, com'è naturale, dalla psicoanalisi freudiana, ma sposta la preminenza accordata da Freud agli impulsi, in direzione delle relazioni (reali o immaginarie) con gli altri. Nella formulazione di Stephen Mitchell⁷, la soggettività sorge in seno a un complesso di relazioni che coinvolgono tanto la dimensione

⁶ “Qual è la teoria della chiusura o fissazione che oscilla tra il riconoscimento della differenza razziale e culturale e il suo ripudio, riconducendo il non familiare a qualcosa di dato in forma ripetitiva e in bilico fra delizia e paura?”, *ivi*, p. 107.

⁷ Mi richiamo alla raccolta di saggi di Mitchell intitolata *Teoria e clinica psicoanalitica*, nella quale l'autore espone il proprio punto di vista sulle principali correnti della psicoanalisi relazionale e delle relazioni oggettuali (di derivazione kleiniana).

intrapichica quanto quella interpersonale: dall'interazione di queste sfere sorge e si sviluppa, al contempo, l'idea del Sé individuale e quella degli oggetti esterni, attraverso una comunicazione continua tra interiorità e relazioni con gli altri significativi⁸. Partendo da questa essenziale definizione della psicoanalisi relazionale, possiamo introdurre il concetto di *riconoscimento reciproco*, così come viene sviluppato da Jessica Benjamin⁹. Secondo l'autrice, la tradizionale relazione soggetto-oggetto implica una logica diadica, una fondamentale complementarità, all'interno della quale un soggetto dominante afferma sé stesso attraverso la negazione della soggettività dell'Altro, il quale assume così il ruolo di oggetto passivo. In una relazione di questo tipo, dominata dalla simmetria e dalla dinamica fondamentale "chi agisce-chi è agito", non vi è riconoscimento reciproco, poiché il soggetto della relazione non riconosce la singolarità dell'oggetto, sul quale proietta la propria vulnerabilità in modo da liberarsene completamente. L'autentico riconoscimento reciproco si realizza nella posizione del Terzo¹⁰, che Benjamin definisce come "un principio, una funzione o una relazione"¹¹, nella

⁸ «Vi è un altro senso importante in cui la natura del Sé è dialettica e interpersonale. La definizione del sé comporta sempre una definizione degli altri. Nel momento in cui io decido che "Questo sono io. Questo è il tipo di persona che sono", sto delineando e decidendo anche il tipo di persona che non sono. Per questo motivo il Sé viene ampiamente definito per contrasto e in relazione agli altri. I bambini si definiscono in rapporto ai genitori; [...] uomini e donne modellano le proprie identità di genere rispetto all'immagine del cosiddetto sesso opposto; ognuno definisce se stesso nel presente rispetto a immagini del passato e del futuro, rispetto a Sé evolutivamente anteriori e posteriori. "Io" implica sempre un "tu", allo stesso modo in cui la "luce" implica "oscurità" o la definizione di "giorno" implica una definizione di "notte". Il Sé si forma attraverso processi di inclusione ed esclusione. [...] Sé e non-Sé sono creati nello stesso medesimo processo, e il non-Sé diventa gli altri», S. A. Mitchell, *Teoria e clinica psicoanalitica. Scritti scelti*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016, p. 96.

⁹ Anche Benjamin rappresenta la corrente relazionale della disciplina psicoanalitica. In questo caso mi richiamo ad un'altra raccolta di saggi, J. Benjamin, *Beyond Doer and Done to: Recognition Theory, Intersubjectivity and the Third*, Routledge, New York 2017; ed. it. *Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il Terzo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, in particolare al primo capitolo, intitolato *Oltre la complementarità "chi agisce-chi è agito". Una visione intersoggettiva della terzietà* (pp. 31-68).

¹⁰ Il concetto di Terzo viene introdotto in psicoanalisi da Lacan, che lo intendeva piuttosto come ruolo simbolico, espressione della legge del Padre: il Terzo è la parola, che media la relazione tra due singolarità e la mantiene in equilibrio, così da evitare che scivoli nell'unità della fusione come nella dualità e nella scissione irreparabili. Lacan, tuttavia, articolava la relazione triadica attraverso i termini della triade edipica, padre-madre-figlio, identificando la terzietà con il potere sanzionante del Padre (cfr. *ivi*, pp. 37-38). Rispetto a questa concezione, Benjamin concepisce il Terzo piuttosto come relazione condivisa, nella quale le singolarità rinunciano al proprio dominio sull'Altro e riconoscono la propria reciproca dipendenza, "arrendendosi" al Terzo (cfr. *ivi*, p. 34). Infatti, sottolinea l'autrice, il Sé autonomo è un'illusione, in quanto il soggetto dominante non può ottenere riconoscimento fintanto che egli stesso non riconosce anche l'altro come soggetto. In questo senso, il Terzo di Benjamin è molto più vicino al concetto di Terzo di Kierkegaard, al quale l'autrice si ispira esplicitamente (cfr. *ivi*, p. 31): una relazione tra due singolarità autonome, mediata dall'amore. È certamente paradossale che proprio il soggetto kierkegaardiano si costituisca, nel concreto, attraverso la logica coercitiva di questa dialettica servo-padrone, che concepisce l'Altro solamente come strumento per l'affermazione di Sé.

¹¹ *Ivi*, p. 34.

quale il soggetto dominante accetta la propria vulnerabilità e riconosce l'altro come soggetto autonomo.

[il Terzo] È la posizione in cui riconosciamo implicitamente l'altro come un "soggetto simile", un essere che possiamo sperimentare come "altra mente". Il Terzo si riferisce a una posizione costituita dal mantenere la tensione del riconoscimento tra differenza e uguaglianza, intendendo l'altro come un soggetto separato ma equivalente che agisce e conosce [...]. La rottura di questa posizione di riconoscimento elementare è, tuttavia, un fenomeno comune e pervasivo. Le due facce della somiglianza e della differenza non riescono a essere sempre sostenute dalla posizione del Terzo. Questa rottura crolla in una specie di *dualità*, in *una formazione relazionale in cui l'altro appare come oggetto o addirittura come oggettivante*, non responsivo o giudicante, minacciando di cancellare la soggettività del sé o di essere lui stesso cancellato. Questa formazione relazionale, basata sulla scissione, prende forma come *complementarità* nella dinamica "chi agisce-chi è agito", ma ci sono molte altre trasformazioni: accusatore e accusato, indifeso e coercitivo, persino *vittima e carnefice*¹².

L'autrice trae spunto dalla dialettica servo-padrone hegeliana, e ritiene che una tale dinamica conduca inevitabilmente a una scissione della soggettività, nella quale il soggetto cerca di affermare il proprio sé su quello dell'Altro, proiettando la propria debolezza¹³. Ciò porta a un'impasse, in cui il soggetto mantiene il proprio dominio sull'oggetto fintanto che quest'ultimo, a sua volta desideroso di riconoscimento, non prende il posto del soggetto, perpetuando gli stessi meccanismi di dominio. Si produce, in tal modo, una vera e propria lotta tra singolarità, dove solamente una delle due può continuare a esistere, e dove non vi è alternativa tra "l'uccidere o l'essere uccisi"¹⁴. Secondo Benjamin, l'unico modo per uscire dalla complementarità, dalla logica diadica "chi agisce-chi è agito" è rinunciare al dominio sull'Altro, interrompendo così quel ciclo interminabile di «tragiche inversioni di complementarità»¹⁵, incontrandosi infine nella posizione del Terzo.

Rispetto alla relazione uomo-donna, così come viene sviluppata nell'opera di Kierkegaard, sarà facile notare come sia in atto un meccanismo del tutto simile a quello appena descritto: il Soggetto maschile si configura come soggetto dominante, che proietta sulla Non-soggettività femminile tutte le qualità che de-

¹² *Ivi*, p. 9, corsivi miei.

¹³ «Hegel ha, ben prima della teorizzazione del narcisismo di Freud, descritto il sé intrappolato nell'onnipotenza – un sé non riflesso dall'altro, a cui manca proprio quella relazione intersoggettiva senza la quale siamo psichicamente soli. [...] egli afferma semplicemente che la tensione in base alla quale ogni Sé deve dare riconoscimento all'Altro crolla, e i due termini – riconoscere ed essere riconosciuti – si scindono. Questa scissione, se non fosse logicamente determinata dal movimento dialettico di disintegrazione e ricomposizione in una nuova forma, sembrerebbe in ogni caso riflettere la realtà storica. Un Sé (d'ora in poi padrone) viene riconosciuto mentre l'altro Sé (d'ora in poi servo o schiavo) riconosce», *ivi*, pp. 23-24.

¹⁴ *Ivi*, p. 13

¹⁵ *Ivi*, p. 25.

sidera allontanare da sé stesso. In questo modo, attraverso una logica binaria (che rispetta in ogni momento la dualità soggetto attivo-oggetto passivo), si costituisce come autonomo attraverso la più radicale negazione della soggettività femminile. L'uomo rappresenta il Sé-padrone, la donna il Sé-schiavo, privato del riconoscimento e chiamato a riconoscere il dominio del Soggetto maschile. Questa relazione essenziale, che appare sistematica nella filosofia kierkegaardiana, fornisce, potenzialmente, il paradigma per una più vasta concettualizzazione del procedimento attraverso il quale il pensiero occidentale ha concepito la soggettività femminile come subordinata. Infatti, nella sua tensione tra non-esistenza (laddove la singolarità femminile non emerge affatto e il soggetto rimane tacitamente quello maschile) ed esistenza relativa (laddove, come in Kierkegaard, il binarismo uomo-donna costituisce un elemento centrale della costituzione di un soggetto maschile egemone), la donna si trova sempre inquadrata all'interno di un'essenziale dialettica di presenza-assenza.

4. *La dialettica degli stadi: lo stadio estetico*

Una costituzione sistematica della Non-soggettività femminile in questi termini è riscontrabile nel corso di tutta la produzione kierkegaardiana, e si articola secondo le stesse modalità in ciascuno degli stadi, a seconda delle esigenze che, di volta in volta, sono imposte dal Soggetto maschile.

Partiamo dunque dallo stadio estetico: esso è espressione dell'immediatezza della natura, dell'assenza di riflessione. In questo stadio gli esseri umani sono privi di continuità, vivono una successione di stati d'animo che li rendono, in ogni momento, persone diverse. Solo se il singolo pone sé stesso attraverso la decisione, e realizza l'istanza etica nel matrimonio, egli/ella può diventare realmente sé stesso/a. Relativamente a questo stadio, il testo forse più esplicativo è il *Diario del seduttore*, la sezione di *Enten-Eller*¹⁶ che mette in scena la personalità maschile paradigmatica di questa sfera dell'esistenza: il seduttore. Mentre il seduttore Johannes è una personalità estetica dotata di una certa riflessione (che egli mette al servizio del godimento estetico piuttosto che della formazione della personalità), la sua controparte femminile, Cordelia, esprime l'essenza femminile nel suo significato fondamentale. Cordelia, come ogni altra donna, è una creatura terrena, immediata, naturalmente incapace di riflessione, il cui spirito esiste in forma "vegetativa", priva di consapevolezza. Sebbene il punto di vista del seduttore verrà in seguito condannato dagli altri pseudonimi kierkegaardiani, anche una personalità estetica come quella di Johannes esprime, tuttavia, un punto di vista sulla donna che verrà confermato e approfondito negli stadi successivi. In particolare, il seduttore pensa che l'essenza della donna sia l'essere-per-altro, e che l'espres-

¹⁶ In particolare, il *Diario del seduttore* (nell'edizione originale, *Et Livs-Fragment: Første del, indeholdende A.'s Papirer*, "Un frammento di vita: prima parte, contenente le carte di A.") chiude la prima (*Enten*) delle due sezioni dell'opera, quella dedicata, per l'appunto, allo stadio estetico.

sione di tale natura sia rappresentata dalla verginità, nella quale risiede l'idea fondamentale di un'esistenza che possiede valore solamente in relazione al Soggetto maschile. Un passaggio sicuramente emblematico dell'opera è rappresentato dal momento in cui Johannes afferma che, sebbene sia l'uomo che la donna raggiungano l'infinito attraverso un salto, tale salto oltre l'abisso si configura per ciascuno dei due in modo diverso: mentre l'uomo valuta le distanze, prende la rincorsa, e infine salta, sempre correndo il rischio di cadere, la donna fa questo salto senza sforzo e senza rischio. Ella raggiunge l'infinito «lungo la via leggera della fantasia e del cuore»¹⁷, l'uomo «attraverso la travagliosa via del pensiero»¹⁸. Questa rincorsa rappresenta la riflessione della personalità, mentre l'abisso da saltare rappresenta il rischio della decisione, della scelta, che ella oltrepassa con un salto privo di consapevolezza. Si può immaginare che una donna corra per diletto o per mostrare la grazia dei propri movimenti, afferma Johannes, ma è impossibile immaginarla nell'esercizio dello spirito, mentre si affaccia con gravità sull'abisso della decisione: questo perché «una rincorsa ha in sé l'elemento dialettico, il quale ripugna alla natura della donna»¹⁹. Questo punto di vista sulla donna, alla quale si assegna un valore eminentemente terreno e uno statuto esistenziale relativo all'uomo, da un certo punto di vista è caratteristico dello stadio estetico, in quanto rifiuta il matrimonio e concepisce la donna come un mezzo per la soddisfazione maschile. Questo aspetto è ben evidente anche in *In vino veritas* (prima sezione degli *Stadi sul cammino della vita*), un dialogo, sul modello del *Simposio* platonico, che mette in scena vari punti di vista, tutti «estetici», a proposito della natura relativa e negativa della donna. Ma, da una prospettiva più fondamentale, il punto di vista del seduttore non è che un aspetto parziale di una più generale visione della donna, in sé coerente, diffusa all'interno di tutte le opere di Kierkegaard. Potremmo dire che, sebbene l'essenza della donna rimanga immutata, a cambiare è solamente il punto di vista maschile sulla donna, e sulla funzione che ella riveste in relazione al Soggetto maschile. Un esempio della coincidenza sostanziale tra il punto di vista del seduttore e quello del marito (figura paradigmatica dello stadio etico) si riscontra nel momento in cui Johannes afferma che la donna non si sviluppa come l'uomo – che nasce e gradualmente cresce – ma che nasce e cresce tutta in una volta, quando si sposa, tanto che si potrebbe dire che ella nasca due volte, o che finisca di nascere con il matrimonio. La sua esistenza è dunque un sogno, uno stato di incoscienza, finché ella non nasce all'esistenza realizzando la sua natura di moglie e di madre: fino a quel momento ha vissuto un sogno, e solo nel matrimonio acquisisce coscienza. Perciò il punto di vista del seduttore è complementare a quello del marito, sebbene ciascuno dei due esprima una prospettiva connessa ad un diverso stadio della soggettività maschile²⁰. Così,

¹⁷ S. Kierkegaard, *Enten-Eller. Et Livs-Fragment: Forste del, indeholdende A.'s Papirer*, Copenhagen 1843; ed. it. *Enten-Eller*, tomo terzo, Adelphi, Milano 1978, p. 154.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 155.

²⁰ Poiché la maggior parte delle opere dell'autore venne pubblicata sotto pseudonimo, sorge la

Presenza-assenza. La donna nella filosofia di Kierkegaard

l'idea espressa dal seduttore è sostanzialmente in accordo con ciò che il marito afferma nelle *Considerazioni varie sul matrimonio* (seconda sezione degli *Stadi*), dove egli parlerà dello svenimento che conduce la donna dalla dimensione estetica a quella religiosa. In entrambi i casi, la maturazione spirituale, la vera nascita della donna, è nell'ordine della non-consapevolezza, e la sua essenza terrena è perfettamente complementare alla natura spirituale dell'uomo.

5. Lo stadio etico

Passiamo adesso al secondo stadio, quello etico. Il paradigma etico della soggettività maschile è il marito, il giudice Wilhelm di *Enten-Eller*²¹ nonché l'autore delle *Considerazioni*. Mentre il filo conduttore delle argomentazioni degli esteti di *In vino veritas* era l'essenziale incompatibilità tra l'uomo e la donna, dovuta alla natura spirituale del primo e a quella terrena della seconda, l'elemento centrale nella prospettiva del marito è l'idea di una necessaria complementarità tra uomo e donna, tra marito e moglie. Se l'esistenza etica è quella in cui l'individuo fonda sé stesso nella continuità, l'uomo, essenzialmente spirituale, può trovare tale continuità solo nell'unione con una creatura terrena che lo radichi alla terra. Così, è in seno alla quotidianità del matrimonio che l'esistenza del singolo acquista continuità, che l'individuo sceglie di diventare sé stesso, e che scopre il proprio eterno valore nella relazione, mediata da Dio, con la propria moglie. Fin dalle prime pagine delle *Considerazioni* è evidente come il soggetto etico, colui che detiene la responsabilità del matrimonio, sia appunto il marito: egli firma un patto in cielo, mentre la moglie rappresenta la sua controfirma nella temporalità, e i figli le sue ulteriori garanzie. Lo stesso matrimonio si configura come un patto tra l'uomo e Dio, come una relazione innanzitutto

necessità di stabilire quali siano i limiti entro i quali è ragionevole considerare le opinioni espresse da ciascuno pseudonimo come il reale punto di vista dell'autore. A questo proposito, la critica ha più volte sottolineato come le prospettive sulla donna siano sostanzialmente concordi tra loro: l'esteta, il marito e il religioso condividono una concezione comune della soggettività femminile, ed esprimono solamente un diverso punto di vista legato allo stadio dell'esistenza nel quale si trovano (L. A. Howe, *Kierkegaard and the Feminine Self*, in *Feminist Interpretations of Soren Kierkegaard*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1997, pp. 224; 230; similmente, C. Léon, *(A) Woman's Place Within the Ethical*, in *Feminist Interpretations of Soren Kierkegaard*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1997, pp. 118-119; 125). Questa apparente divergenza d'opinioni è piuttosto l'espressione dello stato di avanzamento della personalità maschile, mentre tutti gli pseudonimi sono concordi nell'affermare l'essenza terrena e relazionale della donna, la sua mancanza di riflessione e di consapevolezza.

²¹ All'interno della sezione che apre la seconda parte dell'opera (*Eller*), dedicata alla sfera etica, sezione intitolata *Validità estetica del matrimonio* (nell'edizione originale, *Et Livs-Fragment: Anden del, indeholdende B.'s Papirer, Breve til A.*, "Un frammento di vita: seconda parte, contenente le carte di B. e la lettera ad A."). Nella successione di stadi delineata lungo tutto il corso delle opere di Kierkegaard, alcune figure "mediane" il passaggio da uno stadio all'altro, ad esempio l'ironista de *La ripresa*, una personalità essenzialmente estetica ma, per la sua propensione alla riflessione, al confine con la sfera etica.

spirituale, rispetto alla quale la donna non prende alcuna parte attiva. Al contrario, proprio perché il matrimonio costituisce l'unica via attraverso la quale il soggetto fonda sé stesso, la donna rappresenta nuovamente l'Altro, opposto e complementare, che permette all'uomo di istituire l'unione felice tra eternità e temporalità²². Così, mentre per l'uomo il matrimonio rappresenta l'occasione per un'elevazione dallo stadio estetico a quello etico-religioso, non viene descritto nessun progresso paragonabile nel caso della donna: al contrario, qui come nel resto della produzione del filosofo (così come nei diari personali), la donna viene descritta come un'eterna bambina, infantile e spiritualmente poco sviluppata. Soprattutto nelle *Considerazioni*, le qualità della donna sono considerate la sua bellezza, la sua spontaneità quasi "animale", grazie alla quale ella vive in perfetto accordo con la temporalità ed è in grado di "spiegare il finito". L'immagine che in modo più emblematico rappresenta questa idea si trova nel passo delle *Considerazioni* in cui il marito spiega come la donna, naturalmente più religiosa dell'uomo, passi immediatamente dallo stadio estetico a quello religioso, senza alcuna mediazione dell'etica:

Nella donna, dunque, l'innamoramento è immediato; fin qui, come nell'uomo. Ma il passaggio alla sfera religiosa avviene senza riflessione. Appena, infatti, si affaccia alla sua consapevolezza il pensiero, che nella riflessione dell'uomo esaurisce idealmente il suo contenuto, ella sviene; mentre il marito accorre e, pur altrettanto turbato, non si lascia sopraffare, ma sta ben saldo e sostiene l'amata finché ella non riapre gli occhi. In quello svenimento ella compie il passaggio dall'immediatezza della passione amorosa a quella religiosa; ed è qui che gli innamorati si ritrovano²³.

L'uomo e la donna si incontrano nell'immediatezza, ma solo l'uomo vi è giunto passando attraverso una formazione etica. La ragione più elevata della donna consiste in questa immediatezza religiosa raggiunta senza consapevolezza: per lei la profondità della riflessione, la serietà della scelta, si riducono ad una vertigine e a uno svenimento. Al suo risveglio la decisione è già stata presa, ma da un altro (il marito), mentre ella è stata trasportata delicatamente dallo stadio estetico a quello religioso. Il processo di maturazione dell'uomo non è valido per la donna, e non lo è nemmeno il significato più profondo del matrimonio, la cui centralità è posta nella decisione.

Possiamo sottolineare come in questo stadio la natura della donna sia declinata diversamente, rispetto allo stadio estetico, ma rimanga invariata da un punto

²² L'idea del matrimonio come sintesi di eterno e temporale (all'interno della quale l'uomo e la donna rappresentano, rispettivamente, i due poli opposti), ripropone nella sfera etica la relazione fondamentale che istituisce il soggetto: come vedremo spiegato ne *La malattia mortale*, il singolo è essenzialmente spirito, ma è una sintesi di finito e infinito, di possibilità e necessità, e la soggettività sorge quando questo rapporto si pone in relazione e sé stesso e a colui che l'ha originariamente posto come relazione, ovvero Dio.

²³ S. Kierkegaard, *Stadier på Livets Vej*, Copenaghen 1845; ed. it. *Stadi sul cammino della vita*, Rizzoli, Milano, 1993, pp. 290-291.

di vista più fondamentale. Mentre nella dimensione estetica la donna è associata alla temporalità, nella sfera etica non solo questa essenza terrena è confermata, ma conduce ad una forma ancora più radicale di esclusione, per cui la donna è, in modo categorico, tagliata fuori dal regno etico della riflessione e della scelta. Così, dall'inizio alla fine, la donna non sceglie mai in senso proprio, e dal momento che è nella scelta che il singolo pone sé stesso, la donna si configura, nuovamente e in modo più radicale, come una Non-soggettività.

È evidente come il secondo stadio sia connesso al primo: da un lato la distinzione binaria temporalità/eternità si fonda su una rigida definizione della differenza sessuale, le cui conseguenze estreme sono spinte fino alla dimensione dello spirito; dall'altro lato, l'esclusione della donna dalla sfera etica è ancora più radicale, proprio perché priva la donna di alcune qualità caratteristiche del soggetto kierkegaardiano (lo spirito, la riflessione, la scelta). In questo senso, la Non-soggettività femminile è irrimediabilmente posta al di fuori dell'universale, pur essendovi compresa in quanto appendice necessaria dell'uomo. E tale esclusione è destinata ad approfondirsi ulteriormente nell'ultimo dei tre stradi.

6. *Lo stadio religioso*

Giungiamo dunque all'ultimo stadio, quello religioso. Innanzitutto, è necessario sottolineare che la filosofia di Kierkegaard contempla due diverse forme di religiosità. La prima, che potremmo porre sotto una categoria etico-religiosa, costituisce quella forma di religiosità accessibile a tutti, che si realizza all'interno del matrimonio. Infatti, poiché il singolo pone la propria unione terrena in rapporto a Dio, il matrimonio è una relazione nella quale Dio rappresenta il "terzo", di fronte al quale il marito e la moglie si uniscono. Rispetto a questa forma del religioso, accessibile anche all'uomo "comune", viene delineata, all'interno degli *Stadi*²⁴, un'alternativa al "generale" (il dovere etico di sposarsi e generare dei figli). Si tratta dell'Eccezione, un individuo straordinario, le cui qualità spirituali fuori dalla norma lo portano a porsi difficilmente in relazione con la dimensione mondana. Così, il religioso autentico si configura come una modalità esistenziale che trascende l'istanza etica: l'Eccezione è colui che "rompe con il finito", che rinuncia alla dimensione mondana per realizzare una più alta relazione con il divino. Poiché l'Eccezione è una personalità eminentemente spirituale, egli si eleva al di sopra dell'individuo comune; e se già l'uomo comune è infinitamente più spirituale della donna, è naturale che le possibilità di essere l'Eccezione, già estremamente limitate per gli uomini, saranno pressoché nulle per la donna.

²⁴ In particolare, alla fine delle *Considerazioni* e nella sezione subito successiva, *Colpevole? non colpevole?* (uno scritto dal forte accento autobiografico, nel quale Kierkegaard mette in scena la vicenda del fidanzamento e della rottura con Regina Olsen, oltre che presentare la figura paradossale dell'Eccezione).

L'inferiorità spirituale della donna, in ogni caso, viene più chiaramente delineata ne *La malattia mortale*, in cui si descrivono le varie forme della disperazione (appunto, la "malattia mortale" che affligge l'umanità), e il percorso spirituale che porta il Singolo a diventare sé stesso. Poiché l'individuo è una sintesi di finito e infinito, di necessità e possibilità, questi due poli devono essere in equilibrio affinché la soggettività sorga; tuttavia, la maggior parte degli esseri umani, sia che ne siano consapevoli sia che non lo siano, dispera. E tale disperazione, se protratta troppo a lungo, si trasforma in peccato e condanna irrimediabilmente il singolo.

Esistono due forme di disperazione consapevole²⁵: disperatamente non voler essere sé stessi, e disperatamente voler essere sé stessi. Mentre la seconda forma di disperazione è quella dell'ostinazione (tipo β), ed è associata ad un atteggiamento dell'io che, in modo assertivo, desidera essere una certa versione di sé, la prima è la disperazione della debolezza (tipo α), ed è quella associata all'abbandono di sé, alla negazione della propria individualità. La disperazione posta sotto la determinazione della debolezza è quella che implica una minor consapevolezza; quanto più la consapevolezza cresce, tanto più la disperazione passa dalla determinazione della debolezza a quella dell'ostinazione. *La malattia mortale* è certamente l'esempio più evidente dell'atteggiamento del filosofo nei confronti della differenza sessuale: tale differenza, ricondotta alla sfera biologica, viene essenzializzata fino a determinare una fondamentale differenza spirituale tra uomo e donna. Così, sebbene in tutte le opere ricorra l'affermazione dell'uguaglianza di uomo e donna di fronte a Dio, si realizza una doppiezza del discorso che, nel concreto, nega alla donna qualsiasi qualità spirituale atta alla realizzazione del proprio sé. Così, quella forma di disperazione che tende all'abbandono è esplicitamente definita come femminile, mentre, all'aumentare della consapevolezza, ci si avvicina al polo dell'ostinazione, definito invece come tipicamente maschile. L'autore premette che «questo schema comprende tutta la realtà della disperazione», e continua affermando:

Sono ben lungi dal negare che nelle donne si possano trovare forme di disperazione virile e viceversa negli uomini forme di disperazione femminile; ma queste sono eccezioni. [...] La donna non ha né l'idea egoisticamente sviluppata dell'io, né in senso decisivo l'intellettualità, per quanto possa essere di sentimento più tenero e più fine dell'uomo. Il carattere essenziale della donna, invece, è l'abbandonarsi, l'abbandono, e se non è così, essa non è donna²⁶.

Così, l'essenza della donna, il nucleo stesso della sua personalità, è negativo, poiché si costituisce nell'abbandono, nella negazione di sé, nel suo essere-per-altro. Anche l'uomo si abbandona – e costui è un uomo senza valore, specifica

²⁵ La prima determinazione della disperazione, quella priva di consapevolezza, è stata precedentemente associata alla dimensione estetica.

²⁶ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, cit., p. 49.

Presenza-assenza. La donna nella filosofia di Kierkegaard

l'autore – ma l'abbandono non rappresenta la sua essenza, come invece è per la donna, che diventa sé stessa proprio attraverso l'abbandono. Egli può abbandonarsi, ma rimane consapevole di tale abbandono e padrone di sé stesso; la donna invece, «con un atto tipicamente femminile»²⁷, getta tutto il suo io in ciò a cui si abbandona, e la disperazione assume per lei la forma di questo disperato rifiuto di essere sé stessa. In questo modo la donna si configura, da un punto di vista essenziale, come una sintesi inferiore: «è proprio la virilità che è da considerarsi essenzialmente sotto la determinazione dello spirito, mentre la femminilità è una sintesi più bassa»²⁸.

Anche la naturale religiosità femminile, più volte sostenuta dall'autore, è sottoposta alla stessa dialettica contraddittoria: da un lato, la donna è naturalmente più religiosa dell'uomo proprio per la sua tendenza innata all'abbandono (poiché la fede autentica implica il rinunciare a sé stessi di fronte a Dio); dall'altro lato, la donna è, per la stessa ragione, infinitamente meno religiosa dell'uomo. Infatti, l'abbandono dell'uomo è superiore poiché consapevole, mentre, nell'abbandonarsi spontaneamente, la donna non compie nessun reale sforzo spirituale²⁹.

Così, di fronte all'affermazione che l'uomo e la donna sono uguali di fronte a Dio, l'autore tiene a specificare che

Nel rapporto con Dio, dove una differenza come quella fra l'uomo e la donna scompare, vale tanto per l'uomo quanto per la donna che l'io è abbandono e che mediante l'abbandono si giunge all'io. Questo vale ugualmente per l'uomo e la donna, anche se *di solito*, nella realtà è soltanto attraverso l'uomo che la donna si mette in rapporto con Dio³⁰.

Questa concettualizzazione della donna, com'è evidente, mina ogni possibilità di una costituzione completa e autonoma della soggettività femminile³¹. Infatti, se in linea teorica l'autore considera la donna come una singolarità a tutti gli

²⁷ *Ivi*, p. 50.

²⁸ *Ivi*, p. 65.

²⁹ A questo proposito, Agacinski sottolinea come tale idea di religiosità si configuri come una sorta di "castrazione simbolica" (S. Agacinski, *An Aparté on Repetition in Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1997, pp. 136-137; 143-144). Così, la fede più autentica consiste in una virile forma di rinuncia di sé, la quale risulta impossibile per la donna, priva fin dall'inizio dell'attributo maschile della riflessione: «precisely because she is so more naturally, she is always less so than he. True Christianity requires virility – K. will always put a great deal of stress on this. "Naturally" passive, weak, mute, woman cannot know true religious castration. Which is why woman can be a model of religiousness without being truly religious, without ever being so as much as man, who is not religious naturally», *ivi*, p. 137.

³⁰ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, cit. p. 50, corsivo mio.

³¹ Come sottolinea Howe in *Kierkegaard and the Feminine Self*, cit., pp. 217-248, nella costituzione del soggetto sono coinvolte due relazioni: quella con il proprio sé e quella con Dio. Poiché la seconda si realizza pienamente solo in relazione alla prima, dal momento che la donna costituisce una sintesi inferiore rispetto all'uomo, si costituirà più raramente come una singolarità a tutti gli effetti. Allo stesso tempo, poiché la donna entra in relazione a Dio solamente attraverso l'uomo, anche la seconda relazione sarà irrimediabilmente vincolata alla soggettività maschile.

effetti, nel concreto le nega le qualità essenziali della riflessione e della consapevolezza, senza le quali la soggettività non può essere posta in senso proprio. Così l'inferiorità femminile, affermata in un contesto estetico e ricondotta alla natura terrena della donna, raggiunge le sue conseguenze più radicali nei due stadi successivi: la Non-soggettività femminile viene totalmente esclusa dalla dimensione etica (quella che fonda il Soggetto attraverso la scelta), e viene ammessa per procura all'interno della sfera religiosa.

7. Conclusioni

In conclusione, risulta chiaro come la relazione binaria tra i sessi e, in primo luogo, la differenza femminile, sia articolata in modo tale da costituire il soggetto maschile come *originario* (significativamente, il racconto biblico della creazione è utilizzato tanto dal seduttore quanto dagli altri pseudonimi, sia etici che religiosi), mentre la donna rappresenta un completamento necessario alla costituzione dell'uomo come spiritualmente superiore: una singolarità a pieno titolo costituita a spese della soggettività femminile. Il meccanismo fondamentale alla base di tale dialettica risiede in una concettualizzazione essenzializzante, che concepisce l'uomo e la donna innanzitutto come ruoli simbolici, come significanti ai quali si attribuiscono una serie di significati ben precisi, sulla base di una fondamentale distinzione anima/corpo³². I due si costituiscono in una relazione binaria, rigidamente determinata, all'interno della quale l'uomo rappresenta il polo positivo, e incarna tutti gli aspetti centrali del soggetto kierkegaardiano (lo spirito, la riflessione, la scelta, la responsabilità), mentre la donna rappresenta il polo negativo, e incarna tutti i valori opposti (il terreno, l'immediato, la passività e l'inconsapevolezza).

Poiché la Non-soggettività femminile è asservita all'universalizzazione del Soggetto maschile, l'una dipende dall'altro, e viceversa: da un lato l'essenza della donna è costruita in funzione dell'uomo, e in questo senso dipende da quest'ultimo; allo stesso tempo, però, anche il Soggetto maschile può sussistere, come tale, solamente in rapporto al termine inferiore della relazione. Proprio per questo motivo, qualsiasi analisi del soggetto kierkegaardiano risulta incompleta, se non tiene conto della fondamentale connessione che fa della donna l'essenza negativa, l'ombra del Soggetto maschile.

³² Così, sottolinea Howe, tale forma di misoginia è più profondamente una forma di antropocentrismo, che svaluta la componente "naturale" dell'esistenza in favore della dimensione interamente umana dello spirito (L. A. Howe, *Kierkegaard and the Feminine Self*, cit. p. 244).