

Contributi/2:

L'ironia come prassi decostruttiva in Søren Kierkegaard

Ludovico Battista

Articolo sottoposto a *blind-review*. Ricevuto il 30/12/2014. Accettato il 15/02/2015

Abstract: The following article tries to show how the question of irony, as it has been formulated by Søren Kierkegaard in his famous work *The concept of irony*, can provide numerous causes for reflection, as well as echoes and suggestions of a proper modern decostructive praxis. On the one hand, irony is a dangerous way of relativisation and dissolution of any assumed truth, revealed as pure vanity, on the other hand – as it is the «counterfeit money» of the communication – irony consists of a praxis that resists to the monologue of the speculative *synthesis*, that is intrinsically dialogic. The irony «invents» the experience of the «other», inasmuch it is a messianic opening-up and it calls for a decision and singular responsibility.

Fin dalla prima infanzia porto una freccia di dolore confitta nel cuore. Fin quando mi sta confitta, sono ironico – se vien levata, io muoio.

(Søren Kierkegaard, *Diario*)

La potenza maschile ha un limite – essenziale, eterno:
l'arma, senza dubbio impotente, l'arma onnipotente
dell'impotenza, il colpo inalienabile della donna
è l'ironia.

(Jacques Derrida, *Glas, Campana a morto*)

La categoria dell'ironia parrebbe poter costituire una chiave di lettura per avvicinarsi alla filosofia di Jacques Derrida: la scrittura del filosofo franco-algerino fa, infatti, ampio uso dell'ironia, a volte sottile a volte corrosivo ed iperbolico, all'interno di una strategia retorica volta complessivamente a destabilizzare il lettore, nonché a mettere in discussione e stravolgere la logica tradizionale del discorso. Ci sono stati tentativi interpretativi al riguardo¹, e, del resto, lo stesso Derrida afferma espressamente in un suo testo che le inquietudini critiche della decostruzione non possono che appartenere ad una certa eredità dell'ironia

¹ Si può far riferimento, per esempio, al tentativo di Richard Rorty: cfr. R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, Roma-Bari 1989.

socratica, in quanto scuotimento della tradizione e del senso assicurato². Questa semplice e superficiale suggestione potrebbe forse approfondirsi e acquisire maggiore valore ermeneutico, però, qualora la questione teorica dell'ironia venga posta in maniera più specifica, al di là di una considerazione puramente retorica o formale. In questa direzione può risultare sorprendentemente proficuo il confronto con Søren Kierkegaard, ed in particolare con il famoso scritto del 1841, che aveva avuto origine dall'elaborato della Dissertazione per diventare *Magister artium*, dedicato per l'appunto al «concetto di ironia»³.

Sottovalutato dalla prima letteratura critica come mero prodotto burocratico, in quanto unico vero rapporto del filosofo con quel mondo accademico che non poteva sopportare – ed è difficile, per inciso, non riscontrarvi effettivamente una certa formalità espositiva –, proprio esso ci può fornire un punto di vista peculiare e originale sul tema, in raffronto tanto alle interpretazioni del romanticismo quanto a quella di Hegel. Questo tentativo può risultare fecondo tanto più se si tiene presente che il rapporto tra decostruzione e la filosofia kierkegaardiana appare intrinseco in numerosi luoghi capitali della riflessione di Jacques Derrida su dono e segreto⁴, se non si vuole rammentare la stessa testimonianza esplicita del filosofo, che scriveva:

è a Kierkegaard che sono stato più fedele [...] l'esistenza assoluta, il senso che dà alla parola soggettività, la resistenza dell'esistenza al concetto o al sistema, è qualcosa a cui tengo assolutamente e a cui non posso nemmeno pensare che non si tenga [...]. Lo sento molto vivamente, ed è in nome di questo che mi muovo in continuazione⁵.

Ripartendo da questo debito confessato ma ancora (forse) segreto e inconfessabile, il testo in questione può diventare un notevole spunto di riflessione proprio nella maniera in cui qui si incrociano peculiarmente l'iniziale speculazione giovanile, fortemente debitrice del confronto – già problematico – con la filosofia hegeliana, e il tema della *skepsis* socratica, di cui Kierkegaard si considererà erede in tutta la sua produzione critica; ma, soprattutto, nella misura in cui si avverte già la tendenziale influenza di un tipico contro-movimento verso l'esistenza singolare ed una logica del salto o dell'evento. A partire da questi presupposti si tenterà invero di mostrare come l'ironia intesa kierkegaardianamente possa assumere il semblante di una vera e propria pratica decostruttiva, e offrire ricche anticipazioni e risonanze della futura riflessione derridiana sul compito della filosofia.

Già il titolo, *Sul concetto di Ironia in riferimento costante a Socrate*, mostra immediatamente l'intento del filosofo danese di voler liberare il concetto di ironia dalle interpretazioni soggettivistiche, estetiche e post-idealistiche della filosofia romantica: per riscoprire l'essenza del fenomeno è necessario ritornare

² Cfr. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Milano 1995, p. 127.

³ S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia in riferimento costante a Socrate*, a cura di D. Borso, Milano 1989.

⁴ Cfr. ad esempio J. Derrida, *Donare la morte*, Milano 2002, e J. Derrida e M. Ferraris, «*Il gusto del segreto*», Roma-Bari 1997.

⁵ J. Derrida, «*Il gusto del segreto*», cit., p. 37.

a Socrate. Kierkegaard si muove sostanzialmente nell'orizzonte della critica hegeliana, la quale denunciava come nei fratelli Schlegel, ma anche in Tieck e Solger, la questione dell'ironia fosse divenuta l'apologia di un atteggiamento soggettivo, proprio di un 'io' geniale o divino, capace di giocare e prendere con leggerezza qualsiasi realtà finita, ma per questo, allo stesso tempo, incapace di concretizzarsi in alcun comportamento positivo e di comprendere la negatività distruttrice dell'ironia come momento dialettico dell'idea⁶. Secondo la sintesi del giudizio di Hegel compiuta dal filosofo danese, il principale limite del romanticismo è quello di pensare l'ironia come un «raddoppiamento della soggettività», o soggettivazione assoluta, cioè di essere essenzialmente fondato su un'interpretazione scorretta della filosofia di Fichte, avendo «confuso l'Io assoluto con l'Io empirico, la realtà storica con la realtà metafisica»⁷. Con il romanticismo, l'io si fa signore a proprio capriccio di qualsiasi materia, liberandosi da qualsiasi serietà del tutto anti-artistica; così, il soggetto vuole «creare un mondo, non solo costruirlo sistematicamente»⁸. Non potendo vagliare criticamente la lettura e l'eventuale travisamento kierkegaardiano delle tesi schlegeliane⁹, ciò che risulta di maggior interesse al nostro fine consiste nel fatto che il proposito di tornare all'ironia socratica è un tentativo attraverso il quale Kierkegaard vuole correggere anche lo stesso Hegel, al quale rimprovera una certa superficialità e incoerenza nella trattazione del problema, avendo sovrapposto la questione dell'ironia *tout court* con quella posta dai romantici, e avendo rinunciato ad un'analisi di Socrate – colui al quale la tradizione ha legato l'apparire della parola ironia – che renda ragione alla singolarità storica del pensatore al di là della sua restituzione parziale platonica¹⁰.

La tesi del giovane filosofo danese afferma, infatti, che il sostanziale della figura di Socrate fu l'ironia, e che proprio attraverso questa interpretazione si riuscirebbe ad individuarla in tutte le diverse rappresentazioni che ce ne offrono Senofonte, Platone e Aristofane. Socrate fu tanto sfuggente e ambiguo, oggetto di restituzioni divergenti o equivoche, proprio perché fu figura critica, messa in questione radicale del buon senso e delle risposte tradizionali, negazione *ironica* di ogni presunto dato di realtà, movimento incessante e inafferrabile di astrazione dal finito, che come tale non si arrestava mai, poiché incapace di tener salda alcuna opinione. Con Socrate appare nella storia la soggettività come libertà, ma solo negativa: il soggetto si libera da ogni stato di costrizione in cui lo tiene la realtà, relativizza ogni convinzione, si alleggerisce della gravità delle cose di cui si occupa, e gode di sapersi al riparo, indipendente da esse. Andando in giro a interrogare e confutare continuamente le risposte dei suoi interlocutori, Socrate si accorge che quanto dovrebbe valere per gli uomini come certo o determinante,

⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari 1999, pp. 128-131; e Id., *Estetica*, Milano 2012, pp. 299-315.

⁷ S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia*, cit., pp. 212-213.

⁸ *Ibid.*

⁹ A questo proposito, cfr. P. D'Angelo, *Ipotesi sull'ironia romantica*, in AA.VV., *Senso e storia dell'estetica*, a cura di P. Montani, Parma 1995, pp. 301-317.

¹⁰ S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia*, cit., p. 206.

porta invece l'individuo in contraddizione con sé medesimo, e al contempo manifesta come tutto ciò sia per loro qualcosa di estrinseco.

Questo filosofare ironico è stato certamente il punto di partenza della filosofia platonica che, muovendo dalle opacità e dalle incongruenze del finito, doveva giungere all'universale – e, quindi, alle idee – come sua verità; tuttavia, l'astratto socratico non va inteso in senso ontologico, ma privativo: esso è «una marca vuota affatto priva di contenuto», il risultato cui tende è la «determinazione indeterminabile del puro essere»¹¹. Socrate non definisce cosa sia bene, bello, giustizia, valore, proprio perché non può tornare dall'astratto al concreto. Quindi, l'esito conclusivo della ricerca è piuttosto la pura perdita di realtà: si fa valere solo il lato negativo della riflessione che, con un movimento infinito, si libera del finito e si compiace di questo vuoto, di questo nulla dell'idea.

La dialettica socratica non vuole interrogare per ottenere risposta, ma per risucchiare colla domanda il contenuto apparente e lasciare allora un vuoto. Il primo metodo presuppone un pieno, il secondo un vuoto; il primo è il metodo speculativo, il secondo l'ironico. Ora di quest'ultimo ebbe special pratica Socrate¹².

In questo modo, dunque, Kierkegaard intende rinvenire proprio nell'ironia l'originario aspetto socratico incorporato e occultato dalla dialettica platonica. Questo elemento «puramente socratico» fa divergere la «dialettica ironica» rispetto a quella platonica, ovvero consente la possibilità di non riassorbirla necessariamente in una logica positiva o costruttiva del sapere. In questo senso, l'ironia è autentica solo se prende sul serio il «sapere di non sapere»:

Novello Sansone, Socrate stringe le colonne portanti della conoscenza e precipita tutto nel nulla dell'ignoranza. Che ciò sia autenticamente socratico, lo ammetterà certo chiunque, ma platonico mai. E dunque [...] è precisamente questa traccia che inseguirò al fine di scovare il socratico puro¹³.

Fluttuando continuamente da un concreto all'altro, Socrate nutre solo l'entusiasmo dell'annientare¹⁴. La dialettica ironica non parte dall'istanza ordinata di una ragione trasparente, non è mero momento della ricerca di un piano di verità o realtà superiore; invece, è assoluta negazione fine a sé stessa, *terminus* stesso del domandare. «V'è una ironia che fa semplicemente da *stimulus* al pensiero, spronandolo se s'assopisce, rimbrottandolo se esagera; e v'è un'ironia che opera in prima persona, costituendo a sua volta il *terminus* cui si tende»¹⁵.

Allora, anche la descrizione di Aristofane, nel presentare Socrate come un sofista *sui generis* con la testa tra le nuvole, doveva almeno in parte cogliere nel segno. Quando Kierkegaard fa notare che il coro delle nuvole, all'inizio dell'opera aristofanesca, appare sotto forma di donne, il lettore non può certo

¹¹ Ivi, p. 49.

¹² Ivi, p. 42.

¹³ Ivi, p. 45.

¹⁴ Ivi, p. 203.

¹⁵ Ivi, p. 101.

non cogliervi un'eco dei più celebri temi futuri kierkegaardiani: Socrate è il Don Giovanni della riflessione, incapace di tenersi fermo a qualsiasi appagamento, perché continuamente impegnato a sciogliere il finito nell'astrattezza¹⁶. Le nuvole rappresentano in modo eccellente il movimento fumoso e volubile del pensiero ironico, in perenne ondeggiare, e destinato a volatilizzare, alleggerire ogni seria certezza terrena, esponendola al peregrinare costante della dialettica ironica, incapace di trattenere alcunché. In questa maniera, Socrate si presenta erede della crisi della tradizione rappresentata dalla sofistica, ma oltre i sofisti stessi esaspera il motivo della vanità, rendendolo assoluto. Egli non si appoggia alla contraddizione del finito per tener pronto un rimedio opportunistico: l'ironia, cioè, non è mero «strumento» retorico in mano a chi, con esso, deve sapersi difendere, guadagnare consenso o successo. Il sofista è colui che partendo dalla contraddizione delle convinzioni e delle tradizioni umane, vi vuole sostituire la propria arte, ovvero la possibilità di affermarsi con ogni mezzo. Quindi, se costui afferma opportunisticamente che «ogni opinione è vera», solo con Socrate questa massima giunge a rovesciarsi nel suo contrario, per cui «niente è vero». La sofistica «nutre in sé un segreto pericolosissimo, solo che non vuole diventarne cosciente»¹⁷: essa, però, rinuncia a far vacillare tutto al fine di poter dichiarare l'arte di sua competenza, di riconsegnare alla soggettività il dominio sul proprio sapere. La tesi di Socrate, al contrario, è invece già speculativa, ovvero giunge all'infinità (pur sempre negativa) dell'idea. «L'ironia *sensu eminentiori*», al contrario della sua restituzione sofistica e romantica,

non si rivolge contro questo o quel singolo esistente, bensì contro la realtà tutta [...]. Essa implica una apriorità, e non giunge alla sua visione totale per successione, annientando a piacere un pezzo di realtà dopo l'altro, ma è in virtù sua che distrugge nello specifico. [...] In tal senso, si vede quant'è corretta la definizione hegeliana dell'ironia come negatività infinita e assoluta¹⁸.

In questi passaggi si misura tanto il debito quanto il decisivo scarto rispetto al discorso hegeliano. L'ironia non è una mistificazione che mira ad uno scopo finito, non ha alcun fine esterno, non è una prassi del discorso in potere della libertà, quanto piuttosto è esperienza di liberazione dal finito che produce una soggettività e allo stesso tempo la trascina irrimediabilmente nel suo vortice. L'ironia, come vince su tutto cogliendone l'incongruenza dall'idea, così «si sottomette da sé, dacché continuamente va oltre se stessa e però in sé stessa rimane»¹⁹. Per cui, l'analisi hegeliana si mostra incompleta nell'affrontare le contraddizioni dell'ironia romantica senza soffermarsi problematicamente sulla figura ambigua e inquietante di Socrate. Anche l'ironia socratica è un'infinita non curanza per il finito, ma essa è tanto un'onnipotenza della negazione, un'iperbole della liberazione, quanto al contempo un'impotenza del soggetto di fronte ad essa, un caderne succube. «Nell'ironia il soggetto batte in perenne ritirata, disputa la realtà

¹⁶ Ivi, pp. 109-113.

¹⁷ Ivi, p. 163.

¹⁸ Ivi, p. 197.

¹⁹ Ivi, p. 109.

onde salvar sé stesso»²⁰. L'ironia è compiuta in sé stessa, per essa non c'è nulla di sussistente, fa e disfa tutto *ad libitum*, ma, proprio per questo, nel momento in cui vuole porre qualcosa – compreso il soggetto ironico – mette fine alla sua sovranità. In quanto gioco assolutamente leggero con tutto, «far nulla sul serio», l'ironia fa sul serio con il nulla. È una modalità del discorso che, pensata fino in fondo, sradica il soggetto stesso dalla sua presunta sovranità sul linguaggio, lo fa ricadere costantemente vittima dell'apparenza che essa stessa produce, «re senza regno»²¹. Quanta più arte domina nel condurre ad uno scopo la dissimulazione, tanto meno si fa valere l'ironia vera e propria: l'ironista non ha intenti nascosti e gode massimamente nella libertà del depistare puro e semplice, magari a costo di finire ammanettato come persona sospetta pur essendo innocente. Nell'ironia il soggetto è esposto ad un'infinità, è passione della negatività infinita, la quale lo conduce alla follia, ovvero persino alla rinuncia di difendere sé stesso in tribunale e scampar alla morte, pur di portare a compimento la propria libertà: «Così al posto della pienezza eterna dell'idea Socrate ottiene la miseria massimamente ascetica di uno sprofondamento in sé che da quell'abisso nulla mai riporta a galla»²².

Si può dire, con un'immagine hegeliana rovesciata da Kierkegaard, che la soggettività più che bere dall'amaro calice della negazione, finisce per sprofondarvi dentro e non riuscire ad uscirvi più²³. Socrate «non fu solo dedito all'ironia, ma le fu dedito a tal punto da divenirne vittima»²⁴: egli divenne una figura tragica, benché non ne potesse divenire consapevole, poiché l'ironia finisce per non prendere sul serio la morte stessa²⁵.

La riflessione hegeliana su Socrate non poteva arrivare a tali conclusioni: non aver distinto pienamente tra la sua figura e l'interpretazione platonica conduce Hegel a imputare a Socrate una positività in quanto fondatore della morale. Per il filosofo tedesco non si trattiene l'assoluto come nulla, come l'infinitamente astratto: per cui Socrate e Platone sono due momenti dello stesso movimento della coscienza. Il primo rappresenterebbe l'inevitabile cominciamento scettico della scienza eidetica platonica, ma, quindi, l'ironia compare qui solo come un agire dominato, un modo di relazione con la gente. Per Kierkegaard retrocedere all'essenza socratica come ironia significa, invece, tentare di sostare nel paradosso della pura negatività della libertà, esitare in questo gesto infinitamente decostruttivo. La difficoltà, allora, è tutta nel cogliere in che senso è possibile ciò, in che senso Socrate ha avuto una *positività*. Egli scrive:

Grazie all'assoluto la realtà divenne un nulla, ma l'assoluto era a sua volta un nulla. Ma per poter trattenere Socrate su questo punto, per non dimenticare mai che il contenuto della sua vita stava nell'effettuare ad ogni momento questo movimento,

²⁰ Ivi, p. 200.

²¹ Ivi, p. 112.

²² Ivi, p. 124.

²³ Cfr. S. Kierkegaard, *Diario*, cit., 1 Agosto 1835.

²⁴ S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia*, cit., p. 10.

²⁵ Cfr. Ivi, pp. 74-84.

bisogna aver presente il suo ruolo di missionario divino. Di questa sua missione divina Hegel non ha fatto caso, sebbene Socrate le dia un peso così grande²⁶.

Il segreto dell'ironia è di essere una vera e propria mania, un delirio divino, esperienza di libertà della soggettività ma allo stesso tempo paradossale possessione demonica, alienazione. Socrate è «ebbro di infinito»²⁷, si propone lui stesso come dono divino, cosa che Kierkegaard sottolinea come «straordinariamente significativa»²⁸. Il demone che avverte il filosofo è qualcosa di mezzo tra l'esteriorità dell'oracolo e l'interiorità della coscienza: il demonico non è *un* dio, ma è il «divino» puramente astratto, oltre qualsiasi determinazione, refrattario alla vocalizzazione, voce che mette in guardia, trascendenza, e persino «l'*inconscio*»²⁹. Il demone socratico è l'esperienza tanto poco di una presenza quanto di un vuoto, ovvero di un esterno irriducibile nell'interno di Socrate, causa di un fremito intrinseco del suo operare, di «un entusiasmo che non porta a nulla, perché non giunge mai oltre la determinazione della possibilità»³⁰. La possibilità è ciò che tiene costantemente aperto e incolmabile questo vuoto, luogo tanto inabitabile della soggettività quanto movente del suo movimento incessante di dissolvimento del mondo. Ciò significa che la positività, se è data, è mera apertura alla possibilità di un nuovo cominciamento:

L'ironia è il cominciamento eppure neanche più del cominciamento, è e non è, la sua polemica è un cominciamento ch'è altrettanto una fine; l'annientamento dello sviluppo precedente è infatti tanto la sua fine quanto il cominciamento dello sviluppo nuovo, siccome l'annientamento è possibile solo in quanto il principio nuovo è già presente come possibilità³¹.

La sottolineatura kierkegaardiana della «possibilità» palesa tutto il tendenziale significato anti-hegeliano dell'argomentazione: l'ironia non giunge all'auto-toglimento e rilevamento³² dialettico, non consente mediazione razionale, bensì solo il salto. Come già per Hegel, la coscienza ironica nel suo primo apparire si tramuta immediatamente in colpevolezza, in coscienza del male³³, in quanto si sente scissa dall'infinito; ma, mentre questo implicava per il filosofo tedesco la crisi ed il bisogno di superamento della coscienza ironica come mera figura nel procedere dialettico dell'idea, al contrario per Kierkegaard la radicalizzazione della negatività consente di soffermarsi sul male e sulla vanità reale dell'esistenza singolare, spalancata sull'abisso incolmabile del possibile. L'ironista è aperto alla possibilità in quanto possibilità: «Socrate si rivela come

²⁶ Ivi, p. 184.

²⁷ Ivi, p. 203.

²⁸ Ivi, p. 158.

²⁹ Ivi, p. 132.

³⁰ Ivi, p. 152.

³¹ Ivi, p. 168.

³² Condivido l'uso del termine 'rilevare' di Derrida per tradurre l'*Aufheben* hegeliano. Cfr. J. Derrida, *Fini dell'uomo*, in Id., *Margini della filosofia*, Torino 1997, pp. 153-185, p. 167: «[...] *Aufheben* è rilevare, nel senso in cui «rilevare» vuol dire ad un tempo spostare, sollevare, rimpiazzare, e promuovere in un solo e unico movimento».

³³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 118-119.

chi stia per saltare verso qualcosa, epperò ad ogni istante, invece di saltare in questo altro, scarta a lato e salta indietro, in sé stesso»³⁴.

«L'ironista è veramente profetico, siccome di continuo accenna a un che da venire, ma non sa cosa»³⁵. Ecco, dunque, che la questione kierkegaardiana si può chiarire in riferimento alla prima – e solo apparentemente la meno trattata – delle tesi riassuntive presentate alla commissione di laurea per la dissertazione sul suo elaborato: «La somiglianza tra Cristo e Socrate sta precipuamente nella dissomiglianza»³⁶. Socrate, in quanto infinita libertà ironica che è destinata al fallimento nel porsi positivamente, è figura del compimento di Cristo, colui che testimonia e rappresenta il salto della fede oltre l'*impasse* della libertà, che sancisce e allo stesso tempo redime la condizione contraddittoria umana. Kierkegaard scrive espressamente che Socrate «non era venuto per salvare il mondo, ma per giudicarlo»³⁷. Entrambi manifestano di detenere qualcosa di divino, ma mentre Cristo effonde vita, dona la vita a chi è morto, Socrate – o l'ironia – libera l'individuo dalle forze che lo avviluppano, lo denuda di tutto ciò che lo distrae dal paradosso della sua esistenza, lo espone al suo destino di morte. L'ironia è dunque quella malattia che da un lato è benefica, perché «salva l'anima dai tranelli del relativo», ma, in quanto ombra vuota dell'assoluto, la sospinge sul baratro della morte³⁸. Socrate, proprio in quanto figura dissimile di Colui che viene, deve mostrare la vanità di ogni sapere concreto al fine di porre l'unica condizione possibile – ovvero il fallimento razionale, la follia – per la decisione impossibile della fede; unica decisione (*se ce n'è*), perché donata dall'apertura paradossale di un senso altro, assolutamente non assicurata e non anticipabile da alcun tipo di sapere. «Sapere di non sapere» allora equivale a quanto Agostino afferma del peccato: è una «*beata culpa*»³⁹, è «il gladio, la spada a doppia lama che Socrate fece roteare, quale angelo di morte, sopra la Grecia»⁴⁰. È altamente significativo in proposito che Kierkegaard paragoni l'ironia socratica alla Legge:

Era già un'ironia profonda sul mondo che la Legge, una volta annunciati i comandamenti, aggiungesse la promessa: se li osservi, sarai salvo; poiché proprio si mostrò che gli uomini non potevano adempiere la legge⁴¹. [...] e come l'ironia ricorda la legge così i sofisti ricordano i farisei, i quali operarono sul terreno del volere allo stesso identico modo di quelli sul terreno del conoscere⁴².

³⁴ S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia*, cit., p. 133.

³⁵ Ivi, p. 202.

³⁶ Ivi, p. 10. L'interpretazione di Socrate come figura profetica di Cristo era stata formulata e conosciuta da Kierkegaard nei «*Memorabili socratici*» di J.G. Hamann. Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005, p. 91.

³⁷ S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia*, cit., p. 138.

³⁸ Ivi, p. 73.

³⁹ Ivi, p. 138.

⁴⁰ Ivi, p. 166.

⁴¹ Ivi, p. 204.

⁴² Ivi, p. 167.

Socrate è il Giovanni Battista della Grecia classica⁴³, colui che fece fallire dall'interno il suo mondo, facendo in modo che l'infinità divorasse la finitezza, e aprisse la voragine tra il sapere e la salvezza. «L'ironia rinforza il vano nella sua vanità, rende la follia ancora più folle: non media i momenti discreti in un'unità, ma in una superiore follia»⁴⁴. Per questo essa è momento affatto apparente di sovranità, ma in realtà «insostenibilmente leggero», ovvero tragico, disperatamente bisognoso di una sintesi superiore. Il riferimento alla rivelazione – in quanto evento, dono – iscrive una paradossale logica del debito e della condanna nel significato dell'atteggiamento ironico, facendogli capovolgere qualsiasi logica razionale o economica umana, al fine di preparare la resa del soggetto a Dio. Quanto meno sapere, potere della conoscenza, sensatezza del cosmo, quanto più vero salto, decisione, e quindi esistenza singolare e irriducibile. Proprio per questo l'ironia è una forma di sintesi o *raccoglimento* totalmente opposta allo spirito hegeliano o al *logos*, e paradossalmente analoga alla *pietas*: il nulla ironico è definito infatti «il silenzio di tomba in cui si aggira il fantasma dell'ironia, e prende in giro»⁴⁵.

Tutto ciò mostra come avvenga, all'interno del discorso kierkegaardiano, uno slittamento – quasi incontrollato – tra l'ironia intesa come comportamento «in sé compiuto», che pone indirettamente la libertà e fa sorgere la soggettività, e l'ironia in senso «oggettivo»⁴⁶, come manifestazione nel discorso stesso di una dimensione autocorrosiva dell'immanenza, insostenibilmente leggera e vana, che è inseribile all'interno di una peculiare dialettica teologica della decisione della fede, che diventerà la «tattica» di tutta la sua produzione⁴⁷. Nel momento in cui il soggetto si pone in quanto tale, rischiando la realtà, allo stesso tempo gira a vuoto nel tentativo di afferrarsi come libero, ricadendo costantemente nell'impossibilità di trattenerci autonomamente nell'essere. L'ironia tende, cioè, alla denuncia inevitabile di un *destino tragicomico* della soggettività, destinata a dissolversi nella gratuità incomprensibile di una risata. Se così fosse, si delinea nell'atteggiamento ironico una sorta di a-priori esistenziale dell'autentica conoscenza di sé come singolo, che può giungere solo alla vuota astrattezza dell'idea e al paradosso della sospensione del soggetto sull'abisso della sua stessa infinita negatività, in quanto pura possibilità.

Seppure alla fine del testo si dovesse riscontrare una ricaduta su posizioni tendenzialmente hegeliane nella tematizzazione dell'ironia come «momento

⁴³ Ivi, p. 204.

⁴⁴ Ivi, p. 199.

⁴⁵ Ivi, p. 200.

⁴⁶ È possibile quindi chiamare in causa la distinzione tra ironia «soggettiva» e «oggettiva» così come operata da Walter Benjamin. Cfr. W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Torino 1982, pp. 3-116.

⁴⁷ S. Kierkegaard, *Diario*, cit., § 2037: «Il mio compito è di riuscire, coll'inganno della verità, a sottomettere gli uomini – ingannati sul senso della verità – all'obbligazione della religiosità, da cui essi si sono sbarazzati. Ma io non ho autorità. Invece dell'autorità, io uso esattamente il mezzo opposto e dico: "Il tutto serve alla mia educazione". Questo è a sua volta un'autentica scoperta socratica». Cfr. anche le numerose testimonianze biografiche contenute in Id., *Aut-Aut*, Milano 1975.

dominabile»⁴⁸, questa conclusione giovanile è lasciata cadere dal Kierkegaard successivo e risulta meno interessante per noi rispetto alle potenzialità future dell'argomentazione complessiva: ovvero l'ironia come condizione di conoscenza del *mio esser qui*, tonalità fondamentale del discorso filosofico, (il)logica che volendo rimanere nell'immanenza corre verso l'aporeticità e approda continuamente ai paradossi della singolarità. Per Kierkegaard, Socrate è stato l'inventore, tramite la maschera ironica, della solitudine della responsabilità esistenziale: attraverso la condanna della banalità della comunicazione diretta, egli accenna ad un che di più serio e profondo, la propria singolarità irriducibile⁴⁹. Per cui, «l'ironia è sostanzialmente pratica, e teoretica solo per tornare ad essere pratica»⁵⁰: essa è una forma di vita individuale prima che di filosofia, è «l'annunciarsi di una personalità completa»⁵¹. Non per questo, però, l'ironia è la salvezza: al contrario essa è malattia mortale⁵²; si priva dei meccanismi di assicurazione nel mondo in maniera ambigua, perché indifferente alla morte o/e perché aperta all'orizzonte «dell'Altro», possibilità dell'autentico salto oltre sé stessi.

A partire da tutto ciò la riflessione sull'ironia acquista un'inclinazione che oserei chiamare decostruttiva. L'ironia, così delineata, è «l'occhio sicuro che sa scorgere lo storto, l'assurdo, il vano dell'esistenza»⁵³; follia che indugia nella follia: e come ripete Jacques Derrida commentando Kierkegaard, «l'istante della decisione è una follia»⁵⁴. L'ironia è quella prassi che non lascia «pietra su pietra»⁵⁵, scompone e frantuma, con cui qualsiasi pretesa di sapere, ovvero qualsiasi buona coscienza, viene rimessa in gioco, giudicata con ironico distacco, e restituita alla sua parzialità e contraddizione intrinseca. Come già notato, Socrate, nel domandare ai suoi interlocutori, non si propone di smascherare semplicemente il non sapere altrui; nel ributtare il suo ascoltatore in mare aperto, non introduce affatto il suo punto di vista, porta solo la posizione del problema al paradosso: ogni argomento si rigira nel suo opposto, si inverte e si auto-confuta, ma allo stesso tempo ciò a cui dà origine non è una contraddizione assoluta ma piuttosto uno iato o un'aporia in cui ciò che appare in gioco è *l'indecidibile* stesso. La dialettica ironica mira a destituire la possibilità stessa di definizione, delimitazione, assicurazione delle questioni, e per questo Socrate esita tra empiria e idealità, scivolando etereo sopra le incongruenze e le opacità del senso della realtà, ma senza giungere mai a riaffermarlo nel regno puro dell'idealità⁵⁶. D'altra parte, non è mera distruzione, ma agisce per conto altrui, è l'auto-criticarsi di ogni sapere in sé stesso in nome della figura di un altro che

⁴⁸ Cfr. A. Cortese, *Per il concetto di ironia, Tomo I*, Genova–Milano 2004. Tuttavia, egli mostra come già all'interno del testo si possa evidenziare un tono di insoddisfazione di Kierkegaard rispetto alla definizione 'comportamentista' e dominata dell'ironia.

⁴⁹ Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 99.

⁵⁰ S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia*, cit. p. 199.

⁵¹ Ivi, p. 121.

⁵² Ivi, p. 73.

⁵³ Ivi, p. 199.

⁵⁴ J. Derrida, *Forza di legge*, Torino 2003, p. 81.

⁵⁵ S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia*, cit., p. 203.

⁵⁶ Ivi, p. 106.

viene, cui deve fare spazio, a cui rinvia la *giustizia* del suo gesto. L'ironista non ha in suo potere il nuovo, deve solo lasciare la possibilità che accada: ciò che Kierkegaard scrive nel *Diario*, a proposito del proprio mandato, vale anche per l'ironia: il suo compito è «far posto»⁵⁷. In questo senso, essa è, forse, una maniera di dire già «decostruzione», perché significa far valere nel discorso un punto di vista esterno che rovescia continuamente l'orizzonte interpretativo interno alla comunicazione, vera e propria «invenzione dell'altro», saper dire: «Vieni»⁵⁸.

Come visto, la dialettica *legge-spirito* – *morte-resurrezione* – viene dunque proiettata sul duo *Socrate-Cristo*; d'altronde, poiché Socrate è solo orma, traccia di un dispositivo teologico che trova il suo compimento in Cristo, l'apertura insita nell'atteggiamento ironico può pensarsi solo come spazio per la *possibilità* e non il *fatto storico* di una rivelazione messianica⁵⁹: il suo gesto non si subordina ad alcun dogma o dispositivo dialettico teologico che possa assicurarne storicamente la possibilità. Proprio per questo, il vuoto che apre la pratica dell'ironia non si rivolge automaticamente ad un messia divino, quanto piuttosto è uno spazio abitato da un fantasma, un *revenant*⁶⁰, che evita che esso venga ricolmato spiritualmente da qualsiasi verità dogmatica o assoluta, facendo ricadere nella finitezza dell'esistenza la sua infinita prassi. Detto in altri termini, Socrate diviene così il doppiogemello filosofico o non dogmatico di Cristo, la possibilità di una messianicità senza messia o senza messianismo⁶¹, infinito lavoro decostruttivo che rimanga aperto semplicemente ad un «forse»⁶² – unica condizione per la decisione responsabile – ovvero tanto al tema del segreto, del dono, quanto a quello della ripetizione e della differenza⁶³, della *Chora*⁶⁴. Se tutto ciò è vero, «l'altro» dell'ironia non è il Messia divino, ma già «ogni altro», il primo venuto, colui che viene interrogato da Socrate: in che senso?

L'ironia socratica, in effetti, è una prassi che esige ogni volta l'esperienza dell'interlocutore. Essendo al suo fondo non mero mascheramento aristocratico, così come per Kierkegaard la volevano intendere i romantici, bensì dissimulazione

⁵⁷ S. Kierkegaard, *Diario*, cit., § 3232. Egli scrive così: «Io non sono un apostolo che annunzi qualcosa da parte di Dio, e con autorità. No, io sono al servizio di Dio, ma senz'autorità. Il mio compito è "far posto". Di qui si vede facilmente perché debbo essere del tutto alla lettera un uomo singolo; [...]. Perché se colui che deve fare posto, avanzasse alla testa di un battaglione [...] ci sarebbe il pericolo che, invece di far posto, costui prendesse lui stesso il posto [...] io son polizia. Ma la polizia di questo mondo viene con forza e arresta gli altri, la polizia superiore, invece, viene in sofferenza e desidera piuttosto essere arrestata».

⁵⁸ J. Derrida, *Psyché. Invenzioni dell'altro. Vol. 1*, Milano 2008, pp. 64-66.

⁵⁹ Naturalmente mi riferisco implicitamente alla riflessione di Derrida sul rapporto tra decostruzione e cristianesimo, in cui si afferma che la logica del dono o dell'evento «è una logica [...] che non ha bisogno dell'evento di una rivelazione o della rivelazione di un evento. Ha bisogno di pensare la possibilità di tale evento, ma non l'evento stesso. Differenza fondamentale che permette di mantenere un simile discorso lontano dal riferimento alla religione [...]». J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 86.

⁶⁰ *Infra*, nota 47.

⁶¹ J. Derrida, *Spettri di Marx*, Milano 1994, in particolare pp. 115-116.

⁶² Cfr. anche J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., in particolare pp. 55-57.

⁶³ Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, Milano 2006, e Id., *La farmacia di Platone*, Milano 2007.

⁶⁴ Cfr. J. Derrida, *Il segreto del nome*, Milano 1997.

e *secretazione* assolute, *auto*-dissolvimento dell'oggetto comunicato, l'ironia si configura come il fallimento o l'*epoché* di ciò che Kierkegaard definirà la comunicazione diretta, ovvero quella di un sapere *in abstracto*, generica e universalmente indifferente, che prescinde dal comunicante e dal ricevente⁶⁵. L'ironista, invece, «aspira a non farsi capire universalmente»⁶⁶, trasforma la parola della comunicazione diretta in possibilità di comunicazione indiretta: in quest'ultima non è importante la trasmissione di un oggetto, bensì è maieutica in quanto insegnamento di una prassi di libertà, chiamata ad una responsabilità. La comunicazione indiretta è eccentrica, in quanto apre continuamente ad una trascendenza, ovvero all'azione del ricevente – tratto evidentemente socratico – che deve «rispondere», manifestare una scelta. Ecco, quindi, che ritroviamo nel concetto di ironia quel modo di valorizzare il senso etico del discorso a cui si è già accennato: da mera trasmissione diventa interrogazione che vuol portare a far manifestare l'altro. «L'ironia si mostra fundamentalmente [...] come un tentativo di mistificare l'ambiente al fine non tanto di star nascosto, quanto di far manifestare gli altri»⁶⁷.

La comunicazione indiretta «inventa» la responsabilità in quanto esige una risposta «ingiustificabile», senza senso, folle. Essa può far questo in quanto non giunge a conclusione, è aporetica, fa del proprio parlare segni di contraddizione: per questo il comunicante indiretto assoluto è Cristo, testimonianza vivente del paradosso, uomo singolo-Dio, rispetto al quale i riceventi sono al cospetto singolarmente, nella decisione della fede. Dunque, dopo quanto detto, come non affiancargli anche Socrate stesso, in quanto figura inafferrabile che decostruisce qualsiasi sapere e buon senso al fine di portare, nell'interrogazione, a far parlare l'altro? Come ha fatto notare Dario Borso, questo testo è allora decisivo per la comprensione della produzione pseudonima di Kierkegaard, in quanto «fondante della comunicazione indiretta, [...] che fonda la (pseudo) nominazione»⁶⁸ stessa, poiché ne costituisce la sua base teorica. Ciò che è costitutivo della comunicazione indiretta è l'inganno, seppur nel vero⁶⁹, in cui si fa valere una eterogeneità assoluta, definita «sovraumana, demoniaca o divina»⁷⁰. Il massimo della comunicazione indiretta avviene nel silenzio con cui

⁶⁵ Per questa e per la successiva analisi sul significato e sul rapporto di comunicazione diretta ed indiretta, cfr. E. Rocca, *Kierkegaard: comunicazione diretta e indiretta. Un'analisi*, in AA.VV., *Senso e storia dell'estetica*, cit., pp. 389-402.

⁶⁶ S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia*, cit., p. 193.

⁶⁷ Ivi, p. 195.

⁶⁸ D. Borso, *Premessa del curatore*, in S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia*, cit., pp. 7-15. In questo modo, si riescono a comprendere le difficoltà e le resistenze interpretative nell'inserimento di questo scritto nella complessiva opera kierkegaardiana, in quanto scritto a contenuto critico, ma firmato, e per di più mai nominato successivamente là dove Kierkegaard parla del suo operato di scrittore: esse derivano proprio dal fatto che il suo posto doveva rimanere necessariamente innominabile e marginale, per non svelare l'autore.

⁶⁹ Sul tema del legame tra comunicazione pseudonima, inganno, e ironia, cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 92. Sul tema del rapporto tra ironia e comunicazione indiretta si ricordano gli *Études kierkegaardiennes* di J. Wahl.

⁷⁰ S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia*, cit. p. 393. Quindi, l'inquietudine demonica di Socrate è comunque la condizione di possibilità del riconoscimento del bene: Cristo viene rico-

Dio parla, paradosso assoluto della comunicazione segreta che non dice niente, se non la chiamata alla risposta esclusiva: «Eccomi». Dal canto suo, allora, l'ironia socratica nel continuo parlare vuol far abitare il dialogo da un silenzio, da una incomprendibilità, un'interruzione, ricordata dal continuo monito negativo del demone ed espressa forse sotto forma di un sorriso o di una risata celata. Anche Socrate, come Cristo, è prigioniero della sua inconoscibilità, fantasma sfuggente a qualsiasi definizione dei suoi stessi allievi: la vita di Socrate è una «pausa sublime nel corso della storia», non una voce o una parola universale, ma «un silenzio profondo, rotto dai tentativi delle scuole e dei suoi discepoli di derivare la loro origine da quella fonte nascosta»⁷¹.

A partire dal tema del silenzio si affaccia, allora, la possibilità di tracciare una traiettoria che unisca insieme Socrate e Abramo. In *Timore e Tremore* Kierkegaard scriverà: «la sua (di Abramo) risposta a Isacco riveste le spoglie dell'ironia, perché è ironia dire qualcosa senza tuttavia dir nulla»⁷². Proprio Derrida si troverà a commentare questi passaggi:

Parlare così per non dire niente o per dire altro rispetto a ciò che si crede, parlare in modo da intrigare, sconcertare, interrogare, far parlare (la legge, il *lawyer*), o parlare ironicamente. L'ironia, in particolare l'ironia socratica, consiste nel non dir nulla, nel non dichiarare alcun sapere, ma proprio per questo nell'interrogare, nel far parlare e far pensare. *Eroneia* dissimula l'azione di interrogare fingendo l'ignoranza. [...] Ora, l'autore del *Concetto di Ironia* scopre l'ironia nella risposta senza risposta che traduce la responsabilità di Abramo. [...] Abramo non parla per figura, favola, parabola, metafora, ellissi, enigma. La sua ironia non è meta-retorica. [...] Egli non sa, ma non per questo esita [...]. Decide, ma la sua decisione assoluta non è guidata o controllata da un sapere. Questa è la condizione paradossale di ogni decisione: non deve essere dedotta da un sapere di cui essa sarebbe solamente l'effetto, la conclusione, l'esplicitazione⁷³.

La forma ironica è ciò che porterebbe a galla il segreto di ogni letteratura: il non voler dir niente, la «risposta senza risposta», l'eccesso della responsabilità che si manifesta nella catastrofe dell'orizzonte di senso. L'ironia è questa prassi del linguaggio in cui si avverte la frattura – trattino di sospensione – tra parola e pensiero: crisi della supposta identità tra intenzione ed espressione. Non volendo né propriamente trasmettere né esprimere, bensì piuttosto essere fraintesa, essa non tende alla neutralità generica ma alla singolarità del performativo con cui viene pronunciata; o meglio, indugia indefinitamente tra constativo e performativo, passa dall'uno all'altro. L'ironia «non dice» proprio perché annulla in sé ciò che viene «detto», l'inverte, o quanto meno lo rende invisibile: segreta l'atto del dire-dare, interrompe la reciprocità del dialogo, si mette in ascolto piuttosto che parlare. Il *non voler dire nulla* dell'ironia esenta il dire dal regime finale del linguaggio, si sottrae al circolo economico della comunicazione, «dire senza detto». Conseguentemente, al tema dell'ironia si lega dunque a filo doppio

nosciuto secondo il Vangelo a volte proprio e solo dagli indemoniati. Cfr. sempre E. Rocca, *Kierkegaard: comunicazione diretta e indiretta*, cit.

⁷¹ S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia*, cit., p. 157.

⁷² S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, Milano 1997, pp. 127-128.

⁷³ S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia*, cit., p. 109.

il tema del segreto, degli effetti di segreto, di stravolgimento della logica del linguaggio tradizionale. Come Kierkegaard esplicitamente spiega, se il *senso* è la moneta condivisa della comunicazione, il *non voler dire nulla dell'ironia* socratica si inserisce pur sempre nel circolo ontologico-monetario del senso, ma, «donando con una mano e togliendo con l'altra»⁷⁴.

Ora, che nell'ironista ci sia un *Ungrund*, una valuta, è inconfutabile, ma la moneta che emette non ha valore nominale, bensì al pari della carta-moneta è un niente, eppure tutte le sue transazioni col mondo si svolgono in forma di pagamento⁷⁵.

Socrate dona una «falsa moneta»⁷⁶ al proprio uditore, dona togliendo, privando del terreno – il fondamento o la causa – sotto i piedi, ma soprattutto non donando nulla se non il donare medesimo, l'evento. Se c'è piacere nell'ironia, è proprio l'auto-compiacimento per l'inganno compiuto, per l'essere causa gratuita della meraviglia operata nell'altro, per aver provocato tanto effetto con niente: produzione di evento dal nulla, contemplazione del fumo del proprio sigaro⁷⁷, o delle nuvole. Ma per questo, il dono ironico è «vero» dono, cioè paradossale, invisibile, obliquo, avvelenato, sul procinto di capovolgersi in appropriazione.

Socrate con le sue domande segò alla base la foresta vergine della coscienza sostanziale, e al momento giusto, eccola svanire, e l'occhio dell'anima godere di una vista prima inimmaginabile. Era il ragazzo innanzitutto a godere di questa gioia, ma Socrate era lì, osservatore ironico che godeva della di lui sorpresa [...] e proprio adesso che il giovane si sentiva legato indissolubilmente a Socrate, avveniva il rovesciamento, da amante ad amato⁷⁸.

Ecco quel «piacere inebriante, come il tabacco e la droga, di essere il più vicini possibile alla *causa sui* auto-affettiva»⁷⁹, da sempre ricolto nel movimento di circolazione monetaria: restituzione ricevuta sotto forma di indebitamento. Come lo stesso Derrida scrive nella *Farmacia di Platone*, l'ironia è *pharmakon*, l'elemento in sé indecidibile, rimedio, droga e veleno insieme, luogo della lotta tra la filosofia ed il suo altro. Socrate è il perfetto *pharmakeus* – il medico, il mago, la sanguisuga – in quanto:

rovescia il potere e rivolta la superficie del *pharmakon*. Prendendo così effetto [...] del fatto che il proprio *pharmakon* consiste in una certa improprietà, in quanto questa non-identità con sé gli permette sempre di essere rivolto contro di sé. [...] L'uso socratico del *pharmakon* non mirerebbe ad assicurare la potenza del *pharmakeus*. La tecnica di effrazione o di paralisi può eventualmente anche rivolgersi contro di lui, sebbene si debba sempre, alla maniera sintomatologica di Nietzsche, diagnosticare

⁷⁴ Ivi, p. 53.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Ivi, p. 194.

⁷⁷ Cfr. J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano 1996, in particolare il capitolo «Poetica del tabacco», pp. 73-108.

⁷⁸ S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia*, cit., p. 150.

⁷⁹ J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 147.

l'economia, l'investimento e il beneficio differito sotto il segno della pura rinuncia, sotto la posta del sacrificio disinteressato⁸⁰.

In quanto *pharmakon* – veleno e contraveleno, filtro di vita e di morte – l'ironia è l'ambivalente per eccellenza, movimento, luogo e gioco (di produzione incessante) di differenza, non coincidenza con sé, differimento, e quindi traslazione continua del desiderio, meccanismo sublime di *transfert*. Il Socrate di Kierkegaard è rappresentante del «padre» assente nell'indeterminato interdetto demonico, e allo stesso tempo della madre nell'essere «levatrice» paziente, buco nero che inghiotte e vanifica ogni oggetto sostitutivo del desiderio dell'interlocutore: qui l'iperbole della legge è, allo stesso tempo, la molla di un desiderio inesauribile⁸¹. L'ironista non si media mai in un terzo – l'idea o un oggetto – in cui i due amanti possano specchiarsi e trovarsi l'un l'altro, ma piuttosto incatena a sé togliendo e negando ogni mediazione, sottraendosi al tocco dell'altro, suscitando in lui nostalgia e desiderio, presentandosi come l'irraggiungibile, l'*incomprendibile*. Egli così seduce e chiama infinitamente, senza dare vero appagamento; per questo l'ironista è l'amante perfetto: il suo sguardo penetrante in tralice trapassa l'anima, avvince a sé con legami indissolubili. Egli finisce per instaurare con i suoi discepoli un rapporto singolare e assoluto, per creare degli Alcibiade: è facile comprendere perché il principale atto d'accusa contro di lui fosse di aver corrotto i giovani⁸².

Eppure, allo stesso tempo, richiamandosi all'analisi di *Donare la morte*, si potrebbe dire che Socrate rimane ambiguamente anche il fondatore della morale, perché produce un'esperienza di responsabilità etica e politica: l'*eros* – patočkianamente inteso anche come demonico – viene sia *subordinato* all'idea astratta del bene, incorporato e finalizzato, quanto contemporaneamente anche *rimosso*, interiorizzato, quindi spostato e ri-levato come segreta eccedenza del sapere stesso, che diviene sapere di non sapere. Il *mysterium tremendum* cristiano, qui proiettato su Socrate, riempie e supera la trascendenza oggettiva e vuota dell'idea con lo sguardo soggettivo di una persona. Le parole di Socrate, allora, non insegnano nulla, ma donano libertà nella possibilità della decisione, «tagliando il cordone ombelicale della sostanzialità»⁸³: l'ironia è la vera maieutica, svezza il bambino porgendogli un seno amaro⁸⁴.

In conseguenza di quanto detto, l'ironista è amante e amico, ma al contempo sempre sulla strada dell'isolamento, dell'allontanamento dalla dimensione pubblica, perché rappresenta e difende un punto di vista che resiste e destabilizza la legge della casa, della famiglia e della comunità; si frappone ai tentativi di totalizzazione e omologazione della comunicazione diretta, ovvero del discorso onto-teo-logico-politico-economico: rende stranieri all'interno della propria polis, «senza comunità», *atopoi*, fuorilegge, ospiti. L'ironia così come

⁸⁰ Cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., pp. 112-113.

⁸¹ Cfr. J. Lacan, *Seminario VII. L'etica della psicanalisi*, Torino 2008.

⁸² Cfr. S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia*, cit., pp. 145-156.

⁸³ Ivi, p. 151.

⁸⁴ Cfr. S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 9.

interpretata da Kierkegaard è anche operazione di demitizzazione paradossale, esito dell'interiorizzazione del divino stesso, ombra di un movimento di auto-secolarizzazione giudeo-cristiana⁸⁵ – l'altro capo di accusa a Socrate lo dimostra. L'ironia è il pungolo, il tafano, la spina nella carne della filosofia: intrinsecamente decostruttiva, auto-ironia, letteralizzazione del senso, sguardo desacralizzante, malato – che lo stesso Kierkegaard confessa di avere –, ma anche cura paradossale, se ci vuole sempre «una buona dose di salute per essere malati: la salute è osservabile non nella pienezza positiva, bensì nella forza vitale con cui alimenta di continuo la malattia»⁸⁶.

Le suggestioni tratte dalla riflessione kierkegaardiana sull'ironia permettono così – *forse*, sempre con la necessaria cautela ermeneutica – di porre allo scoperto molte questioni della decostruzione, a maggior ragione se ci si ricorda quello che sempre Derrida scriveva ancora: «L'ironia permetterebbe forse di traversare, come un unico filo, le questioni che abbiamo appena posto – se ci si ricorda quello che Hegel diceva della donna: che “è l'eterna ironia della comunità”»⁸⁷.

Condensando quindi gli echi fin qui accumulati, l'ironia non può essere proprio quella *forma femminile* del discorso, alternativa al linguaggio fallogocentrico della filosofia occidentale? Commentando l'Antigone di Hegel, Derrida spiega dunque:

la potenza maschile ha un limite – essenziale, eterno: l'arma, senza dubbio impotente, l'arma onnipotente dell'impotenza, il colpo inalienabile della donna è l'ironia. La donna, «nemico interiore della comunità», può sempre scoppiare a ridere all'ultimo momento, e sa pervertire, nelle lacrime e nella morte, la potenza che la reprime. [...] La repressione dunque produce proprio ciò – la singolarità dell'inconscio, l'ironia della femminilità – che essa reprime come suo momento essenziale. Si intrappola da se stessa, e si inghiottisce nella sua essenza. Da qui lo scoppio di risa eterno dell'inconscio, o della donna, l'esclamazione che indefinitamente tormenta, questiona, ridicolizza, si burla dell'esistenza, della verità (dell'uomo). [...] Se Dio è (probabilmente) un uomo nella dialettica speculativa, la divinità di Dio – *l'ironia* che lo divide e lo fa uscire dai cardini – , l'inquietudine della sua essenza è (se possibile) donna⁸⁸.

Repressa dal *logos*, quindi «rimosso» consumato dal costituirsi della comunità, ma *eternamente ritornante* come suo problema, la donna ribalta da sempre il tentativo di addomesticamento da parte del principio maschile attraverso l'arma impotente ma irriducibile dell'ironia. L'ironia è donna, una seducente e allo stesso tempo pericolosa dissimulazione, *femme fatale*, che fa ricadere continuamente a terra, pesantemente, la serietà della grammatica e della semantica del discorso maschile. Sottile operazione di demolizione, che non permette rivelamenti del finito nell'assoluto, voce dell'inconscio e della singolarità, è sia gesto di disincanto che invenzione catastrofica dell'altro, desiderio non appropriativo, accogliente principio ospitale, apertura ad un

⁸⁵ Cfr. sempre J. Derrida, *Donare la morte*, cit.

⁸⁶ S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia*, cit., pp. 53-54.

⁸⁷ J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 109.

⁸⁸ J. Derrida, *Glas. Campana a morto*, cit., p. 210.

altrove o un incalcolabile del discorso, eccedenza che rimette continuamente in gioco il tentativo di chiudere il cerchio. L'ironia come prassi filosofica, allora, è cosa ben diversa dallo *humor* o dal riso che parrebbe costituire il suo scopo: è una peculiare forma di resistenza alla sintesi speculativa, un pratica che «può starsene volentieri invisibile senza far notare la sua presenza»⁸⁹. Proprio per questo, pratica non violenta, che rinuncia a demolire «con serietà», perché il soggetto non possa rioccupare quel posto che intende procurare all'«Altro». Non è dunque l'ironia kierkegaardiana, in questo senso, un'altra parola per *differance*, o per decostruzione? O ritorno del rimosso, *disaggiustamento* della dialettica, *dischiusura*? O per pensare «una dialettica meramente negativa»⁹⁰, infinità negativa, che non pretende di chiudersi o rilevarsi, ma rimane costantemente operante? Può l'ironia essere quel «mimare» il movimento mediatore della dialettica, che con quel raddoppiamento indefinito impedisce di concludersi in qualche compimento finale o in qualche riappropriazione escatologica?⁹¹

«Se si potesse dare una definizione di *differance*, sarebbe precisamente quella di limite, interruzione, distruzione del rilevamento hegeliano, ovunque esso operi»⁹². Se tutto ciò finisce certamente per *eccedere* i cardini e fuoriuscire dal discorso presente nella *Dissertazione* – ma c'è allora un fuori testo? Questi nessi evidenziati sono introdotti, involontari, anacronistici? Si producono da soli, in quale momento, per quale lettore? Forse «non crediamo che esista in modo rigoroso un testo solo kierkegaardiano, col suo dentro e col suo fuori»⁹³ – di certo, può essere più che mera suggestione se si considera come ironico-socratica l'intera produzione critica del pensatore danese, che confessava: «fin dalla prima infanzia porto una freccia di dolore confitta nel cuore. Fin quando mi sta confitta, sono ironico – se vien levata, io muoio»⁹⁴, e anche: «ho qualcosa di socratico, che non si può dire»⁹⁵. Egli, negli appunti del suo *Diario*, impersonandosi in Socrate stesso, prova per gioco a mettere in scena un ipotetico dialogo con Hegel sul cominciamento della filosofia:

Socrate: da quale presupposto tu parti?

Hegel: Da nessuno.

[...]

Socrate: Va bene, ma allora probabilmente non cominci affatto.

Hegel: No, il cammino inverso. Ciò non risulta che alla fine, nella conclusione del tutto, dove io ho trattato il complesso delle scienze e della storia universale [...].

Socrate: Tu sai che a Polo [*Gorg.* 461 df] non ho permesso di parlare più di cinque minuti per volta, e tu vorresti discorrere per

⁸⁹ S. Kierkegaard, *Sul concetto di Ironia*, cit., p. 63.

⁹⁰ Ivi, p. 118.

⁹¹ Cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 84. Colui che parlava di «mimare il sapere assoluto» era George Bataille. Cfr. G. Bataille, *L'esperienza interiore*, a cura di C. Morena, Bari 1994.

⁹² J. Derrida, *Posizioni, scene atti figure della disseminazione*, Verona 1999, pp. 51-52.

⁹³ Cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, Milano 2007, p. 86 e p. 124.

⁹⁴ S. Kierkegaard, *Diario*, cit., § 1189.

⁹⁵ Ivi, § 1849.

21 volumi [...]?⁹⁶.

Pur concludendo con una semplice battuta, qui si mette bene in evidenza tutta la segreta portata anti-dialettica, anti-monologica, bensì dialogizzante, perché paradossalmente interrompente e frammentante, dell'ironia come concepita dal pensatore danese. Apparentemente anti-filosofico, leggero, questo atteggiamento disincantante, con cui il filosofo si burla della serietà filosofica, invece, ha un valore esistenziale ed etico che varrà sempre e che Kierkegaard amerà ribadire spessissimo. Come scrive nell'*Introduzione che non dice nulla* nel *Don Giovanni*:

Per questo tutti i miei ragionamenti precedenti sono impigliati in una contraddizione, e dileguano facilmente nel nulla. Pertanto questo è perfettamente in regola, e una tale contraddizione è profondamente radicata nella natura umana. La mia ammirazione, la mia simpatia, la mia religione, il fanciullo e la *donna* che vivono in me, esigevano più di quello che il pensiero poteva dare. Il pensiero era tranquillo, riposava nella sua cognizione; eppure io andai di nuovo da lui, e lo pregai di mettersi ancora una volta in moto per tentare l'estremo *rischio*. Esso sapeva ch'era *inutile*; ma poiché ero abituato a vivere in buona armonia con esso, non mi oppose un rifiuto. Il suo movimento pertanto non servì a nulla; eccitato da me, continuò a muoversi, oltre i propri limiti, continuando a ricadere in sé stesso. Cercava continuamente terreno solido su cui posare i piedi senza riuscire a trovarlo; cercava costantemente il fondo, ma non riusciva né a nuotare né a sguazzare. Era uno spettacolo *da far ridere e piangere*. Io feci l'una e l'altra cosa, e gli fui molto grato di non avermi negato questo favore. Ed ora, benché io sappia che non mi serve a nulla, ancora una volta potrebbe venirmi in mente di pregarlo di ricominciare il gioco che per me è inestinguibile fonte di gioia. Qualche lettore troverà noioso questo gioco; egli non mi assomiglia; [...]. Per questo lettore tutto ciò che ho detto precedentemente è superfluo, mentre per me ha un'importanza tanto grande, che come Orazio dico: *exilis domus est, ubi non et multa supersunt*; per lui sono follie, per me saggezza, per lui noia, per me delizia e piacere⁹⁷.

⁹⁶ *Ivi*, § 895.

⁹⁷ S. Kierkegaard, *Don Giovanni*, Milano 1981, p. 59, corsivo mio.