

Filosofica PAGINE SCELTE E COMMENTATE

Kierkegaard

a cura di Roberto Garaventa

Filosofica

Collana a cura di Roberto Radice

Vol. 11 – *Kierkegaard*

© 2017 RCS MediaGroup S.p.A., Milano

È vietata la riproduzione dell'opera o di parte di essa, con qualsiasi mezzo, compresa stampa, copia fotostatica, microfilm e memorizzazione elettronica, se non espressamente autorizzata dall'editore.

Tutti i diritti di copyright sono riservati. Ogni violazione sarà perseguita a termini di legge.

Edizione speciale per il "Corriere della Sera" pubblicata su licenza di Out of Nowhere S.r.l.

Il presente volume deve essere venduto esclusivamente in abbinamento al quotidiano "Corriere della Sera"

I SAGGI DEL CORRIERE DELLA SERA n. 11 del 02/05/2017

Direttore responsabile: Luciano Fontana

RCS MediaGroup S.p.A.

Via Solferino 28, 20121 Milano

Sede legale: via Rizzoli 8, 20132 Milano

Reg. Trib. Milano n. 65 del 7/2/2017

ISSN 2532-1072

Responsabile area collaterali Corriere della Sera: Luisa Sacchi

Editor: Martina Tonfoni, Fabrizia Spina

Il filosofo a cura di Roberto Radice

I temi e l'antologia a cura di Roberto Garaventa

Concept e realizzazione: Out of Nowhere Srl

Impaginazione: Marco Pennisi & C. Srl

Coordinamento editoriale: Gabriele Dadati

Redazione: Flavia Fiocchi

Indice

Il filosofo	11
I temi	21
L'antologia	
La scelta	43
Don Giovanni	56
L'ironia romantica	60
La noia	67
L'angoscia di Abramo e la fede nell'assurdo	70
L'angoscia	82
Il paradosso del pensiero	90
Verità oggettiva e verità soggettiva	94
La contemporaneità di Cristo	102
Essenza ed esistenza	106
Il singolo e la folla	109
La disperazione	118
Due epoche	150
Le preoccupazioni dei pagani	154
Il discorso edificante	160
La polemica contro la Chiesa di Stato e la cristianità danese	162
La biografia	169
La bibliografia	185

Il percorso intellettuale di Kierkegaard sembra in certa misura prendere le mosse da una volontà di superamento di quello di Hegel, almeno per il rifiuto di una visione sistematica, di tipo sovraindividuale: per il danese infatti, al contrario che per il tedesco, l'esistenza è sempre del singolo.

Inoltre la fascinazione che presiede alla sua ispirazione non viene tanto dalla storia della filosofia, in cui i pensatori mostrano continuamente un distacco non riducibile tra quanto elaborato e quanto realmente vissuto, ma da figure come Socrate, Cristo o ancora Pascal. In loro pensiero e prassi si avvicinano e identificano in maniera ammirevole.

Se dunque è vero che la vita si parla strettamente con l'opera, l'interiorità di Kierkegaard non può che risultare inquieta, e le categorie della "disperazione" – che nasce da un rapporto serio dell'uomo con se stesso – e dell'"angoscia" – stavolta frutto del rapporto serio tra uomo e mondo, che riposa a sua volta sul senso di inadeguatezza provato per l'impossibilità di essere autosufficiente senza Dio – saranno una marca costante. E davvero, in quello che si potrebbe quasi configurare come un naufragio esistenziale, l'unico esito positivo che si può dare è quello della fede, salto senza mediazioni

nell'irrazionale. Con esiti paradossali – ad esempio la ricerca di intimità con un Dio che è trascendente, e per il quale non è certo una soluzione pacifica l'essersi incarnato – e altri di nuovo critici nei confronti di Hegel o anche solo della Chiesa luterana moderna: com'è possibile, se la fede è un salto nell'irrazionale, metterla in dialogo con la scienza?

Nella presente pubblicazione, dunque, leggiamo il Kierkegaard delle opere più celebri, come ad esempio Timore e tremore, Enten-Eller, La malattia per la morte, Il concetto dell'angoscia, ma anche quello dei Diari, dei Discorsi cristiani, degli articoli pubblicati originariamente sul quotidiano "La Patria" e di numerose altre opere. Questo perché davvero non è possibile capire questo grande pensatore se non seguendolo estensivamente in un percorso ricchissimo, fatto anche di occasioni, e comprendente passaggi memorabili che ancora oggi risultano patrimonio imprescindibile. Purtroppo più citato che non approfondito e adeguatamente compreso. Ecco dunque un'occasione propizia per accostarlo in maniera fruttuosa.

Il filosofo

Nella nostra pretesa di mettere in luce le similitudini tematiche che si rincorrono nel corso della storia della filosofia fin dalle origini a volte la fortuna ci assiste. E questo capita quando un autore dei tempi moderni ha colto quella continuità e l'ha messa in rilievo, naturalmente con le differenze indotte dal suo pensiero e dalla realtà storica in cui vive.

È il caso di Kierkegaard, che ha scelto Socrate come referente per quanto concerne il concetto di ironia. In verità il punto di vista di Kierkegaard non può dirsi socratico, per il fatto che aderisce al messaggio cristiano da cui Socrate è lontano, e anche perché Socrate crede nella città – è politico – mentre lui crede nel singolo. Inoltre il filosofo di Atene non sa neppure che cosa sia la volontà – e quindi neanche le buona volontà cristiana –: predilige l'intelligibile piuttosto che l'intelligenza. È intellettualista.

Tuttavia, a fronte di ciò, è il solo filosofo della Grecia che si occupa esclusivamente di persone/cittadini e ha cura di loro, costruendo per ciascuno un discorso su misura; che usa propria la volontà su decisioni irrevocabili e drammatiche secondo «una verità esistenziale e soggettiva, per la quale vale la pena vivere o morire».

Infine è l'unico, ai suoi tempi, a scegliere il dialogo orale nella comunicazione filosofica, dove tutto è mosso dall'intelligenza e nulla sembra essere a priori intelligibile: anzi, fosse per lui, considerando che non ha scritto nulla, neppure a posteriori come oggetto di studio. Insomma Socrate appare come una perfetta singolarità, che era il contrario di quello che pensava.

Faceva il maestro, senza libri di testo, in una classe interattiva e geniale, di varia provenienza: da lui venivano da posti lontani e anche da tempi lontani secoli e perfino millenni. Uno degli ultimi a iscriversi al suo corso avrebbe potuto essere Kierkegaard, che se fosse stato un po' più antico sarebbe entrato a pieno titolo nella cosiddetta "questione socratica", divenendo, in concorso con Platone, Antistene, Senofonte e altri, testimone onorario di ciò che davvero aveva detto Socrate. Certo non avrebbe risolto la questione socratica, però avrebbe colto e riproposto lo spirito del filosofo di Atene nella sua dimensione pedagogica, in questi termini (S. Kierkegaard, *Diario*):

«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».

È soprattutto il concetto di ironia a tenerli insieme e nel contempo a dividerli.

Kierkegaard usa l'ironia socratica per contrapporla all'ironia romantica, perché essa sa «prendere le distanze dall'esistente e mettere in discussione ogni certezza», abbatte ogni forma di conformismo e non la sostituisce con niente. Non è un caso che Socrate abbia ispirato dialoghi platonici che finiscono nel nulla – i cosiddetti dialoghi aporetici – e piantano in asso il lettore tradendone le aspettative. La sua finalità, secondo Kierkegaard, è quella di portare dinnanzi a una scelta di ordine superiore. Insomma, mentre l'obiettivo palese e superficiale del suo interrogare è quello di smascherare il falso sapere dell'interlocutore e lasciarlo solo in mezzo al mare del dubbio, l'obiettivo profondo è quello di scoprire uno spazio in cui, fatta piazza pulita dei pregiudizi, sia finalmente possibile creare qualcosa di nuovo e stabile. Ma non in senso assoluto, come l'ironia beffarda dei romantici «di fronte alla quale ogni contenuto perde consistenza e tutto appare vacuo e nullo». Quest'ultima non è più un pensiero filosofico, è uno stato d'animo simile a quello che Petrolini – uomo di pensiero e comico – aveva rappresentato nella maschera dello scettico: «affranto, compunto, vuoto, senza orrore di sé» e che proprio per questo «emana fascino a profusione».

Certo, anche l'ironia socratica si auto-confuta, perché è inconclusa e pure l'ironista socratico finisce per distruggere, «come in preda a una metamorfosi continua, la propria identità».

Ma il discepolo Kierkegaard avrebbe saputo ben trovare, nella vita fondata sulla fede, la via d'uscita dallo scetticismo basandosi sulla certezza che l'uomo è nelle mani di Dio, purché lasci, almeno in questo frangente, qualsiasi logica razionale umana per arrendersi alla volontà di Dio.

Per quello che sappiamo, sarebbe lecito chiedere tutto questo a Socrate?

In parte sì, in parte no.

Il problema religioso era per lui assillante. Nell'*Apologia* è un motivo ricorrente perché imposto dall'accusa di ateismo che sfruttava una posizione teologica antica, risalente a Senofane («Ma se i buoi, i cavalli e i leoni avessero mani / o potessero dipingere e compiere quelle opere che gli uomini compiono con le mani / i cavalli dipingerebbero immagini degli dei simili ai cavalli, / i buoi simili ai buoi, e plasmerebbero i corpi degli dei / simili all'aspetto che ha ciascuno di essi») e condivisa dallo stesso Socrate che rimproverava alla religione olimpica di essere moralmente impresentabile. Così, infatti, si legge nell'*Eutifrone*:

«MA È PROPRIO QUESTA, O EUTIFRONE, LA RAGIONE PER CUI SONO ACCUSATO: PERCHÉ, QUANDO UNO MI NARRA COSE SIMILI INTORNO AGLI DEI, DURO FATICA AD ACCETTARLE. E PER QUESTA RAGIONE, EVIDENTEMENTE, SI DIRÀ CHE IO SONO IN COLPA».

È vero il contrario: Socrate era meritevole di lode perché purificava la religione e la rendeva degna del dio che venerava. Si può dire che fu tanto più religioso quanto meno devoto: religioso perché dotato di un elevato senso del divino, non-devoto nel senso che rifiutava le tradizioni che in sé apparivano indecenti.

Dunque che l'ironia socratica preparasse anche a un più profondo culto di dio era senz'altro vero anche per Socrate. Così com'era vero il fatto che egli si era abbandonato a dio fin dall'inizio: quando dio gli parlava con la voce

del *daimonion* e lo consacrava alla missione di sostegno e di guida spirituale dei concittadini; quando gli impediva di accedere alla politica, o gli indicava le anime gravide di filosofia. Peraltro, il dio lo guidava anche quando taceva di fronte a eventi drammatici della vita, ad esempio in occasione della linea di difesa assunta nel processo, e del rifiuto della fuga dal carcere. Oppure quando per via dell'oracolo di Delfi lo giudicava il più sapiente di tutti.

Insomma Socrate è stato sempre “nelle mani di dio”, “affidato a dio”, ma non perché avesse trasceso la logica razionale umana, anzi, perché l'aveva pienamente assunta come suo bene. Nemmeno dio può ignorare il bene dovunque esso sia e per questo ha sempre avuto un occhio di riguardo per il nostro filosofo, a motivo della sua bontà.

La conclusione di Socrate, a tal proposito è un po' diversa da quella di Kierkegaard: forse non era l'uomo a consegnarsi a dio dopo la salutare liberazione “dalle pastoie del finito” per il tramite dell'ironia, ma viceversa era dio che si era consegnato all'uomo dopo questa sua gloriosa metamorfosi. Una soluzione che neanche Kierkegaard avrebbe rifiutato.

Per i nostri due pensatori l'ironia è dunque un elemento di contrasto che esaspera i difetti del conformismo e dei pregiudizi efficaci ma infondati. Li fa esplodere e prepara a successivi sviluppi più degni. Qui però finisce il parallelo, perché anche la *pars construens* del dialogo è per Socrate della stessa famiglia dell'ironia, solo non intende sgomberare la via della ricerca, ma promuovere e portare a un qualche risultato la ricerca. Lo spaesamento dell'interlocutore vittima dell'ironia non è la sua fine come pensatore, relegato

in una specie di mondo irrisolto, anzi il più delle volte è il momento di massima fecondità, in cui l'ironista diventa levatrice: «Coloro che mi frequentano, anche in questo provano le stesse sofferenze delle partorienti: infatti, hanno le doglie, e notte e giorno sono pieni di perplessità, molto più di quelle. E la mia arte è in grado di destare e di far cessare questa sofferenza».

Questo finale diverso nei due filosofi dipende dal fatto che non c'è trascendenza in Socrate e neppure c'è peccato, mentre in Kierkegaard «il peccato è il risultato di un "salto" (liberamente voluto) da una condizione d'innocenza a una condizione (qualitativamente differente) di peccaminosità che si ripete in ogni individuo».

Socrate non ha il concetto di volontà, anzi è quello che l'ha distrutta riducendola a semplice errore. Per lui la dimostrazione – ad esempio dare la prova che un'azione ritenuta un bene, in realtà è un male – corregge necessariamente l'errore ed è subito strumento di salvezza come per un cristiano lo è la confessione e il riconoscimento della colpa: quasi che i filosofi avessero il potere di assoluzione che hanno i sacerdoti.

Questo dipende dalla forza purificatrice dell'universale di cui il sapiente è dispensatore. L'universale raggiunto nella giusta definizione compone l'armonia delle parti sia nell'anima di ciascuno sia nella comunità politica, la quale risulta sana solo perché i suoi cittadini e i suoi reggitori sono giusti, ossia conoscono e attuano la giustizia.

Kierkegaard è ben consapevole che la scelta «si realizza sempre e soltanto nello spazio di situazioni concrete ed è, quindi, condizionata dalla storia personale e collettiva

del singolo» e riconosce che il «singolo ha come tale il suo *télos* nel generale, e il suo compito etico è di esprimere costantemente se stesso in questo generale, togliere la sua singolarità e diventare il generale». Socrate non ha la medesima lucidità teorica del suo “discepolo” Kierkegaard (se è per questo non l’aveva neanche del suo discepolo Platone), però sta di fatto che ha dedicato l’intera vita a dare attitudini e prospettive universali agli individui con cui discuteva.

Insomma faceva quello che per Kierkegaard bisognava fare.

I due termini del suo lavoro dopo tutto erano poca cosa, qualche cittadino di Atene – ad esempio Teeteto, o Fedone, o Callicle – e dall’altro la città di Atene e nessun’altra. Per questo andavano consegnati alla storia e al sapere universale.

Ci sarebbe un aspetto pratico da affrontare per definire il feeling fra questi due esimi pensatori e le rispettive etiche. Che cosa c’entra l’incarnazione della vita etica cara a Kierkegaard – cioè «il buon padre di famiglia responsabile e impegnato nel *ménage* familiare e in un lavoro stabile» –, con il Socrate zingaresco, che se ne andava per le strade a importunare i passanti, e che da *Le Nuvole* (un programma comico molto famoso a quei tempi) in avanti, era sulla bocca di tutti, e, come non bastasse, si vantava davanti a cinquecento giudici di non guadagnare un becco di un quattrino dal suo lavoro? Non c’è dubbio sono simili in tutto, uguali in niente. Forse è proprio per merito della loro consonanza e della loro diversità che Kierkegaard ha evidenziato in Socrate idee e pensieri che altrimenti non sarebbero apparsi.

I temi



Luplau Janssen (1869-1927) restituisce, con questo *Kierkegaard allo scrittoio*, olio su tela di inizio XIX secolo, una delle immagini più intense e celebri del filosofo. Questo pur non essendo a lui coevo e non avendolo dunque mai incontrato.

COMUNICAZIONE DIRETTA E INDIRETTA

Søren Aabye Kierkegaard, pensatore di matrice cristiano-luterana, visse durante la cosiddetta «età d'oro» della Danimarca (1800-1850) – un periodo di grande sviluppo culturale e artistico che vide, tra i suoi maggiori protagonisti, lo scrittore Hans Christian Andersen, il teologo, poeta, storico e pedagogo Nicolai F.S. Grundtvig, lo scultore Bertel Thorvaldsen, il pittore Christoffer W. Eckersberg, l'architetto Christian F. Hansen, il filosofo hegeliano e critico letterario Johan L. Heiberg e il poeta Adam Oehlenschläger. Con la sua attività di scrittore egli si pose fin dall'inizio un obiettivo ben preciso: reintrodurre il cristianesimo in una cristianità ormai ridiventata pagana. Per rendere nuovamente «attenti al cristianesimo» tutti coloro che ritenevano di «essere» cristiani semplicemente perché erano nati in un paese cristiano, bisognava, però, puntare a suo giudizio non tanto su una comunicazione «diretta» della verità cristiana, quanto su una comunicazione «indiretta», che consiste nel «condurre con l'inganno al vero». Annunciare «direttamente» che cos'è il cristianesimo a individui che presumono di saperlo già, non sortirebbe infatti alcun effetto, anzi li indurrebbe soltanto a chiudersi di fronte a ogni

tentativo di risvegliarli dal loro sonno dogmatico. Lo scrittore religioso deve invece adottare la tecnica maieutica socratica. Invece di rivendicare per sé la patente di cristiano autentico e rimproverare gli altri di non-essere autenticamente cristiani, deve muoversi per così dire in «incognito», non solo ammettendo socraticamente di non sapere (che cos'è il cristianesimo) e di non essere un sapiente (cioè un cristiano), ma adottando altresì il loro modo di pensare e di vivere, in modo da entrare così in sintonia con loro e farseli amici, per poi porre a un certo punto il problema dell'essere-cristiani ed evidenziare le contraddizioni insite nel «comodo» cristianesimo borghese predicato dai rappresentanti ecclesiastici del suo tempo, che di quello originario è solo una caricatura. Ciò spiega perché Kierkegaard abbia pubblicato col proprio nome solo quelle opere che muovono da una prospettiva chiaramente religiosa e/o cristiana, mentre si sia servito di tutta una serie di personaggi fittizi da lui appositamente creati per presentare modi di esistenza da cui voleva prendere più o meno decisamente le distanze (cfr. il seduttore Johannes e il magistrato Guglielmo, Constantin Constantius e Frater Taciturnus) o per tematizzare aspetti centrali e decisivi del suo pensiero in maniera indiretta (cfr. Johannes de Silentio e Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus e Anti-Climacus). In realtà Kierkegaard, descrivendo la visione del mondo e la psicologia dei protagonisti o degli autori delle sue opere pseudonime, ha presentato aspetti o lati della sua complessa e multiforme personalità seguendo una tecnica adottata da molti altri scrittori. Egli è riuscito a immedesimarsi nei personaggi delle sue opere pseudonime, perché ne condivideva la psicologia e le esperienze. Dopo essere stato da giovane un libertino (vita estetica), ad un certo punto si era fidanzato con Regine Olsen, ma, dopo un anno, decise di troncargli il rapporto e di non sposarsi più

(vita etica), per dedicarsi a «reintrodurre il cristianesimo» in una cristianità ormai ritornata pagana (vita religiosa). Considerato il progenitore o l'antenato del pensiero esistenzialista novecentesco, che è, almeno in parte, il risultato di una rinascita-riscoperta del suo pensiero, Kierkegaard ha decisamente influenzato non solo molti filosofi (György Lukács, Ferdinand Ebner, Martin Buber, Ludwig Wittgenstein, Theodor W. Adorno) e scrittori (Heinrich Ibsen, Reiner Maria Rilke, Franz Kafka, Thomas Mann, Max Frisch) del Novecento, ma anche i principali rappresentanti della teologia protestante (Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann e Paul Tillich).

LA SCELTA ESISTENZIALE

La filosofia di Kierkegaard ruota intorno al tema della scelta di vita – o della costruzione della personalità – del singolo individuo.

Ciascuno di noi è chiamato a (e non può fare a meno di) decidere liberamente e responsabilmente – con passione e serietà, non con leggerezza o indifferenza – che cosa fare di se stesso, scegliendo tra «possibilità» o forme di esistenza differenti.

I tipi di vita, cioè gli «stadi sul cammino della vita», tra cui il singolo individuo è chiamato a scegliere, sono sostanzialmente tre, sebbene poi ognuno di essi presenti ulteriori articolazioni al suo interno: la vita estetica, la vita etica, la vita religiosa (cfr. pp. 43-45).

LA VITA ESTETICA

La vita estetica si caratterizza per la ricerca del piacere fuggevole e momentaneo. L'esteta, che vive di tutto ciò che trova immediatamente e casualmente attorno a sé, ha come principio-guida quello di «godere la vita». Questo fa sì che la vita estetica sia costituita da tanti attimi tra di loro separati e manchi di una più profonda continuità. Le differenze che essa presenta sono riconducibili soltanto al diverso grado di capacità riflessiva del singolo.

Incarnazione per eccellenza del tipo di vita estetico è, comunque, il seduttore, che sceglie di non impegnarsi con alcuna donna in particolare, perché solo così può lasciarsi aperte tutte le altre possibilità di conquista (cfr. pp. 56-59).

Scegliendo di non scegliere, il seduttore rifiuta però altresì di calarsi dentro la realtà, finendo per aleggiare su di essa come un fantasma. E lo stesso vale per quanto riguarda la scelta del lavoro. Insomma: l'uomo estetico, che non sceglie né una donna né un lavoro preciso, manca di serietà, non conosce l'impegno, non ha la capacità e la volontà di fare una scelta precisa e responsabile. La sua vita è dominata dall'indifferenza. Dato che però la conservazione di questo stile di vita dipende da contingenze esterne che possono anche essere avverse in determinati frangenti, l'esteta si sente costantemente minacciato, per cui la tonalità affettiva di fondo che lo pervade è in ultima analisi la disperazione. Essa rappresenta comunque il presupposto essenziale per la possibilità del «salto» dallo stadio di vita estetico a quello etico. Laddove prende coscienza della sua disperazione, l'esteta scopre al contempo la possibilità di essere finalmente «se stesso».

LA VITA ETICA

L'uomo etico è invece colui che sceglie liberamente e assolutamente se stesso «nel suo valore eterno», dando alla sua esistenza una precisa e stabile configurazione e non rifiutando di calarsi coraggiosamente nella realtà.

Incarnazione della vita etica è, non a caso, il buon padre di famiglia che ha sposato la donna che amava e ha scelto un lavoro stabile, decidendosi per una forma di esistenza caratterizzata da serietà, responsabilità e impegno.

Inoltre la “scelta” è ciò che raccorda tra loro i momenti di piacere e di godimento estetico – i quali conservano la loro legittimità nella vita matrimoniale –, dando continuità alla sua esistenza. È solo dopo aver scelto liberamente e assolutamente se stesso che il singolo può porre la differenza tra bene e male. In questo modo però, pur non cessando di essere un esistente singolo e concreto – che come tale non può dissolversi nell'universale –, si sottomette alla pretesa dell'universale etico. Compito di chi esiste eticamente è infatti quello di unificare idealità e realtà, ovvero di fare in modo che l'idealità etica diventi la realtà della sua esistenza. In questo senso l'uomo etico fa una scelta interiore seria e responsabile – nella linea di Kant –, ma si adegua al contempo alle norme e alle regole vigenti nella società. Mentre l'esteta vive al di là del bene e del male, dunque, l'individuo etico si pone, tramite la scelta di sé, come soggetto eticamente responsabile. Il rapporto con la realtà è così cambiato: essa non è più mero materiale da utilizzare arbitrariamente e ludicamente per il proprio godimento personale, ma è lo spazio in cui il singolo è chiamato a dare sempre di nuovo prova di sé nella serietà

della decisione e dell'azione. Nella misura in cui decide di essere se stesso, egli diviene però altresì capace di colpa. Il riconoscimento del peccato, di cui il singolo nella sua biografia si è macchiato e che rappresenta il fallimento dell'etica, avviene nel pentimento, che rimanda al religioso quale compimento dell'etico.

LA VITA RELIGIOSA

Kierkegaard, a partire da *Timore e tremore* del 1843, tematizza anche una terza forma di esistenza: la vita religiosa. Emblemi classici della vita religiosa sono due personaggi biblici che, in nome della fede in Dio, sono entrati in conflitto con il mondo: Abramo e Gesù.

Abramo – il primo grande patriarca della storia ebraica, considerato da tutte e tre le fedi monoteistiche come il padre della fede – riesce solo da vecchio, per grazia di Dio, ad avere un figlio (legittimo) dall'anziana moglie Sara: Isacco. Appena il bambino è cresciuto, però, Dio decide di metterlo alla prova, chiedendogli di sacrificare Isacco (Gen 22). Seppur intimamente contrastato, Abramo obbedisce con «timore e tremore» al comando divino, perché confida paradossalmente che Dio gli restituirà in qualche modo il figlio che gli ha chiesto in sacrificio. Nel momento in cui sta per sgozzare Isacco, però, un angelo gli ferma la mano, in quanto egli ha dato prova di fede e ha superato la prova.

In questo senso Abramo è un esempio di uomo religioso che, pur di obbedire a Dio, è disposto a confliggere anche

con le norme vigenti nel suo mondo. Egli ha sospeso l'etica in nome di un «fine» (*télos*) più alto.

In virtù della sua fede totale e assoluta in Dio, Abramo ha avuto il coraggio di andare contro le regole della sua comunità (cfr. pp. 70-81). Se l'etica fosse l'istanza suprema, il gesto di Abramo sarebbe un omicidio e sarebbe quindi impossibile giustificarlo; ma con la fede, quale «passione in forza dell'assurdo», si apre una categoria nuova che si colloca al di là dell'etica. Nella fede, infatti, il singolo entra in un rapporto *assoluto* e al contempo *privato* con Dio, che sospende l'etico-universale: «Il paradosso della fede è che il singolo sta più in alto dell'universale» (cfr. pp. 75-80). Il conflitto interiore che sconvolge Abramo è quindi diverso da quello che scuote eroi tragici come l'Agamennone nella *Ifigenia* di Euripide, il giudice veterotestamentario Iefte e il console romano Bruto, costretti a decidersi tra due istanze etiche contrapposte e di pari diritto: il dovere verso i figli e quello verso la patria. Questi casi non travalicano l'ambito dell'etica, mentre Abramo è tentato proprio di cedere a un'istanza etica, invece di dar seguito al «dovere assoluto» nei confronti di Dio. La certezza interiore, che scaturisce dal rapporto assoluto e privato con Dio, non può, però, essere condivisa comunicativamente con gli altri. Egli è quindi legittimato a sottacere la sua intenzione di fronte alla famiglia, perché non è in grado di parlarne (cfr. pp. 80-81). Il conflitto dell'eroe tragico può trovare espressione, perché si muove nelle categorie dell'universale. Abramo invece, se volesse esprimere con categorie universalmente comprensibili ciò che ha da dire, non riuscirebbe a farsi comprendere. Egli è solo, mentre compie il cosiddetto «doppio movimento

dell'infinità»: rinunciare al finito, nella certezza di poterlo riavere tramite Dio.

L'uomo religioso per antonomasia è tuttavia Gesù Cristo, che non solo è entrato in conflitto con le regole dell'ebraismo del suo tempo, ma ha propugnato, predicato e incarnato un modo di essere radicalmente controfattuale rispetto a quello perseguito dall'uomo comune, che è alla costante ricerca del piacere, del benessere e della felicità.

Non a caso l'uomo religioso è destinato a vivere un'esistenza segnata dalla solitudine – essere abbandonato da tutti – e dalla sofferenza – dover portare la croce. La sequela dell'Uomo-Dio Gesù Cristo è però l'unico modo per potersi garantire la beatitudine eterna. Non a caso Kierkegaard amava particolarmente quel passo evangelico (Mt 11, 28-30) in cui Gesù chiama a sé tutti coloro che sono affaticati e stanchi – passo magistralmente immortalato nella statua del *Christus consolator* dello scultore neoclassico danese Bertel Thorvaldsen (1770-1844), sita dietro l'altare della chiesa di Nostra Signora (la cattedrale di Copenaghen), dove Kierkegaard si recava regolarmente la domenica per assistere ai servizi religiosi.

CRISTIANESIMO E CRISTIANITÀ

A differenza di Gesù Cristo, che è entrato in conflitto con il mondo, la Chiesa luterana danese, così come in generale la cristianità occidentale, si è riconciliata con il mondo. Per questo non ha più niente di cristiano, ma è ricaduta nel

paganesimo. Vi sono in realtà due tipi di paganesimo. Vi è il paganesimo classico, quello degli antichi greci che non avevano ancora il senso del peccato: infatti, mentre per Socrate la colpa è solo frutto di ignoranza, per il cristianesimo essa non solo è frutto di una libera scelta ma è un volgere le spalle a Dio cosciente e libero. Inoltre che Dio possa farsi uomo, possa morire in croce umiliato e disprezzato e possa perdonare i peccati, è qualcosa di razionalmente inconcepibile: un paradosso, uno scandalo. Vi è però anche un paganesimo di ritorno, quello dei cristiani borghesi, che, pur avendo conosciuto Gesù, la sua vita e il suo insegnamento, vivono come se non fosse mai venuto.

Essi infatti hanno perso il senso del peccato, rifuggono da una vera scelta di fede, non hanno più fiducia nella provvidenza divina – tanto che si preoccupano costantemente del domani: di cosa mangeranno e cosa berranno –, sono cristiani solo perché sono nati in una terra cristiana, come è olandese chi nasce in Olanda.

Invece di vivere come gli uccelli del cielo e i gigli del campo, affidandosi a Dio – che si prende costantemente cura di noi – e quindi senza preoccuparsi del domani, nella coscienza che «a Dio tutto è possibile», i cristiani di Danimarca si preoccupano anzitutto e per lo più della loro sicurezza esteriore, cercando sostegno non solo nella scienza e nella tecnica, ma soprattutto nel potere e nella ricchezza, nell'onore e nella considerazione, per far fronte alle avversità del destino. Inoltre essi si abbandonano a un processo di assimilazione, massificazione e spersonalizzazione che consente loro di non assumersi delle responsabilità in prima persona, rinunciando alla loro irripetibile singolarità.

Il fatto è che il cristianesimo autentico (neotestamentario) è stato completamente abolito non solo nella Danimarca luterana, ma in tutto il mondo occidentale cristianizzato. La cristianità ha completamente dimenticato che cosa significhi “diventare” cristiani – vivere nella sequela di Cristo che, in quanto “maestro” e “modello” di vita, deve essere non tanto ammirato, quanto imitato. La stessa Chiesa di Stato danese è fatta di “pastori” che ottengono enormi vantaggi, in termini di stipendio, carriera, fama e successo, dal predicare il cristianesimo e quindi non possono che edulcorarlo per poterlo rendere gradito ai fedeli. Se predicassero il vero cristianesimo, non solo avrebbero ben pochi seguaci ma avrebbero lo Stato contro e quindi perderebbero tutti i loro privilegi. Il cristianesimo predicato dai pastori della Chiesa di Stato e fatto proprio dalla cristianità stabilita è quindi una «frode», una «truffa», un «inganno», un «imbroglio», una «ipocrisia», un’«allucinazione», una «falsificazione», uno «scherzo», un «crimine» (cfr. pp. 162-165).

LA FILOSOFIA

Se essenziale è la scelta di vita del singolo individuo, la filosofia non può essere conoscenza oggettiva del reale alla Hegel – «teoria» (da *theorein*, contemplare, osservare) o «speculazione» (da *speculum*, specchio, rispecchiamento) –, bensì, sulla scia di Socrate, non può che essere «comunicazione d’esistenza», in quanto deve aiutare il singolo a “vivere” nel modo più autentico possibile, o «edificazione», in quanto deve aiutare il singolo a “costruire” saggiamente

la propria vita. Il vero filosofo non è un pensatore oggettivo, disinteressato – come il medico specialista, che tratta il paziente come un mero caso clinico –, bensì è un pensatore soggettivo, interessato – come il buon medico di famiglia, che si occupa o, meglio, si preoccupa di chi ha di fronte, del bene del paziente in quanto persona.

La verità che il filosofo è chiamato a comunicare, infatti, non è un dato oggettivo, una verità nuda e cruda, indifferente al fatto che la si accetti o meno – come per la filosofia speculativa hegeliana o per i risultati delle scienze naturali –, ma è una verità esistenziale, soggettiva, una verità “per me”, cui sono infinitamente e personalmente interessato, una verità che deve essere capace di informare e improntare la mia esistenza: una verità per cui vale la pena vivere o morire.

Bisogna quindi distinguere fra una «comunicazione di sapere», che, come trasmissione diretta, fredda e distaccata di dati, è mera “informazione”, e una «comunicazione di potere», che, mostrando in maniera più o meno indiretta ciò che il singolo *può* essere, *può* fare della sua vita, è “edificazione”, in quanto vuole indurre il singolo a “decidersi” per una verità soggettiva, cioè per una forma di esistenza che valga per lui e che sia in grado di renderlo veramente felice. Infatti, mentre una verità neutra e asettica può essere soltanto oggetto di una comunicazione di sapere, il messaggio cristiano – comunicazione d’esistenza, nella misura in cui invita a un radicale cambiamento di vita e di prospettiva – deve essere necessariamente oggetto di una comunicazione di potere, di cui il singolo individuo deve appropriarsi esistenzialmente, reduplicandola nella sua vita, ovvero superando la contraddizione tra ciò che

egli dice e ciò che egli fa. E questa appropriazione o radduplicazione esistenziale non può essere risultato di insegnamento e apprendimento, ma può essere solo frutto della scelta e della decisione del singolo, in quanto è al “singolo”, e non alla massa, che il messaggio cristiano per struttura si rivolge. Non a caso Kierkegaard paragona i suoi scritti ai «fiorellini» che crescono nel bosco nell’attesa che un «uccellino» – il suo lettore – si accorga di loro, li prenda nel becco e se li porti via – perché vi ritrova qualcosa d’importante per lui.

La centralità del singolo nella filosofia di Kierkegaard spiega anche perché i principali obiettivi polemici della sua filosofia siano, oltre che la cristianità stabilita, il sistema hegeliano e l’opinione pubblica.

LA CRITICA A HEGEL

La differenza tra Hegel e Kierkegaard sta nella diversa importanza attribuita al singolo individuo e nella diversa concezione del rapporto tra filosofia (ragione) e religione (fede).

Per Hegel gli individui sono soltanto momenti (o manifestazioni) transeunti e fugaci della vita dello spirito universale, che è il vero soggetto della storia, e quindi hanno importanza soltanto nella misura in cui contribuiscono al suo sviluppo e alla sua auto-conoscenza. Una volta che hanno assolto questa loro funzione, perdono però completamente di significato. Come nella scienza i singoli ricercatori valgono soltanto in quanto contribuiscono a far progredire il sapere, per cui alla fine contano soltanto le loro scoperte, mentre essi, in quanto singoli,

vengono sostanzialmente dimenticati, così per Hegel ciò che conta nella storia è il progresso dell'autoconoscenza dello spirito e lo sviluppo della libertà quale sua caratteristica di fondo, mentre i singoli valgono solo per il contributo da loro dato.

In polemica col sistema hegeliano e in sintonia con la tradizione cristiana, Kierkegaard rivendica, invece, l'importanza e la centralità del singolo nella sua irripetibilità e insostituibilità, che non solo non può essere ridotto a mero momento, a mera funzione o a mero strumento di un tutto, ma è destinato a un'esistenza ultraterrena. Il cristianesimo mette non a caso l'accento sul valore e l'importanza dell'interiorità.

Per Hegel il cristianesimo è la figura più alta di religione storica, perché in essa giunge a piena realizzazione il concetto della religione. La religione è tuttavia solo la forma mitico-rappresentativa di autocomprensione dello spirito assoluto, per cui essa è destinata a essere superata dalla filosofia, quale forma più alta di auto-comprensione dello spirito assoluto. Il contenuto della religione cristiana deve quindi essere tradotto in forma logico-concettuale. Per Kierkegaard, invece, il cristianesimo è una comunicazione d'esistenza (cfr. pp. 94-102) e quindi, lungi dall'avere una valenza meramente conoscitiva, ha una funzione edificante, nella misura in cui pone l'individuo di fronte a un bivio, a una scelta, a un secco *aut-aut*. D'altra parte la ragione, di fronte al paradosso dell'Eterno che si è calato nel tempo, del Dio che si è fatto uomo in un determinato momento storico, non può che arenarsi e lasciar posto alla fede.

CRITICA DELL'OPINIONE PUBBLICA

Di contro all'opinione pubblica, che esercita il suo dominio tramite i giornali – disprezzati da Kierkegaard come fonti di stupide chiacchiere e fautori di un pensiero unico –, il singolo deve assumersi nuovamente in prima persona la responsabilità delle proprie scelte e delle proprie azioni, invece di nascondersi dietro l'anonimato della massa, in cui non si sa mai di preciso chi stia veramente all'origine di ciò che si pensa, si dice o si fa in generale, ovvero dietro quello che la maggioranza dice, pensa e fa, rinunciando a scegliersi, a essere se stesso (cfr. pp. 96-98).

L'ANGOSCIA

Ne *Il concetto dell'angoscia* (1844) Kierkegaard affronta un problema che diventerà centrale nella psicoanalisi novecentesca. Al centro del saggio vi è l'angoscia della libertà o della decisione. Ogniqualevolta deve compiere una scelta esistenzialmente impegnativa tra diverse possibilità, l'individuo viene preso dall'angoscia, in quanto non sa se la sua scelta avrà successo o sarà un fallimento. L'angoscia è quindi il sintomo della libertà dell'uomo, ovvero l'uomo prova angoscia perché è libero (cfr. pp. 82-89). Bisogna però distinguere l'angoscia che si prova di fronte a un pericolo indeterminato e indefinito, dalla paura (o timore) che si prova di fronte a un pericolo concreto e determinato. Mentre la paura è comune agli uomini e agli animali, in quanto è quello stato affettivo che permette a tutte le specie viventi di sopravvivere, l'angoscia è un sentimento che provano solo gli uomini,

che sono liberi e hanno la capacità di ricordare il passato e progettare il futuro, laddove gli animali provano soltanto paura, perché, essendo mossi dagli istinti, non hanno il problema di scegliere, ma solo di reagire ai pericoli.

L'angoscia della libertà si sposa, però, col problema del peccato nelle sue tre forme – originario, ereditario e attuale –, trascurato dalla cultura illuministica.

Secondo Kierkegaard, che qui reinterpreta originalmente il racconto biblico della «caduta» (Gen 3), l'individuo è chiamato, in quanto spirito, a mettere in relazione, sintetizzandoli, gli elementi che lo caratterizzano strutturalmente, ma che altrettanto strutturalmente confliggono tra loro – corpo e anima, temporalità ed eternità –, scegliendo una determinata forma di esistenza.

Inizialmente egli vive in una condizione d'ingenua conciliazione, nella quale lo spirito è ancora «sognante». A produrre in lui angoscia è però «il nulla», che egli ancora «è», al momento di darsi una figura e un'identità. Egli infatti si angoscia per qualcosa che non c'è ancora, ma che ci sarà appena avrà compiuto la scelta. Il fatto è che l'uomo non ha un'essenza pre-definita, bensì è quello che egli diviene in base alle sue scelte e alle sue decisioni. L'angoscia è quindi «un'antipatia simpatica e una simpatia antipatica», in quanto in essa l'uomo presagisce la possibilità non solo della sua autorealizzazione, ma anche dello scacco. La «possibilità angosciante di potere» lo predispone però al peccato, che non sta nella singola mancanza, ma nell'impostazione complessiva di vita, ovvero nell'aggrapparsi al finito, al temporale – che sembra offrire maggiori sicurezze –, piuttosto che all'Infinito, all'Eterno. Il peccato è infatti il

risultato di un «salto» – liberamente voluto – da una condizione d'innocenza a una condizione, qualitativamente differente, di peccaminosità. Un salto che, seppur paradigmaticamente prefigurato nel peccato d'origine di Adamo, si ripete in ogni individuo, in quanto l'uomo non nasce in una condizione di peccaminosità, bensì vi trapassa solo in virtù di una sua libera scelta.

Il peccato resta, però, il risultato di una scelta sì libera, ma al contempo “imbrigliata” dall'angoscia. In questo senso l'angoscia è la condizione psicologica della reale possibilità del peccato.

È vero che la scelta si realizza sempre e soltanto nello spazio di situazioni concrete ed è, quindi, condizionata dalla storia personale e collettiva del singolo. Kierkegaard tuttavia attribuisce ai fattori biologici, storici, sociali solo una funzione pre-disponente. Nessuna determinazione esteriore-quantitativa può produrre un cambiamento interiore-qualitativo. È quindi sbagliato parlare di un peccato ereditario, in quanto ciò vorrebbe dire mettere in questione la libertà e la responsabilità dell'uomo. All'angoscia della libertà, che dà luogo – senza per altro produrla causalmente – alla colpa originaria, succedono tuttavia altre forme d'angoscia, in quanto la necessità di scegliere si ripresenta. Nella condizione post-edenica muta, però, il carattere dell'angoscia: adesso la libertà di scelta, che pure resta sempre salva per Kierkegaard, appare fortemente condizionata dalla storia – individuale, ambientale, sociale – di colpa che pesa sulle spalle dell'individuo, rendendo la sua angoscia più riflessa, più lucida, più qualificata, più tormentosa. Si sviluppa così l'angoscia del male – o della debolezza –, quando l'indivi-

duo presagisce di poter ricadere nel peccato già una volta commesso, e l'angoscia del bene – o dell'ostinazione – quando l'individuo rifiuta caparbiamente di cambiare vita. Per redimersi dal peccato, l'individuo deve pentirsi, ma il pentimento è autentico solo se implica un cambiamento radicale nel modo di comportarsi. E questo cambiamento può essere solo il prodotto della fede, cioè della libera decisione di «affidarsi» a Dio. La fede, unico vero antidoto al peccato, è però anch'essa il prodotto di un «salto», che rompe ogni rapporto di causa ed effetto esistente, cioè ogni rapporto di continuità tra il prima e il dopo.

LA DISPERAZIONE

Il peccato, quale conseguenza della scelta libera, ma imbrigliata dall'angoscia, può essere identificato con la disperazione, che è la vera malattia «per la morte». Per i cristiani, infatti, la morte fisica – la prima morte – non è vera morte, perché con essa la vita non finisce (cfr. pp. 118-149).

La malattia che veramente conduce alla morte è la disperazione, cioè quella condizione di sofferenza senza scampo, in cui l'individuo vorrebbe morire, ma non può morire, in cui l'individuo non ha più speranze, nemmeno quella della morte.

E in effetti la disperazione è, in termini psicologici, la condizione infernale dei dannati, che soffrono senza possibilità di scampo, che muoiono la morte per l'eternità – la seconda morte.

La disperazione non è tuttavia uno stato d'animo accidentale e passeggero, ma è una forma distorta e unilaterale d'esistenza, conseguenza di una scelta di fondo sbagliata, di «un rapporto sbagliato con se stessi». Secondo la concezione antropologica de *La malattia per la morte* – che riprende con qualche leggera variazione quella de *Il concetto dell'angoscia* –, l'uomo è un rapporto di elementi tra loro contrastanti: finito e infinito, possibilità e necessità, che stanno originariamente in un'unità indifferenziata. Prendendo coscienza di sé, egli è chiamato a fare riferimento a questo rapporto, ovvero a mettere in relazione gli elementi conflittuali che lo costituiscono. Questo però gli può riuscire solo se si fonda sulla «potenza che l'ha posto», solo se fonda la propria vita in Dio. Altrimenti ogni suo tentativo sarà destinato allo scacco e produrrà solo forme distorte o unilaterali di esistenza: la disperazione dell'infinito come mancanza del finito propria del sognatore impenitente, che fugge la vita concreta rifugiandosi in un mondo fantastico; la disperazione del finito come mancanza dell'infinito propria del borghese gretto e filisteo che, per sentirsi sicuro, preferisce confondersi nell'anonimato della massa; la disperazione della possibilità come mancanza della necessità propria dell'individuo bramoso o malinconico che, per lasciarsi aperte più percorribili o per non doversi impegnare seriamente, si lascia trasportare dalla corrente della vita; la disperazione della necessità come mancanza della possibilità propria del fatalista, che non scorge nulla al di là della necessità del destino, o del conformista, che preferisce vivere ingabbiato in una saggezza pappagallesca e triviale. È vero che la maggior parte degli uomini è disperata – è in preda al peccato – senza saperlo. Vi sono però due forme di disperazione consapevoli. Da un lato, «disperatamente non voler essere se stessi»,

ovvero disperatamente non accettarsi per quello che si è, per come si è fatti, disperatamente desiderare di essere diversi da quello che si è – «*aut Caesar, aut nihil*»: o divento Cesare o non valgo nulla. Dall'altro, «disperatamente voler essere se stessi», ovvero ostinatamente rifiutarsi di cambiare vita, pur avendo la consapevolezza di essere sulla strada sbagliata; ostinatamente chiudersi di fronte al bene – come facevano gli indemoniati dei vangeli incontrando Gesù –, pur sapendo di vivere nel peccato.

LA FEDE

L'unica alternativa al peccato è il salto nella fede, in quanto solo la fede insegna la vera angoscia – quella del finito – e salva dalla disperazione. Il peccatore, il disperato, deve quindi restare aperto alle offerte di redenzione, senza chiudersi in maniera demoniaca al bene. Solo la vita fondata sulla fede, sulla certezza che siamo nelle mani di Dio e che a Dio tutto è possibile, è fonte autentica felicità. La fede però da sola non basta: essa deve essere accompagnata dalle opere. Il peccatore, cioè, deve pentirsi nel senso di cambiare concretamente vita, accettando con riconoscenza l'esistenza che gli è stata data dalla provvidenza – ovvero accettandosi per quello che è – e vivendo il presente come un dono di Dio, senza farsi travolgere dalle tipiche «preoccupazioni dei pagani»: le preoccupazioni della povertà, dell'abbondanza, della mediocrità, della grandezza, della presunzione, dell'auto-tormento, dell'irrisolutezza, dell'incostanza e della desolazione – preoccupazioni culminanti nell'angoscia per «il domani».

L'antologia

La scelta

Estetico nell'uomo è «ciò per cui uno è immediatamente ciò che è», ovvero tutto ciò che egli possiede od ottiene per natura o per caso (salute, bellezza, talento), mentre etico nell'uomo è «ciò per cui uno diventa ciò che diventa», ovvero tutto ciò che dipende dalle sue scelte e dalle sue decisioni. Molteplici sono le forme di vita estetica, ma tutte hanno come principio-guida: «Devi godere la vita». In questo modo, però, la vita dipende da qualcosa che è al di fuori dell'individuo o da qualcosa che, pur essendo nell'individuo, non dipende da lui. L'esteta sceglie indifferente-mente tra il molteplice che ritrova attorno a sé, ma la sua scelta non è mai assoluta, bensì vale solo per il momento presente. In questo senso l'esteta non sceglie se stesso. La sua caratteristica è la leggerezza. Chi sceglie se stesso nel suo valore eterno, costruendo una sua personalità, è invece l'individuo etico. La sua caratteristica è la gravità. Bisogna però stare attenti che un eccesso di riflessione non procrastini troppo la scelta, perché, come sa bene il timoniere di una barca, alla fine c'è il rischio che siano gli altri o sia l'inconscio a scegliere oppure che sia ormai troppo tardi per scegliere. In questo caso l'individuo rischia di perdere se stesso. La scelta etica, che deve essere fatta con energia, pathos, serietà, eleva l'individuo al di sopra del momento, ma non esclude però l'estetico: si limita a relativizzarlo.

Amico mio! Quello che così spesso ti ho detto, te lo dico ancora una volta, ovvero, più esattamente, io ti grido: «*Aut-aut!*» [...] Su di me queste parole hanno sempre fatto una forte impressione, e la fanno ancora soprattutto allorché le nomino così puramente e semplicemente – parole che hanno, certo, la possibilità di mettere in moto le più terribili opposizioni. [...] Io penso a una prima giovinezza in cui, senza esattamente intendere quel che nella vita bisogna scegliere, prestavo ascolto con infantile fiducia ai discorsi degli adulti, e l'istante della scelta diventava solenne e degno di onore per me, nonostante che nello scegliere seguissi solo la direttiva altrui. Io penso a quegli istanti della mia vita successiva in cui mi trovai al bivvio, in cui la mia anima si maturò nell'ora della decisione. Io penso ai molto meno importanti ma per me non indifferenti casi della vita in cui si trattò di scegliere; infatti, sebbene uno solo, uno di numero, sia il rapporto in cui tale espressione ha il suo assoluto peso o rilievo, cioè ogni volta che da una parte appaiono verità, giustizia e santità, dall'altra parte voglia e inclinazioni e oscure passioni e perdizione – ebbene, è importante pur sempre scegliere giusto anche per cose in cui è in sé e per sé innocua la scelta che si fa, è importante mettersi alla prova, per non dover una volta o l'altra dolorosamente incominciare una ritirata al punto da cui si partì, ringraziando Iddio di non doversi rimproverare altro che d'aver sprecato il proprio tempo [...].

La scelta è appunto decisiva per il contenuto della personalità: grazie alla scelta questa s'immerge in ciò che ha scelto e, quando non sceglie, si consuma di tisi. Per un istante è così, per un istante può sembrare che ciò entro cui si deve compiere la scelta stia al di fuori dello sceglitore: egli non vi sta in alcun rapporto e dunque può mantenersi indifferente dinanzi. È questo l'istante della riflessione, ma, come l'istante

platonico, propriamente esso è nulla del tutto [...]. Ciò che si deve scegliere, sta nel più profondo rapporto con lo sceglitore e, quando si parla di una scelta che concerne un problema vitale, l'individuo finirà facilmente per alterare la scelta quanto più a lungo la procrastinerà, sebbene costantemente rifletta e rifletta e, di conseguenza, a buon diritto creda di tenere nettamente distinti tra loro l'uno e l'altro degli elementi in contrasto della scelta. Guardando in tal modo agli *aut-aut* della vita, non ci si sentirà facilmente tentati di sottovalutarli! Dunque si scorderà che l'intimo impulso della personalità non ha tempo per speculazioni concettuali, che essa costantemente si lancia in avanti e in una maniera o nell'altra pone o questa cosa o quell'altra cosa, per cui, in un istante successivo, la scelta si farà più difficile, perché ciò che è stato posto, va, allo stesso modo in cui a volte lo si dice di una promessa, ritirato. [...] Quando ti rappresenti il timoniere di una nave nell'istante in cui deve compiere una bordata, è vero, magari costui se ne uscirà con un «io posso fare o così o cosà»; ma qualora non si tratti di un timoniere incapace, si renderà del pari conto che nel «frattempo la nave procede spedita come d'abitudine» e che così è solo per un istante che sarà indifferente se faccia «o così o cosà». Ecco, appunto, in tal modo va per un essere umano. Se dimentica di comprendere nelle sue valutazioni questo slancio, verrà alla fine un istante in cui non ci sarà più da parlare di un *aut-aut*, non perché egli abbia scelto, ma proprio perché ne ha fatto a meno, il che può anche esprimersi così: perché altri hanno scelto per lui, perché lui ha perduto se stesso.

Da ciò che è stato ora esposto, vedrai anche in che cosa il mio modo di considerare una scelta differisce essenzialmente dal tuo, ammesso per altro che io ne possa parlare, perché il tuo differisce appunto in questo, che esso preclude una scelta.

L'istante della scelta è per me molto e molto serio, non tanto a causa del duro esame di ciò che nella scelta appare disgiunto, non a causa della molteplicità di pensieri che s'associano al singolo termine, a questo e quello, quanto per il fatto che c'è la pericolosa prospettiva che in un successivo istante non sia più così a mia piena disposizione di scegliere, che allora si sia già vissuto il qualcosa che si dovrà in senso forte tornare a vivere; infatti allorché si crede di poter per qualche istante mantenere la propria personalità pura e semplice, ovvero, più da vicino, di poter arrestare e sospendere la vita personale, allora si è fuori strada. La personalità è interessata nella scelta già prima di scegliere e, allorquando si rimanda questa scelta ad altra data, allora la personalità o le potenze oscure che sono in essa scelgono inconsciamente. Dunque, allorché alla fine si sarà arrivati a scegliere, se non si resta totalmente volatilizzati, allora ci si accorgerà che c'è qualcosa che si dovrà in senso forte tornare a fare, che si dovrà ritirare, come talvolta si fa con la promessa, e questo è spesso molto e molto difficile. [...] Ecco, così hai scelto e, senza dubbio, non la parte migliore, tu ben anche lo confesserai; ma propriamente non hai scelto affatto; ovvero hai scelto in senso figurato. La tua scelta è una scelta estetica; ma una scelta estetica non è scelta alcuna. Insomma, lo scegliere è espressione propria e rigorosa dell'etico! A ogni rispetto per cui più strettamente ci sia da parlare di un *aut-aut*, là si potrà sempre essere sicuri che l'etico partecipa al gioco. L'unico e solo *aut-aut* assoluto che si dà, è la scelta tra bene e male, ma questa è anche assolutamente etica. La scelta estetica o è in tutto e per tutto immediata, e in questo senso non è scelta alcuna, o si perde nella molteplicità. Allorché per esempio una giovane fanciulla segue la scelta del suo cuore, allora questa scelta, per bella che per altro sia, in senso più stretto non è affatto una scelta, dal momento che è in tutto

e per tutto immediata. Allorché una persona esteticamente rifletta su una moltitudine di compiti per la sua vita, allora non sarà facile che trovi un *aut-aut*, ma un'intera molteplicità, poiché ciò che è autodeterminante nella scelta non viene qui eticamente accentuato e poiché, non scegliendo assolutamente, si sceglie solo per il momento e si può di conseguenza, in un successivo istante, scegliere qualcos'altro. La scelta etica è perciò, in un certo senso, di gran lunga più facile, di gran lunga più semplice, ma in un altro senso infinitamente molto più difficile. Colui che vuole determinarsi eticamente il compito della sua vita, non ha in genere un'elezione tanto significativa; viceversa l'atto della scelta avrà molto più da significare per lui. Se allora mi vorrai capire esattamente, sì, io posso di buon grado dire che nello scegliere non importa tanto di scegliere ciò che è giusto, quanto l'energia, la serietà e il *pathos* con cui si sceglie. Ivi la personalità s'annuncia nella sua intima infinitezza, e così a sua volta è consolidata. Anche se, quindi, uno scegliesse ciò che è contrario al diritto, al giusto, al vero, cioè il torto, proprio sulla base di quell'energia con cui scelse, egli s'accorgerebbe di aver scelto il torto. Essendo infatti la scelta intrapresa con tutta l'interiorità della personalità, egli arriverà a essere purificato dentro di sé e, come tale, a essere messo in un immediato rapporto con quella potenza eterna che, onnipresente, imbeve l'intera esistenza. Tale trasfigurazione, tale più alta consacrazione mai raggiunge colui che non sceglie che esteticamente. Il ritmo della sua anima, nonostante tutta la passione di essa, è pur solo uno *spiritus lenis*.

Come un Catone io ti grido dunque il mio *aut-aut*, e però non come un Catone, perché la mia anima non ha ancora acquisito la rassegnante freddezza che quegli possedeva. Ma lo so, unicamente tale scongiuro, se ne ho sufficientemente la forza, sarà in grado di darti, non a un'attività del pensiero,

perché di questa non manchi, ma alla gravità dello spirito! Forse anche senza di questa ti riuscirà di concludere molto, forse persino di stupire il mondo (perché io non sono poi di vista così corta), e però arriverai a privarti di quanto v'è di più alto, dell'unicissima cosa che in verità dà significato alla vita, forse vincerai tutto il mondo e perderai te stesso. [...]

Quanto, insomma, emerge con il mio *aut-aut*, è l'etico. Ecco perché non si può ancora parlare della scelta di qualcosa, non si può ancora parlare della concretezza di ciò che si è scelto, ma della concretezza dello scegliere. Questo è tuttavia l'elemento decisivo, ed è ad esso che voglio cercare di darti. Fino a tal punto gli uomini si possono ben aiutare l'uno con l'altro, ma, allorché sono giunti qui, allora il significato che l'uno può avere per l'altro si fa più secondario! In una precedente lettera ho rilevato come il fatto di aver amato dia all'essere di un uomo un'armonia che mai si perde del tutto; adesso io voglio dire che lo scegliere dà all'essere di un uomo una solennità, una pacifica dignità che mai si perde del tutto. Molti si trovano ad attribuire uno straordinario peso all'aver guardato faccia a faccia la tal o tal altra importante individualità cosmico-storica. Quest'impressione essi non dimenticheranno mai, la cosa ha dato alla loro anima un'immagine ideale che nobilita il loro essere; e tuttavia anche un siffatto istante, per significativo che possa essere, è nulla di contro all'istante della scelta. Allorché tutto s'è alla fine fatto silenzioso intorno a noi, solenne come una notte rischiarata dalle stelle, quando l'anima si fa sola nel mondo intero, allora le si mostra di fronte non un uomo famoso, ma la stessa potenza eterna, allora il cielo per così dire si divide, e il sé sceglie se stesso o, meglio, riceve se stesso... Allora l'anima ha visto il Supremo, ciò che nessun occhio mortale può vedere e che mai potrà essere dimenticato, allora la personalità riceve l'accollata, il colpo che

la nobilita per un'eternità... Non che si diventi altri da quelli che si era prima, ma si diventa se stessi; la coscienza si associa strettamente, e si è se stessi. Come un erede, anche se fosse l'erede di tutti i tesori del mondo, pur non li possiede prima d'aver la piena capacità giuridica, allo stesso modo persino la più ricca personalità che ci sia è nulla prima d'aver scelto se stessa, e dall'altro lato persino ciò che si dovesse definire la personalità più povera che ci sia è tutto quando ha scelto se stessa; perché grande non è essere questo qui o quello là, ma essere se stessi; e questo può ciascun uomo, quando lo vuole. Che in un certo senso non si possa parlare di una scelta di qualcosa, tu vedrai dal fatto che quanto si mostra dall'altro lato è l'estetico, cioè l'indifferenza. E però qui si parla di una scelta, sì, di una scelta assoluta, perché solo con lo scegliere assolutamente si può scegliere l'etico. Con la scelta assoluta è dunque posto l'etico; ma non ne segue per nulla che l'estetico sia escluso. Nell'etico la personalità è accentrata in se stessa, e dunque l'estetico è assolutamente escluso, ovvero è escluso come l'assoluto, ma relativamente esso continua a sussistere. Scegliendo se stessa, la personalità si sceglie eticamente ed esclude assolutamente l'estetico; ma dal momento che, appunto, l'individuo in questione sceglie se stesso, e con lo scegliere se stesso non diventa un altro essere, ma diventa se stesso, allora tutt'intero l'estetico riviene nella sua relatività. L'*aut-aut* che ho messo innanzi, è dunque in un certo senso assoluto, perché è quello tra scegliere e non scegliere. Ma dal momento che la scelta è una scelta assoluta, l'*aut-aut* è assoluto; in un certo altro senso, pertanto, l'assoluto *aut-aut* si produce unicamente con la scelta, e infatti è adesso che appare la scelta tra bene e male. Di questa scelta posta nella e colla prima scelta io non m'occupero qui, io voglio solo ricondurti fino al punto in cui si mostra la necessità della

scelta, e di là considerare l'esistenza sotto determinazioni etiche. Io non sono affatto un rigorista dell'etica, entusiasta per una libertà formale, astratta; purché sia posta la scelta, allora tutto l'estetico riviene, e certo vedrai che unicamente per tal mezzo l'esistenza diventa bella, e che unicamente per questa via può riuscire a un uomo di salvare la propria anima e vincere il mondo intero, di usare del mondo senza abusare di esso.

Ma che cos'è il vivere esteticamente, e che cos'è il vivere eticamente? Che cos'è l'estetico che è nell'uomo, e che cos'è l'etico? Al proposito io risponderei: l'estetico che è nell'uomo è ciò per cui egli è immediatamente ciò che è, l'etico è ciò per cui egli diventa ciò che diventa. Colui che vive nel, grazie al, del e guardando verso l'estetico che è in lui, egli vive esteticamente. [...]

Chi vive esteticamente vive costantemente nell'istante. Non è minimamente mia intenzione negare che, per vivere esteticamente, allorché una vita del genere è al suo culmine, ci possa esser bisogno di una molteplicità di doti spirituali, anzi, che queste debbano persino essere intensamente perfezionate in misura straordinaria; ma esse sono pur sempre in stato di prigionia, e la trasparenza manca. In tal modo si trovano spesso specie animali che possiedono dei sensi di gran lunga più acuti, di gran lunga più intensi rispetto all'uomo; ma questi sono prigionieri dell'istinto dell'animale. Desidero prendere proprio te come esempio. Certo, io non ti ho mai negato notevoli doti spirituali, come puoi anche vedere dal fatto che assai di frequente ti ho rimproverato di abusarne. Tu sei un osservatore brioso, ironico, scrupoloso, un dialettico, esperto di godimento, tu sai calcolare l'istante, tu sei sentimentale, senza cuore, e tutto a seconda delle circostanze. Ma durante tutto questo tu sei costantemente

soltanto nell'istante, e così la tua vita si dissolve, e ti è impossibile spiegarlo. Ora se qualcuno vorrà imparare quest'arte del godere, farà benissimo a recarsi da te; ma se egli desidera capire la tua vita, si rivolge alla persona sbagliata! Presso di me egli potrà forse, piuttosto, trovare quello che cerca, e questo, nonostante io non possieda minimamente le tue doti spirituali. Tu sei impastoiato e non hai per così dire il tempo di districarti; io non sono impastoiato, né nel mio giudizio sull'estetico, e nemmeno in quello sull'etico; dato che nell'etico io mi trovo appunto elevato al di sopra del momento, io sono nella libertà; ma è una contraddizione che si possa venir impastoiati se si è nella libertà.

Ogni essere umano, per poco dotato che sia, per subordinata che sia la sua posizione nella vita, ha un naturale bisogno di darsi una concezione della vita, una rappresentazione del significato della vita e dello scopo di questa. Anche colui che vive esteticamente fa così, e l'abituale espressione, che s'è udita in tutti i tempi e a partire dai diversi stadi, è la seguente: «Si deve godere la vita!» Le variazioni che l'espressione subisce sono naturalmente moltissime a seconda della diversità della rappresentazione del godimento, ma in tale «si deve godere la vita» esse sono tutte d'accordo. Ma chi dice di voler godere la vita, pone sempre una condizione che o sta al di fuori dell'individuo o è nell'individuo in modo da non essere in virtù dell'individuo stesso. [...]

Per grandi che possano essere le differenze all'interno dell'estetico, tutti gli stadi hanno però l'essenziale analogia che lo spirito non è determinato come spirito, ma è immediatamente determinato. Le differenze possono essere straordinarie, a partire dalla più completa assenza di spirito fino ad arrivare al più alto grado di ricchezza quanto a spiritosità, per una volta letteralmente intesa; ma anche allo stadio in cui fa la sua

apparizione la spiritosità, lo spirito non è pur sempre determinato come spirito, ma come dono. [...]

La personalità è immediatamente determinata non spiritualmente, ma fisicamente. Qui abbiamo una concezione della vita che insegna che la salute è il bene più prezioso, ciò in cui sta tutto. Codesta medesima concezione acquisterà un'espressione più poetica quando la cosa suoni nei termini: «La bellezza è il sommo». Ora la bellezza è un bene assai fragile, ed ecco perché alquanto di rado si vede perseguire tale concezione. Assai spesso s'incontrano giovani fanciulle o giovanotti che, per un fugace arco di tempo, puntano tenacemente tutte le loro *chances* sulla loro bellezza, ma presto essa li ingannerà! [...]

Ambedue tali concezioni della vita convengono nel fatto che si deve godere la vita, e la condizione perché questo succeda sta nell'individuo stesso, ma in modo da non esser posta grazie all'individuo stesso.

Andiamo avanti. Noi incontreremo concezioni della vita che insegnano, è vero, che si deve godere la vita, ma mettendo la condizione del succedere di una cosa siffatta al di fuori dell'individuo. Ciò vale per ogni concezione della vita in cui la ricchezza, la gloria, la nobiltà e simili vengono presi a mo' di compito per la vita e contenuto di essa. Qui intendo anche menzionare un certo tipo di passione amorosa. Se immaginassi una giovane fanciulla innamorata con tutta la sua anima, i cui occhi non conoscessero voglia alcuna se non di vedere l'amato, la cui anima non avesse pensiero alcuno se non lui, il cui cuore non avesse brama alcuna se non d'appartenere a lui, per cui nulla, nulla, né in cielo né in terra, avesse importanza se non lui, allora, ecco, da capo si tratterebbe di una concezione estetica della vita, ove la condizione è messa al fuori dell'individuo stesso. [...]

Andiamo avanti. Ci imatteremo in concezioni della vita che insegnano, sì, che si deve godere la vita, ma la condizione del succedere di una cosa siffatta sta nell'individuo stesso, anche se pur sempre in modo da non esser posta grazie a lui. La personalità è qui generalmente determinata in quanto talento. Si tratterà di un talento pratico, di un talento mercantile, di un talento matematico, di un talento poetico, di un talento artistico, di un talento filosofico... Il soddisfacimento nella vita, il godimento saranno cercati nel dispiegarsi di questo talento. E forse non ci si arresterà al talento nella sua immediatezza, forse lo si coltiverà in tutti i modi, ma la condizione del soddisfacimento nella vita è il talento stesso, che è una condizione che non è posta grazie allo stesso individuo. [...]

Come dunque tutte queste concezioni della vita hanno in comune il fatto d'essere estetiche, così esse si assomigliano reciprocamente anche nel fatto che hanno una certa unità, un certo nesso, insomma una ben determinata cosa che è come il filo di tutto. Ciò su cui esse edificano la loro vita è in sé qualcosa di singolo, e quindi tale vita non viene dispersa al modo di quella delle concezioni che la edificano su ciò che è in se stesso molteplice. Tale è proprio la condizione della concezione della vita presso cui ora dovrò intrattenermi un po' più a lungo. Essa insegna un «goditi la vita!», e lo spiega nei termini di «vivi in funzione del tuo desiderio». Tuttavia il desiderio è in se stesso una molteplicità e, in tal modo, si vedrà facilmente che questa vita si disperde in una molteplicità senza limiti, a eccezione del caso in cui in un singolo individuo il desiderio fin dalla fanciullezza sia disposto verso un singolo desiderio, che bisognerebbe allora piuttosto definire un'inclinazione, una tendenza, ad esempio per la pesca, ovvero la caccia, ovvero il cavalcare, eccetera. Nella misura in cui questa concezione della vita si disperde in una molteplicità, si

vedrà facilmente che essa sta nella sfera della riflessione; tuttavia questa riflessione è pur sempre solo una riflessione finita, e la personalità rimane nella sua immediatezza. Nel desiderio stesso l'individuo è immediatamente e, per quanto affinato e raffinato, per quanto sottile sia quello, l'individuo vi è pur sempre in quanto immediato; nel godimento l'individuo in questione è nel momento e, per quanto molteplice egli in tal senso sia, egli è pur sempre in modo immediato, poiché è nel momento. [...]

Ma che cos'è allora che io scelgo: è questo o quello? No, perché io scelgo assolutamente, e assolutamente io scelgo, appunto, grazie al fatto che ho scelto di non scegliere questo o quello. Io scelgo l'assoluto, e che cos'è l'assoluto? È me stesso nel mio valore eterno. Qualcos'altro che non me stesso io non posso mai scegliere come l'assoluto, perché scegliendo qualcos'altro lo scelgo come una finitezza e, insomma, lo scelgo non assolutamente. Ma che cos'è allora questo mio *me*? Caso mai volessi parlare di un primo istante, di una prima espressione al riguardo, allora la mia risposta sarà che è il più astratto di tutto, il quale allo stesso tempo, in sé, è altresì il più concreto di tutto: è la libertà. [...]

Il singolo sceglie se stesso non in senso finito, perché allora, certo, questo *sé* diventerebbe una finitezza che si troverebbe nel novero delle altre finitezze, ma in senso assoluto; e tuttavia, certo, egli sceglie se stesso e non un altro. Questo sé che egli in tal modo sceglie, è infinitamente concreto, perché è lui stesso, e tuttavia è assolutamente diverso dal suo precedente sé, perché egli l'ha scelto assolutamente. Questo sé non è esistito prima, perché nacque grazie alla scelta, e tuttavia è esistito, perché, certo, si trattava di *lui stesso*. La scelta fa qui in una sola volta i due movimenti dialettici: ciò che è scelto non esiste e nasce grazie alla scelta, ciò che è scelto esiste, altrimenti-

ti non si tratterebbe di una scelta. Qualora, infatti, ciò che io scegliessi non esistesse ma nascesse assolutamente grazie alla scelta, allora io non sceglierei, allora io creerei; ma io non creo me stesso, quanto scelgo me stesso. Mentre quindi la natura è creata dal nulla e io stesso come personalità immediata sono creato dal nulla, ebbene, come spirito libero, io sono generato dal principio di contraddizione, ovvero generato grazie al fatto che ho scelto me stesso.

Il nostro singolo scopre dunque che il sé che egli sceglie ha in sé un'infinita molteplicità, nella misura in cui ha una storia, una storia entro la quale egli riconosce, come qualcosa che gli appartiene, l'identità con se stesso. Questa storia è di vario genere, perché in questa storia egli si trova in rapporto con altri individui della stirpe e con l'intera stirpe, e questa storia contiene qualcosa di doloroso, e tuttavia egli è quello che è solo grazie a questa storia! Ed è per questo che ci vuole del coraggio a scegliere se stessi, perché nel medesimo tempo in cui l'individuo in questione sembrerà più che mai isolarsi, nel medesimo tempo s'immergerà più che mai in quella radice per cui egli è legato al tutto, all'intero. La cosa lo angoscia; e tuttavia deve, in senso forte, essere così, perché quando la passione della libertà s'è destata in lui – ed essa s'è destata nella scelta, così come presuppone se stessa nella scelta –, allora egli sceglie se stesso e combatte per questo possesso come per il suo bene supremo, ed è il suo bene supremo [...]. Egli resta se stesso, del tutto quel medesimo che era prima, fino alla più insignificante caratteristica, e tuttavia diventa un altro, perché la scelta imbeve tutto e tutto trasforma. In tal modo la sua personalità finita è ora infinitizzata in questa scelta, nella quale egli sceglie infinitamente se stesso.

[*Aut-Aut*. Carte di B: *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nella formazione della personalità*]

Don Giovanni

In Aut-Aut (1843) incarnazione per eccellenza della vita estetica è il seduttore, che cerca il godimento momentaneo. Due sono i tipi paradigmatici di seduttore. Il Don Giovanni immortalato da Mozart è il seduttore irriflesso, poiché seduce solo con la potenza del desiderio, senza perdersi in troppe parole, ed estensivo, perché mira a conquistare più donne possibili. Johannes, l'autore del Diario del seduttore, incarna invece il seduttore riflesso, poiché medita attentamente su quali siano gli stratagemmi migliori da usare per irretire la sua preda e quindi ottiene il suo appagamento pianificando intrighi e godendo riflessivamente della sua astuzia, e intensivo, perché, lungi dall'andare a caccia del maggior numero di donne possibili, mira a conquistare solo quella che mai nessuno è riuscito a conquistare, anche se, una volta riuscito nel suo intento, perde l'interesse per lei, dato che ciò che lo attira è la conquista in sé. Mentre la figura di Don Giovanni, quale incarnazione della potenza del desiderio erotico-sensuale, può essere rappresentata adeguatamente solo dalla musica, la figura di Johannes, che è anzitutto un poeta capace di padroneggiare mirabilmente la sua arte, vive soprattutto tramite la potenza della parola (orale e scritta).

In Don Giovanni il desiderio è assolutamente vero, vittorioso, trionfante, irresistibile, demoniaco, ma naturalmente non si dovrà dimenticare che qui non si parla del desiderio di un singolo individuo, quanto del desiderio come principio spiritualmente determinato, come ciò che lo spirito esclude. Questa è l'idea della genialità sensuale. L'espressione di questa idea è Don Giovanni e l'espressione di Don Giovanni, a sua volta, è unicamente musica. [...] Don Giovanni è fondamentalmente un seduttore. Il suo amore non è psichico, ma sensuale, e l'amore sensuale secondo il suo concetto non è fedele, ma assolutamente infedele, non ama una donna, ma tutte le donne, vale a dire seduce tutte. Esso infatti è soltanto nel momento, ma il momento è concettualmente pensato come la somma dei momenti, e così abbiamo il seduttore [...]. L'amore psichico si muove proprio nella ricca molteplicità della vita individuale, dove quel che veramente importa sono le sfumature. L'amore sensuale, invece, può mettere tutto in un fascio. Per esso l'essenziale è la femminilità completamente astratta, e tutt'al più la maggior differenza sensuale. L'amore psichico è sussistenza nel tempo, quello sensuale sparizione nel tempo, ma il medio che lo esprime è proprio la musica. La musica è adattissima a far questo, perché è di gran lunga più astratta del linguaggio e, quindi, non dice il singolare, ma l'universale in tutta la sua universalità; e tuttavia dice questa universalità non nell'astrazione della riflessione, ma nella concrezione dell'immediatezza. [...] Per Don Giovanni ogni fanciulla è una fanciulla qualunque, ogni storia d'amore è una storia di tutti i giorni. Zerlina è giovane e bella, ed è una donna, questo è lo straordinario che ella ha in comune con cento altre, ma non è lo straordinario ciò che Don Giovanni desidera, quanto l'ordinario, ciò che ella ha in comune con ogni donna [...]. Per essere seduttore occorre sempre una certa riflessione e una

certa coscienza, ed è solo quando queste sono presenti che può essere appropriato parlare di scaltrezza, di mosse e di abili assalti. Questa coscienza manca a Don Giovanni. Egli perciò non seduce. Egli desidera, ed è questo desiderio ad avere un effetto seducente: in tal senso egli seduce. Egli gode dell'appagamento del desiderio; appena ne ha goduto, cerca un nuovo oggetto, e così all'infinito. Egli perciò inganna, certo, ma senza organizzare il suo inganno in precedenza; è la potenza propria della sensualità a ingannare le sedotte, o meglio, è una sorta di nemesi. Egli desidera e continua a desiderare, e gode costantemente dell'appagamento del desiderio. Per essere un seduttore, gli manca il prima, in cui elaborare il suo piano, e il poi, in cui rendersi cosciente della propria azione. Un seduttore deve perciò essere in possesso di una potenza che Don Giovanni non ha, pur essendo per altro ben dotato: la potenza della parola. [...] In ogni donna egli desidera la femminilità tutt'intera, e sta lì la potenza sensualmente idealizzante con la quale in un sol colpo abbellisce ed espugna la sua preda [...] e, strano a dirsi, è questo ciò che esse vogliono, e sarebbe misera la fanciulla che non desiderasse diventare infelice per essere stata una volta felice con Don Giovanni. [...] Non ha bisogno d'alcun preparativo, d'alcun progetto, d'alcun tempo, perché è sempre pronto; infatti in lui la forza c'è sempre, e anche il desiderio, e solo quando desidera è veramente nel suo elemento. [...]

Il Don Giovanni immediato deve sedurre 1003; quello riflesso ha solo bisogno di sedurre una, e quel che ci occuperà sarà come faccia. La seduzione del Don Giovanni riflesso è un gioco di destrezza, in cui ogni singola piccola mossa ha la sua particolare importanza; la seduzione del Don Giovanni musicale è un batter di ciglia, la questione di un istante, più rapidamente fatta che detta. [...] C'è dell'angoscia in lui,

ma quest'angoscia è la sua energia. Non è un'angoscia soggettivamente riflessa, è un'angoscia sostanziale [...]. La vita di Don Giovanni non è disperazione, ma è tutta la potenza della sensualità che nasce in angoscia, e Don Giovanni stesso è quest'angoscia, ma quest'angoscia è proprio il demoniaco desiderio di vivere [...]. La sua vita ci si svolge dinanzi nelle note danzanti dei violini, nelle quali, leggero e fugace, corre sull'abisso. Come quando si lancia una pietra in modo che tagli la superficie dell'acqua, ed essa per un certo tempo può saltarvi sopra leggermente, mentre, appena smette di saltare, va a fondo all'istante, così egli danza sull'abisso, giubilante nel suo breve attimo.

[*Aut-Aut*. Carte di A: *Gli stadi erotici immediati, ovvero il musicale-erotico*]

L'ironia romantica

Ne Il concetto di ironia (1841) Kierkegaard contrappone l'ironia socratica all'ironia romantica. L'ironia di Socrate è, con terminologia hegeliana, «negatività infinita assoluta», in quanto consente di prendere le distanze dall'esistente e di mettere in discussione ogni certezza. Eppure questa libertà del soggetto non è ancora capace di creare qualcosa di proprio: «È negatività, poiché nega soltanto; è infinita, poiché non nega questo o quel fenomeno; è assoluta, poiché ciò in virtù di cui nega è qualcosa di superiore che però non è». Non a caso Socrate, vissuto in un'epoca in cui la polis greca si stava dissolvendo, ma il cristianesimo non era ancora emerso, è storicamente una figura di passaggio. L'ironia socratica è salutare, perché consente di liberarsi dalle pastoie del finito, ma al contempo è una malattia, perché può tollerare l'assoluto soltanto nella figura del nulla. L'ironia romantica di Schlegel, Tieck e Solger è tuttavia ancor più pericolosa, perché conduce a quel cattivo soggettivismo che, mosso da un vago e fatuo agognare, perde di vista la realtà e la verità. La vita dell'ironista romantico è caratterizzata da umoralità, discontinuità, contraddittorietà, in quanto, non essendo fondata su una seria scelta, si mantiene in uno stato di pura possibilità. Rifiutando di vincolarsi seriamente e quindi di assumere una personalità definita, l'i-

ronista finisce però per distruggere senza posa, come in preda a una metamorfosi continua, la propria identità. Ciò che resta costante è soltanto il suo diletto, di fronte a cui ogni contenuto perde consistenza e tutto appare vacuo e nullo.

L'ironia *sensu eminentiori* non si rivolge contro questo o quel singolo esistente, bensì contro tutta la realtà data in un determinato tempo e sotto determinati rapporti. Essa implica quindi in sé un'apriorità e non giunge alla sua visione totale per successione, annientando un pezzo di realtà dopo l'altro, ma è in virtù sua che distrugge nello specifico. A essere considerato *sub specie ironiae* non è questo o quel fenomeno, ma la totalità dell'esistenza. In tal senso si vede quant'è corretta la definizione hegeliana dell'ironia come negatività infinita e assoluta. [...] Nell'ironia, mentre tutto si fa vano, la soggettività diviene libera. Quanto più tutto si fa vano, tanto più leggera, vuota di contenuto, fugace si fa la soggettività. E mentre tutto diventa vanità, il soggetto ironico, invece di diventare vano a se stesso, salva la sua propria vanità. Tutto per l'ironia diventa nulla; ma il nulla può essere preso in più modi. Il nulla speculativo è quello che sparisce a ogni istante davanti alla concrezione, in quanto esso stesso pulsione del concreto, suo *nisus formativus*; il nulla mistico è un nulla per la rappresentazione, un nulla però ricco di contenuto quant'è sonoro il tacere della notte per chi ha orecchi da udire; il nulla ironico è il silenzio di tomba in cui s'aggira il fantasma dell'ironia, e prende in giro. Tornando però alla già data definizione generale dell'ironia come negatività infinita e assoluta, essa suggerisce abbastanza esplicitamente che l'ironia non s'indirizza più contro questo o quel fenomeno storico, contro

un singolo esistente; che l'esistenza intera è invece divenuta estranea al soggetto ironico, e questo per converso a quella; che, mentre la realtà ha perso per lui il suo valore, in una certa misura è divenuto egli stesso irreali. Il termine "realtà" è comunque da prendere innanzitutto nel senso della realtà storica, vale a dire della realtà data in un determinato tempo e sotto determinati rapporti. Per un verso, cioè, il termine può essere preso in senso metafisico, come quando si tratta il problema metafisico del rapporto dell'idea con la realtà, dove in questione non entra questa o quella realtà, ma la concrezione dell'idea, ovvero la realtà sua; per l'altro, può designare l'idea realizzata storicamente. Ora quest'ultima realtà differisce a seconda delle epoche. Con ciò non si vuole affatto negare che la realtà storica nel suo totale di esistenza abbia in se stessa un'unità eterna; ma per le generazioni, divise da spazio e tempo, la realtà data differisce. Ora, anche se lo spirito del mondo rimane in ciascuna fase sempre in se stesso, questo non è comunque il caso della generazione di una determinata epoca, né degli individui in essa dati a una determinata epoca. A questi si offre una realtà data che non è in loro potere rifiutare; il progresso del mondo, infatti, conduce il volente e trascina il nolente. Essendo però l'idea concreta in sé, le è necessario divenire continuamente ciò che è, ovvero divenire concreta. Ma ciò essa può comunque solo tramite generazioni e individui. Così si manifesta una contraddizione attraverso cui si attua il progresso del mondo. La realtà data in una determinata epoca è quella valida per la generazione e gli individui suoi, eppure, a meno di sanzionare la fine del progresso, questa realtà deve essere soppiantata da un'altra, e ciò per opera degli individui e della generazione. Così, per la generazione contemporanea alla Riforma la realtà data era il cattolicesimo, il quale era

nondimeno al contempo una realtà ormai priva come tale di valore. C'è qui dunque una collisione tra realtà, e questo è l'aspetto intimamente tragico della storia universale. [...] A ogni simile punto di svolta della storia sono due i movimenti da osservare. Per l'un verso deve venire in luce il nuovo, per l'altro deve venire soppiantato il vecchio. Nel primo caso incontriamo l'individuo profetico, che il nuovo intravede di lontano, in contorni oscuri e vaghi. L'individuo profetico non possiede il principio venturo, lo presagisce solo. Non può farlo valere, ma egualmente è perduto alla realtà cui appartiene. Il suo, con la realtà, è tuttavia un rapporto pacifico; la realtà data infatti non avverte opposizione. Dopo viene l'eroe propriamente tragico. Costui lotta per il nuovo, si impegna ad annientare quanto ritiene in via di sparizione, ma il compito suo non è tanto di annientare, quanto di far valere il nuovo, e così indirettamente, di annientare il passato. Ma per l'altro verso, deve essere soppiantato il vecchio, deve essere visto in tutta la sua imperfezione. Qui incontriamo il soggetto ironico. Per il soggetto ironico, la realtà data ha perso completamente il suo valore, gli è diventata una forma imperfetta e intralciante ovunque. Per l'altro verso, però, non possiede il nuovo. Sa una cosa sola, che il presente non corrisponde all'idea. È colui che deve far giustizia. In un certo senso l'ironista è veramente profetico, siccome di continuo accenna a un che da venire; cosa sia però non sa. È profetico, ma per posizione e situazione è agli antipodi del profeta. Il profeta va mano nella mano con la contemporaneità, e da questo punto di vista intravede ciò che ha da venire. Il profeta, come s'è detto, è perduto alla contemporaneità, ma di fatto lo è solo perché sprofonda nelle sue visioni. L'ironista, al contrario, è uscito dai ranghi della contemporaneità, le ha fatto fronte. Quanto ha da venire, gli è

nascosto, sta alle sue spalle, ma la realtà cui ha mosso guerra è quanto ha da essere annientato, contro di essa si volge il suo sguardo devastante; al suo rapporto con la contemporaneità si possono applicare le parole della Scrittura: «Ecco, i piedi di coloro che ti porteranno via sono all'uscio». Anche l'ironista è una vittima richiesta dal progresso del mondo; non che debba sempre cadere come vittima in senso stretto, ma lo zelo con cui serve lo spirito del mondo, lo consuma. Qui dunque abbiamo l'ironia come negatività infinita e assoluta. È negatività poiché solo nega; è infinita, perché non nega questo o quel fenomeno; è assoluta, poiché ciò in virtù di cui nega è qualcosa di superiore che però non è. L'ironia non stabilisce nulla; difatti quanto ha da essere stabilito le sta dietro. È un delirio divino, un Tamerlano furioso che non lascia pietra su pietra [...].

L'ironia è una determinazione della soggettività. Nell'ironia il soggetto è libero in negativo; difatti, la realtà suscettibile di dargli contenuto è assente, e il soggetto è libero dallo stato di costrizione in cui lo tiene la realtà data, ma è libero in negativo e come tale fluttuante, poiché nulla c'è che lo tenga. Ma proprio questa libertà, proprio questo fluttuare trasmette all'ironista un certo entusiasmo, nel senso che si ubriaca come degli infiniti possibili e, dovesse consolarsi di tutto quanto va in rovina, può sempre dar fondo alle riserve enormi della possibilità. A questo entusiasmo tuttavia non si abbandona, ma nutre in sé e ravviva quello solo dell'annientare. [...] Mentre così l'ironista crea se stesso e il proprio mondo con il massimo di licenza poetica, mentre così vive in maniera tutta ipotetica e congiuntiva, la sua vita perde qualsiasi continuità. Con ciò, precipita totalmente nello stato d'animo. La sua vita è fatta solo di stati d'animo. Ora, la situazione emotiva può senz'altro essere qualcosa di assai

vero, e non c'è vita terrena tanto assoluta da ignorare il dissidio lì implicito. In una vita sana, però, lo stato d'animo è solo un potenziamento della vita che normalmente si muove e s'agita in uno. Così un cristiano serio sa benissimo come si diano istanti in cui viene preso da uno spirito religioso più vivo e profondo del solito; non per questo, cessato lo stato d'animo, diventa pagano. Più la sua vita è sana e seria, più anche padroneggerà lo stato d'animo, ovvero si umilierà in esso, e così salverà l'anima sua. Siccome però nell'ironista manca ogni continuità, si alternano tra loro gli stati d'animo più antitetici. Ora è un dio, ora un granello di sabbia. I suoi stati d'animo sono casuali quanto le incarnazioni di Brahma. E l'ironista che si crede libero, cade con ciò schiavo della peggiore schiavitù, sotto la legge terribile dell'ironia del mondo. Ma l'ironista è un poeta e quindi, sebbene sballottato secondo l'estro dall'ironia del mondo, non sempre sembra sia così. Egli poeta tutto, stati d'animo compresi. Per essere libero davvero, deve tenere in suo potere lo stato d'animo; per questo uno stato d'animo va rimpiazzato istantaneamente da un altro. Ora talvolta l'alternanza degli stati d'animo diviene tanto disperata, che egli si accorge del marcio; e allora crea poeticamente. Si finge d'essere lui stesso a evocare lo stato d'animo, e poeta, poeta sinché, preso da paralisi spirituale, smette di poetare. Nemmeno lo stato d'animo ha quindi realtà per l'ironista, ed è raro che gli dia respiro se non in forma oppositiva. Il suo affanno si cela sotto l'incognito distinto dello scherzo, la sua gioia è avvolta di gemiti. Ora va al convento, e strada facendo visita il monte di Venere; ora va al monte, e strada facendo prega in un convento. Anche l'orientamento scientifico dell'ironia sfuma in stato d'animo. Ciò è quanto Hegel biasima soprattutto in Tieck. E quanto emerge anche dalla corrispondenza di quest'ultimo con

Solger: ora vede tutto chiaro, ora cerca, ora è dogmatico, ora scettico, ora è su Jacob Böhme ora sui greci, eccetera; nient'altro che stati d'animo. Siccome però deve esserci pur sempre un bandolo che annodi insieme tali opposizioni, un'unità in cui si dissolvano le dissonanze enormi di tali stati d'animo, così, a ben guardare, la si troverà anche nel caso nostro. Noia è l'unica continuità dell'ironista. Noia, questa eternità senza contenuto, questa felicità senza piacere, questa profondità superficiale, questa sazietà affamata. Ma noia è precisamente l'unità negativa, sussunta in una coscienza personale, in cui le opposizioni scompaiono.

[Il concetto di ironia con particolare riferimento a Socrate]

La noia

L'unico elemento in grado di conferire unità a stati d'animo dissonanti e contraddittori e a dare continuità a un'esistenza discontinua e umorale, pare essere la noia. In essa l'ironista, incapace di fare scelte serie e definitive, nonché di darsi una salda identità, finisce per avvertire la nullità del tutto: la noia appare quindi come l'esito inevitabile della forma poetico-ironica dell'esistenza, tipica del Romanticismo d'inizio Ottocento.

Com'è pur terribile, terribilmente noiosa la noia! Non conosco espressione che sia più forte, più vera, poiché il simile può esser colto solo dal simile. Ah, ci fosse un'espressione più elevata, più forte, allora un movimento, uno di numero, rimarrebbe ancora! Io me ne sto disteso, inerte; l'unica cosa che vedo è il vuoto, l'unica cosa di cui vivo è il vuoto, l'unica cosa in cui mi muovo è il vuoto. Ancor meno sento il dolore. L'avvoltoio beccava pur di continuo il fegato di Prometeo; su Loki gocciolava pur di continuo il veleno; ma sebbene uniforme, quella era un'interruzione. Anche il dolore ha perduto il suo valore consolatorio per me. Se mi offrissero tutte le magnificenze del mondo o tutti i tormenti del mondo, la cosa mi toccherebbe allo stesso modo; non

mi volterei dall'altra parte né per raggiungerli né per fuggirli. Io muoio la morte. E che cosa potrebbe distrarmi? Sì, riuscire a vedere una lealtà che reggesse a ogni prova, un entusiasmo che sopportasse tutto, una fede che spostasse le montagne; concepire un pensiero che connettesse il finito e l'infinito. Ma il dubbio velenoso della mia anima corrode tutto. La mia anima è come il Mar Morto, su cui nessun uccello può volare, perché giunto a metà della via precipita sfinito nell'abisso mortale.

[*Aut-Aut. Carte di A: Diapsalmata*]

La noia è il panteismo demoniaco [...] Nel panteismo c'è in genere la determinazione di pieno; con la noia è l'inverso, essa è costruita sul vuoto, ma proprio perciò è una determinazione panteistica. La noia riposa sul nulla che serpeggia per l'esistenza, la sua vertigine è come quella che viene dal guardar giù in un infinito abisso, è infinita.

[*Aut-Aut. Carte di A: La rotazione delle colture*]

Sono allo stremo. La vita mi disgusta, è insapore, senza sale né senso. Fossi anche affamato più di Pierrot, non mi andrebbe egualmente d'ingoiare la spiegazione offerta dagli uomini. Ficcano il dito nella terra per annusare in che Paese stanno? Io ficco il dito nella vita – non sa di niente. Dove sono? Che cosa vuol dire: il mondo? Che cosa vuol dire questa parola? Chi mi ha attirato proditoriamente fin qui e poi mi ci ha lasciato? Chi sono io? Come sono entrato nel mondo? Perché non m'hanno interpellato, perché non

mi hanno istruito su regole e costumi, invece di intrupparmi come se fossi stato comprato da un mercante di anime? Come sono diventato socio nella grande impresa che chiamano realtà? Perché devo essere socio? Non è facoltativo? E se devo esserci costretto, dov'è allora il direttore? Ho un'osservazione da fare. Non c'è direttore? Dove devo rivolgermi col mio reclamo? Dopotutto la vita è un dibattito – posso chiedere che il mio parere venga inserito nell'ordine del giorno? Se bisogna prendere la vita com'è, non sarebbe meglio stabilire com'è?

[*La ripetizione*, 98]

L'angoscia di Abramo e la fede nell'assurdo

In Timore e tremore (1843) Kierkegaard, muovendo dall'episodio biblico del sacrificio di Isacco (Gen 22), vuole mostrare il carattere paradossale della fede. Se assumessimo l'etica come istanza suprema, non potremmo giustificare il gesto omicida di Abramo. Nella fede, quale «passione in forza dell'assurdo», il singolo si pone invece più in alto dell'etica. Infatti nella fede il singolo entra in un rapporto diretto e personale con Dio che produce una sospensione dell'etica (cioè dei principi universali che valgono sempre e per tutti) in nome di un fine più alto. Abramo non a caso, invece di attenersi al comandamento etico che vieta di uccidere un innocente, obbedisce al comando di Dio e accetta di sacrificare il figlio che aveva atteso così a lungo, confidando nella promessa di Dio. Il conflitto che scuote Abramo (diviso angosciosamente tra l'amore per il figlio e quello per Dio) è quindi diverso da quello che scuote eroi tragici come l'Agamennone nell'Ifigenia di Euripide, il giudice veterotestamentario Iefte e il console romano Bruto, costretti a decidersi tra due istanze etiche contrapposte e di pari diritto: il dovere verso i figli e quello verso la patria. Questi casi non travalicano l'ambito dell'etica, mentre il dovere assoluto che Abramo ha nei confronti di Dio gli impedisce di soggiacere alla tentazione di seguire l'istanza etica e privilegiare l'amore per il

figlio. La certezza che scaturisce dal rapporto assoluto e privato con Dio non può però essere condivisa con gli altri. Laddove abbandona il terreno delle norme universali, l'individuo non riesce più a comunicare con i suoi simili e resta solo di fronte a Dio mentre compie il «doppio movimento dell'infinità»: rinunciare al finito nella certezza di poterlo riavere tramite Dio. Il conflitto dell'eroe tragico può trovare espressione, perché si muove nelle categorie dell'universale. Abramo invece, se volesse esprimere con categorie universalmente comprensibili la prova che ha da affrontare, non riuscirebbe a farsi comprendere. Egli confida però, contro ogni ragionevole dubbio, che Isacco, cui Dio gli chiede di rinunciare a mo' di prova, gli venga nuovamente restituito. E in effetti alla fine, al pari di Giobbe, egli ottiene nuovamente ciò cui aveva per obbedienza rinunciato.

Ci sono stati uomini grandi per la loro energia, per la loro saggezza, per la loro speranza, per il loro amore. Ma Abramo è stato il più grande di tutti: per la sua energia, la cui forza è debolezza, per la sua saggezza, il cui segreto è stoltezza, per la sua speranza, la cui forma è pazzia, per il suo amore, che è odio di se stesso. Fu per fede che Abramo lasciò la terra dei suoi padri e divenne straniero nella terra promessa. Lasciò indietro una cosa, il suo terreno raziocinio, e ne prese un'altra: la fede. Altrimenti non sarebbe certamente mai partito, bensì avrebbe considerato il suo viaggio un'assurdità. Fu per fede uno straniero nella terra della promessa, ove non c'era nulla che gli ricordasse la patria, ma tutto era nuovo e suscitava nella sua anima una malinconica nostalgia. Eppure, egli era l'eletto di Dio, in cui il Signore s'era compiaciuto!

Fu per fede che Abramo ricevette la promessa che tutte le nazioni della terra sarebbero state benedette nel suo seme. [...] Il tempo passava, la possibilità esisteva – Abramo aveva fede

[...]. Abramo non ci ha lasciato lamentazioni. Non ha contato malinconicamente i giorni man mano che il tempo passava; non ha guardato Sara con occhio perplesso per vedere se anch'ella incanutiva; non impedì al sole di fare il suo corso per preservare la giovinezza di Sara e conservar viva la speranza. [...] Abramo diventò vecchio e Sara divenne la burla del paese. Eppure egli era l'eletto di Dio e l'erede della promessa, secondo la quale tutte le nazioni della terra sarebbero state benedette nel suo seme.

Poi si compì il tempo. [...] Ci fu gioia nella casa di Abramo il giorno che Sara celebrò le sue nozze. Eppure quella gioia non doveva durare. Abramo doveva essere messo alla prova ancora una volta. Egli aveva lottato contro quello scaltro potere cui nulla sfugge, contro quel vigile nemico che non sonnecchia mai, contro quel grande vecchio che sopravvive a tutto – aveva lottato contro il tempo e conservato la fede. Ora tutto l'orrore della lotta si era concentrato in un solo istante. E Dio mise Abramo alla prova e gli disse: «Prendi Isacco, il tuo unico figlio, che tu ami, e vai nella terra di Moriah; e offrilo colà in olocausto sul monte che io ti indicherò».

Così, dunque, tutto era perduto, in una maniera ben più atroce che se il desiderio non fosse mai stato esaudito. Così il Signore si limitava a prendersi gioco di Abramo! Ecco che, dopo aver realizzato l'improbabile con un miracolo, voleva adesso annientare di nuovo la sua opera. Che follia! Ma Abramo non ne rise, come Sara aveva fatto quando le era stata annunciata la promessa. Tutto era perduto! Settant'anni di attesa fiduciosa, la breve gioia della promessa esaudita. [...] Eppure, Abramo era l'eletto di Dio, ed era il Signore colui che lo metteva alla prova. Tutto dunque stava per essere perduto! La splendida risoluzione circa l'umanità, la promessa della posterità d'Abramo – tutto ciò non era stato altro che un capriccio, un

pensiero fuggevole nella mente del Signore! Ed ora era proprio ad Abramo che toccava cancellarlo.

Ma Abramo ebbe fede e non dubitò; credette ciò che contraddiceva la ragione. Se avesse dubitato, avrebbe agito diversamente, avrebbe compiuto un atto grande e magnifico. Che altro avrebbe potuto fare se non qualcosa di grande e magnifico? Sarebbe andato alla montagna di Moriah, avrebbe spezzato la legna, acceso il rogo, estratto il coltello – avrebbe gridato a Dio: «Non disprezzare questo sacrificio. Non è quel che io possiedo di meglio, lo so. Che cos'è un vecchio di fronte al figlio della promessa? Ma è il meglio che io ti posso dare. Fa' che Isacco non ne sappia mai nulla, in modo che possa vivere serenamente la sua gioventù». E si sarebbe piantato il coltello nel petto. Il mondo lo avrebbe ammirato, e il suo nome non sarebbe stato dimenticato. Ma altro è essere oggetto d'ammirazione e altro essere la stella che guida e salva chi è nell'angoscia. [...]

Molti padri hanno creduto di perdere col loro figlio il tesoro più prezioso al mondo e di venire così spogliati d'ogni speranza a venire; eppure nessun figlio è stato il figlio della promessa nel senso in cui Isacco lo è stato per Abramo. Molti padri hanno perduto il loro figlio, ma è stata l'insondabile e immutabile volontà di Dio onnipotente, è stata la di lui mano a toglierglielo. Affatto diverso è il caso di Abramo. Una più grave prova gli era serbata; la sorte di Isacco fu posta nella sua mano insieme al coltello. Tale la sorte del vegliardo di fronte alla sua unica speranza! Ma egli non dubitò, non guardò angosciato a destra e a sinistra, non sfidò il cielo con le sue preghiere. Dunque l'Onnipotente lo metteva alla prova, egli lo sapeva; egli sapeva che quel sacrificio era il più duro che gli si potesse chiedere; ma sapeva anche che nessun sacrificio è troppo duro se è Dio a richiederlo – ed estrasse il coltello. [...]

La storia di Abramo ha la strana proprietà d'essere sempre magnifica, per quanto poco la si riesca a comprendere, a condizione tuttavia di voler lavorare e di darsi da fare per comprenderla. Ma si pretende, invece, di comprenderla senza fatica. Si esalta la gloria di Abramo. Ma in che modo? Si definisce tutta la sua condotta con un'espressione generica: «Fu grande per avere amato Dio al punto di volergli sacrificare quanto aveva di meglio». Certo, molto giusto; ma quel «meglio» è assai vago. [...] Se quel giovane ricco che Gesù incontrò per strada, avesse venduto tutti i suoi beni e i suoi averi e li avesse dati ai poveri, noi loderemmo la sua azione come tutto ciò che è grandioso, pur non potendo comprenderla appieno senza farla nostra. Tuttavia egli non sarebbe divenuto un Abramo per aver sacrificato quanto aveva di meglio! Quel che si trascura, nella storia di Abramo, è l'angoscia. Perché, mentre non ho alcun obbligo morale verso il denaro, il padre è legato al figlio dal più nobile e dal più sacro dei doveri. [...] Vista dal punto di vista morale, l'azione di Abramo dice che egli voleva uccidere Isacco; vista dal punto di vista religioso, dice che voleva sacrificarlo. È questa contraddizione che produce appunto quell'angoscia che è capace di togliere il sonno a un uomo, e tuttavia senza questa angoscia Abramo non sarebbe l'uomo che è. [...]

Abramo ebbe fede che Dio non avrebbe preteso da lui Isacco, anche se era disposto a sacrificarlo qualora gli fosse stato richiesto. Egli credette in forza dell'assurdo, poiché qui non poteva essere questione di calcolo umano; e l'assurdo era che Dio, il quale esigeva questo da lui, un istante dopo avrebbe revocato la richiesta. Egli fu certo sorpreso dall'esito della vicenda, ma mediante un movimento doppio ritornò alla sua prima posizione, e così ricevette Isacco con gioia ancora maggiore della prima volta. [...] Il movimento della fede si deve

fare sempre in forza dell'assurdo, anche se, si badi bene, in modo da non perdere la finitezza, ma da guadagnarla tutta intera. [...] Il cavaliere della fede svuota nella rassegnazione infinita l'intero calice della più profonda malinconia di questa vita; conosce la beatitudine dell'infinità; ha provato il dolore di rinunciare a tutto ciò che si ha nel mondo – eppure gusta il finito tanto quanto colui che non ha conosciuto nulla di più elevato. [...] Si è rassegnato infinitamente a perdere tutto, ed ecco che ha riavuto tutto in forza dell'assurdo.

IL PARADOSSO DELLA FEDE

Io mi propongo ora di ricavare dalla storia di Abramo, sotto forma di problemi, la sua dialettica, per vedere quale inaudito paradosso è la fede; paradosso capace di trasformare un delitto in un'azione santa e gradita a Dio; paradosso che restituisce ad Abramo suo figlio; paradosso di cui nessun ragionamento può impossessarsi, perché la fede comincia là appunto dove termina il pensiero.

L'etico è, come tale, il generale, che, come tale, è valido per ognuno: il che si può esprimere in un altro modo dicendo che esso vale in ogni istante. Esso riposa immanente in se stesso, non ha nulla fuori di sé che sia il suo *télos*, bensì è esso stesso *télos* di tutto ciò che gli è esterno; e quando ha integrato tutto ciò in se stesso, ha raggiunto il suo scopo. Il singolo, determinato immediatamente come realtà sensibile e psichica, ha come tale il suo *télos* nel generale, e il suo compito etico è di esprimere costantemente se stesso in questo generale, togliere la sua singolarità e diventare il generale. Appena il singolo vuol farsi valere nella sua singolarità di fronte al generale, egli allora pecca e, soltanto riconoscendo questo suo errore, può riconciliarsi col generale. Ogni volta che il singolo, dopo esse-

re entrato nel generale, si sente spinto a farsi valere come singolo, cade in una tentazione da cui può liberarsi solo pentendosi e abbandonandosi come singolo nel generale. [...] Infatti la fede è il paradosso per cui il singolo è più alto del generale – però, si badi bene, nel senso che il movimento si ripropone, che il singolo cioè, dopo essere stato nel generale, ora si isola come il singolo che è più alto del generale. [...] La fede è il paradosso per cui il singolo, come tale, sta più in alto del generale, è giustificato di fronte a questo, non subordinato, ma sovraordinato; e nondimeno in modo che (si badi bene) solo il singolo che, dopo essere stato come tale subordinato al generale, diventa ora, per mezzo del generale, il singolo che, come questo singolo, è sovraordinato a quello; in modo che il singolo come tale sta in un rapporto assoluto con l'Assoluto. Questo punto di vista non si può mediare, perché ogni mediazione avviene sempre in forza del generale. Esso è e resta eternamente un paradosso inaccessibile al pensiero. E tuttavia la fede è questo paradosso.

Abramo ha superato con la sua azione i limiti dell'intero ambito etico. Il suo *télos* era più alto, al di fuori dell'etico; in vista di questo *télos* egli ha sospeso l'etico. [...] Infatti il paradosso consiste nel fatto che egli si pone come singolo in un rapporto assoluto con l'Assoluto. [...] La storia di Abramo contiene quindi la sospensione teleologica dell'etico. Egli, come il singolo, è andato oltre il generale. Questo è il paradosso che non si può mediare. [...] Il paradosso della fede consiste dunque nel fatto che il singolo sta più in alto del generale, che il singolo determina il suo rapporto col generale mediante il suo rapporto con l'Assoluto, e non già il suo rapporto con l'Assoluto mediante il suo rapporto col generale. Si può formulare il paradosso anche dicendo che esiste un dovere assoluto verso Dio; perché, in questo rapporto vincolante, il singolo in

quanto singolo si rapporta in modo assoluto con l'Assoluto. In queste condizioni, quando si afferma che amare Iddio è un dovere, si esprime una cosa diversa da quella detta prima; perché, se il dovere verso Dio è assoluto, l'etico è ridotto a qualcosa di relativo. Nondimeno non ne consegue che l'etico debba essere abolito, bensì esso riceve un'espressione affatto diversa, quella del paradosso, così che, ad esempio, l'amore verso Dio può indurre il cavaliere della fede a esprimere il suo amore per il prossimo in modo completamente opposto a quanto, dal punto di vista etico, richiede il dovere. Se non è così, la fede non ha il suo posto nella vita, bensì è una tentazione; e Abramo è perduto, in quanto ha ceduto a essa.

Questo paradosso non si può mediare, perché riposa appunto sul fatto che il singolo è esclusivamente il singolo. Quando questo singolo vuole esprimere il suo dovere assoluto nel generale e prendere coscienza di quello in questo, riconosce d'essere in tentazione e, malgrado la sua resistenza, non arriva a compiere il cosiddetto dovere assoluto; e, se non lo compie, pecca, benché la sua azione traduca *realiter* quello che il suo dovere assoluto richiede. Che cosa dovrebbe fare Abramo, allora? Se dicesse a qualcuno: «Amo Isacco più di ogni altra cosa al mondo; ecco perché mi è così difficile sacrificarlo», il suo interlocutore gli risponderebbe scuotendo la testa: «E allora perché vuoi sacrificarlo?» [...]

Noi troviamo un paradosso di questo genere nella storia di Abramo. Dal punto di vista etico, il suo rapporto con Isacco è tale che il padre deve amare il figlio. Questo rapporto etico è ridotto a qualcosa di relativo nella misura in cui entra in contrapposizione col rapporto assoluto a Dio. Se si chiede per quale motivo, Abramo non può rispondere altro se non che è una prova, una tentazione, che è cioè (come abbiamo detto sopra) l'unità d'una condotta nella quale egli agisce

per amore di Dio e per amore di se stesso. [...] Da una parte, la fede è l'espressione del supremo egoismo (essa compie qualcosa di terribile per amore di se stessa). D'altra parte, essa è l'espressione dell'abbandono assoluto, perché agisce per amore di Dio. La fede stessa non può essere mediata nel generale, perché in questo modo verrebbe eliminata. La fede è appunto questo paradosso; e il singolo non può assolutamente farsi intendere da nessuno. Ci si immagina, lo so bene, che il singolo possa farsi comprendere da un altro singolo che si trovi nella medesima situazione. [...] Un cavaliere della fede non può assolutamente soccorrerne un altro. O il singolo diventa egli stesso un cavaliere della fede assumendo su di sé il paradosso, o non lo diventerà mai. Il cameratismo in queste sfere è del tutto inconcepibile. Il singolo può darsi solo da se stesso una qualche spiegazione più particolareggiata circa quel ch'egli debba intendere come "Isacco". E anche se fosse possibile determinarlo abbastanza esattamente secondo il modo di comprendere consueto (ma sarebbe una contraddizione ridicola situare il singolo, che è appunto al di fuori del generale, sotto determinazioni generali, laddove egli deve agire proprio come il singolo che sta fuori del generale), l'individuo non potrà tuttavia mai farsi persuaso grazie ad altri, ma solo grazie a se stesso in quanto singolo. Così, quand'anche un uomo fosse tanto vile e miserando da voler diventare un cavaliere della fede sotto responsabilità altrui, non lo diventerebbe; perché soltanto il singolo, in quanto singolo, lo diventa. Questa è la sua grandezza; ma questo è anche l'aspetto spaventoso della cosa. [...]

Il dovere assoluto può quindi indurci a fare qualcosa che l'etica proibirebbe, ma non può in nessun caso portare il cavaliere della fede a smettere di amare. È ciò che mostra Abramo. Nel

momento in cui vuole sacrificare Isacco, secondo la morale bisognerebbe dire che, se fa ciò, è perché lo odia. Ma se odiasse veramente Isacco, potrebbe star sicuro che Dio non esigerebbe da lui questo sacrificio. Abramo deve amare Isacco con tutta la sua anima e, quando Dio glielo domanda, egli lo deve amare, se possibile, ancora di più, e solo così egli può sacrificarlo. Infatti è questo amore per Isacco che, contrapponendosi paradossalmente al suo amore per Dio, fa del suo atto un sacrificio. Ma questa è l'angoscia, è l'affanno del paradosso: che Abramo, umanamente parlando, non riesce assolutamente a farsi comprendere. Soltanto nel momento in cui il suo gesto si trova in assoluta contraddizione col suo sentimento, soltanto allora egli sacrifica Isacco; ma la concretezza del suo gesto è ciò per cui egli appartiene al generale e in questa sfera egli è e rimane un assassino. [...] L'eroe tragico rinuncia a se stesso per esprimere il generale; il cavaliere della fede rinuncia al generale per diventare il singolo. [...] Il cavaliere della fede sa che è magnifico appartenere al generale. Egli sa che è bello e benefico essere il singolo che traduce se stesso nel generale. [...] Ma egli sa anche che, al di sopra del generale, si snoda una via solitaria, stretta e scoscesa; egli sa com'è terribile essere soli, dopo essere usciti dal generale, e battere la via senza incontrare nemmeno un compagno di viaggio. Umanamente parlando, egli è pazzo e non può farsi comprendere da alcuno. [...] Il cavaliere della fede sa che è entusiasmante rinunciare a se stesso per il generale, che, per fare ciò, ci vuole coraggio, ma sa anche che ciò dà sicurezza appunto perché avviene a favore del generale. Egli sa di battere una via solitaria, di non compiere nulla per il generale, ma che viene solo tentato e messo alla prova. [...] L'eroe tragico arriva presto alla fine, la sua cavalcata è giunta presto alla fine: egli compie il movimento dell'infinità e ora riposa tranquillo nel generale. Il cavaliere

della fede invece non può riposare, perché per lui la prova è continua e in ogni istante c'è la possibilità che si pente e faccia ritorno nel generale, e questa possibilità può essere tanto una tentazione quanto la verità. Su questo punto egli non può chiedere chiarificazioni ad alcuno, perché così starebbe al di fuori del paradosso. [...] Il cavaliere della fede può fare affidamento solo unicamente su se stesso, e ciò che lo addolora è di non poter farsi comprendere dagli altri.

IL SILENZIO DI ABRAMO

L'etico è come tale il generale e, come tale, è a sua volta il manifesto. Determinato come immediatamente sensibile e psichico, il singolo è il nascosto. Il suo compito etico è dunque quello di uscire dal suo nascondiglio e diventare manifesto nel generale. Quindi, ogni volta che vuole rimanere nel nascondimento, egli pecca e si trova nella tentazione da cui può liberarsi solo manifestandosi. [...]

Abramo tace – ma egli non può parlare: in questo sta la sofferenza e l'angoscia. Se infatti parlando non riesco a farmi comprendere, allora non parlo, anche se parlassi ininterrottamente giorno e notte. Questo è il caso di Abramo. Egli può dire tutto, ma una cosa sola non può dire e, se non può dirla in modo che altri lo comprenda, egli non parla. La parola porta sollievo perché essa mi traspone nel generale. Abramo può dire, sul suo amore per Isacco, le cose più belle che una lingua possa escogitare. Ma non è questo che muove il suo cuore; è qualcosa di più profondo: che egli vuole sacrificare Isacco, perché è una prova. Quest'ultima cosa nessuno la può capire, e così ognuno non può che fraintendere anche la prima. Questa sofferenza è sconosciuta all'eroe tragico. [...] Abramo non può parlare, perché non può dire (cioè dirlo in

modo comprensibile) ciò che spiegherebbe tutto, ossia che si tratta di una prova, in cui il momento etico costituisce la tentazione. Chi si trova in questa situazione, è un emigrante dalla sfera del generale. Ma ciò che segue egli può dirlo ancor di meno. Abramo infatti fa due movimenti. Egli fa il movimento infinito della rassegnazione e rinuncia a Isacco; questo nessuno lo può capire, perché è un affare privato. Ma poi fa in ogni momento il movimento della fede. Questa è la sua consolazione. Infatti egli dice: «Questo però non accadrà; o se accadrà, Dio allora mi darà un nuovo Isacco, e in forza appunto dell'assurdo».

[*Timore e tremore*]

L'angoscia

Il concetto dell'angoscia (1844), reinterpretando il racconto biblico della "caduta" (Gen 3), intende riportare l'attenzione sul tema del peccato (d'origine, ereditario, attuale) trascurato dalla cultura illuministica. Al centro del saggio vi è l'angoscia della libertà o della scelta. Inizialmente l'individuo vive in uno stato edenico di pace e di quiete, definito di «innocenza» (dato che egli non ha ancora fatto il salto nel peccato) e di «ignoranza» (dato che egli non è ancora cosciente della distinzione fra bene e male), in cui non avverte ancora la tensione che lo caratterizza strutturalmente, in quanto il suo spirito è ancora «sognante». In tale condizione d'ingenua conciliazione, egli presagisce però che, al risvegliarsi dello spirito, dovrà porre in relazione, sintetizzandoli, gli elementi contraddittori che lo compongono (corpo e anima, tempo ed eterno, finito e Infinito), scegliendo una determinata forma di esistenza, ovvero dandosi una personalità determinata. Ciò suscita in lui angoscia, perché, nell'istante della scelta, egli potrebbe realizzare se stesso, ma potrebbe anche perdere se stesso, naufragare. Di qui la possibilità del peccato. La «possibilità angosciante di potere» lo predispone infatti ad aggrapparsi al finito, al temporale (che sembra offrire maggiore sicurezza), piuttosto che all'Infinito, all'Eterno. E il peccato sta appunto nello scegliere

ciò che è terreno invece che Dio. A produrre in lui angoscia è quindi il nulla che egli è al momento di darsi liberamente una figura e un'identità e diventare così qualcosa. Ogni individuo, infatti, non ha un'essenza definita, bensì si fa con le sue scelte e le sue decisioni. L'angoscia – una cosa ben diversa dal «timore» rispetto a un pericolo determinato – è quindi il segno della libertà di cui l'uomo dispone a differenza dell'animale. Tuttavia, se l'individuo finisce per sprofondare nel peccato, è perché la sua libertà risulta a tal punto "imbrigliata" dall'angoscia da restarne paradossalmente sopraffatta, quasi come ridotta all'impotenza. Il peccato è quindi il risultato di un «salto» (liberamente voluto) da una condizione d'innocenza a una condizione (qualitativamente differente) di peccaminosità – un salto che, seppur paradigmaticamente prefigurato nel peccato d'origine di Adamo, si ripete in ogni individuo, in quanto l'uomo non nasce in una condizione di peccaminosità, bensì vi passa solo in virtù di una sua libera scelta. Il peccato resta però al contempo il risultato (certo: non necessario, ma possibile) di una libertà presa nella vertigine dell'angoscia. L'angoscia, in quanto condizione psicologica della reale possibilità del peccato, ha dunque qualcosa di estremamente ambiguo. È vero che la libertà si realizza sempre e soltanto nello spazio di situazioni storiche concrete ed è, quindi, condizionata dalla storia personale e collettiva del singolo. Tuttavia nessun fattore storico-sociale «esteriore» può determinare l'interiorità dell'individuo, nessuna determinazione puramente «quantitativa» può produrre una trasformazione qualitativa dell'esistenza, dato che il peccato nasce esclusivamente tramite la decisione della libertà, che è qualcosa d'interiore e d'invisibile. Certo, nella condizione post-edenica, la libertà di scelta appare fortemente (quantitativamente) condizionata dalla storia individuale, ambientale e storica di colpa che pesa sulle spalle dell'individuo – questo

è il peccato ereditario —, rendendo l'angoscia più riflessa, più tormentosa. Tuttavia ciascun individuo nasce innocente come Adamo (contro la teoria intellettualistica del peccato originale). Altrimenti verrebbe messa in questione la sua libertà. La peccaminosità non si eredita, la peccaminosità entra nel mondo con il peccato del singolo. L'angoscia non viene, però, meno con la prima scelta peccaminosa, bensì si ripresenta ogni volta che l'uomo deve compiere una nuova scelta esistenziale, anche se adesso ad angosciare non è più il nulla, ma qualcosa di definito (il male o il bene). Esiste un'unica forma di angoscia propedeutica al salto nella fede: è quella che l'individuo prova di fronte all'inconsistenza di tutto ciò che è finito e terreno.

L'innocenza è ignoranza. Nell'ignoranza l'uomo non è determinato come spirito, ma è determinato psichicamente nell'unione immediata colla sua naturalità. Lo spirito nell'uomo è come sognante. [...] In questo stato c'è pace e quiete: ma c'è, nello stesso tempo, qualcosa d'altro che non è né inquietudine né lotta, perché non c'è niente contro cui lottare. Allora, che cos'è? Il nulla. Ma quale effetto ha il nulla? Esso genera l'angoscia. Questo è il profondo mistero dell'innocenza: essa nello stesso tempo è angoscia. Sognando, lo spirito proietta la sua propria realtà; ma questa realtà è il nulla. L'innocenza vede però continuamente questo nulla al di fuori di sé. L'angoscia è una determinazione dello spirito sognante e come tale appartiene alla psicologia. Nella veglia la differenza tra l'io e l'altro da me è posta; nel sonno è sospesa; nel sogno è un nulla accennato. La realtà dello spirito si mostra continuamente come una figura che tenta la sua possibilità, ma, appena egli cerca di afferrarla, essa si dilegua; essa è un nulla che può soltanto angosciare. Di più non può fare, finché non fa altro che mostrarsi. Poiché il concetto dell'angoscia non si trova quasi mai trattato nella psicologia, io

devo richiamare l'attenzione sul fatto che esso è completante diverso da quello del timore e da simili concetti che si riferiscono a qualcosa di determinato, mentre invece l'angoscia è la realtà della libertà come possibilità per la possibilità. Perciò non si troverà l'angoscia nell'animale precisamente perché esso, nella sua realtà naturale, non è determinato come spirito.

Se noi guardiamo le determinazioni dialettiche dell'angoscia, vediamo che queste hanno proprio l'ambiguità psicologica. L'angoscia è un'antipatia simpatica e una simpatia antipatica. [...] L'angoscia è posta nell'innocenza; in primo luogo, dunque, non è colpa, in secondo luogo non è un peso che aggravi né una sofferenza che sia incompatibile colla beatitudine dell'innocenza. Se si osservano i bambini, quest'angoscia si trova in loro più chiaramente determinata come ricerca dell'avventuroso, del mostruoso, del misterioso. Che ci siano bambini nei quali l'angoscia manca, ciò non vuol dire nulla; non l'ha neanche l'animale: quanto meno spirito, tanto meno angoscia. Questa angoscia appartiene così essenzialmente al bambino che egli non ne vuol fare a meno; pur angosciandolo, essa lo attira col suo dolce affanno. [...] Come il rapporto dell'angoscia al suo oggetto, a quel qualcosa che è il nulla (nel linguaggio comune c'è la frase espressiva «angosciarsi di nulla») è assolutamente ambiguo; così il passaggio dall'innocenza alla colpa, che si può qui stabilire, sarà abbastanza dialettico per dimostrare che la spiegazione è quale deve essere, cioè psicologica. Il salto qualitativo è fuori di ogni ambiguità; ma colui che, mediante l'angoscia, diventa colpevole, è di certo innocente; infatti non era lui, ma l'angoscia, una potenza estranea, che lo prese; una potenza che egli non amava, ma di cui si angosciava: eppure egli è colpevole, perché si lasciò cadere nell'angoscia che egli, pur temendola, amava. Non c'è nel mondo niente di più ambiguo che questo. [...]

L'uomo è una sintesi di anima e di corpo. Ma una sintesi non è pensabile se i due elementi non si uniscono in un terzo. Questo terzo è lo spirito. Nell'innocenza l'uomo non è puramente animale; infatti, se in un qualche momento della sua vita, egli non fosse altro che animale, non diventerebbe mai uomo. Lo spirito, dunque, è presente, ma come immediato, come sognante. Ora, in quanto è presente, esso è, in un certo senso, una potenza ostile, perché disturba continuamente il rapporto tra l'anima e il corpo: rapporto che sì esiste, eppure non esiste, in quanto ottiene l'esistenza soltanto dallo spirito. D'altra parte esso è una potenza amica, appunto perché vuole fondare il rapporto. Qual è dunque il rapporto dell'uomo con questa potenza ambigua, il rapporto dello spirito con se stesso e colla sua condizione? Esso si rapporta come angoscia. Liberarsi di se stesso non è possibile per lo spirito; afferrare se stesso neppure gli è possibile finché esso trova se stesso fuori di sé; lasciarsi sprofondare nella vita vegetativa non è possibile per l'uomo, perché egli è determinato come spirito; fuggire l'angoscia non può, perché l'ama; amarla propriamente non può, perché la fugge. Ora l'innocenza è giunta al suo vertice. Essa è ignoranza, ma non una brutalità animalesca; è anzi un'ignoranza determinata dallo spirito e proprio per questo è angoscia, perché la sua ignoranza dello spirito ha per oggetto il nulla. Qui non è nessuna conoscenza del bene o del male o qualcosa come il nulla immenso dell'ignoranza. [...] Il divieto angoscia Adamo, poiché il divieto sveglia in lui la possibilità della libertà. Ciò che era rimasto fuori dell'innocenza come il nulla dell'angoscia, è entrato ora dentro di essa e qui è di nuovo un nulla, cioè la possibilità angosciante di potere. Cosa sia ciò che egli può, egli non ne ha idea alcuna: altrimenti si presupporrebbe, come avviene di solito, quel che segue, cioè la differenza tra bene male. Soltanto la possibilità di potere è

qui come una forma più alta di ignoranza, come l'espressione più alta dell'angoscia; perché in un senso più alto, questa possibilità è e non è, perché egli, in un senso più alto, l'ama e la fugge. [...]

La possibilità è il potere. In un sistema logico è abbastanza facile dire che la possibilità trapassa nella realtà. Nella realtà questo non è così facile e occorre una determinazione intermedia. Questa determinazione è l'angoscia, la quale né spiega il salto qualitativo né lo giustifica eticamente. L'angoscia non è una determinazione della necessità, ma neanche della libertà: essa è una libertà imbrigliata, dove la libertà non è libera in se stessa, ma imbrigliata, non nella necessità, ma in se stessa. Se il peccato è entrato nel mondo necessariamente (il che è una contraddizione), non c'è angoscia. Se il peccato è entrato con un atto di un *liberum arbitrium* astratto (che non è mai esistito nel mondo, né in principio né più tardi, poiché è un concetto assurdo), non c'è neanche allora angoscia. Voler spiegare con la logica come il peccato è entrato nel mondo, è una stupidaggine che può venire in mente soltanto a gente che è preoccupata in maniera ridicola di ottenere una qualsiasi spiegazione. [...]

L'angoscia si può paragonare alla vertigine. Colui cui capita di volgere gli occhi nel fondo di un abisso, è preso dalla vertigine. Ma la causa della vertigine è tanto il suo occhio quanto l'abisso: infatti avrebbe potuto non guardarvi dentro. Così l'angoscia è la vertigine della libertà che sorge quando lo spirito vuole porre la sintesi e la libertà guarda giù nella sua propria possibilità, per poi afferrare il finito e tenersi ad esso. In questa vertigine la libertà sprofonda. Più in là la psicologia non può andare e non lo vuole neanche. Nello stesso momento tutto è cambiato e, mentre la libertà si solleva di nuovo, essa vede che è colpevole. Tra questi due momenti si trova il salto che

nessuna scienza ha spiegato né può spiegare. Colui che diventa colpevole nell'angoscia, lo diventa in un modo quanto mai ambiguo. L'angoscia è un'impotenza femminile, nella quale la libertà sfuma e, psicologicamente parlando, la caduta nel peccato avviene sempre nell'impotenza; tuttavia, nello stesso tempo, non c'è niente di più egoico dell'angoscia, e nessuna manifestazione concreta della libertà è tanto egoica quanto la possibilità di qualsiasi realizzazione concreta. Questo è a sua volta l'aspetto vincente, che determina l'atteggiamento ambiguo dell'individuo, atteggiamento misto di simpatia e antipatia. Nell'angoscia è l'infinità egoica della possibilità, che non è tentatrice come una scelta, ma che angoscia ed opprime con la sua dolce inquietudine [...]

Col salto qualitativo il peccato è entrato nel mondo ed entra sempre a questo modo. Una volta che il peccato è posto, qualcuno potrebbe credere che l'angoscia sia tolta, dato che l'angoscia era stata definita come l'apparire della libertà davanti a se stessa nella possibilità. Il salto qualitativo è la realtà e perciò, insieme con la possibilità, è tolta anche l'angoscia. Eppure non è così. Infatti, da una parte la realtà non consiste in un momento solo; d'altra parte la realtà che è stata posta, è una realtà ingiustificata. Così l'angoscia si mette di nuovo in rapporto con ciò che è posto e col futuro. Ma ora l'oggetto dell'angoscia è qualcosa di determinato, il suo niente è veramente qualcosa, poiché la differenza tra il bene e il male è posta in concreto e, di conseguenza, l'angoscia ha perduto la sua ambiguità dialettica. Questo vale per Adamo come per ogni individuo posteriore; perché in virtù del salto qualitativo essi sono perfettamente uguali [...] La storia della vita individuale procede con un movimento di stato in stato. Ogni stato viene posto mediante un salto. Come il peccato è entrato nel mondo, così continua a entrare, se non è arrestato. Per ogni

sua ripetizione non è una semplice conseguenza, ma un nuovo salto. Ogni salto è preceduto da uno stato che rappresenta l'ultima approssimazione psicologica. Questo stato è l'oggetto della psicologia. In ogni stato è presente la possibilità e perciò l'angoscia. [...]

In una favola del Grimm si racconta di un ragazzo che andò in cerca di avventure per imparare a sentire l'angoscia. Lasciamo andare quell'avventuriero senza domandare in quale modo egli per la strada potesse imbattersi nel terribile. Vorrei dire, però, che questo – cioè l'imparare a sentire l'angoscia – è un'avventura attraverso la quale deve passare ogni uomo, affinché non vada in perdizione, o per non essere mai stato in angoscia o per essersi immerso in essa; chi invece ha imparato a sentire l'angoscia nel modo giusto, ha imparato la cosa più alta. Se l'uomo fosse un animale o un angelo, non potrebbe angosciarsi. Poiché è una sintesi, egli può angosciarsi e, più profonda è l'angoscia, più grande è l'uomo; non l'angoscia, come gli uomini l'intendono di solito, cioè l'angoscia che riguarda l'esteriore, ciò che sta fuori dell'uomo, ma l'angoscia che egli stesso produce. [...] L'angoscia è la possibilità della libertà; soltanto quest'angoscia ha, mediante la fede, la capacità di formare assolutamente, in quanto distrugge tutte le finitezze scoprendo tutte le loro illusioni. E nessun grande inquisitore tiene pronte torture così terribili come l'angoscia; nessuna spia sa attaccare con tanta astuzia la persona sospetta, proprio nel momento in cui è più debole, né sa preparare così bene i lacci per accalappiarla come sa l'angoscia; nessun giudice, per sottile che sia, sa esaminare così a fondo l'accusato come l'angoscia che non se lo lascia mai sfuggire, né nel divertimento, né nel chiasso, né sotto il lavoro, né di giorno, né di notte.

[Il concetto dell'angoscia]

Il paradosso del pensiero

Perché Dio possa insegnare all'uomo la verità, deve esserci uguaglianza fra i due. Per realizzarla si potrebbe innalzare l'uomo al piano del divino – in una sorta di apoteosi –, ma così egli verrebbe defraudato della sua umanità e quindi ingannato; oppure lasciare che l'uomo cada in adorazione, dimenticandosi di sé, ma così si dissolverebbe completamente in Dio, perdendo anche in questo caso la sua identità. In entrambi i casi non si avrebbe una reale conciliazione di divino e umano. Un amore che raggiunga l'altro solo apparentemente, poiché non è capace di uscire da sé, o che annulli l'altro, rendendolo uguale a sé senza trasformarsi, è infatti un amore inautentico e infelice: «L'amore non muta l'amato, ma muta se stesso». La vera soluzione è che Dio scelga di identificarsi con l'uomo. Assumendo per amore dell'uomo l'umile natura di servo – non in maniera apparente ed esteriore, ma reale – quale sua vera immagine, Dio accetta però anche la sofferenza, che è infatti un tratto costitutivo, non solo contingente, della vita del Cristo.

Fino a che punto la verità può essere fatta oggetto d'insegnamento? [...] Socrate ha esaminato a fondo la difficoltà, in quanto per lui ogni insegnare è soltanto un ricordare, per cui l'ignorante non ha bisogno che di venir indotto a rammenta-

re, per prendere atto da sé di quanto sa. Quindi la verità non viene introdotta in lui, ma in lui essa c'era già. [...] Ma chi dà al discepolo non soltanto la verità, ma anche la condizione per comprenderla, non è un maestro. [...] È Dio stesso. Egli, agendo come condizione, fa sì che il discepolo si ricordi che egli è la non-verità e che lo è per propria colpa. Questo stato di essere la non-verità e di esserlo per propria colpa lo chiameremo: il peccato. [...] Quando il discepolo è la non-verità, ma è tuttavia uomo, e ora riceve la condizione e la verità, egli non diviene in quel momento uomo per la prima volta, dato che lo era già; eppure diviene un altro uomo: un uomo nuovo. Chiamiamo questo cambiamento: conversione. Con questa consapevolezza egli prende commiato dal suo passato. Ma come può prender commiato senza pena nell'animo? Chiamiamo questa pena: pentimento. [...] Ecco che accade in lui un mutamento come quello dal non-essere all'essere. Chiamiamo questo passaggio: rinascita, con la quale viene al mondo una seconda volta. [...]

Il discepolo è oggetto dell'amore di Dio che vuole essere suo maestro, e la preoccupazione di Dio è di riuscire a stabilire l'uguaglianza con lui. Se è impossibile stabilirla, allora l'amore resta infelice e l'insegnamento resta senza significato, dato che i due non possono comprendersi. [...] Per poter procurare l'unità, bisogna che Dio diventi come il più povero discepolo. Ma il più povero è colui che deve servire gli altri, e dunque Dio si mostrerà in figura di servo. [...] In questo modo si ritrova a stare Dio sulla terra: fatto uguale al più povero a causa del suo amore onnipotente [...]. Il Dio deve soffrire tutto, sopportare tutto, sperimentare tutto, avere fame nel deserto, avere sete nei tormenti, venire abbandonato nella morte, assolutamente uguale al più umile – *ecce homo*; infatti la sua sofferenza non è quella della morte, ma questa vita intera è proprio

una storia di sofferenza; ed è l'amore a soffrire, l'amore che dà tutto e che è esso stesso bisognoso.

[*Briciole di filosofia*]

Il pensiero umano ha un carattere paradossale, nella misura in cui cerca appassionatamente di pensare ciò che non gli è possibile pensare, il paradosso, l'«altro dal pensiero» – per Kierkegaard l'Uomo-Dio Gesù Cristo. Tuttavia l'urto che ne scaturisce non può che «diventare il suo tramonto», in quanto altrimenti il pensiero, non potendo per sua struttura uscire da sé, finirebbe, come avviene in Hegel, per rendere l'«altro dal pensiero» identico a sé – pensiero, appunto. Si tratta invece di salvaguardare proprio il carattere di realtà di ciò che il pensiero non riesce a pensare e di fronte a cui è destinato ad «arenarsi». Una volta posto di fronte a quella sorta di limite – il paradosso, appunto – che vorrebbe ma non può superare, il pensiero non può però che fare spazio alla fede. Solo così paradosso e pensiero possono in qualche modo conciliarsi, pur «nella comune comprensione della loro differenza».

Il paradosso è la passione del pensiero, e il pensatore che è senza paradosso è come se fosse un amante senza passione: un mediocre corteggiatore. Ma ogni passione, portata alla massima potenza, vuole il proprio tramonto; e così pure la più alta passione dell'intelletto è di volere l'urto, anche se l'urto deve in un modo o in un altro diventare il suo tramonto. Questo è il più alto paradosso del pensiero; voler scoprire qualcosa che non può pensare. [...] Dunque la passione dell'intelletto per il paradosso va a urtare costantemente contro questa cosa sconosciuta, che certo esiste, ma che è anche sconosciuta, e che

in quanto tale non esiste. L'intelletto non va oltre, ma nella sua paradossalità non può fare a meno di arrivare fino a questo punto e di occuparsi di ciò; ma non si deve esprimere il suo rapporto con la cosa sconosciuta dicendo che questa non esiste, dato che questa stessa affermazione implica appunto un rapporto. Ma cos'è allora questa cosa sconosciuta? Se si dice che è la cosa sconosciuta in quanto non la si può conoscere e che, non potendola conoscere, è indicibile, la passione non può venir soddisfatta, benché essa abbia colto rettamente nella cosa sconosciuta il confine; ma il confine è appunto il tormento della passione, anche se ne è in pari misura l'incitamento. Essa tuttavia non può andare oltre, poco importa se tentando la *via negationis* oppure la *via eminentiae*.

[*Briciole di filosofia*]

Verità oggettiva e verità soggettiva

Il problema centrale della Postilla (o Poscritto) è in che modo il singolo esistente, che non può non essere «infinitamente e personalmente interessato» alla sua beatitudine eterna, si debba rapportare alla verità del cristianesimo che tale beatitudine promette. Ora, il cristianesimo non è una mera dottrina, di cui il singolo debba appropriarsi solo intellettualmente, ma è una comunicazione d'esistenza, di cui il singolo deve appropriarsi soggettivamente – da qui la celebre proposizione: «la soggettività è la verità» – e che egli deve reduplicare attivamente nella vita concreta. Gli sforzi di presentare oggettivamente la verità del cristianesimo – il fatto cioè che Dio si è fatto uomo in un determinato momento storico – o con l'aiuto della ricerca storica e della critica biblica o all'interno della filosofia speculativa sono quindi del tutto irrilevanti per un credente che, nell'appropriarsi interiormente e appassionatamente della verità del cristianesimo, non può che tener fermo al contempo alla sua incertezza oggettiva. Seguire Gesù implica, quindi, il ritrovarsi ogni volta di nuovo nell'insicurezza che caratterizza il momento della decisione, senza poter trovare rifugio in una conoscenza dottrinale dogmatica. Ciò porta Kierkegaard a polemizzare con una tradizione di pensiero – culminante

nell'idealismo hegeliano – per cui la realtà e il singolo non hanno alcuna importanza rispetto al mondo del puro pensiero. Il singolo deve invece «comprendersi nell'esistenza», perché solo nell'esistenza c'è la serietà della decisione, il divenire, la storicità.

Si tratta di comprendere la mia destinazione, di vedere che cosa la divinità propriamente voglia che io faccia; si tratta di trovare una verità che sia verità per me, di trovare l'idea per cui io voglia vivere e morire. E che cosa mi gioverebbe a tal scopo il trovare una cosiddetta verità oggettiva; il farsi largo tra i sistemi dei filosofi e, se me lo si richiedesse, il riuscire a passarli in rivista? [...] Che cosa mi gioverebbe il fatto di saper sviluppare il significato del cristianesimo e di saper spiegare molti singoli fenomeni, se ciò non avesse per me stesso e la mia vita un significato più profondo?

[Diari]

Il soggetto inquirente, speculante, cosciente si mette certamente in cerca della verità, ma non della verità soggettiva, cioè della verità di appropriazione. Egli è certamente interessato, ma non colla passione personale infinita in direzione della sua salvezza eterna. [...] Per la riflessione oggettiva la verità diventa qualcosa di oggettivo, un oggetto, e si tratta di vederlo separato dal soggetto; per la riflessione soggettiva, invece, la verità diventa appropriazione, interiorità, soggettività e si tratta per l'appunto di approfondirsi esistendo nella soggettività. [...] Ogni conoscere essenziale riguarda l'esistenza, ovvero soltanto il conoscere che ha un rapporto essenziale all'esistenza è conoscere essenziale.

[...] Oggigiorno si diventa oggettivi a tutto spiano e ci si fa beffa dell'essere soggettivi; si disprezza la categoria dell'individualità per consolarsi con quella di genere. Cristiani di questa tacca lo si è senz'altro. Esistere soggettivamente con passione (mentre oggettivamente non si può esistere che nella distrazione) è invece una condizione assoluta per poter avere una qualche idea del cristianesimo. Chi non vuole questo e tuttavia vuole occuparsi di cristianesimo, chiunque egli sia e per quanto grande egli sia, in questa faccenda non è altro che uno sciocco.

COMPREDERE SE STESSI NELL'ESISTENZA

Il compito del pensiero soggettivo è di comprendere se stessi nell'esistenza. [...] Malgrado i suoi sforzi, il pensatore soggettivo è ripagato con un ben magro risultato. Più l'idea del genere ha preso il sopravvento perfino nella concezione popolare, e più spaventoso è il passaggio. Invece di stare insieme con la generazione e dire: noi, il nostro tempo, il secolo XIX – rimanere invece un singolo uomo esistente. Che questo sia infinitamente poco, nessuno lo nega: perciò occorre molta rassegnazione per non infischiarne. Cos'è mai un singolo uomo esistente? Certo, il nostro tempo non sa che troppo bene come ciò sia poca cosa, ma è in questo che consiste precisamente la particolare disonestà dell'epoca. Ogni epoca ha la sua; quella del nostro tempo non consiste forse nel piacere e nel godimento e nella sensualità, ma piuttosto in uno sfrenato disprezzo panteistico per gli uomini singoli. In mezzo a tutta l'apoteosi del nostro tempo e del secolo XIX si ode un segreto disprezzo per l'essere uomo; in mezzo a tutta quell'importanza che il genere si dà, c'è una disperazione per quel che riguarda l'essere

uomo. Tutto, tutto vuol partecipare: ci si immagina con la storia universale di aver un proprio compito nel tutto, nessuno vuol essere un singolo uomo esistente. Di qui forse provengono anche i molti tentativi di attenersi a Hegel, anche da parte di gente che aveva visto l'errore della sua filosofia. Si teme, diventando un singolo uomo esistente, di svanire senza lasciare traccia, senza che i giornali, tanto meno le riviste critiche, e meno ancora gli speculanti storico-universali se ne accorgano. Si teme, diventando un singolo uomo esistente, di dover vivere più dimenticato e negletto di un uomo di campagna e, abbandonando Hegel, di non avere neppure più la possibilità di ricevere una lettera. È innegabile che, se non si ha un entusiasmo etico e religioso, non resta che disperare sull'alternativa in cui siamo: o si è un uomo singolo o si è nulla. Quando Napoleone intraprese la campagna d'Africa, ricordò ai soldati che dalla cima delle piramidi quaranta secoli di storia li guardavano. Vengono i brividi soltanto a leggerlo: che meraviglia allora che nel momento di quell'evocazione anche il soldato più fifone sia stato trasformato in un eroe! Ma se si ammette che il mondo esiste da seimila anni e che Dio è esistito certamente altrettanto a lungo come il mondo, allora dall'alto dei cieli seimila anni di storia guardano ai singoli uomini esistenti: non dovrebbe questo essere altrettanto entusiasmante? Ma in mezzo al coraggio collettivo del genere si scopre facilmente la fifa e la vigliaccheria degli individui. Come nel deserto si deve viaggiare in grandi carovane per timore dei briganti e delle bestie feroci, così ora gli individui hanno orrore per l'esistenza, perché essa è abbandonata da Dio: soltanto in grandi attruppamenti essi osano vivere e si aggrappano tenendosi insieme *en masse* per essere qualcosa.

Si deve ammettere che ogni uomo è essenzialmente in possesso di ciò che appartiene per essenza all'uomo. Il compito del pensatore soggettivo è di trasformare se stesso in uno strumento il quale esprima chiaramente e distintamente l'umano nell'esistenza. Consolarsi a questo riguardo con le differenze fra uomo e uomo è un fraintendimento, poiché avere un po' più di cervello o altra cosa simile è una cosa senza importanza. Il fatto che la nostra epoca si sia rifugiata nel genere abbandonando gli individui ha la sua ragione con assoluta certezza in una disperazione estetica che non riesce ad attingere la sfera etica. Si è visto che non importa nulla l'essere un singolo uomo per quanto distinto, perché nessuna differenza ha importanza. Così si è scelta una nuova differenza: l'essere nati nel secolo XIX! Ognuno si precipita per riuscire a determinare al più presto la propria piccola esistenza in rapporto al genere, e si consola. Ma questo non serve: non si tratta che di un'illusione più alta e più brillante. E, come nell'antichità e d'altronde in ogni generazione ci sono stati dei pazzi dalla vana pretesa di scambiarsi con qualche uomo celebre, volendo essere questo o quello, così è la nostra epoca – con la differenza che i pazzi non si accontentano di scambiarsi con qualche celebrità, ma si scambiano con l'epoca, il secolo, il genere, l'umanità. Voler essere un uomo singolo (ciò che innegabilmente si è) per via e in forza della propria differenza, è effeminatezza; ma voler essere un singolo uomo esistente (ciò che innegabilmente si è) nello stesso senso come può essere qualsiasi altro: è questa la vittoria etica sulla vita e su tutte le illusioni, è la vittoria più difficile di tutte nel teocentrico secolo XIX.

LA FEDE E IL PARADOSSO ASSOLUTO

La questione è che cosa il cristianesimo sia. La speculazione trascura questa chiarificazione preliminare ed è per questo che le riesce il gioco della mediazione. Prima che essa si metta a fare la mediazione, in realtà l'ha già fatta, in quanto ha già trasformato il cristianesimo in una dottrina filosofica. Se invece l'accordo preliminare stabilisce che il cristianesimo è l'antitesi della speculazione, allora *eo ipso* la mediazione è impossibile, perché ogni mediazione avviene all'interno della speculazione. Se il cristianesimo è l'antitesi della speculazione, è anche l'antitesi della mediazione, perché la mediazione è l'essenza della speculazione: che senso può avere allora il "mediare" il cristianesimo? Ma che cos'è l'antitesi della mediazione? È il paradosso assoluto, il paradosso *sensu strictissimo*: che Dio è esistito in forma umana, che è nato, che è cresciuto eccetera. [...]

La fede è precisamente la contraddizione fra la passione infinita dell'interiorità e l'incertezza oggettiva. Se posso cogliere Dio oggettivamente, allora io non credo: ma dato che non lo posso fare, devo credere. E se voglio conservarmi nella fede, io devo sempre fare in modo di mantenere l'incertezza oggettiva: che io mi trovo nell'incertezza oggettiva a «settantamila piedi di profondità» e tuttavia credo.

IL CRISTIANESIMO È UNA COMUNICAZIONE DI ESISTENZA

Il diventare soggettivo è un compito, il compito più alto proposto a ogni uomo, un compito bastante per la vita più lunga, perché esso ha questa proprietà particolare: che finisce soltanto quando finisce la vita. [...] Mentre si capisce

benissimo che un dotto teologo dedichi la sua vita intera a indagare sulla dottrina della chiesa e della scrittura, sarebbe una contraddizione assai comica se un esistente, che sul piano dell'esistenza cerca che cos'è il cristianesimo, dovesse dedicare la sua vita intera a discuterne; giacché in tal caso quando gli resterebbe il tempo per esistere nel cristianesimo? [...] Il *maximum* rispetto a una dottrina è comprenderla, e il diventarne seguace è un modo astuto col quale la gente che non capisce un accidente s'intrufola facendo finta di averla compresa. Rispetto a una comunicazione di esistenza, il *maximum* che si può fare è di esistere in essa, mentre il voler comprendere è un'astuta scappatoia per sbarazzarsi del compito. Diventare hegeliani mette in sospetto, il *maximum* è comprendere Hegel; diventare cristiani è il *maximum*; voler comprendere il cristianesimo mette in sospetto. [...]

Il cristianesimo non è dunque una dottrina, ma esprime una contraddizione di esistenza ed è una comunicazione di esistenza. Se il cristianesimo fosse una dottrina, non potrebbe *eo ipso* costituire l'antitesi della speculazione, ma sarebbe un momento dentro di essa. Il cristianesimo riguarda l'esistenza, l'esistere; ma l'esistenza, l'esistere, sono precisamente l'antitesi della speculazione. La dottrina degli eleati, per esempio, non si rapporta all'esistere, ma alla speculazione; si può quindi assegnarle un posto all'interno della speculazione. Proprio perché il cristianesimo non è una dottrina, è ormai acquisito al riguardo che c'è un'enorme differenza fra sapere che cos'è il cristianesimo ed essere cristiani. Nell'ambito di una dottrina questa distinzione è assurda, perché la dottrina non si rapporta all'esistenza. Per parte mia non so che farci se la nostra epoca ha capovolto la situazione trasformando il cristianesimo in una dottrina filosofica che dev'essere oggetto di comprensione specula-

tiva e riducendo l'essere cristiani a una bagattella. Quando poi, per il fatto che il cristianesimo non è una dottrina, si va cianciando che è privo di contenuto, ciò è solo un cambiar le carte in tavola. Se il credente esiste nella fede, la sua esistenza ha un contenuto enorme, non però nel senso di una serqua di paragrafi. La contraddizione esistenziale implicita nel cristianesimo io l'ho espressa nel problema: «Può mai una salvezza eterna essere decisa nel tempo con riguardo a qualcosa di storico?»

[Postilla conclusiva non scientifica]

La contemporaneità di Cristo

Esercizio (o Pratica) di cristianesimo (1850) affronta il tema della contemporaneità con Cristo, quale condizione della fede. Cristo, in quanto Uomo-Dio, in quanto Dio che si è fatto uomo in un determinato momento del tempo, in quanto paradosso assoluto, è già sempre nostro contemporaneo, dato che agisce direttamente nella nostra vita presente. Non c'è quindi alcuna differenza tra il discepolo che ha vissuto ai tempi di Gesù e lo ha ascoltato personalmente e i discepoli dei secoli successivi, quelli di «seconda mano». La storia del cristianesimo è quindi irrilevante per il credente, che è chiamato a decidersi per la fede solo come singolo in rapporto diretto con questo paradosso. La fede è però la decisione di non cedere allo scandalo, cioè alla tentazione del dubbio, che deriva dal carattere misero e umile dell'Uomo-Dio.

Sono passati ormai diciotto secoli da quando Gesù Cristo camminava sulla terra. Ma non si tratta di un fatto come gli altri i quali, una volta passati, si dileguano nella storia e a lungo andare cadono nell'oblio. Invece la sua presenza in terra non diventerà mai un evento del passato, tanto meno qualcosa di sempre più passato, qualora si trovi ancora la fede sulla terra; infatti, se questa manca, la vita terrena di Cristo diven-

ta un fatto remotissimo. Ma fin quando esiste un credente, bisogna che egli, per essere divenuto tale, sia stato e, come credente, sia contemporaneo della sua presenza come i primi contemporanei; questa contemporaneità è la condizione della fede o, più esattamente, essa è la definizione della fede [...]

Quale Gesù Cristo? Il Gesù Cristo che siede nella gloria alla destra del padre? No. Dal trono di gloria egli non ha pronunciato parola alcuna. Gesù Cristo non è dunque lo stesso? Sì, oggi è lo stesso di ieri e di 1800 anni fa, il Gesù Cristo che si è abbassato fino ad assumere la natura di servo (Fil 2,7) [...]

Fu Cristo stesso che volle essere l'umiliato e il povero: l'abbassamento (cioè il fatto di essere un uomo povero, benché fosse Dio) è dunque qualcosa che egli stesso ha combinato, qualcosa che egli intende mantenere, è un nodo dialettico che nessuno deve avere la temerità di sciogliere [...] Cristo ha scelto di sua volontà di essere l'umile e, benché la sua intenzione fosse di salvare gli uomini, egli volle esprimere ciò che la «verità» doveva soffrire in ogni generazione e ciò che la verità deve soffrire [...] La tensione del paradosso è svanita e si è diventati cristiani senza accorgersene e senza avvertire minimamente la possibilità di scandalo. [...] Così il cristianesimo è diventato paganesimo [...] La cristianità ha abolito il cristianesimo senza in realtà accorgersene. La conseguenza è che, se si vuole fare qualcosa, bisogna cercare d'introdurre un'altra volta il cristianesimo nella cristianità.

LO SCANDALO E LA FEDE

Come il concetto di «fede», anche quello di «scandalo» è una categoria specificamente cristiana che si rapporta alla fede. La possibilità dello scandalo è una specie di bivio, ovvero è ciò che pone davanti a un bivio. Da questa possibilità si partono

due vie, l'una porta allo scandalo e l'altra alla fede, ma non si giunge mai alla fede senza passare attraverso la possibilità dello scandalo./ Lo scandalo si rapporta essenzialmente alla sintesi di Dio e uomo, ossia all'Uomo-Dio. La speculazione ha naturalmente creduto di poter «comprendere» l'Uomo-Dio: chiaro, perché la speculazione toglie all'Uomo-Dio le determinazioni di temporalità, di contemporaneità, di realtà./ In generale è una cosa triste e spaventosa vedere che quest'atteggiamento è celebrato come profondità, e non si esagera dicendo che ciò non è altro che un abbandonarsi a buffonate e un farsi beffe della gente. No, la situazione consiste nell'Uomo-Dio, la situazione è credere che l'uomo singolo che ti sta accanto è l'Uomo-Dio. Uomo-Dio non è l'unità di Dio e dell'uomo; una simile terminologia è una profonda illusione ottica. Uomo-Dio è unità di Dio e di un uomo singolo. Che il genere umano sia o debba essere affine a Dio, è vecchio paganesimo; ma che un uomo singolo sia Dio, è cristianesimo, e questo singolo uomo è l'Uomo-Dio. Né in cielo, né in terra, né all'inferno, né nelle aberrazioni del pensiero più fantastico c'è, umanamente parlando, la possibilità di una composizione più pazzesca. Questo si mostra nella situazione della contemporaneità e non c'è possibilità di un rapporto con l'Uomo-Dio se non cominciando con la situazione della contemporaneità./ Lo scandalo nel senso più stretto, lo scandalo *kat'exochén* si riferisce dunque all'Uomo-Dio e ha due forme: una è in direzione nel senso dell'elevatezza, quando ci si scandalizza del fatto che un uomo singolo dica di essere Dio, agisca o parli in maniera che riveli Dio; l'altra quando lo scandalo è in direzione dell'abbassamento, nel senso che colui che è Dio è quell'uomo umile che soffre come un umile. Nel primo caso lo scandalo non è affatto ch'io mi senta scandalizzato da quest'uomo umile, ma dal fatto ch'egli vuole ch'io

creda ch'egli è Dio. E quando io l'ho creduto, lo scandalo si mostra dall'altra parte: che debba essere Dio, lui, quest'uomo umile, impotente, il quale, nel momento di passare ai fatti, si mostra assolutamente incapace di tutto. Nel primo caso, si parte dalla qualità «uomo» e lo scandalo poggia sulla qualità «Dio»; nell'altro si parte dalla determinazione Dio e lo scandalo poggia sulla determinazione uomo. L'Uomo-Dio è il paradosso in senso assoluto; perciò è assolutamente certo che la ragione finirà per arenarsi.

[Esercizio di cristianesimo]

Essenza ed esistenza

«La filosofia moderna ha fatto entrare la realtà nella logica; e poi, per distrazione, si è dimenticata che la realtà nella logica non è che realtà pensata». Se per Hegel l'esistenza è l'assoluta estrinsecazione dell'essenza, e quindi l'essenza non è diversa dalla sua esistenza, per Kierkegaard il "concetto" di esistenza non ha niente a che fare con l'esistenza concreta. Dio, in quanto essere perfetto, deve necessariamente esistere. Ma per Kierkegaard, nella linea di Aristotele e Kant, il concetto di qualcosa non implica necessariamente la sua esistenza e il fatto di esistere non aggiunge niente al suo concetto. E questo vale tanto più per il singolo individuo, che non ha certo un'esistenza concettuale. La logica non riesce ad afferrare/assimilare in toto la realtà, perché, di fronte alla contingenza, al divenire, alla libertà, non può che affondare.

Ciò che confonde tutta la dottrina sulla "essenza" nella logica, è il non badare che si opera sempre con il "concetto" di esistenza. Ma il "concetto" di esistenza è un'idealità, e la difficoltà sta appunto nel vedere se l'esistenza si risolve in concetti. Se fosse così, allora Spinoza potrebbe aver ragione nel suo: *«Essentia involvit existentiam»*, cioè il concetto di esistenza,

vale a dire l'esistenza ideale. Ma d'altra parte anche Kant ha ragione quando afferma che dal concetto di esistenza non scaturisce nessuna nuova determinazione di contenuto. Kant, è chiaro, pensa onestamente all'esistenza come non coincidente col concetto, cioè pensa a un'esistenza empirica. Soprattutto nell'ambito dell'ideale vale il principio che l'essenza è l'esistenza – se è permesso di usare qui il concetto di esistenza. La tesi leibniziana: se Dio è possibile, è necessario – è giustissima. A un concetto non si aggiunge nulla in più, sia che esso abbia o non abbia l'esistenza: nulla importa al concetto di questo; perché esso ha ben l'esistenza, cioè esistenza di concetto, esistenza ideale. Ma l'esistenza corrisponde alla realtà singolare, al singolo (ciò che già insegnò Aristotele): essa resta fuori, e in ogni modo non coincide con il concetto. Per un singolo animale, una singola pianta, un singolo uomo, l'esistenza (essere – o non essere) è qualcosa di molto decisivo; un uomo singolo non ha certo un'esistenza concettuale. Il modo col quale la filosofia moderna parla dell'esistenza, mostra che essa non crede all'immortalità personale; la filosofia in generale non crede, essa comprende solo l'eternità dei "concetti".

[*Diario*]

Se ad esempio si intitola l'ultima sezione della logica: *La realtà*, si ottiene il vantaggio di destare l'apparenza che nella logica sia già stato raggiunto quanto vi è di più alto o, se volete, di più basso. Il danno invece è evidente; infatti ciò non giova né alla logica né alla realtà: non giova alla realtà, perché la casualità, che è una parte essenziale della realtà, non può entrare nella logica. E neppure giova alla logica, perché, una volta che ha pensato la realtà, essa ha accolto in sé qualcosa

che non può assimilare; essa poi ha anticipato ciò che deve soltanto predisporre. La punizione è evidentemente che ogni riflessione su quel che è la realtà è resa difficile; anzi per un certo tempo è resa impossibile, perché la parola deve avere per così dire il tempo necessario per riprendere i sensi e tornare in sé, il tempo di dimenticare l'errore. [...] Nella logica nessun movimento può divenire, perché la logica è e tutto ciò che è logico è: l'impotenza del logico è il passaggio dalla logica al divenire, dove si presentano l'esistenza e la realtà.

[Il concetto dell'angoscia]

Il singolo e la folla

Religione e politica hanno scopi diversi, anche se solo la religione può realizzare quello che è il sogno della politica – impossibile però da realizzare in un mondo segnato costitutivamente dalle differenze –: l'eguaglianza fra gli uomini. La vera eguaglianza si ha infatti solo laddove ogni individuo riesce a liberarsi dall'influenza della folla, del pubblico e della stampa, e a ridiventare un singolo. Non a caso è al singolo, e non alla folla, che il messaggio cristiano si rivolge perché si sottragga al livellamento prodotto dall'opinione pubblica. È al singolo, e non alla folla, che il messaggio cristiano si rivolge perché si appropri interiormente e appassionatamente – e, quindi, soggettivamente – della verità, e perché la reduplichi nella sua vita, accettandone tutte le conseguenze, senza pretendere di mediarla speculativamente, come fa il sistema di Hegel. «Il singolo»: con questa categoria strutturalmente anti-panteistica sta e cade la causa del cristianesimo, perché solo come singoli i cristiani possono “diventare” veramente cristiani. La folla, fonte di irresponsabilità e spregiudicatezza – dato che in essa domina l'anonimato –, è la falsità.

«Il singolo» è la categoria attraverso la quale devono passare – dal punto di vista religioso – il tempo, la storia, l'umanità.

[...] Se io dovessi domandare un epitaffio per la mia tomba, non chiederei che «Quel singolo» – anche se ora questa categoria non è capita. Lo sarà in seguito. A questa categoria è legata assolutamente la mia possibile importanza storica. I miei scritti saranno forse presto dimenticati, come quelli di molti altri. Ma se questa categoria era giusta, se questa categoria era al suo posto, se io qui ho colpito nel segno, se ho capito bene che questo era il mio compito, tutt'altro che allegro e comodo e incoraggiante: se mi sarà concesso questo, anche a prezzo di inenarrabili sofferenze interiori, anche a prezzo di indicibili sacrifici esteriori: allora io rimango e i miei scritti con me.

«Il singolo»: con questa categoria sta e cade la causa del cristianesimo, dopo che lo sviluppo del mondo ha raggiunto il grado attuale di riflessione. Senza questa categoria, il panteismo ha vinto assolutamente. «Il singolo»: questa categoria è stata finora usata dialetticamente in modo decisivo solo una volta, da Socrate, per dissolvere il paganesimo. Nella cristianità si dovrà usare, proprio in senso contrario, una seconda volta, per rendere cristiani i cristiani. Non è la categoria del missionario rispetto ai pagani, a cui egli predica il cristianesimo, ma la categoria del missionario nella cristianità stessa, per interiorizzare l'essere e il diventare cristiani.

[Diario]

In questi tempi tutto è politica. La visione del mondo del religioso è *toto coelo* diversa dalla politica, come anche il punto di partenza e lo scopo finale sono *toto coelo* diversi; poiché la politica comincia sulla terra per restare in terra, mentre la religione, che riceve il suo inizio dall'alto, vuole trasferire

e poi sollevare la realtà terrestre fino al cielo. Un politico impaziente, che scorrerà alla svelta queste pagine, troverà certamente ben poco per sua edificazione: sia pure. Se invece costui portasse benevolmente un po' di pazienza, sono convinto che anche lui, almeno per i brevi cenni che si trovano in queste pagine, si accorgerebbe che la realtà religiosa è la ripetizione trasfigurata di ciò che il politico, in quanto ama l'umanità e gli uomini, ha pensato nel momento più felice, anche se trova che la religione non è pratica perché troppo alta e troppo ideale.

Questo non può disturbare l'uomo religioso, il quale sa bene che il cristianesimo è ed è chiamato la religione pratica; ma nello stesso tempo sa che "il modello", e i modelli secondari formati sul suo stampo, ciascuno in particolare con molti anni di sforzo, di lavoro, di disinteresse, ottennero di diventare un nulla in questo mondo, di essere derisi, odiati eccetera – ciò che per un politico è il massimo grado di mancanza di pratica, mentre perfino un pagano, e proprio il "filosofo pratico" per eccellenza dell'antichità, era con la vita e con l'anima dichiarato l'amante di questa impraticità.

Ma benché "non pratica", la realtà religiosa è la trasfigurata ripetizione da parte dell'eternità del sogno più bello della politica. Nessuna politica ha potuto né può, nessuna mondanità ha potuto né può penetrare o realizzare questo pensiero: l'eguaglianza degli uomini. Realizzare completamente l'eguaglianza nel medio della mondanità, cioè nel medio la cui essenza è la diversità e realizzarla "con eguaglianza di mondo", è impossibile eternamente: lo si può vedere dalle categorie. Poiché, se si dovesse ottenere l'eguaglianza perfetta, bisognerebbe eliminare la "mondanità": raggiunta l'eguaglianza perfetta cessa la "mondanità". Ma non è poi una specie di ossessione che la "mondanità" abbia avuto l'idea di ottenere

con la forza l'eguaglianza perfetta e di volerla mondanamente – nella mondanità! Solo la religione può con l'aiuto dell'eternità realizzare fino in fondo l'eguaglianza degli uomini, la sacra, l'essenziale, la non-mondana, la vera, l'unica possibile eguaglianza umana. Quindi – e sia detto a sua gloria – la religiosità è anche l'unica vera umanità.

Ciò di cui il tempo ha bisogno nel senso più profondo, si può dire assolutamente con una sola parola: eternità. La disgrazia del nostro tempo è precisamente che esso è diventato solo “il tempo”, la temporalità, che nella sua impazienza non vuol sentire nulla dell'eternità. Poi, benintenzionato o furente, con un'imitazione artificiosa vuole perfino ridurre l'eternità a qualcosa del tutto superflua – ciò che non riuscirà per tutta l'eternità: poiché più si pensa o più ci si ostina nel pensare di poter fare a meno dell'eternità, tanto più in fondo se ne ha bisogno. [...]

C'è una concezione della vita secondo cui, dov'è la folla, c'è anche la verità – tanto che la verità stessa sente il bisogno di avere con sé la folla. Un'altra concezione della vita pensa invece che, dovunque c'è la folla, c'è la falsità, così che – spingendo un momento la cosa agli estremi – anche se tutti i singoli fossero ciascuno per proprio conto nella verità e in silenzio, cadrebbero subito nella menzogna appena si raccogliessero e diventassero folla (così “la folla” prenderebbe un significato decisivo col voto, col chiasso, col rumore). Infatti la “folla” è la falsità. [...] La folla, non questa o quella, la contemporanea o una di quelle scomparse, una folla di umili o di eminenti, di ricchi o di poveri eccetera – nel suo concetto è la falsità. Infatti la folla causa irresponsabilità e spregiudicatezza, ossia svigorisce la responsabilità per il singolo, riducendolo a un frammento. Ecco, non c'era nessun soldato che osasse mettere le mani addosso a Caio Mario; questa era la verità. Ma ecco che

tre o quattro donne – che pensavano o s’immaginavano di essere folla e con la speranza che sarebbe stato impossibile a chiunque dire con precisione chi aveva cominciato – ebbero il coraggio di farlo: che falsità! La falsità consiste anzitutto che è la “folla” a farlo, sia che lo faccia il singolo nella folla sia che lo faccia ogni singolo. Poiché una folla è un astratto, che non ha mani: ogni singolo ha di solito due mani e, quando poi egli, un singolo, mette le sue due mani su Caio Mario, si tratta delle due mani di questo singolo, non del vicino e tanto meno della folla che non ha mani. Poi la falsità è che la folla ha avuto il “coraggio” di farlo, quando mai neppure il più vile di tutti i singoli sarebbe tanto vile quanto lo è sempre la folla. Infatti ogni singolo, che s’imbranca nella folla e fugge quindi vilmente dall’essere il singolo (che o ha il coraggio di mettere le mani su Caio Mario o di confessare di non averlo), egli contribuisce con la sua parte di viltà alla “viltà” che è la folla. Prendi l’esempio più alto, pensa a Cristo – e a tutto il genere umano, a tutti gli uomini passati o futuri; la situazione è quella della singolarità, come il singolo in un ambiente solitario, solo con lui, farsi avanti come singolo e sputargli in faccia – non è mai nato né mai nascerà l’uomo che abbia il coraggio o la sfrontatezza di farlo; questa è la verità. Ma quando essi divennero folla, ebbero il coraggio di farlo (cfr. Mt. 27, 30) – che tremenda falsità! La folla è la falsità. Per questo non c’è nessuno che disprezza tanto l’uomo quanto chi sta a capo della folla. Quando a qualcuno di costoro si presenta un singolo uomo – certo, a costui che gliene importa? – si tratta di troppo poco e con orgoglio lo manda via: dovrebbero essere almeno cento. E quando sono mille, egli si profonde in inchini davanti alla folla, inchini e salamelecchi: che falsità! No, è quando c’è un singolo uomo che si deve esprimere la verità dell’essere-uomo e, se forse si tratta ch’egli è povero e misero,

allora qui c'è il dovere d'invitarlo nella stanza migliore e di usare con lui le espressioni più amabili e amichevoli di cui si dispone: questa è la verità. Quando invece ci fosse un'assemblea di migliaia di genti o più ancora, e la "verità" venisse messa ai voti, allora il dovere è questo, ossia si deve – a meno che non si preferisca di recitare in silenzio la preghiera del Padre nostro: «Liberaci dal male» – si dovrebbe esprimere con timor di Dio che la folla, come istanza, è dal punto di vista etico e religioso la falsità, mentre è eternamente vero che ognuno può essere il solo. Questa è la verità. La folla è la falsità. Perciò Cristo fu crocifisso, poiché, anche se si è rivolto a tutti, non ha voluto avere a che fare con la folla, perché non ha voluto avere nessun aiuto dalla folla, perché ha respinto assolutamente tutto a questo riguardo: non volle fondare partiti, non ammise votazioni, ma volle essere ciò ch'egli era, la verità che si rapporta al singolo. Perciò ognuno che in verità vuol servire la verità, *eo ipso* in qualche modo è martire; se fosse possibile che un uomo nel seno della madre potesse concepire la risoluzione di volere in verità servire la "verità", allora anch'egli, qualunque del resto sarà il suo martirio, ancora nel seno materno egli è *eo ipso* martire. Infatti per conquistare la folla non ci vuole poi una grande arte: per questo basta un po' di talento, una certa dose di falsità e un po' di conoscenza delle passioni umane. Ma a nessun testimone della verità – ahimè, ogni uomo, io e tu, dovrebbe esserlo – è lecito compromettersi con la folla. Il testimone della verità – che naturalmente non ha nulla a che fare con la politica e anzitutto deve badare con tutte le forze di non farsi prendere per un politico –; l'opera ispirata al timor di Dio del testimone della verità è d'impegnarsi possibilmente con tutti, ma sempre uno alla volta, di parlare con ciascuno in particolare, per le strade e i vicoli – per riuscire a spezzare, ossia a parlare alla folla, non

per educare la folla, ma perché qualche singolo lasci l'assemblea e torni a casa per diventare un singolo. La folla invece, quand'essa è trattata come istanza rispetto alla "verità", quando il suo giudizio è preso come il giudizio, il testimone della verità l'abbomina più che non la giovane ragazza onesta la sala da ballo. E coloro che parlano alla "folla" come istanza, egli li considera strumenti di falsità. Infatti, per ripeterlo ancora una volta, ciò che nella politica e in campi similari può in parte e alle volte interamente avere il suo valore, diventa falsità quando lo si trasferisce nella vita intellettuale, spirituale e religiosa. E, per una cautela di prudenza forse esagerata, ancora una parola: con "verità" io intendo sempre la "verità eterna". Ma la politica e cose simili non hanno a che fare con la "verità eterna". Una politica che volesse introdurre nella realtà la verità nel senso di "verità eterna", si mostrerebbe nello stesso secondo e nel grado più alto di essere la più impolitica che si possa pensare. Che un anonimo, mediante la stampa, giorno dopo giorno (anche nella sfera dell'intelligenza, dell'etica, della religione) possa dire quel che vuole, ciò che forse nel più lontano dei modi non avrebbe il coraggio di dire personalmente neppure nella situazione della più discreta singolarità; ogni volta ch'egli apre la bocca, ma dovrei dire la gola, rivolgendosi in una sola volta a mille migliaia; può avere diecimila moltiplicati per diecimila per ripetere quel che ha detto – e nessuno ha la responsabilità. A differenza dell'antichità, quando la folla relativamente spregiudicata era l'onnipotente, oggi la folla è assolutamente spregiudicata: è nessuno, anonimo l'autore, anonimo il pubblico, alle volte anonimi perfino i sottoscrittori, quindi: nessuno, nessuno. Dio santo! [...] E onorare ogni singolo uomo, assolutamente ogni uomo, questa è la verità ed è temere Dio e amare il "prossimo"; ma riconoscere dal punto di vista etico-religioso la "folla" come istanza rispetto alla "ve-

rità”, è un negare Dio e allora non si può neppure amare il “prossimo”. E il “prossimo” è assolutamente la vera espressione per l’eguaglianza umana; se ognuno in verità amasse il prossimo come se stesso, allora si sarebbe raggiunta assolutamente la perfetta uguaglianza umana. Ognuno il quale, anche se, come in me (lo confesso), la sua aspirazione è debole e imperfetta, bada che il compito è di amare il prossimo, egli è attento anche all’eguaglianza umana. Mai ho letto nella Sacra Scrittura questo comandamento: tu devi amare la folla, e tanto meno: tu devi, dal punto di vista etico-religioso, riconoscere la folla quale istanza rispetto alla “verità”. È evidente che amare il prossimo è autoabnegazione; amare la folla o fingere di amarla, farne l’istanza per la verità è la via per acquistare materialmente potenza, per ottenere vantaggi temporali e mondani di ogni genere – nello stesso tempo è la falsità, poiché la folla è la falsità. Ma colui che confessa questa concezione – raramente esposta a questo modo (poiché molto spesso accade che un uomo crede che la folla è nella falsità; ma quando essa, la folla, volesse accettare *en masse* la sua opinione, allora tutto va bene), egli ammette di essere debole e impotente: come potrebbe allora un singolo contrapporsi ai molti che hanno la potenza! Ed egli non dovrebbe allora desiderare di avere la folla dalla propria parte per far prevalere la sua concezione che la folla è dal punto di vista etico-religioso, come istanza, la falsità: sarebbe uno schernire se stesso. Ma se così questa concezione è fin da principio un’ammissione di debolezza e d’impotenza e sembra forse perciò così poco invitante e si sente perciò così raramente, essa ha questo di buono: che è equanime, che non offende nessuno, neppure uno, che non fa nessuna differenza, neppure una. La folla è certamente formata da singoli. Ognuno deve quindi poter avere la potenza di diventare ciò che è, un singolo: dall’essere un singolo nes-

suno è escluso, se non colui che esclude se stesso diventando folla. Diventare folla, raccogliere la folla attorno a sé, è invece la differenza della vita: anche chi ne parla con le migliori intenzioni, può facilmente offendere un singolo. Ma così la folla riprende potenza, influsso, considerazione e dominio – è anche la diversità della vita la quale, dominando, trascura il singolo, perché debole e impotente, trascura dal punto di vista temporale-mondano la verità eterna: il singolo.

[Il punto di vista della mia attività letteraria]

La disperazione

L'uomo è un rapporto (una sintesi) di finito e infinito e di possibilità e necessità, ma è altresì "spirito" nella misura in cui è «un rapporto che si rapporta a se stesso», nella misura cioè in cui ha la capacità e il compito di rapportarsi, sintetizzandole, a queste sue dimensioni antinomiche. L'uomo infatti non è un essere definito, ma un essere che deve decidere cosa fare di se stesso. Nella misura però in cui non si è creato da sé, l'uomo si riconosce altresì come un rapporto posto da Dio, per cui, rapportandosi a sé, non può che rapportarsi anche a Lui. Ora, la disperazione – ma anche la malattia per la morte, il peccato – è un modo distorto, squilibrato di porre tali sintesi. Come tale, essa è una malattia dello spirito, che cresce in intensità con il grado della coscienza. A differenza di una comune malattia che provoca sì la morte fisica dell'individuo, ma non è «per la morte» – non conduce veramente alla morte, perché per il cristiano la morte è solo un passaggio a una vita ulteriore –, la disperazione è la vera malattia «per la morte», perché, pur essendo fonte di indicibili tormenti, non provoca la morte del disperato, che non ha nemmeno la speranza di poter morire: essa è infatti un morire eternamente, un morire che è un non-morire, un morire la morte a cui non si

può sfuggire, è l'inferno dei teologi. L'uomo è però costantemente responsabile della disperazione di cui è preda: essa infatti è il risultato delle sue scelte sbagliate. Vi sono in realtà quattro forme distorte o unilaterali di esistenza: la disperazione dell'infinito che manca di finito propria del sognatore impenitente, che fugge la vita concreta rifugiandosi in un mondo fantastico; la disperazione del finito che manca d'infinito propria del borghese grezzo e filisteo che, per sentirsi sicuro, preferisce confondersi nell'anonimato della massa; la disperazione della possibilità che manca di necessità propria dell'individuo bramoso o malinconico che, per lasciarsi aperte più possibilità possibili o per non doversi impegnare seriamente, si lascia trasportare dalla corrente della vita; la disperazione della necessità che manca di possibilità propria del fatalista, che non scorge nulla al di là della necessità del destino, o del conformista, che preferisce vivere ingabbiato in una saggezza pappagallesca e triviale. L'individuo può anche non essere cosciente di essere disperato – anzi, a ben vedere, la maggior parte degli uomini è disperata senza saperlo –, ma, laddove acquista coscienza del suo stato di perdizione, la disperazione si manifesta o come un disperato non-voled-essere-se-stesso, un volersi disfare di sé, o come un disperato voler-essere-se-stesso, un rifiutarsi di cambiare vita, di correggere i propri errori. L'unico modo che l'uomo ha di liberarsi dalla disperazione è la fede, cioè il fondarsi, nel momento della sintesi, in modo trasparente nella potenza (Dio) che l'ha posto.

La disperazione è una malattia dello spirito, del sé, e può così avere tre forme: disperatamente non essere cosciente di avere un sé (disperazione impropria); disperatamente non voler essere se stesso; disperatamente voler essere se stesso.

L'UOMO È UN RAPPORTO CHE SI RAPPORTA A SE STESSO

L'uomo è spirito. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è il sé. Ma che cos'è il sé? Il sé è un rapporto che si rapporta a se stesso, oppure è questo nel rapporto: che il rapporto si rapporta a se stesso; il sé non è il rapporto, ma che il rapporto si rapporta a se stesso. L'uomo è una sintesi di infinito e finito, di temporale ed eterno, di libertà e necessità, in breve una sintesi. Una sintesi è un rapporto tra due. Visto così, l'uomo non è ancora un sé. Nel rapporto tra due il rapporto è il terzo come unità negativa, e i due si rapportano al rapporto, e nel rapporto al rapporto; così sotto la determinazione dell'anima il rapporto tra anima e corpo è un rapporto. Se invece il rapporto si rapporta a se stesso, allora questo rapporto è il terzo positivo, e questo è il sé. Un tale rapporto che si rapporta a se stesso, un sé, deve o aver posto se stesso o essere stato posto da un Altro. Se il rapporto che si rapporta a se stesso è stato posto da un Altro, allora il rapporto è certamente il terzo, ma questo rapporto, il terzo, è però a sua volta un rapporto, si rapporta a ciò che ha posto l'intero rapporto. Un simile rapporto derivato, posto, è il sé dell'uomo, un rapporto che si rapporta a se stesso, e nel rapportarsi a se stesso si rapporta a un Altro. Dal che segue che possono esserci due forme di disperazione in senso proprio. Se il sé dell'uomo avesse posto se stesso, allora si potrebbe parlare solo di una forma, quella del non voler essere se stesso, del volersi sbarazzare di se stesso, ma non si potrebbe parlare del voler essere disperatamente se stesso. Questa formula esprime infatti la dipendenza dell'intero rapporto (il sé); esprime che il sé può giungere alla quiete e all'equilibrio o può essere in essi non grazie a se stesso, ma solo grazie al fatto che, nel rapportarsi a se stesso, si rapporta a ciò che ha posto

l'intero rapporto. Anzi, questa seconda forma di disperazione (voler essere disperatamente se stesso) designa tanto poco una peculiare specie di disperazione, che al contrario ogni forma di disperazione può essere infine risolta e ricondotta a essa. [...] Il rapporto squilibrato della disperazione non è un semplice rapporto squilibrato, ma un rapporto squilibrato in un rapporto che si rapporta a se stesso e che è stato posto da un Altro, così che nel contempo il rapporto squilibrato, in quel rapporto che è per sé, si riflette infinitamente nel rapporto alla potenza che lo ha posto. Questa è infatti la formula che descrive lo stato del sé quando la disperazione è completamente estirpata: nel rapportarsi a se stesso e nel voler essere se stesso il sé si fonda in modo trasparente nella potenza che lo ha posto.

POSSIBILITÀ E REALTÀ DELLA DISPERAZIONE

La disperazione è un vantaggio o una mancanza? Da un punto di vista puramente dialettico è l'una e l'altro. Se ci si volesse fermare al pensiero astratto della disperazione, senza pensare a una persona disperata, si dovrebbe dire: è un immenso vantaggio. La possibilità di questa malattia è il vantaggio dell'uomo sull'animale, e questo vantaggio lo contraddistingue in tutt'altro modo dall'andatura eretta, poiché indica l'infinita erezione o elevazione: che egli è spirito. La possibilità di questa malattia è il vantaggio dell'uomo sull'animale; essere consapevole di questa malattia è il vantaggio del cristiano sull'uomo naturale; essere guarito da questa malattia è la beatitudine del cristiano. Dunque poter disperare è un vantaggio infinito; e tuttavia esserlo è non solo la più grande disgrazia e miseria, no, è perdizione. Di solito non è questo il rapporto tra possibilità e realtà; se è un vantaggio

poter essere questo e quello, è un vantaggio ancora maggiore esserlo, vale a dire, l'essere si rapporta al poter essere come a un ascendere. Per quel che invece riguarda la disperazione, l'essere si rapporta al poter essere come a una caduta; quanto infinito è il vantaggio della possibilità, tanto profonda è la caduta. Dunque in rapporto alla disperazione l'ascesa è il non-essere disperato. Tuttavia questa determinazione è ancora ambivalente. Non-essere disperato non è come non-essere zoppo, cieco o cose del genere. Se il non-essere disperato non significa né più né meno che non esserlo, allora il non-essere disperato è proprio esserlo. Non-essere disperato deve significare la possibilità annullata di poterlo essere; se deve essere vero che un uomo non è disperato, bisogna che in ogni istante ne annulli la possibilità. [...]

La disperazione è il rapporto squilibrato in un rapporto di sintesi che si rapporta a se stesso. Ma la sintesi non è il rapporto squilibrato, è soltanto la possibilità, oppure nella sintesi sta la possibilità del rapporto squilibrato. Se la sintesi fosse il rapporto squilibrato, la disperazione non esisterebbe affatto, la disperazione sarebbe qualcosa che sta nella natura umana come tale, cioè non sarebbe disperazione; sarebbe qualcosa che capita all'uomo, qualcosa di cui egli soffre, come una malattia in cui l'uomo cade, oppure come la morte che è il destino di ogni cosa. No, il disperare sta nell'uomo stesso; se egli non fosse una sintesi, non potrebbe assolutamente disperare, né potrebbe disperare se la sintesi non provenisse originariamente dalla mano di Dio nel giusto rapporto. Da dove viene allora la disperazione? Dal rapporto, in cui la sintesi si rapporta a se stessa, nel momento in cui Dio, che ha fatto l'uomo per il rapporto, per così dire lo lascia andare dalla sua mano, vale a dire nel momento in cui il rapporto si rapporta a se stesso. E in questo – che il rapporto è spirito, è il sé – sta

la responsabilità cui ogni disperazione soggiace e soggiace per ogni istante in cui esiste, per quanto a lungo e ingegnosamente il disperato inganni sé e gli altri, parlando della sua disperazione come di una disgrazia. [...] Quando dunque il rapporto squilibrato, la disperazione, è comparso, consegue da sé che esso permanga? No, non consegue da sé; se il rapporto squilibrato permane, non consegue dal rapporto squilibrato, ma dal rapporto che si rapporta a se stesso. Il che vuol dire che si deve risalire al rapporto ogni volta che il rapporto squilibrato si manifesta e in ogni istante in cui c'è. Ecco, si dice che un uomo contrae una malattia, ad esempio per imprudenza. Così compare la malattia, e da quell'istante si fa valere e ora è una realtà, la cui origine è sempre più passata. Sarebbe tanto crudele quanto inumano continuare a dire ininterrottamente al malato «in quest'istante stai contraendo la malattia», cioè voler risolvere in ogni istante la realtà della malattia nella sua possibilità. È vero che egli contrasse la malattia, ma questo lo fece solo una volta, il permanere della malattia è una semplice conseguenza del fatto che una volta la contrasse, il progresso della malattia non può essere imputato a lui in ogni istante; egli la contrasse, ma non si può dire che la sta contraendo. Le cose stanno diversamente con il disperare; ogni istante reale di disperazione deve essere ricondotto alla possibilità, in ogni istante in cui un uomo è disperato contrae il disperare; è sempre il tempo presente, che non diviene un passato che ci si lascia alle spalle in rapporto alla realtà; in ogni istante reale di disperazione il disperato porta tutto il trascorso nella possibilità come un presente. Il che deriva dal fatto che il disperare è una determinazione dello spirito, si rapporta all'eterno nell'uomo. Ma dell'eterno egli non si può sbarazzare, no, mai per tutta l'eternità; non può una volta per tutte gettarlo via da sé, nulla c'è di più impossibile; in ogni istante in cui non

l'ha, deve averlo gettato o gettarlo via da sé – ma esso viene di nuovo, cioè in ogni istante in cui è disperato egli contrae il disperare. Perché la disperazione non consegue dal rapporto squilibrato, ma dal rapporto che si rapporta a se stesso. E del rapporto a se stesso l'uomo non si può sbarazzare, tanto poco quanto del suo sé, il che del resto è una e la stessa cosa, in quanto il sé è il rapporto a se stesso.

LA DISPERAZIONE È: «LA MALATTIA PER LA MORTE»

Questo concetto di malattia per la morte deve essere preso in un modo suo proprio. Immediatamente significa una malattia la cui fine, il cui esito è la morte. Così si parla di una malattia mortale con un significato equivalente a una malattia per la morte. In questo senso non si può chiamare la disperazione la malattia per la morte. Ma, compresa cristianamente, la morte stessa è un transito per la vita. Pertanto, cristianamente, nessuna malattia terrena, corporea è per la morte. Perché certamente la morte è il termine ultimo della malattia, ma la morte non è il termine ultimo. [...] Al contrario, il tormento della disperazione è proprio di non poter morire. [...] Essere malato per la morte significa non poter morire, ma non come se ci fosse speranza di vita, no, la non-speranza è che non c'è nemmeno l'ultima speranza, la morte. Quando la morte è il più grande pericolo, si spera nella vita; ma se si viene a conoscere un pericolo ancora più tremendo, si spera nella morte. Quando dunque il pericolo è così grande che la morte è diventata la speranza, la disperazione è la non-speranza di non poter nemmeno morire. È allora in quest'ultimo significato che la disperazione è la malattia per la morte, questa straziante contraddizione, questa malattia del sé, morire eternamente, morire eppure non morire,

morire la morte. Perché morire significa che tutto è passato, ma morire la morte significa vivere il morire; e lasciare che lo si viva per un unico istante è viverlo in eterno. [...] Il disperato non può morire; «come il pugnale non può uccidere i pensieri», così la disperazione non può consumare l'eterno, il sé, che sta a fondamento della disperazione, il cui verme non muore e il cui fuoco non si estingue. Eppure la disperazione è un'auto-consumazione, ma un'auto-consumazione impotente che non riesce a fare ciò che essa stessa vuole. Ma ciò che essa vuole è consumare se stessa, del che non è capace, e questa impotenza è una nuova forma di auto-consumazione, in cui di nuovo la disperazione non riesce a fare ciò che vuole, consumare se stessa. [...] Che la disperazione non consumi il disperato, lungi dal dargli qualche conforto, produce l'esatto contrario, questo conforto è appunto il tormento, è proprio ciò che tiene in vita il rodimento e la vita nel rodimento; infatti egli dispera – non dico disperava – proprio per questo: non poter consumare se stesso, non potersi disfare di se stesso, non potersi annullare. Questa è la formula potenziata della disperazione, l'aumentare della febbre in questa malattia del sé. Chi dispera, dispera per qualcosa. Per un istante sembra così, ma è solo un istante; nello stesso istante si mostra la vera disperazione o la disperazione si mostra nella sua verità. Disperando per qualcosa, disperava propriamente per se stesso, e ora vuole disfarsi di se stesso. Quando dunque l'assetato di potere, il cui motto è «o Cesare o niente», non diventa Cesare, dispera per questo. Ma il significato è un altro: gli è insostenibile essere se stesso, proprio perché non è diventato Cesare. [...] L'insopportabile ai suoi occhi non è il non essere diventato Cesare, ma questo sé che non è diventato Cesare è per lui l'insopportabile, o, più correttamente, l'insopportabile per lui è di non potersi disfare di sé. Fosse

diventato Cesare, allora si sarebbe disperatamente sbarazzato di sé; ma non è diventato Cesare e non può disperatamente disfarsi di sé. Essenzialmente è altrettanto disperato, perché non ha il suo sé, non è se stesso. [...] Dunque disperare per qualcosa non è ancora disperazione in senso proprio. È l'inizio, è come quando il medico dice di una malattia che non si è ancora manifestata. Il passo successivo è la malattia manifesta, il disperare per se stesso. Una ragazza dispera in amore, dispera dunque per la perdita dell'amato, perché è morto o le è diventato infedele. Questa non è disperazione manifesta, no, ella dispera per se stessa. Questo suo sé di cui lei, se fosse diventata l'amata "di lui", si sarebbe sbarazzata o che avrebbe perso nel modo più beato, questo sé è per lei uno strazio, ora che deve essere un sé senza di "lui"; questo sé che era diventato per lei, seppure in un altro senso altrettanto disperato, la sua ricchezza, è ora diventato per lei un vuoto ripugnante, perché "lui" è morto, oppure è diventato per lei una cosa disgustosa, perché le ricorda che è stata ingannata. Prova allora, di' alla ragazza: «Stai consumando te stessa», e ti sentirai rispondere: «Oh, no, il tormento è proprio che non posso». Disperare per se stesso, disperatamente volersi disfare di se stesso, è la formula di ogni disperazione, per cui l'altra forma della disperazione, disperatamente voler essere se stesso, può essere ricondotta alla prima, disperatamente non voler essere se stesso, così come in precedenza abbiamo risolto la forma disperatamente non voler essere se stesso in quella disperatamente voler essere se stesso. Chi dispera vuole essere disperatamente se stesso. Ma quando vuole essere disperatamente se stesso, non vuole certo disfarsi di se stesso. Sì, così sembra; ma se si guarda più da vicino, si vede che la contraddizione è la stessa. Quel sé, che egli disperatamente vuol essere, è un sé che egli non è (perché voler essere quel sé, che egli è in veri-

tà, è proprio l'opposto della disperazione); infatti egli vuole strappare il proprio sé dalla potenza che lo ha posto. Tuttavia, nonostante tutto il disperare, non ci riesce; nonostante tutta la fatica della disperazione quella potenza è più forte, e lo costringe a essere il sé che egli non vuole essere. Ma allora egli vuole disfarsi di se stesso, di quel sé che egli è, per essere il sé che ha inventato da sé. Essere sé come egli vuole esserlo, sarebbe per lui, seppure in un altro senso altrettanto disperato, tutto il suo compiacimento; ma essere costretto a essere sé, come egli non vuole esserlo, è il suo tormento, che è di non potersi disfare di se stesso. [...] Questo è lo stato nella disperazione. Per quanto possa sfuggire al disperato, per quanto possa riuscire al disperato di perdere del tutto il proprio sé (il che deve valere soprattutto per quel tipo di disperazione che è ignoranza di essere disperazione), e di perderlo in modo che non si noti minimamente, pure l'eternità renderà manifesto che il suo stato era disperazione, e lo inchiederà al suo sé, così che il tormento sarà di non potersi disfare di se stesso, e sarà manifesto che l'esserci riuscito era un'illusione. E così deve fare l'eternità, perché avere un sé, essere un sé è la massima, l'infinita concessione che è fatta all'uomo, ma insieme la richiesta che l'eternità gli fa.

L'UNIVERSALITÀ DELLA DISPERAZIONE

Come il medico può ben dire che non vive un solo uomo che sia del tutto sano, così si dovrebbe dire, se si conoscesse davvero l'uomo, che non vive un solo uomo che non sia un po' disperato, nel cui intimo non alberghi un'inquietudine, un conflitto, una disarmonia, un'angoscia per qualche cosa di sconosciuto, oppure per qualcosa che neppure osa conoscere, un'angoscia per una possibilità dell'esistenza o un'angoscia

per se stesso, così che egli, allo stesso modo in cui il medico parla di una malattia latente nel corpo, ha una malattia latente, va in giro serbando una malattia dello spirito, che, come un lampo, di tanto in tanto palesa la sua presenza per mezzo e insieme a un'angoscia a lui stesso inspiegabile. E in ogni caso non è vissuto e non vive alcun uomo al di fuori della cristianità che non sia disperato, né alcuno nella cristianità, nella misura in cui non sia un vero cristiano; e, nella misura in cui non lo sia fino in fondo, egli è pur sempre in parte disperato. [...] La comune considerazione della disperazione resta invece ferma all'apparenza, e quindi è una considerazione superficiale, cioè non è una considerazione. Essa presume che ciascun uomo debba sapere in cuor proprio meglio di tutti se sia o no disperato. Chi allora dice di esserlo, viene ritenuto disperato, ma chi crede di non esserlo, nemmeno viene ritenuto tale. Come conseguenza ne deriva che la disperazione è un fenomeno raro, in luogo di essere appieno l'universale. La rarità non è che uno sia disperato; la rarità, la grande rarità è che uno in verità non lo sia.

Ma la considerazione volgare s'intende molto male di disperazione. Tra l'altro, in questo modo le sfugge completamente (per citare solo questo caso che però, compreso rettamente, fa entrare nella determinazione della disperazione migliaia e migliaia e milioni di uomini), le sfugge completamente che è proprio una forma di disperazione non esserlo, non essere cosciente di esserlo. Rispetto al cogliere la disperazione, alla considerazione volgare succede, in un senso molto più profondo, quello che avviene talvolta a colui che deve stabilire se un uomo sia o no malato – in un senso molto più profondo; infatti la considerazione volgare si intende ancor meno di che cosa sia lo spirito (senza di che non ci si può intendere neppure di disperazione) che di malattia e salute. Comunemente

si suppone che un uomo stia bene quando non dice egli stesso di essere malato, figuriamoci quando dice di star bene. Il medico, invece, considera diversamente la malattia. E perché? Perché il medico ha un'idea ben determinata ed evoluta di che cosa significhi essere sano, e in base a essa valuta lo stato di un uomo. Il medico sa che, come c'è una malattia che è solo immaginazione, così anche una salute; perciò nell'ultimo caso usa anzitutto dei mezzi per rendere manifesta la malattia. In genere il medico, proprio perché è medico (il competente), non crede incondizionatamente in quello che l'uomo afferma sul proprio stato di salute. Se fosse questo il caso, se di quello che ciascun uomo dicesse sul proprio stato di salute – se egli sia sano o malato, dove sia il male e così via – ci fosse da fidarsi incondizionatamente, allora l'essere medico sarebbe un frutto dell'immaginazione. Perché un medico non deve solo prescrivere medicine, ma prima di tutto conoscere la malattia, e dunque, di nuovo, conoscere prima di tutto se il presunto malato sia realmente malato, oppure se il presunto sano non possa essere in realtà malato. Lo stesso avviene per l'esperto dell'anima in rapporto alla disperazione. Egli sa che cosa è la disperazione, la conosce e perciò non si accontenta né dell'affermazione di un uomo che dice di non essere disperato, né di uno che dice di esserlo. Va infatti anche notato che in un certo senso non sempre coloro che dicono di essere disperati lo sono. Si può anche simulare disperazione, ci si può sbagliare e scambiare la disperazione, che è una determinazione dello spirito, con un qualche transitorio smarrimento o lacerazione, che poi passa senza condurre alla disperazione. Tuttavia l'esperto dell'anima riconosce senz'altro anche queste come forme di disperazione; vede molto bene che è simulazione: ma proprio questa simulazione è disperazione; vede molto bene che lo smarrimento non ha grande significato: ma proprio

questo, che esso non abbia o non assuma un grande significato, è disperazione.

Alla considerazione volgare sfugge inoltre che la disperazione, comparata a una malattia, è dialettica in modo diverso da ciò che di solito si chiama malattia, perché è una malattia dello spirito. E questo contenuto dialettico, correttamente inteso, ne fa ancora entrare migliaia sotto la determinazione di disperazione. Se infatti in un dato momento un medico si è accertato che una qualche persona è sana, ma poi in un momento successivo diventa malata, allora il medico può aver ragione nel dire che quell'uomo era allora in salute, ora invece è malato. Diversamente per la disperazione. Non appena si mostra la disperazione, si mostra anche che l'uomo era disperato. Pertanto in nessun momento si può giudicare alcunché di un uomo che non sia salvo per essere stato disperato. Infatti, quando e se fa la sua comparsa ciò che lo porta alla disperazione, diventa nello stesso momento manifesto che egli per tutta la sua vita precedente è stato disperato. Invece non si può affatto dire che, quando a uno viene la febbre, diventa manifesto che ha avuto la febbre per tutta la sua vita. Ma la disperazione è una determinazione dello spirito, si rapporta all'eterno e ha perciò qualcosa di eterno nella sua dialettica.

La disperazione non solo è dialettica diversamente da una malattia, ma nella disperazione tutti i segni distintivi sono dialettici e per questo la considerazione superficiale s'inganna così facilmente nello stabilire se la disperazione sia o no presente. Infatti il non essere disperato può significare proprio l'essere disperato e può significare l'essere salvo dall'essere disperato. Il senso di sicurezza e la calma possono significare essere disperato, proprio questo senso di sicurezza, proprio questa calma possono essere la disperazione; e possono significare aver superato la disperazione e aver guadagnato la pace. Per il non

essere disperato le cose non stanno come per il non essere malato, perché il non essere malato non può certo essere l'essere malato, ma il non essere disperato può essere proprio l'essere disperato. Per la disperazione non vale, come per una malattia, che la malattia è il malessere. In nessun modo. Il malessere è di nuovo dialettico. Essere disperato è proprio non aver mai avuto questo malessere.

Questo vuol dire – e ha il suo fondamento nel fatto – che, considerato come spirito (e se si vuole parlare di disperazione, si deve considerare l'uomo sotto la determinazione dello spirito), lo stato dell'uomo è sempre critico. Si parla di una crisi in rapporto alla malattia, ma non in rapporto alla salute. E perché no? Perché la salute del corpo è una determinazione immediata, che diventa dialettica soltanto nello stato di malattia, in cui si comincia dunque a parlare di crisi. Ma spiritualmente, o quando l'uomo viene considerato come spirito, sono critici sia la salute sia la malattia; non si dà salute immediata dello spirito.

Nel momento in cui non si considera l'uomo sotto la determinazione dello spirito (e non facendolo non si può neanche parlare di disperazione), ma unicamente come sintesi psico-corporea, la salute è una determinazione immediata, e la sola determinazione dialettica è la malattia dell'anima o del corpo. Ma la disperazione è proprio che l'uomo non è cosciente di essere determinato come spirito. Persino quella che, umanamente parlando, è fra tutte la cosa più bella e più amabile, la giovinezza femminile, che è mera pace, armonia e gioia: pure è disperazione. Questa è infatti felicità, ma la felicità non è una determinazione dello spirito, e dentro, molto dentro, nell'intimo più profondo del più nascosto recesso della felicità, là vive anche quell'angoscia che è la disperazione; essa vorrebbe così tanto che le si permettesse di restare

lì dentro, perché per la disperazione il posto più amato, più ricercato in cui vivere è questo: nell'intimo più profondo della felicità. Nonostante il suo illusorio senso di sicurezza e la sua quiete, ogni immediatezza è angoscia, e perciò, in modo del tutto conseguente, è per lo più angoscia del nulla; si rende angosciata l'immediatezza non tanto con la descrizione più agghiacciante dell'evento più terribile, quanto con una mezza parola maliziosa su qualcosa di indeterminato, buttata là quasi con non curanza e tuttavia con la mira sicura e calcolatrice della riflessione; anzi l'immediatezza viene resa massimamente angosciata alludendo astutamente che essa sa certo da sé di che cosa si parla. Perché di certo l'immediatezza non lo sa; ma la riflessione non cattura mai con tanta sicurezza come quando costruisce la sua trappola col nulla, e mai la riflessione è tanto se stessa come quando è nulla. Deve esserci una riflessione eminente, o meglio deve esserci una grande fede per poter sostenere la riflessione del nulla, cioè infinita. Dunque perfino la cosa più bella e più amabile di tutte, la giovinezza femminile, è però disperazione, è felicità. Per questo non si può avere la sorte felice di passare indenne attraverso la vita con questa immediatezza. E, se pur questa felicità avesse la sorte felice di passare indenne, sì, sarebbe di ben poco aiuto, perché è disperazione. La disperazione, proprio perché è interamente dialettica, è infatti la malattia di cui si deve dire che non averla mai avuta è la sorte più infelice, mentre è una vera fortuna di Dio prenderla, sebbene sia tra tutte la malattia più pericolosa se non se ne guarirà. Di solito, invece, si può solo dire che è una fortuna essere guariti da una malattia, la sfortuna è la malattia stessa. Per questo la considerazione volgare è quanto mai lontana dall'aver ragione nel ritenere la disperazione una rarità, al contrario essa è appieno l'universale. La considerazione vol-

gare è quanto mai lontana dall'aver ragione nel ritenere che chiunque non creda o non senta di essere disperato, neanche lo sia, e che lo sia solo chi dica di esserlo. Al contrario, chi senza simulazione dice di esserlo, è un po' un gradino dialettico più vicino all'essere risanato di tutti coloro che non sono ritenuti e non si ritengono disperati. Ma – e l'esperto dell'anima mi darà senz'altro ragione – proprio questo è l'universale, che la maggior parte degli uomini vivono senza prendere davvero coscienza di essere determinati come spirito; e di conseguenza tutta la cosiddetta sicurezza, soddisfazione per la vita eccetera, proprio queste non sono che disperazione. Quelli che invece dicono di essere disperati, sono ordinariamente o coloro che hanno una natura tanto più profonda da dover diventare coscienti di sé come spirito, oppure coloro che gravi avvenimenti e terribili decisioni hanno aiutato a diventare coscienti di sé come spirito. O gli uni o gli altri, perché è senz'altro straordinariamente raro chi in verità non sia disperato.

Oh, si parla così tanto delle pene e delle miserie umane – io tento di capirle, ne ho anche conosciuto da vicino vari aspetti –; si parla così tanto dello sciupare una vita: ma sarebbe sciupata soltanto la vita di quell'uomo che, accecato dalle gioie e dalle preoccupazioni della vita, vivesse così da non diventare mai, in modo eternamente decisivo, cosciente di sé come spirito, come sé, oppure – il che è lo stesso – da non diventare mai consapevole e, nel senso più profondo, da non restare mai impressionato che esiste un Dio, e che “lui”, lui stesso, il suo sé, esistono davanti a questo Dio: guadagno dell'infinito che mai si raggiunge se non attraverso la disperazione. Ahimè, e la miseria che così tanti vivono in questo modo, defraudati del più beato tra tutti i pensieri; la miseria che ci si impegni, oppure si impegni la massa degli uomini in tutt'altro, usando per sperperare le energie nella commedia della vita, senza

mai ricordar loro questa beatitudine; che li si ammucchi e li si derubi, anziché separarli così che ciascun singolo possa acquistare la cosa più alta, l'unica per cui valga la pena vivere e l'unica sufficiente per vivervi in eterno: credo che potrei piangere in eterno per l'esistenza di questa miseria! E un'ulteriore espressione dell'orrore di questa che è la più tremenda fra tutte le malattie e miserie è, mi pare, il suo essere nascosta: non solo che chi ne soffre possa desiderare di nascondersela e possa riuscirci, e che essa possa vivere in un uomo in modo tale che nessuno, nessuno la scopra; no, che essa possa essere nascosta in un uomo al punto che egli stesso non ne sappia nulla! E quando poi un giorno la clessidra, la clessidra della temporalità, sarà trascorsa; quando sarà ammutolito il rumore della mondanità, e il daffare inesausto e inconcludente avrà fine; quando tutto intorno a te sarà in silenzio, come lo è nell'eternità – che tu sia uomo o donna, ricco o povero, dipendente o indipendente, felice o infelice; che tu tra gli onori abbia portato il fulgore della corona, o umile e inosservato soltanto la fatica e la calura del giorno; che il tuo nome sia ricordato finché esisterà il mondo, e dunque sia stato ricordato finché esso è esistito, o che tu, senza nome, ti muova come anonimo nella massa innumere; che la magnificenza che ti circondava abbia superato ogni descrizione umana, o che ti sia toccato il più severo e infamante giudizio umano –, l'eternità chiederà a te, e a ognuno singolarmente di questi milioni e milioni, solo una cosa: se tu abbia vissuto o no disperato, se disperato così da non sapere di essere disperato, o così da portare questa malattia di nascosto nel tuo intimo, come il tuo corrosivo segreto, come il frutto nel tuo cuore di un amore peccaminoso, o così da smanare di disperazione, un orrore per gli altri. E se è stato così, se hai vissuto disperato, qualunque cosa per il resto tu abbia vinto o perso, per te tutto è perduto; l'eternità

non ti riconosce, non ti hai mai conosciuto, o, cosa ancor più terribile, ti conosce come tu sei conosciuto, ti incatena al tuo sé nella disperazione!

LE FIGURE DELLA DISPERAZIONE

Le figure della disperazione devono poter essere scoperte in astratto riflettendo sui momenti di cui il sé, come sintesi, si compone. Il sé è formato di infinito e finito. Ma questa sintesi è un rapporto, ed è un rapporto che, seppur derivato, si rapporta a se stesso, il che è libertà. Il sé è libertà. Ma la libertà è l'elemento dialettico tra le determinazioni di possibilità e necessità. Tuttavia la disperazione deve essere considerata fondamentalmente sotto la determinazione della coscienza; la differenza qualitativa fra disperazione e disperazione è se la disperazione sia o no cosciente. Nel suo concetto ogni disperazione è certamente cosciente; ma da questo non consegue che colui nel quale essa è, colui che in modo concettualmente corretto può essere chiamato disperato, ne sia cosciente. La coscienza, dunque, è l'aspetto decisivo. In generale è la coscienza, cioè l'autocoscienza, l'aspetto decisivo in rapporto al sé. Quanta più coscienza, tanto più sé; quanta più coscienza, tanto più volontà; quanta più volontà, tanto più sé. Un sé che non abbia volontà alcuna, non è un sé; ma, quanta più volontà avrà, tanto maggiore sarà anche la sua autocoscienza.

I) La disperazione vista sotto la determinazione finito-infinito

Il sé è quella sintesi cosciente di infinito e finito che si rapporta a sé, il cui compito è di divenire se stesso, il che può avvenire solo nel rapporto a Dio. Ma diventare se stesso è diventare concreto. Ma diventare concreto non è né diventare finito, né

diventare infinito, perché ciò che deve diventare concreto è una sintesi. Lo sviluppo deve quindi consistere nell'allontanarsi infinitamente da se stesso nell'infinitizzazione del sé, e nel ritornare infinitamente a se stesso nella finitizzazione. Se invece il sé non diventa se stesso, è disperato, che lo sappia o no. Tuttavia un sé, in ogni istante in cui esiste, è nel divenire, perché il sé *kata dynamin* non esiste realmente, è soltanto ciò che deve nascere. Nella misura in cui dunque il sé non diventa se stesso, non è se stesso; ma il non essere se stesso è proprio la disperazione.

a) La disperazione dell'infinito è mancare di finito

Che sia così, giace nell'elemento dialettico in base al quale il sé è una sintesi, per cui una cosa è sempre il suo opposto. Nessuna forma di disperazione può essere determinata direttamente (dunque in modo non dialettico), ma soltanto riflettendo sul suo opposto. [...] Quindi è disperazione ogni esistenza umana che presumibilmente sia diventata o semplicemente voglia essere infinita, anzi, lo è ogni momento in cui un'esistenza umana sia diventata o semplicemente voglia essere infinita. Perché il sé è la sintesi, in cui il finito è ciò che limita, l'infinito ciò che espande. La disperazione dell'infinito è perciò il fantastico, l'illimitato, perché il sé è sano e libero dalla disperazione solo quando esso, proprio per aver disperato, fonda se stesso in modo trasparente in Dio.

Il fantastico si rapporta certo strettamente alla fantasia; ma la fantasia a sua volta si rapporta alla sensazione, alla conoscenza, alla volontà, così che un uomo può avere una sensazione, una conoscenza, una volontà fantastiche. La fantasia è in generale il medium infinitizzante; non è una capacità come le altre, è, se si vuol dir così, la capacità *instar omnium*. Quale

sensazione, conoscenza, volontà un uomo abbia, dipende alla fin fine da quale fantasia egli abbia, vale a dire da come tutto ciò venga riflesso: dunque dipende dalla fantasia. La fantasia è la riflessione infinitizzante. [...] Il sé è riflessione, e la fantasia è riflessione, è la riproduzione del sé, la quale è la possibilità del sé. La fantasia è la possibilità di ogni riflessione; e l'intensità di questo medium è la possibilità dell'intensità del sé.

Il fantastico è in generale ciò che porta l'uomo fuori nell'infinito, così da condurlo semplicemente lontano da sé e quindi trattenerlo dal ritornare a se stesso.

Allo stesso modo quando la sensazione diventa fantastica, il sé si volatilizza sempre di più, diventa alla fine una sorta di astratta sensibilità, che inumanamente non appartiene ad alcun uomo, ma inumanamente partecipa per così dire sensibilmente al destino di questa o quella astrazione, per esempio l'umanità *in abstracto*. [...]

Lo stesso avviene per la conoscenza, quando diventa fantastica. La legge per lo sviluppo del sé in vista della conoscenza, nella misura in cui deve essere vero che il sé diventa se stesso, è che il grado crescente di conoscenza corrisponde al grado dell'autoconoscenza, è che il sé quanto più conosce tanto più conosce se stesso. Se questo non avviene, la conoscenza, quanto più cresce, tanto più diventa allora una specie di conoscenza inumana, nella cui costruzione il sé dell'uomo viene dissipato, quasi come si sprecavano uomini per innalzare piramidi, o come, in quella musica russa per corno, si sprecavano uomini per suonare una sola battuta, né più né meno.

Similmente quando la volontà diventa fantastica, il sé si volatilizza sempre più. Infatti la volontà non diventa stabilmente in pari grado tanto concreta quanto astratta, così che essa, quanto più si infinitizza nel proponimento e nella risoluzione, tanto più diventi completamente presente e contemporanea a

se stessa per quella piccola parte del compito che può essere compiuta subito, così che essa nell'infinitizzarsi ritorni a se stessa nel senso più stretto, così che essa, lontanissima da se stessa (quando più è infinitizzata nel proponimento e nella risoluzione), sia nello stesso momento vicinissima a se stessa per quella parte infinitamente piccola del lavoro che può essere compiuta proprio oggi, proprio in quest'ora, proprio in questo momento.

E poi quando la sensazione o la conoscenza o la volontà sono diventate fantastiche, alla fine può diventarlo l'intero sé, che si tratti di una forma più attiva, in cui l'uomo si butta a capofitto nel fantastico, o di una forma più passiva, in cui ne viene trascinato, ma in entrambi i casi ne è responsabile. Il sé conduce dunque un'esistenza fantastica nell'infinitizzazione astratta o nell'isolamento astratto, sempre privo del proprio sé, da cui non fa che allontanarsi sempre più. Così per esempio nell'ambito religioso. Il rapporto a Dio è infinitizzazione; ma questa infinitizzazione può trascinare fantasticamente un uomo così da diventare solo un'ebbrezza. Può esserci un uomo che non ce la fa a sopportare di esistere davanti a Dio, appunto perché l'uomo non sa ritornare a se stesso, diventare se stesso. [...]

Diventato in tal modo fantastico e perciò disperato, un uomo può tuttavia, sebbene molto spesso la cosa diventi manifesta, continuare a vivere bene: essere un uomo nelle apparenze, occupato nel temporale, può sposarsi, allevare bambini, essere stimato e rispettato – e forse non si nota neppure che più profondamente gli manca un sé. Nel mondo non si ha molto da ridire su cose del genere, perché il sé è la cosa su cui meno si fanno domande nel mondo, ed è la cosa di cui più è pericoloso mostrare il possesso. Il più grande pericolo, quello di perdere se stesso, può passare così sotto silenzio nel mondo quasi fosse nulla. Nessuna perdita può passare così sotto silenzio;

ogni altra perdita, un braccio, una gamba, cinque ristalleri, una moglie eccetera, viene notata eccome.

b) La disperazione del finito è mancare di infinito

Che sia così, risiede, come si è dimostrato, nell'elemento dialettico in base al quale il sé è una sintesi, ragion per cui una cosa è il suo opposto.

Mancare di infinito è disperata limitatezza, grettezza. Con questo naturalmente grettezza e ottusità sono intese però solo in senso etico. Nel mondo si parla in realtà soltanto di ottusità intellettuale o estetica, oppure dell'indifferente di cui da sempre si discute di più nel mondo; infatti la mondanità è proprio attribuire infinito valore all'indifferente. La considerazione mondana si aggrappa sempre alla differenza fra uomo e uomo, non ha alcuna comprensione, com'è naturale (perché averla è spiritualità), per la sola cosa necessaria e, quindi, non ha nessuna comprensione per quella grettezza e ottusità che significa aver perduto se stesso, non perché ci si è volatilizzati nell'infinito, ma perché ci si è finitizzati completamente, perché, invece di essere un sé, si è diventati una cifra, un uomo in più, una ripetizione in più di questo perpetuo *einerlei*.

La grettezza disperata è mancare di primitività, oppure essersi privati della propria primitività, essersi evirati in senso spirituale. Ogni uomo infatti è primitivamente predisposto come un sé, destinato a diventare se stesso; e di certo ogni sé come tale è spigoloso, ma da questo segue solo che debba essere sfaccettato, non che debba essere levigato, non che, per timore del giudizio umano, debba rinunciare completamente a essere se stesso o, anche solo per timore del giudizio umano, non osare essere se stesso in quella sua contingenza più essenziale (che appunto non deve essere levigata) in cui uno è se stesso davanti a

se stesso. Ma, mentre un tipo di disperazione si lancia nell'infinito perdendosi, un altro tipo di disperazione si fa come derubare il proprio sé da "gli altri". Vedendo la massa degli uomini intorno a sé, essendo indaffarato in ogni tipo di occupazioni mondane, diventando esperto di come va il mondo, un uomo simile dimentica se stesso, dimentica qual è, in senso divino, il suo nome, non osa credere in se stesso, trova troppo rischioso essere se stesso, molto più facile e più sicuro essere come gli altri, diventare una copia, diventare numero, uno della massa. A questa forma di disperazione non si fa quasi alcuna attenzione nel mondo. Proprio perdendo se stesso, un simile uomo si è perfezionato per partecipare al meglio al commercio quotidiano, anzi, per fare fortuna nel mondo. Qui non c'è alcun impedimento, alcuna difficoltà con il sé e la sua infinitizzazione, egli è levigato come un ciottolo di fiume, *courant* come moneta in corso. Nessuno si sogna di ritenerlo disperato, anzi è proprio un uomo come si deve. In genere il mondo, com'è naturale, non sa capire ciò che è davvero terribile. La disperazione che non solo non arreca sconquassi nella vita di un uomo, ma gli rende la vita comoda e piacevole, naturalmente non viene ritenuta in alcun modo disperazione. Che questa sia l'opinione del mondo, si constata fra l'altro in tutti i proverbi, che non sono che regole di prudenza. Si dice così che per una volta che si rimpiange di aver taciuto, si rimpiange dieci volte di aver parlato; e perché? Perché l'aver parlato, in quanto fatto esteriore, può invischiare una persona in noie, dal momento che è una realtà. Ma l'aver taciuto! E tuttavia è tra tutte la cosa più pericolosa. Infatti tacendo un uomo è del tutto abbandonato a se stesso; qui la realtà non gli viene in aiuto punendolo, addebitandogli le conseguenze delle sue parole. No, a questo riguardo la si fa facile con il tacere. Ma per questo chi sa che cosa sia il tremendo, teme più di tutto

proprio ogni passo falso, ogni peccato che prenda la direzione interna senza lasciare traccia all'esterno. È allora pericoloso agli occhi del mondo osare, e perché? Perché così ci si può perdere. È invece intelligente non osare. E tuttavia proprio non osando si può perdere in modo così tremendamente facile ciò che pure, per quanto si sia perso osando, difficilmente si perderebbe, e comunque mai così, così facilmente, così fino in fondo come se fosse un nulla: se stesso. Perché se ho sbagliato nell'osare, bene, la vita mi aiuta punendomi. Ma se non ho affatto osato, chi mi aiuta? E quando per di più, non osando affatto nel senso più alto (e osare nel senso più alto è proprio diventare consapevoli di se stesso) acquisto vilmente tutti i vantaggi terreni [...] e perdo me stesso?

Ed è proprio così per la disperazione del finito. Dal momento che un uomo è così disperato, può benissimo, e in fondo tanto meglio, vivere nella temporalità, essere uomo nelle apparenze, essere elogiato dagli altri, onorato e stimato, impegnato in tutti gli scopi della temporalità. Sì, proprio ciò che si chiama mondanità consiste meramente di semplici uomini cosiffatti, che, se si può dir così, fanno un patto con il mondo. Essi usano le loro doti, accumulano quattrini, compiono imprese mondane, valutano con intelligenza e così via, vengono forse nominati dalla storia, ma se stessi non lo sono, non hanno, in senso spirituale, alcun sé, alcun sé per amore del quale poter osare tutto, alcun sé davanti a Dio – per quanto egoisti siano per il resto.

II) La disperazione vista sotto la determinazione possibilità-necessità

Per il divenire (e il sé deve certo liberamente divenire se stesso) possibilità e necessità sono altrettanto essenziali. Come al sé appartengono infinito e finito (*ápeiron-péras*), così anche pos-

sibilità e necessità. Un sé che non abbia possibilità è disperato, e altrettanto un sé che non abbia necessità.

a) La disperazione della possibilità è mancare di necessità

Che sia così, dipende, come è stato mostrato, dall'aspetto dialettico. Come il finito è, in rapporto all'infinito, ciò che limita, così la necessità è, in rapporto alla possibilità, ciò che ferma. Dal momento che il sé, come sintesi di finito e infinito è posto ed è *katà dynamin* per poter poi divenire, esso si riflette nel medium della fantasia, e così si mostra l'infinita possibilità. *Katà dynamin* il sé è tanto possibile quanto necessario; infatti è sì se stesso, ma deve diventare se stesso. Nella misura in cui è se stesso, è necessario, e nella misura in cui deve diventare se stesso, è una possibilità.

Se poi la possibilità travolge la necessità, il sé fugge da se stesso nella possibilità, così da non avere nulla di necessario cui fare ritorno: questa è dunque la disperazione della possibilità. Questo sé resta una possibilità astratta, che si dibatte sfiancandosi nella possibilità, ma non si muove dal posto né giunge in alcun posto, ché il necessario è proprio il posto; diventare se stesso è proprio un movimento sul posto. Divenire è un movimento a partire da un posto, ma divenire se stesso è un movimento sul posto.

Al sé la possibilità sembra perciò sempre più grande, sempre più cose diventano possibili, perché niente diventa reale. Alla fine è come se tutto fosse possibile, ma questo avviene proprio quando l'abisso ha inghiottito il sé. Per diventare realtà, ogni pur piccola possibilità avrebbe già bisogno di un po' di tempo. Ma alla fine il tempo che dovrebbe essere usato per la realtà diventa sempre più corto, tutto diventa sempre più istantaneo. La possibilità diventa sempre più intensa, ma nel

senso della possibilità, non della realtà; infatti nel senso della realtà l'intensità è che qualcosa di ciò che è possibile diventi reale. Nell'istante si mostra qualcosa come possibile, poi si mostra una nuova possibilità, alla fine queste fantasmagorie si susseguono così rapidamente che è come se tutto fosse possibile, e questo è proprio l'ultimo istante, in cui l'individuo stesso è diventato in tutto e per tutto un miraggio.

Ciò di cui il sé manca è certamente la realtà; così si dice anche comunemente, così come si dice che un uomo è diventato irreali. Ma se si osserva più attentamente, è propriamente della necessità che egli manca. Infatti non è così come spiegano i filosofi, che la necessità è unità di possibilità e realtà; no, la realtà è unità di possibilità e necessità. Non è neanche semplicemente una mancanza di forza, quando un sé si perde in questo modo nella possibilità, quanto meno non va compreso così come lo si comprende comunemente. Ciò che difetta è propriamente la forza di obbedire, di piegarsi alla necessità nel proprio sé, a ciò che si deve chiamare il proprio limite. Perciò la disgrazia non è neppure che un tale sé non sia diventato qualcosa nel mondo; no, la disgrazia è che non sia diventato attento a se stesso, al fatto che quel sé, che egli è, sia un qualcosa di determinato e in questo modo sia il necessario. Invece ha perso se stesso in quanto questo sé si rifletteva fantasticamente nella possibilità. Già in rapporto al vedere sé in uno specchio è necessario conoscere se stesso, perché altrimenti non si vede sé, ma soltanto un uomo. Ma lo specchio della possibilità non è uno specchio comune, dev'essere usato con la massima circospezione. Perché – per questo specchio vale in senso strettissimo – esso è falso. Che nella possibilità di sé, un sé appaia così e così, è soltanto mezza verità, perché nella possibilità di sé il sé è ancora distante o è solo

per metà se stesso. Bisogna vedere come la necessità del sé lo determina più da vicino. Con la possibilità accade come quando si invita un bambino a qualche gioco; il bambino è subito pronto, ma bisogna vedere se i genitori glielo permetteranno. E come avviene con i genitori, così avviene anche con la necessità.

Ma nella possibilità tutto è possibile. Per questo nella possibilità ci si può perdere in tutti i modi possibili, ma essenzialmente in due. La prima forma è quella desiderante, anelante, l'altra quella malinconico-fantastica (la speranza da un lato, il timore o l'angoscia dall'altro). Favole e saghe popolari raccontano così spesso di un cavaliere che scorge all'improvviso un uccello raro dietro cui si mette a galoppare, giacché all'inizio sembra vicinissimo [...] ma ecco che vola via di nuovo, e intanto si è fatta notte, egli si è allontanato dai suoi senza essere capace di trovare la via in quel deserto in cui ora si trova. Così avviene con la possibilità del desiderio. Invece di ricondurre la possibilità alla necessità, egli corre dietro alla possibilità [...] e alla fine non può trovare la via che lo riporta a se stesso. Nella malinconia succede l'opposto allo stesso modo. Amando melanconicamente, l'individuo insegue una possibilità dell'angoscia, che alla fine lo conduce lontano da se stesso, così che egli perisce nell'angoscia, o perisce in ciò in cui aveva angoscia di perire.

b) La disperazione della necessità è mancare di possibilità

Se si volesse paragonare il perdersi nella possibilità con il vocalizzare del bambino, allora il mancare di possibilità sarebbe come essere muto. Il necessario è simile a pure consonanti, ma per pronunciarle c'è bisogno di possibilità. Quando essa manca, quando un'esistenza umana è giunta al punto che

manca di possibilità, è disperata, e lo è in ogni momento in cui manca di possibilità.

Comunemente si ritiene che ci sia una certa età che più di ogni altra è ricca di speranza, oppure si dice che fino a un dato tempo, in un particolare istante della propria vita, si è o si è stati così ricchi di speranza e di possibilità. Tutto questo è però solo discorso umano, che non arriva al vero; tutto questo sperare e tutto questo disperare non è ancora né il vero sperare né il vero disperare.

La questione decisiva è: a Dio tutto è possibile. Questo è eternamente vero e dunque è vero in ogni momento. Di certo lo si ripete in qualche modo quotidianamente, e quotidianamente lo si ripete in questo modo, ma la decisione arriva soltanto quando l'uomo è portato all'estremo, così che, umanamente parlando, non c'è più alcuna possibilità. Allora si vede se egli vuol credere che a Dio tutto è possibile, cioè se vuol credere. Ma questa è pienamente la formula del perdere l'intelletto; credere è proprio perdere l'intelletto per conseguire Dio. Poniamo che accada questo. Pensa a un uomo che, in preda ai brividi di un'immaginazione terrorizzata, si sia figurato un orrore assolutamente impossibile da sostenere. Ecco che gli accade, gli accade proprio quell'orrore. Umanamente parlando il suo crollo è quanto mai certo – e la disperazione della sua anima lotta disperatamente per avere il permesso di disperare, per avere, se si vuole, la quiete per disperare, l'assenso dell'intera personalità per e nel disperare, così che niente e nessuno sarebbe più maledetto di chi tentasse e del tentativo di impedirgli di disperare, come lo esprime in modo sovrano e incomparabile il poeta dei poeti: «Maledetto sia tu, cugino, che mi hai distolto dalla dolce via che conduce alla disperazione» (*Riccardo II*, atto III, scena III). Quindi così, umanamente parlando, la salvezza è tra tutte la cosa più impossibile; ma a

Dio tutto è possibile! Questa è la battaglia della fede che, se si vuole, combatte dissennatamente per la possibilità. Perché la possibilità è la sola cosa che salva. Quando uno sviene, si chiede a gran voce acqua, acqua di Colonia, gocce di Hoffman; ma quando uno vuol disperare, si deve dire: «Procurati possibilità, procurati possibilità», la possibilità è l'unica salvezza; una possibilità, e chi dispera respira di nuovo, torna in vita, perché senza possibilità a un uomo manca in qualche modo l'aria. Talvolta l'inventiva di una fantasia umana può bastare a procurarsi possibilità, ma alla fine, cioè quando si tratta di credere, aiuta soltanto questo, che a Dio tutto è possibile. Si lotta così. Se chi lotta così debba crollare, dipende solo ed esclusivamente da questo, se sarà capace di adoperarsi per creare possibilità, cioè se crederà. E tuttavia egli comprende che, umanamente parlando, il suo crollo è tra tutte la cosa più certa. È questo il contenuto dialettico nel credere. Di solito un uomo sa solo che questo e quello sperabilmente, presumibilmente eccetera, non gli capiterà. Se poi gli capita, crolla. Il temerario si butta in un pericolo, la cui possibilità può anche essere questa e quest'altra; e se poi gli accade, dispera e crolla. Il credente vede e comprende, umanamente parlando, il proprio crollo (in ciò che gli è capitato o in quello che ha osato), ma crede. Per questo non crolla. Egli lascia totalmente a Dio il modo in cui essere aiutato, ma crede che a Dio tutto è possibile. Credere nel proprio crollo è impossibile. Comprendere che umanamente è il proprio crollo, e tuttavia credere nella possibilità: questo è credere. Così Dio lo aiuta, forse facendolo sfuggire all'orrore, forse per mezzo dell'orrore stesso, in quanto qui inaspettato, miracoloso, divino, si mostra un aiuto. Miracoloso: perché è certo una curiosa bigotteria che debba essere accaduto soltanto milleottocento anni fa che un uomo sia stato aiutato miracolosamente. Che un uomo

sia stato aiutato miracolosamente, dipende essenzialmente da questo, con quale passione intellettuale abbia compreso che l'aiuto era impossibile, e quindi quanto sia onesto verso la potenza che pure lo ha aiutato. Ma ordinariamente gli uomini non fanno né l'uno né l'altro; strillano che l'aiuto è impossibile, senza neanche aver aguzzato l'ingegno per trovare aiuto, e in seguito mentono, irricoscenti.

Il credente possiede l'antidoto eternamente sicuro contro la disperazione: la possibilità, perché a Dio tutto è possibile in qualunque momento. Questa è la salute della fede, che scioglie le contraddizioni. Qui la contraddizione è che, dal punto di vista umano, il crollo è certo, e tuttavia c'è possibilità. La salute è in generale saper sciogliere le contraddizioni. [...]

Mancare di possibilità significa o che per uno tutto è diventato necessario, o che tutto è diventato trivialità.

Il determinista, il fatalista sono disperati e, in quanto disperati, hanno perso il proprio sé, perché per loro tutto è necessità. Capita loro come a quel re che morì di fame perché ogni alimento si trasformava in oro. La personalità è una sintesi di possibilità e necessità. Per questo nella sua composizione è come l'atto del respiro (la respirazione), che è in- ed e-spirazione. Il sé del determinista non può respirare, perché è impossibile respirare solo ed esclusivamente il necessario che, puro e semplice, tormenta il sé dell'uomo. Il fatalista è disperato, ha perso Dio e così il proprio sé, perché chi non ha un Dio non ha neanche un sé. Ma il fatalista non ha alcun Dio, o (il che è lo stesso) il suo Dio è la necessità; come infatti a Dio tutto è possibile, così Dio è questo: che tutto è possibile. Il culto di Dio del fatalista è quindi al massimo un'interiezione, ed è essenzialmente mutismo, muta sottomissione, egli non può pregare. Pregare è anche respirare; e la possibilità è per il sé quel che l'ossigeno è per il respiro. Ma come un uomo

non può respirare soltanto ossigeno o soltanto azoto, così la possibilità o la necessità non possono da sole condizionare il respiro della preghiera. Per pregare ci deve essere un Dio, un sé e la possibilità, oppure un sé e la possibilità in senso pregnante, perché Dio è il fatto che tutto è possibile, oppure che tutto sia possibile, questo è Dio; e soltanto colui la cui essenza sia stata così scossa che egli è diventato spirito comprendendo che tutto è possibile, solo costui è entrato in intimità con Dio. Che la volontà di Dio sia il possibile fa sì che io possa pregare; se egli fosse soltanto il necessario, l'uomo sarebbe essenzialmente privo di parola come l'animale.

Nel caso del conformismo borghese, della trivialità, che pure mancano essenzialmente di possibilità, le cose stanno diversamente. Conformismo è mancanza di spirito, determinismo e fatalismo sono disperazione dello spirito; ma anche la mancanza di spirito è disperazione. Il conformismo manca di ogni determinazione dello spirito ed è assorbito dal probabile, all'interno del quale il possibile trova un minuscolo posto; in questo modo esso manca della possibilità di diventare consapevole di Dio. Senza fantasia, come il conformista è sempre, vive in un condensato triviale di esperienze – come vanno le cose, che cosa è possibile, che cosa succede di solito – che poi il conformista sia birraio o ministro. In questo modo il conformista ha perso se stesso e Dio. Infatti, per diventare consapevole del proprio sé e di Dio, la fantasia deve catapultare un uomo più in alto dell'atmosfera del probabile, deve strapparla a essa e, rendendo possibile ciò che eccede il *quantum satis* di ogni esperienza, deve insegnargli a sperare e temere o a temere e sperare. Ma il conformista non ha fantasia, non vuole averne, la fantasia lo disgusta. Qui non esiste alcun aiuto. E, se talvolta l'esistenza aiuta con orrori che eccedono la saggezza pappagallesca dell'esperienza triviale, il conformismo disperava,

cioè diventa allora manifesto che era disperazione; esso manca della possibilità della fede per poter, attraverso Dio, salvare un sé dal crollo sicuro.

Fatalismo e determinismo hanno sufficiente fantasia per disperare della possibilità, sufficiente possibilità per scoprire l'impossibilità; il conformismo si acquieta nel triviale, altrettanto disperato sia che vada tutto bene, sia che vada tutto male. Fatalismo e determinismo mancano della possibilità per distendere e lenire, per temperare la necessità, dunque della possibilità come lenimento; il conformismo manca della possibilità come risveglio dalla mancanza di spirito. Perché il conformismo crede di disporre della possibilità, di aver imbrigliato quella immensa elasticità nella trappola o nella cella per matti del probabile, crede di averla fatta prigioniera; porta in giro la possibilità imprigionata nella gabbia della probabilità, la esibisce, si convince di esserne il signore, non si accorge che ha imprigionato se stesso per essere schiavo della mancanza di spirito e la cosa più miserabile di tutte. Perché chi si è perso nella possibilità, si slancia con l'audacia della disperazione; serrato nella disperazione, colui per il quale tutto è diventato necessario viene schiacciato dal peso dell'esistenza: ma dove manca lo spirito, trionfa il conformismo.

[*La malattia per la morte*]

Due epoche

Nel recensire, nel 1846, il racconto Due epoche, Kierkegaard sviluppa una critica acuta e impietosa della società del suo tempo: iper-riflessiva, e per questo apatica e inerte, pronta a mettere intellettualmente tutto in discussione, ma incapace di prendere decisioni e di passare all'azione, dai facili entusiasmi, ma priva di carattere e di passionalità. Una società in cui i singoli individui, non essendo interiormente mossi da un ideale, da una passione o da uno scopo, risultano livellati e appiattiti sull'opinione pubblica – entità astratta e vuota, che si alimenta con la stampa e con l'invidia – e in cui quindi si vive, si pensa e si agisce ormai en masse, dato che le individualità non esistono più. Una società completamente diversa da quella delle età rivoluzionarie: appassionate, selvagge, violente, ma mai rozze, mai piattamente uniformi, in quanto fatte da individui interiormente appassionati, anche se accomunati da un identico ideale.

L'epoca della rivoluzione è essenzialmente appassionata; per questo non può che essere violenta, licenziosa, selvaggia, senza riguardi ad altro che alla propria idea, ma di rozzezza la potremo accusare di meno, proprio perché un riguardo l'ha comunque. Chi, pur nutrendo mire esteriori, è rivolto essen-

zialmente all'interno perché preso da una passione vera per un'idea, non sarà mai rozzo. [...] Eliminiamo la passione vera, quell'unico riguardo, e tutto diviene futile esteriorità senza carattere. La fonte viva dell'individualità è bloccata, la vita collettiva si riduce ad acqua stagna, e ciò è rozzezza. [...] Se gli individui (ciascuno per sé) instaurano un rapporto essenzialmente appassionato con un'idea e poi, unendosi, instaurano un rapporto essenziale con quell'idea, abbiamo la situazione perfetta e paradigmatica. Il rapporto è individualmente demarcante (ciascuno ha il suo sé per se stesso) e idealmente unificante. Se invece gli individui si rapportano a un'idea semplicemente *en masse* (senza dunque la demarcazione individuale dell'interiorizzazione), otteniamo violenza, ingovernabilità, sregolatezza; ma se non c'è alcuna idea per gli individui *en masse* né alcuna interiorizzazione essenziale individualmente demarcante, abbiamo rozzezza. [...]

L'attuale è un'epoca essenzialmente ragionevole, riflessiva, spassionata, che avvampa fugacemente d'entusiasmo e sverna sagacemente in indolenza. [...] Il singolo individuo non ha in se stesso passione personale sufficiente a districarsi dalle reti della riflessione e dagli incerti seduttivi della riflessione; e l'ambiente, il mondo contemporaneo non offre eventi o passioni comuni, ma, unendo negativamente, forma una resistenza riflessiva la quale per un attimo abbaglia con prospettive illusorie e, poi, rafforza l'inganno col sotterfugio brillante che s'è fatta comunque la cosa più saggia omettendo di agire. *Vis inertiae* è quanto sta alla base del tergiversare dell'epoca. [...] Azione e decisione sono oggi raro, quanto il gusto rischioso del nuoto in coloro che nuotano toccando. [...] Un'epoca appassionata e tumultuosa vuole rovesciare tutto, spazzare via tutto. Un'epoca spassionata e riflettente trasforma la prova di forza in un'acrobazia dialettica: lasciar sussistere

tutto, ma togliergli capziosamente senso. [...] Moralità è carattere, carattere è ciò che rimane inciso. Ma il mare non ha carattere, e la sabbia nemmeno, e la ragionevolezza astratta nemmeno, perché il carattere è precisamente interiorità.

L'ETÀ DEL LIVELLAMENTO. IL PUBBLICO E LA STAMPA

La tensione riflessiva si erige da ultimo a principio e, come in un'epoca appassionata entusiasmo è il principio unificante, così in un'epoca spassionata e iper-riflettente invidia diviene il principio unificante in negativo. [...] L'invidia diffusa è livellamento. E mentre un'epoca appassionata accelera, solleva e abbatte, esalta e umilia, un'epoca riflessiva e spassionata fa il contrario: strozza e impedisce, livella. Livellare è un'attività muta, matematica, astratta che evita ogni scalpore. Se una rivolta al suo apice somiglia a un'eruzione vulcanica che non consente di udire le proprie parole, il livellamento al suo apice somiglia a un silenzio di tomba ove si può udire il proprio respiro, un silenzio di tomba da cui non può levarsi nulla, ma in cui tutto sprofonda già stremato. Il livellamento non è l'atto di un singolo, ma un gioco di riflessione in mano a una potenza astratta. [...] Infatti il singolo che ne livella altri, viene preso poi egli stesso dentro, e così via. Mentre pertanto il singolo ritiene egoisticamente di sapere che cosa sta facendo, di tutti bisogna dire che non sanno che cosa fanno, ché come nell'unisono dell'entusiasmo qui risulta qualcosa di eccedente i singoli. [...]

Perché il livellamento abbia luogo davvero, deve essere creato prima un fantasma, il suo spirito, un'astrazione enorme, qualcosa di onnicomprensivo che non è nulla, una fata morgana – questo fantasma è il pubblico. Soltanto in un'epoca spassio-

nata ma riflessa questo fantasma può svilupparsi mediante la stampa. [...] Il pubblico è il vero campione di livellamento, ch   livellare parzialmente    livellare con qualcosa, ma il pubblico    un gigantesco nulla. [...] Solo quando nessuna forte convivenza d   pi   pienezza alla concrezione, la stampa fogger   il pubblico, questa entit   astratta consistente di soggetti irreali, che non si uniscono n   possono unirsi mai nella simultaneit   di una situazione o di un'organizzazione, e che perci   vengono ritenuti un intero. [...] Il pubblico    tutto e niente,    il pi   pericoloso e il pi   innocuo dei poteri. [...] L'astrazione della stampa, congiungendosi all'apatia riflessiva dell'epoca, partorisce il fantasma astratto del pubblico, che    il livellatore vero e proprio. [...] L'attuale    un'epoca essenzialmente ragionevole e passionata: per questo ha abolito il principio di contraddizione. [...] Abolire il principio di contraddizione a livello esistenziale significa entrare in contraddizione con noi stessi. L'onnipotenza creativa della passione assoluta per la disgiunzione, che porta l'individuo all'accordo pieno con se stesso, si converte nell'estensione della riflessione intellettuale che, sapendo ed essendo tutto il possibile, lo porta alla contraddizione con se stesso, ovvero a essere niente del tutto.

[Una recensione letteraria]

Le preoccupazioni dei pagani

Nel tentativo di rimuovere l'angoscia che prova di fronte al domani, l'individuo finisce per avvilupparsi in una serie di preoccupazioni che, invece di dargli sicurezza circa il futuro, lo tormentano sempre di più. Nella preoccupazione dell'auto-tormento culminano le preoccupazioni dei cristiani neo-pagani: la preoccupazione della povertà, propria di chi, invece di gioire per essere quello che è – e quindi povero, ma amato da Dio –, vive al solo scopo di guadagnare, condannando la sua vita a un eretismo senza spirito; la preoccupazione dell'abbondanza, propria di chi, pur essendo ricco, vuole avere ancora di più; la preoccupazione della mediocrità, propria di colui che vuole diventare qualcuno, per distinguersi da (e contrapporsi a) gli altri; la preoccupazione della grandezza, propria di chi, pur essendo già una persona importante, cerca in tutti i modi di difendere il suo status da ogni pericolo; la preoccupazione della presunzione, propria di chi, volendo (e facendo) non ciò che Dio vuole, ma ciò che egli vuole, nega esplicitamente Dio o si dimentica semplicemente di Lui, oppure ne pretende l'aiuto; le preoccupazioni dell'irrisolutezza, dell'incostanza e dello sconforto, proprie di chi non è capace di risolversi ad affrontare il compito che l'oggi gli propone – ovvero la conversione decisiva che il cristianesimo esige da lui –, resta così preda facilmente

di un'incostanza decisionale o di una volubilità indolente e finisce per scivolare, non avendo più voglia di nulla, in una condizione di indifferenza, di desolazione e di sconforto.

LA PREOCCUPAZIONE DELLA POVERTÀ

Il cristiano è povero, ma non si preoccupa della povertà; egli non parla della povertà, ma della sua ricchezza. Il pagano si preoccupa della povertà. Invece di vivere nella povertà senza preoccupazioni, egli è “senza Dio nel mondo”. Ecco perché è preoccupato. Egli non parla come un cristiano, che parla della sua ricchezza. Egli non riesce a parlare di nient'altro e non sa parlare di nient'altro che della povertà e della preoccupazione della povertà. Egli si chiede: che cosa mangerò e che cosa berò, oggi, domani, dopodomani, in inverno, la prossima primavera, quando sarò diventato vecchio, io e i miei, e l'intera nazione, che cosa mangeremo e che cosa berremo? [...] Egli è senza Dio nel mondo e considera un grande onore porre questa questione, che per lui è la questione vitale per eccellenza! E si gonfia d'orgoglio quando si occupa esclusivamente di questo problema vitale. Ma coloro che vogliono essere ricchi, cadono in molte tentazioni e insidie. Che cos'è infatti la preoccupazione della povertà se non l'ansia di voler essere ricchi? Ma chi vuole essere ricco, ha il pensiero costantemente fisso sulla terra dove lo trattiene la sua inquietudine; egli cammina curvo e spinge incessantemente lo sguardo davanti a sé; per spiare l'attimo in cui la fortuna dovesse sorridergli. Invece di accettare il proprio stato, quello della povertà in cui si può godere della predilezione di Dio, si finisce per non conoscere mai la gioia interiore, la gioia in Dio; si abbandona così se stessi e la propria vita alla maledizione di questa schiavitù, notte e giorno con l'anima mesta, con l'umore cupo e fosco,

in un'agitazione senza spiritualità, con il cuore appesantito dalla preoccupazione delle necessità della vita, con il cuore macchiato di avarizia nonostante la povertà che persiste.

LA PREOCCUPAZIONE DELL'ABBONDANZA

Anche l'abbondanza comporta delle preoccupazioni? Può sembrare un divertente paradosso mettere sullo stesso piano, come fa il Vangelo, la povertà e l'abbondanza, così diverse fra loro, se si considera che l'abbondanza, purtroppo, sembra piuttosto l'abbondanza delle preoccupazioni. L'uomo ritiene che ricchezza e abbondanza dovrebbero preservarlo da ogni preoccupazione, [...] ma diventano a loro volta oggetto di preoccupazione, la "preoccupazione" stessa, [...] la preoccupazione dell'abbondanza, quella di spiare se altri possiedono di più e altri di meno o addirittura niente. [...] È il pagano ricco che ha questo assillo. È assolutamente necessario che egli ignori la sua ricchezza e la sua abbondanza; infatti, chi le possiede, non può dimenticarle, se non imparando qualcosa d'altro che gliela faccia dimenticare. Ma il pagano ricco non sa né vuole imparare qualcosa d'altro. [...] Egli non pensa che alla propria ricchezza, l'unico oggetto dei suoi pensieri, anche se è tutt'altro che un pensatore. Non solo egli è senza Dio, ma è la ricchezza, divenuta il suo Dio, che gli blocca ogni pensiero. Per il pagano una cosa sola è necessaria: la ricchezza, di modo che egli non ha nemmeno il bisogno di Dio. Ma dove c'è il tesoro, c'è anche il cuore, e il cuore del pagano ricco si aggrappa alla ricchezza, alla terra; egli non è un viandante, ma un servo attaccato a una zolla di terra. Il ricco pagano non ha nient'altro cui pensare, nient'altro cui attendere, nient'altro di cui parlare. Egli è capace di far astrazione da tutto il resto, da tutto ciò che è nobile e subli-

me, amabile e sacro, ma per lui è ormai impossibile staccarsi dalla sua ricchezza. Sì, egli conosce la sua ricchezza e la sua abbondanza, e questa conoscenza in continuo aumento accresce la sua preoccupazione. Basta guardare la sua persona per convincersene; questo smunto taccagno che ammassa senza posa è l'inquietudine in persona, è un ingordo insaziabile che, affaccendato nell'abbondanza, riesce ancora a dire: che cosa mangerò, che cosa berrò, come trovare per domani il cibo appetitoso che mi alletta?; è un avaro roso dall'insonnia a cui il denaro, più crudele del più crudele carnefice, ha tolto il sonno più che al più abominevole criminale; è un'anima mercenaria il cui sguardo torvo non si stacca un attimo dal suo denaro, se non per posarsi con gelosia su qualcuno che possiede di più; infine è uno spilorcio inaridito che, cosa inaudita, si lascia morire di fame a causa del denaro.

LA PREOCCUPAZIONE DELL'AUTO-TORMENTO

«Non preoccupatevi per il domani. Di questo si occupano i pagani» (Mt 6,34 e 32). [...] La preoccupazione per il domani è un tormento che ci infliggiamo da noi stessi. Che cos'è un tormento che ci infliggiamo da noi stessi? È quel tormento che non riguarda la giornata odierna, alla quale basta la sua pena. E che cosa significa auto-tormentarsi? Che ci infliggiamo da noi stessi questo tormento. [...] Se passiamo tutto l'oggi a pensare costantemente al tormento del domani, non facciamo che auto-tormentarci nel modo più profondo. [...] Di tutti i nemici che assalgono un uomo con la forza o con l'astuzia, nessuno forse è tanto assillante quanto questo domani, che è sempre "questo" domani "qui". Dominare la propria anima è più grandioso che conquistare una città, ma perché un uomo possa dominare la propria anima, deve cominciare

a liberarsi del domani che, se pure riesce come un mago ad assumere tutte le forme possibili e a sembrare così incredibilmente diverso, è pur sempre il domani.

La preoccupazione del domani la si connette per lo più solo con la preoccupazione per ciò che serve per vivere. Ma questo è un modo di vedere le cose veramente superficiale. Il domani è sostanzialmente l'oggetto di ogni preoccupazione terrena e mondana. [...] Il domani è come un piccolo villaggio che è diventato e continua a diventare celebre perché in lui si è svolta e si svolge la battaglia più grande e determinante: quella in cui si decide tra temporalità ed eternità. Il domani è il grappino d'arrembaggio grazie a cui l'immensa folla delle preoccupazioni prende piede sull'imbarcazione leggera del "singolo". Se l'operazione riesce, allora questi è in balia di tale potenza. Il domani è il primo anello di quella catena, fatta di migliaia di anelli fusi tra loro, che imbriglia l'uomo fino a creare una sovrabbondanza di preoccupazioni che ha del malvagio. Il domani, com'è strano – di solito, quando un uomo viene condannato all'ergastolo, la sentenza specifica che la condanna è "a vita"; eppure anche chi condanna se stesso alla preoccupazione per il domani, si condanna "a vita"! [...] Ma se per te non esiste alcun domani, viene allora eliminata ogni preoccupazione terrena, e non solo quella che riguarda il necessario per vivere; perché tutto ciò che è mondano e terreno è desiderabile solo in vista del domani – ed è incerto a causa del domani. Con il domani queste cose perdono il loro carattere seducente e la loro angosciante incertezza. E se per te non esiste il domani, significa che sei un morente o un uomo che muore alla temporalità e ha afferrato così l'eterno, ovvero che sei un uomo che sta veramente morendo, o un uomo che sta realmente vivendo. [...] Devi quindi accontentarti del tormento che ogni giorno porta con sé e

lasciare di conseguenza che sia il domani a portare con sé la sua parte di inquietudine. Quando un insegnante dice all'allievo: «Devi lasciare in pace il tuo compagno, lascia che se la sbrighi da solo», intende anche dire: «È già abbastanza che ti occupi di te stesso, questo deve bastarti». A ogni giorno deve bastare la sua pena; fai quindi in modo di restare scevro dalla preoccupazione del domani, abbi fiducia, stai tranquillo e accontentati della preoccupazione che ogni giorno porta con sé: starai bene, perché sarai libero dalla preoccupazione del domani. [...] Il pagano ha invece questa preoccupazione. Il paganesimo è un auto-tormentarsi. Invece di addossare tutte le sue preoccupazioni su Dio, il pagano soffre ogni tipo di tormento; egli è senza Dio, e proprio per questo è un uomo tormentato, un uomo che si auto-tormenta. Infatti, dato che è senza Dio, non può nemmeno essere Dio a tormentarlo. [...] Mentre il cristiano parla sempre e solo dell'oggi, il pagano parla sempre e solo del domani. Per lui è in fondo del tutto indifferente come sia la giornata odierna, serena o triste, felice o infelice; egli non può arrivare a goderla o a usarla, in quanto non riesce a liberarsi della scritta invisibile sul muro: domani. Domani forse soffrirò di fame, anche se oggi non ne ho sofferto; domani forse i ladri mi porteranno via i beni, i calunniatori mi faranno perdere l'onore, la fugacità mi priverà della bellezza e l'invidia dell'esistenza mi sottrarrà la felicità domani, domani! [...] Che cos'è l'angoscia? È il domani. [...] La preoccupazione terrena è la madre dell'angoscia, che è a sua volta madre della preoccupazione. Per attizzare la fiamma, bisogna soffiare sulla brace. Ma i desideri terreni e le insicurezze terrene sono due correnti d'aria che fanno proprio da tiraggio e attizzano il fuoco della passione che cova sotto l'angoscia.

[*Discorsi cristiani. Le preoccupazioni dei pagani*]

Il discorso edificante

Ogni uomo è mosso da una preoccupazione di fondo: quella per se stesso. Due sono però le forme della preoccupazione per sé: quella esteriore o inautentica per la propria sicurezza terrena, e quella interiore o autentica circa cosa fare della propria esistenza. Vi è tuttavia una terza forma di preoccupazione: quella del discorso edificante. A differenza del discorso scientifico, che è indifferente verso il destino del singolo, il discorso edificante si rivolge invece proprio al singolo individuo, perché è preoccupato per lui. Nel fare ciò, però, deve suscitare altresì raccapriccio e spavento in lui, perché solo così può scuoterlo e spingerlo a cambiar vita: «Altrimenti l'edificazione è una fantasticheria». Il discorso edificante può comunque solo attendere e sperare che ci sia qualcuno che lo voglia accogliere: «Quell'essere benevolo che accogliendolo fa per esso con la sua accoglienza ciò che la cassa delle offerte fece per l'obolo della vedova: consacra il dono, gli dà significato e lo tramuta in molto».

Ogni contenuto cristiano deve, nella sua presentazione, assomigliare al discorso di un medico al capezzale di un malato; anche se lo comprende solo l'esperto di medicina, non si deve però mai dimenticare che lo si tiene al capezzale di un malato. Questo rapporto che il contenuto cristiano ha con la

vita (in opposizione a una lontananza scientifica dalla vita), ovvero questo lato etico del contenuto cristiano è appunto l'edificante; e questo genere di presentazione, per quanto rigoroso possa essere, è assolutamente differente, qualitativamente differente, da quel genere di scientificità che è "indifferente", il cui esaltato eroismo è cristianamente tanto poco eroismo da rivelarsi, cristianamente, una sorta di disumana curiosità. [...] Ogni conoscenza cristiana, per quanto rigorosa sia per il resto la sua forma, deve essere preoccupata; ma questa preoccupazione è appunto l'edificante. La preoccupazione è il rapporto alla vita, alla realtà della personalità e dunque, cristianamente, è la serietà; l'indifferente esaltazione del sapere è, cristianamente, ben lontana dall'essere più seria; essa è, cristianamente, scherzo e vanità. Viceversa la serietà è l'edificante.

[*La malattia per la morte*]

Che cos'è dunque l'edificante? [...] È il raccapricciante. L'edificante non è per il sano, ma per il malato, non per il forte, ma per il debole; all'individuo che si presume sano e forte, esso deve quindi mostrarsi anzitutto come il raccapricciante. Il fatto di essere in cura da un medico è qualcosa che il malato comprende facilmente; ma per un sano sarebbe raccapricciante dover scoprire di essere caduto nelle mani di un medico, che lo cura senz'altro come se fosse malato. La stessa cosa accade con l'edificante, che è anzitutto il raccapricciante: per chi non è distrutto, esso è *in primis* ciò che distrugge. Dove non c'è niente di raccapricciante e non c'è raccapriccio, non c'è nemmeno niente di edificante e non c'è edificazione.

[*Discorsi cristiani. Stati d'animo nella lotta con le sofferenze*]

La polemica contro la Chiesa di Stato e la cristianità danese

Comprendersi nell'esistenza, reduplicare la verità cristiana nella prassi, testimoniare il cristianesimo anche a costo della vita – questo significa essere martiri –, imitare Cristo quale modello di vita: in ciò consiste il diventare cristiani. Ma questo è proprio quello che i rappresentanti ufficiali della chiesa danese non fanno: essi hanno trasformato e falsificato il cristianesimo, ammorbidendolo. Essi dovrebbero ammettere che il cristianesimo autentico è in conflitto col mondo e quindi non può recare onori e prebende. In quest'ottica Kierkegaard conduce la sua lotta contro la «cristianità stabilita», che si spaccia per il vero e l'oggettivo, ma si accontenta della quiete che le dà il possesso e la conoscenza della dottrina. L'uomo diventa cristiano senza il suo contributo, invece di affrontare il rischio della lotta personale. La «chiesa trionfante» è possibile solo nell'eternità: qui sulla terra il cristianesimo non può che essere in cammino e restare esposto alla tentazione del dubbio e al conflitto (chiesa militante). Gesù vuole imitatori, non ammiratori.

E quando si vede uno che assicura di aver compreso a fondo come Cristo andasse in giro in forma di un insignificante servo, povero, disprezzato, schernito e, come dice la Scrittura, coperto di sputi; quando poi vedo quello stesso rifu-

giarsi con così tanta premura dove mondanamente è bello stare, installarvisi nel modo più comodo e sicuro, quando lo vedo così angosciato nello sfuggire, quasi ne andasse della vita, ogni soffio di vento avverso da destra o da sinistra, così felicemente beato, così supremamente beato, così follemente contento – sì, per completare il quadro, così follemente contento da ringraziare Dio per questo, commosso di essere incondizionatamente onorato e stimato da tutti, tutti –: allora mi sono spesso detto fra me e me: «Socrate, Socrate, è mai possibile che quest'uomo abbia compreso quanto dice di aver compreso?»

[*La malattia per la morte*]

Il cristianesimo del Nuovo Testamento non esiste affatto. Qui non c'è nulla da riformare; si tratta di gettar luce su un crimine cristiano perpetrato nei secoli e praticato da milioni di uomini (più o meno colpevoli), per cui, scaltramente, sotto il nome di perfettibilità del cristianesimo, si è cercato, poco alla volta, di turlupinare Dio, facendo del cristianesimo l'esatto opposto di quel che era nel Nuovo Testamento.

[da *La Patria*, LXXIV]

È molto semplice: io voglio onestà. Io non sono un certo rigore cristiano contrapposto a una determinata mitezza cristiana. Io non sono né mitezza né rigore – io sono: un'umana onestà. Io voglio che si metta quella mitigazione che è il cristianesimo corrente qui in Danimarca accanto al Nuovo Testamento perché si veda in che rapporto stanno l'uno con l'altro.

[da *La Patria*, LXXVII]

Nella splendida cattedrale l'illustrissimo, reverendissimo predicatore generale di corte, il beniamino del bel mondo, si alza; sale sul pulpito e, davanti a una sceltissima cerchia di sceltissime persone, svolge, tutto commosso, un'omelia sul testo che lui stesso ha scelto: «Dio ha eletto ciò che è piccolo dinanzi al mondo e dal mondo è disprezzato» – e non c'è nessuno che rida.

[da *L'Istante*, IX]

«Non mi definisco un cristiano, non dico di essere io stesso un cristiano». Questo è ciò che devo sempre ripetere e che tutti coloro che vogliono capire il mio specialissimo compito, devono esercitarsi a ricordare. Sì, lo so, pare quasi una forma di follia, in questo mondo cristiano dove tutti quanti sono cristiani, dove essere cristiani è qualcosa che tutti sono per natura, che in quest'ambito qualcuno dica di se stesso: «Non mi definisco un cristiano»; e qualcuno, poi, che si occupa del cristianesimo come me ne occupo io. Ma non può essere diversamente; la cosa più vera deve in ogni caso sembrare una forma di follia nel mondo degli sproloqui; e che sia un mondo di sproloqui quello in cui vivo, e che, tra l'altro, lo sia anche proprio a causa di questo sproloquio, per cui tutti sono senz'altro cristiani, questo è certo. Però cambiare la mia asserzione non posso, non lo voglio e non lo oso – altrimenti si verificherebbe forse anche un altro cambiamento, e cioè che quel potere, che è un'onnipotenza, che in modo speciale si serve della mia impotenza, mi abbandonerebbe a me stesso e mi lascerebbe cuocere nel mio brodo. No, cambiare la mia asserzione non posso, non lo voglio e non lo oso; non posso servire queste legioni di mestieranti bricconi, intendo i pastori, che, falsificando la definizione di "cristiano", hanno, per amore dei loro traffici, prodotto milioni e milioni di cristiani:

io non sono un cristiano – e sfortunatamente posso rendere evidente che neanche gli altri lo sono, anzi, ancor meno di me; perché loro si immaginano di esserlo, o mentono dicendo di esserlo, o, come i pastori, fanno credere di esserlo agli altri, ed è su questo che prosperano gli affari dei pastori. Il punto di vista che devo manifestare e che manifesto è di una tale particolarità che nei milleottocento anni della cristianità non ho alla lettera niente di analogo, niente di equivalente a cui appoggiarmi. Anche in questo senso – precisamente di fronte a milleottocento anni – sto, alla lettera, da solo. L'unica analogia che ho è Socrate; il mio compito è un compito socratico, quello cioè di rivedere la definizione dell'essere cristiano: io stesso non mi definisco un cristiano (salvaguardando l'ideale), ma posso rendere evidente che gli altri lo sono ancora meno.

[da *L'Istante*, X]

La biografia



Copenaghen fu davvero la città di Kierkegaard, che vi trascorse tutta la vita e che oggi lo ricorda in numerosi luoghi. Gli ha inoltre dedicato una statua, posta di fronte alla Biblioteca reale.

SØREN KIERKEGAARD

Søren Aabye Kierkegaard nacque a Copenaghen il 5 maggio 1813 e morì all'età di 42 anni, sempre a Copenaghen, l'11 novembre 1855. Il padre Michael Pedersen, originario dello Jutland dove faceva il custode di pecore, si era trasferito nella capitale danese in cui, grazie al commercio dei tessuti e a oculati investimenti finanziari, riuscì ben presto ad accumulare una notevole fortuna, che gli permise di acquistare una casa in centro città e di garantire alla propria famiglia una vita agiata.

Dopo essersi sposato nel 1794 con una donna che però morì appena due anni dopo senza avergli dato figli, nel 1797 convolò a nuove nozze con la domestica Anne Lund – donna non particolarmente colta, Kierkegaard non la menziona mai nei suoi scritti, ma gioviale e pragmatica, che diede alla luce tre femmine e quattro maschi.

Quando nacque Søren, il più giovane dei suoi figli, Michael Pedersen aveva già 57 anni, si era ritirato dagli affari ed era diventato membro attivo di una comunità pietista. Uomo intelligente e istruito, ma austero e severo come educatore, curò con particolare solerzia la formazione sco-

lastica e religiosa sia di Søren sia del maggiore dei suoi figli, Peter Christian, che più tardi divenne vescovo di Aalborg. La sua «disperazione silenziosa» e il suo accentuato senso del peccato – dovuto probabilmente anche alle sue forti pulsioni sessuali – improntarono però negativamente la giovinezza e la religiosità di Kierkegaard, che comunque ereditò dal padre anche due tratti fondamentali della sua personalità: la grande capacità immaginativa e l'enorme abilità riflessivo-dialettica.

Nel 1830 Søren, assecondando il desiderio del genitore, si iscrisse alla facoltà di teologia dell'Università di Copenaghen, ma senza particolare interesse o entusiasmo. A quel tempo – forse per una sorta di ribellione contro la rigidità del padre, che nascondeva ipocritamente debolezze inconfessabili, e la «disumanità» del cristianesimo, che impediva ai giovani di godere la vita – preferiva passeggiare con il sigaro in bocca e il bastone sotto il braccio, frequentare il teatro regio e bazzicare i caffè del corso o trascorrere le serate nei salotti della buona società, dove era estremamente apprezzato come brillante e simpatico intrattenitore.



L'episodio del sacrificio di Isacco, preteso da Dio per mano di suo padre Abramo, è uno dei temi di riflessione di Kierkegaard in *Timore e tremore*. Mostra chiaramente il carattere paradossale della fede.

La profonda malinconia ereditata dal padre continuava, tuttavia, ad aleggiare dietro il suo apparente e sbandierato libertinismo. Un terribile destino di morte – riconducibile, nella fosca fantasia di padre e figlio, a un non ben chiaro comportamento peccaminoso del genitore (l'aver maledetto Dio quando pascolava da giovane le pecore nello Jutland? o l'aver tradito la moglie con la domestica già prima della sua morte?) – sembrava inoltre gravare sulla sua famiglia. Nel 1834 morì la madre e nel 1835 anche l'ultima sorella rimasta, mentre le altre due sorelle e gli altri due fratelli erano già morti in precedenza. Søren era convinto che il padre, per una sorta di punizione divina,

sarebbe sopravvissuto ai figli e che lui stesso non avrebbe superato i 33 anni (quelli di Cristo). Di qui quella condizione di radicale disperazione che lo condusse nel 1838 a riabbracciare il cristianesimo – in una cosiddetta «conversione» o «rinascita», fonte per lui di «indescrivibile gioia» – e a riconciliarsi col padre. Non a caso nel 1834 cominciò a scrivere i suoi «diari», che costituiscono una fonte importantissima non solo per una più precisa ricostruzione della sua biografia, ma anche per una migliore comprensione del suo pensiero. Contro ogni sua pessimistica previsione, tuttavia, nell'agosto del 1838 a morire fu il padre, da cui ereditò una cospicua fortuna che gli consentì di non lavorare per il resto della vita. A quel punto, per onorare l'impegno preso con lui, Kierkegaard decise di portare a termine gli studi di teologia. Dopo aver superato nel 1840 l'esame di stato, si addottorò nel 1841 in filosofia con un lavoro su *Il concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, ottenendo il titolo di *magister*. Nel frattempo, nel settembre 1840, si era fidanzato con la diciassettenne Regine Olsen, da lui conosciuta tre anni prima, ma già un anno dopo, nell'ottobre 1841, decise di rompere il fidanzamento, nella convinzione che il suo progetto religioso



Una curiosa rappresentazione di ambito pubblicistico che, per quanto inclemente nel disegnare i tratti del volto, ci restituisce un Kierkegaard con gli attributi tipici della piccola borghesia nascente: il vestito in buon ordine, gli occhiali, il cappello di un'eleganza discreta.

di vita e il suo carattere malinconico fossero incompatibili con il matrimonio. Stando alle annotazioni del diario, ma anche a quello che emerge in filigrana dalle sue prime grandi opere, Kierkegaard pianificò con cura il suo gesto, per risparmiare all'amata, in un estremo gesto d'amore e al contempo di rinuncia, eventuali sensi di colpa e complessi di inferiorità. Egli fece di tutto per costruire un'immagine di sé quanto più odiosa e ripugnante: quella di un seduttore senza scrupoli, uso a servirsi delle donne soltanto per il proprio piacere. Ciò avrebbe dovuto rendere la rottura del fidanzamento meno traumatica per Regine, conscia adesso finalmente del vero carattere del suo promesso sposo.

Subito dopo Kierkegaard decise di partire per Berlino, per ascoltare le lezioni di Schelling, che tuttavia, dopo un iniziale entusiasmo, lo delusero. Fu comunque proprio nella capitale prussiana – dove rimase cinque mesi e dove ritornò successivamente per breve tempo altre tre volte – che iniziò la sua carriera di scrittore «religioso», con cui però mantenne sempre un rapporto antinomico: dopo averla interpretata a lungo come la missione assegnatagli dalla provvidenza, a partire dal 1847 cominciò a considerarla come un ostacolo alla vera sequela cristiana, che può manifestarsi soltanto negli «atti dell'amore».

Non a caso in questo periodo, forse anche per il progressivo esaurirsi dell'eredità paterna, cominciò a pensare seriamente di candidarsi per un posto di parroco, anche se poi la cosa non ebbe alcun seguito soprattutto per la polemica da lui innescata nei confronti della Chiesa di Stato danese.

Il 20 febbraio del 1843 uscì, con grande successo di pubblico, *Aut-aut. Un frammento di vita, a cura di Victor Eremita* – un libro in cui Kierkegaard fece per la

prima volta ricorso all'uso di pseudonimi per dissuadere i suoi lettori dall'identificarlo con i personaggi e gli stili di vita da lui tratteggiati. Nei successivi dodici anni pubblicò in rapida e ininterrotta successione numerose opere pseudonime, che tuttavia non riscosero più il successo di *Aut-aut*. Tra di esse ricordiamo: nel 1843 *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio* e *La ripetizione. Un esperimento psicologico di Constantin Constantius*; nel 1844 *Briciole filosofiche, ovvero un poco di filosofia di Johannes Climacus*, edito da S. Kierkegaard e *Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione di carattere psicologico orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale di Vigilius Haufniensis*; nel 1845 *Stadi sul cammino della vita. Miscellanea raccolta, curata e stampata da Hilarius il rilegatore*; nel 1846 il *Poscritto conclusivo non scientifico alle "Briciole filosofiche". Composizione mimico-patetico-dialettica e saggio esistenziale di Johannes Climacus*, edito da S. Kierkegaard; nel 1849 *La malattia per la morte. Un'analisi di psicologia cristiana per edificazione e risveglio di Anti-Climacus*, edito da S. Kierkegaard e nel 1850 *Pratica di cristianesimo di Anti-Climacus*, edito da S. Kierkegaard.

A partire dal 1843 pubblicò altresì, col proprio nome, varie raccolte di *Discorsi edificanti*, tra cui *Tre discorsi per occasioni immaginare* (1845), *Discorsi edificanti in vario spirito* (1847) e *L'immutabilità di Dio* (1855), ma anche altre importanti opere autonome, come *Una recensione letteraria* del 1846, *Gli atti dell'amore* del 1847, i *Discorsi cristiani* del 1848, *Sulla mia attività di scrittore e Per provare se stesso. Raccomandato ai contemporanei* del 1851. Altri suoi lavori (o abbozzi di lavori), composti in questi anni, verranno pubblicati solo postumi: *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est* (1843); *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa* (1847); *Il punto di vista per la mia attività di scrittore* (1848), *La neutralità armata* (1849).

In questo periodo particolarmente fecondo, però, Kierkegaard restò purtroppo invischiato in una feroce polemica con il settimanale satirico *Il Corsaro*, diretto dallo scrittore ebreo Meir Aron Goldschmidt, che ebbe come unico risultato quello di farlo diventare oggetto di pubblico ludibrio. In seguito alle critiche da lui rivolte nel dicembre 1845 a un segreto collaboratore di detto giornale, il

critico Peder L. Møller, la rivista in questione cominciò a pubblicare per reazione, a partire dal gennaio 1846, una serie di vignette che ridicolizzavano la sua figura fisica e il suo modo di vestire e lo accusavano di cercare l'attenzione dell'opinione pubblica.

Ciò indusse Kierkegaard a sviluppare una critica radicale della società di massa, e della stampa quale sua principale cassa di risonanza, di cui si trovano tracce anche nella seconda parte della *Recensione letteraria* da lui dedicata, nel 1846, alla novella *Le due epoche* della madre di Heiberg Thomasine Eherevård-Gyllembourg. Dato che per Kierkegaard la verità non può essere una dottrina con cui il singolo debba semplicemente identificarsi, dimenticandosi di esistere, ma deve essere una verità «edificante», che il singolo è chiamato a reduplicare nella sua esistenza – «Solo la verità che edifica è verità per me» –, il singolo, che agisca in modo eticamente coerente e sia religiosamente impegnato, non può che finire per diventare bersaglio di una stampa che fomenta i processi di livellamento delle opinioni e vittima sacrificale (martire) di un mondo che, riducendo il singolo a numero, odia chi non accetta di

omogeneizzarsi. Kierkegaard amava la gente semplice, con cui si intratteneva volentieri e in cui suscitava immediata simpatia, ma non riuscì mai a sopportare la folla, il pubblico, la massa, come mostrano anche i suoi giudizi critici nei confronti dei rivolgimenti sociali di quegli anni e in particolare della «catastrofe del 1848».

All'inizio degli anni Cinquanta la sua vena produttiva cominciò però a inaridirsi, tanto che nel 1852 e 1853 non scrisse praticamente quasi nulla. Gli ultimi anni della sua vita furono poi completamente catalizzati dal conflitto con la Chiesa luterana di Danimarca. I suoi buoni rapporti con il vescovo Jakob Peter Mynster, che come padre spirituale del padre era solito frequentare la sua casa quando Søren era bambino, avevano cominciato lentamente a incrinarsi in seguito alle ripetute critiche da lui rivolte contro una Chiesa che non si sforzava minimamente di far conoscere ai propri fedeli il messaggio evangelico originario, bensì tendeva a sostituirlo, falsificandolo radicalmente, con una serie di verità comode e rassicuranti. Per lui la Chiesa doveva essere «militante», in conflitto con l'ordine costituito, non certo conciliata con esso. A suo giudizio era un'autentica ipocrisia che l'annuncio del Vangelo e la



Kierkegaard al caffè. Lo schizzo a olio di Christian Olavius è datato 1843. L'estrema freschezza del tratto – tutt'altro che mimetico del reale – gioca con lo stereotipo del filosofo tormentato (e scapigliato).

cura delle anime fossero ormai diventate delle attività redditizie e onorifiche. Dopo la morte, nel gennaio del 1854, del vescovo Mynster e l'insediamento, nell'aprile del 1854, del suo successore, il teologo di matrice hegeliana Hans Lassen Martensen che era stato suo tutor all'università, Kierkegaard criticò aspramente tutti quei discorsi celebrativi in cui il defunto vescovo veniva definito «testimone della verità», cosa che egli certo a suo giudizio non era stato, e ingaggiò così una battaglia senza precedenti contro la Chiesa di Stato e la cristianità stabilita, pubblicando una serie di articoli beffardi e sarcastici non solo sul giornale “La patria”, ma anche su una rivista, “L'istante”, da



Un'altra immagine del filosofo per mano di Luplau Janssen. Questa volta viene raffigurato in dialogo, mentre passeggia, nella sua Copenaghen.

lui espressamente pensata a tale scopo e data alle stampe completamente a sue spese, il cui decimo e ultimo numero vide la luce proprio poco dopo la sua morte.

Principale bersaglio della sua satira pungente – ora rafforzata da una simpatetica lettura di Schopenhauer, da poco scoperto – furono soprattutto i rappresentanti (vescovi e pastori) del sistema di potere ecclesiastico allora vigente. La cosa approfondì ovviamente il suo isolamento umano e intellettuale.

Al culmine di questo scontro polemico, il 2 ottobre 1855 Kierkegaard stramazza in mezzo alla strada per un attacco di cuore, da cui non si riebbe più. Morì dopo sei settimane di ricovero all'ospedale e dopo aver rifiutato la benedizione ecclesiastica. Ad assisterlo era rimasto solo l'amico Emil Boesen. Cinque furono quindi le persone che influirono radicalmente sulla sua vita: il padre, che lo rese un credente; Regine, che ne fece uno scrittore; Goldschmidt, che suscitò in lui il disprezzo per il mondo, e i vescovi Mynster e Martensen, che furono per lui la personificazione della cristianità pervertita.

La bibliografia

Scritti di Kierkegaard

LE GRANDI OPERE FILOSOFICHE E TEOLOGICHE

Testo originale a fronte, a cura di C. Fabro, Bompiani, Milano 2012

Contiene tra l'altro le opere: *Timore e tremore, Il concetto dell'angoscia, Briciole di filosofia, Postilla conclusiva non scientifica, Esercizio del cristianesimo*

ACCANTO A UNA TOMBA

a cura di R. Garaventa, Il melangolo, Genova 1999

BRICIOLE FILOSOFICHE, OVVERO UN POCO DI FILOSOFIA

a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2012

DALLE CARTE DI UNO ANCORA IN VITA

a cura di D. Borso, Morcelliana, Brescia 1999

DIARIO

a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980-19833; voll. I-XII

DIARI, I: 1834-1842; II: 1842-1847

a cura di A. Giannatiempo Quinzio e G. Garrera, Morcelliana, Brescia 2010 e 2014

DISCORSI CRISTIANI

a cura di D. T. Donadoni, Borla, Torino 1963

DISCORSI EDIFICANTI 1843

a cura di D. Borso, Piemme, Casale M. 1998

DUE DISCORSI EDIFICANTI 1843. I: LA PROSPETTIVA DELLA FEDE

a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2013

ENTEN-ELLER. UN FRAMMENTO DI VITA

a cura di A. Cortese, voll. i-v, Adelphi, Milano 1976-1989

GLI ATTI DELL'AMORE. ALCUNE RIFLESSIONI CRISTIANE IN FORMA DI DISCORSI

a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2009

IL GIGLIO NEL CAMPO E L'UCCELLO NEL CIELO. DISCORSI 1849-1851

a cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 2011

IL RIFLESSO DEL TRAGICO ANTICO NEL TRAGICO MODERNO

a cura di L. Liva, Il melangolo, Genova 2012

IN VINO VERITAS

a cura di L. Liva, Ananke, Torino 2010

IO VOGLIO ONESTÀ. CONTRO LE MENZOGNE DEL
CRISTIANESIMO UFFICIALE

a cura di I. Tavilla, Castelvechi, Roma 2016

JOHANNES CLIMACUS O DE OMNIBUS DUBITANDUM
EST. UN RACCONTO

a cura di S. Davini, ETS, Pisa 1995

LA MALATTIA PER LA MORTE

a cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 2011

LA RIPETIZIONE

a cura di D. Borso, Guerini e Associati, Milano 1996

L'ISTANTE

a cura di A. Gallas, Marietti, Genova 2001

PENSIERI CHE FERISCONO ALLE SPALLE E ALTRI
DISCORSI EDIFICANTI

a cura di C. Fabro, SE, Milano 2010

PER PROVARE SE STESSI. GIUDICA DA TE!
RACCOMANDATO AI CONTEMPORANEI

a cura di M.L. Sulpizi, Ponte alle Grazie, Firenze 1993

PREFAZIONI

a cura di D. Borso, Guerini e Associati, Milano 1990

SCRITTI SULLA COMUNICAZIONE

a cura di C. Fabro, Logos, Roma 1979; Orthotes, Napoli 2015

Contiene tra l'altro i saggi: *La dialettica della comunicazione etica ed etica-religiosa, Il punto di vista della mia attività letteraria*

STADI SUL CAMMINO DELLA VITA

a cura di L. Koch, Rizzoli, Milano 1993

SUL CONCETTO DI IRONIA IN RIFERIMENTO
COSTANTE A SOCRATE

a cura di D. Borso, Guerini e Associati, Milano 1995

SULLA MIA ATTIVITÀ DI SCRITTORE

a cura di A. Scaramuccia, ETS, Pisa 2006

UNA RECENSIONE LETTERARIA

*a cura di D. Borso, Guerini e Associati, Milano 1995; Morcelliana,
Brescia 2013 (col titolo: «La nostra epoca»)*

Opere su Kierkegaard

SØREN AABYE KIERKEGAARD. UNA BIOGRAFIA

di J. Garff, Castelvecchi, Roma 2013

Amplissima e informatissima biografia.

COME LEGGERE KIERKEGAARD

di D. Antiseri, Bompiani, Milano 2005

Agile introduzione al pensiero di Kierkegaard.

KIERKEGAARD

di E. Rocca, Carocci, Roma 2012

Attualmente la migliore introduzione al pensiero di Kierkegaard.

LE VIE DELLA RIPRESA. SAGGI SU KIERKEGAARD

di V. Melchiorre, Vita e pensiero, Milano 2017

Raccolta completa dei saggi su Kierkegaard del maggior studioso italiano vivente del pensatore danese.

NOTABENE. QUADERNI DI STUDI KIERKEGAARDIANI

Rivista della Società Italiana per gli Studi Kierkegaardiani (SISK),

diretta da I. Adinolfi e R. Garaventa.

Ne sono usciti finora nove numeri, dedicati al rapporto di Kierkegaard con la letteratura, il cinema, il teatro, l'estetico, l'edificante, la psicologia. L'ottavo numero è dedicato alla ricezione di Kierkegaard nel Novecento, mentre il nono a Kierkegaard a duecento anni dalla nascita.

COMUNICARE L'ESISTENZA: LA SINGOLARITÀ E I SUOI LINGUAGGI

a cura di I. Basso, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", volumi 3 e 4, Vita e Pensiero, Milano 2013

Numero uscito per i 200 anni della nascita del filosofo.

IL RELIGIOSO IN KIERKEGAARD

a cura di I. Adinolfi, Morcelliana, Brescia 2002

TRA ESTETICA E TEOLOGIA. STUDI KIERKEGAARDIANI

di E. Rocca, ETS, Pisa 2004

KIERKEGAARD. L'ARTE DI ESISTERE

di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2005

ANGOSCIA E PECCATO IN SØREN KIERKEGAARD

di R. Garaventa, Aracne, Roma 2007

UNA VERITÀ PER ME. ITINERARI KIERKEGAARDIANI

di G. Modica, Vita e pensiero, Milano 2007

SØREN KIERKEGAARD. FILOSOFIA ED ESISTENZA

a cura di M. Nicoletti e S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2007

KIERKEGAARD CONTEMPORANEO. RIPRESA,
PENTIMENTO, PERDONO

a cura di E. Rocca e U. Regina, Morcelliana, Brescia 2007

KIERKEGAARD UDITORE DI SCHELLING

di I. Basso, Mimesis, Sesto San Giovanni 2008

«LA MALATTIA PER LA MORTE» DI KIERKEGAARD

di S. Berardini, Aracne, Roma 2010

SENTIERI DEL DESIDERIO. FEMMINILE E ALTERITÀ IN
SØREN KIERKEGAARD

di A. Fimiani, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010

VERITÀ E PARADOSSO IN SØREN KIERKEGAARD. UNA
LETTURA ANALITICA

di D. Giordano, Orthotes, Napoli-Salerno 2011

IL DONO DI UN SEGNO. MISTICA, ASCESI ED
EDIFICAZIONE IN SØREN KIERKEGAARD

di L. Maugeri, Pardes, Bologna 2011

SENSO TIPICO E PROFEZIA IN SØREN KIERKEGAARD.
VERSO UNA DEFINIZIONE DEL FONDAMENTO
BIBLICO DELLA CATEGORIA DI “GJENTAGELSE”

di I. Tavilla, Mimesis, Sesto S. Giovanni 2012

STUDI SULL'INTERPRETAZIONE KIERKEGAARDIANA
DEL CRISTIANESIMO

di I. Adinolfi, Il melangolo, Genova 2012

LEGGERE «TIMORE E TREMORE» DI KIERKEGAARD

di B. Scapolo, Ibis, Tortona 2013

EUGEN DREWERMANN INTERPRETE DI
KIERKEGAARD. LE QUATTRO FORME
KIERKEGAARDIANE DELLA DISPERAZIONE RILETTE
ALLA LUCE DELLA PSICOANALISI

di A. Granito, Orthotes, Napoli-Salerno 2013

SØREN KIERKEGAARD E LA METAFISICA DI
ARISTOTELE. UN PERCORSO DI LETTURA

di I. Basso, AlboVersorio, Milano 2014

RILEGGERE KIERKEGAARD

di R. Garaventa, Orthotes, Napoli-Salerno 2014

I brani compresi nella presente pubblicazione sono tratti da:

- © *Diario*, Morcelliana, Brescia 1980-83
- © *Discorsi cristiani*, Borla, Torino 1963
- © *Enten-Eller. Un frammento di vita*, Adelphi, Milano 1976-89
- © *Io voglio onestà. Contro le menzogne del Cristianesimo ufficiale*, Castelvocchi, Roma 2016
- © *La malattia per la morte*, Donzelli, Roma 2011
- © *La nostra epoca*, Morcelliana, Brescia 2013
- © *La ripetizione*, Guerini e Associati, Milano 1996
- © *le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2012
- © *L'istante*, Marietti, Genova 2001
- © *Scritti sulla comunicazione*, Logos, Roma 1979
- © *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, Guerini e Associati, Milano 1995
- © *Sulla mia attività di scrittore*, ETS, Pisa 2006

Nota del curatore. Per la resa dei passi d'autore si è fatto riferimento alle traduzioni riportate. Esse tuttavia sono state talora modificate, ove necessario, per esigenze di uniformità, di globale coerenza semantica e di aderenza all'originale.

Finito di stampare nel mese di aprile 2017
a cura di RCS Mediagroup S.p.A.
presso Rotolito Lombarda, Pioltello (MI)
Printed in Italy