

Sören Kierkegaard

Per Hegel la realtà in se stessa, in quanto tale, è il contenuto del pensiero. Essendo la realtà movimento incessante, ogni conoscenza che abbia per oggetto la realtà si contraddice nel momento stesso in cui si fa realtà perché si riferisce a qualcosa che è stato oltrepassato dal divenire. *Superare*, però, per Hegel non è semplicemente *oltrepassare*. *Toglimento (Aufhebung)* non è mero togliere, ma togliere e insieme conservare, innalzando e inverando nel pensiero, negando e nel contempo riaffermando ciò che viene superato. Ne deriva che, se ogni realtà *particolare* è un *contraddirsi*, il processo del pensiero nella sua totalità, che s'identifica in ultima istanza col divenire essenziale, è il togli-mento-conservazione di ogni contraddizione. Proprio perché è togli-mento il pensiero è in grado di affermarsi come sintesi totale, addirittura come assoluto. In questo senso il *vero è il tutto* e il pensiero, come assoluto che raggiunge pienamente se stesso, pur essendo il risultato del divenire, il punto d'arrivo di un movimento esplicantesi in continui superamenti, si pone come un cerchio onni-inglobante che, in è quanto tale, non è più superabile. La filosofia seguita a Hegel si è ribellata, nelle sue manifestazioni più significative, proprio a questa insuperabilità. Molti di coloro che insorgono contro la sintesi hegeliana denunciano come illusorio il superamento della contraddizione. Da ciò la tendenza a mettere in evidenza, contro Hegel, i limiti cui soggiace il pensiero, limiti che gli impediscono di *togliere* la contraddizione.

Kierkegaard contro Hegel

Kierkegaard sviluppa una critica della sintesi hegeliana che, pur rivelandosi affine alla contestazione del sistema formulata dalla sinistra hegeliana nella scelta degli obiettivi polemici e nella denuncia della fallacia dell'idealismo speculativo, poggia su un'impostazione completamente diversa e svela un'ispirazione di fondo di tutt'altra natura. L'aspetto originale della critica di Kierkegaard è ravvisabile nel suo ribellarsi alla sintesi hegeliana in nome della concretezza *dell'esistenza*. Hegel dimentica *l'uomo reale*, il quale non è genere, concetto, ma individuo irriducibile nella sua singolarità. Kierkegaard ha riconosciuto l'importanza dell'aiuto che al suo intento di demolire il sistema hegeliano è stato fornito da un critico aristotelico di Hegel come Trendelenburg, il quale non accetta l'identità di soggetto e oggetto e contesta di conseguenza il diritto reclamato per sé dal pensiero dialettico di introdurre il movimento, che è attribuito al reale, nella logica. Il passaggio dall'essere e dal nulla al divenire è a rigore ingiustificabile. Tale passaggio dovrebbe porsi come assoluta initialità e da esso dovrebbe venire dedotta la dialettica, che invece è data per presupposta. Alla dialettica viene così a mancare proprio ciò che dovrebbe contraddistinguerla precipuamente, vale a dire la capacità di non presupporre nulla. Essendo sia l'essere sia il nulla assoluta quiete, appare del tutto misterioso l'insorgere del divenire. Come può il movimento scaturire dalla quiete assoluta? Non potendo, nella quiete, venir preformato il movimento, il divenire che Hegel fa scaturire dalla quiete non è veramente *divenire*, ma *essere*. Il divenire nel senso hegeliano può farsi valere solo se viene introdotto a forza nella quiete e dato per presupposto. La dialettica è anteposta al puro vuoto essere e alla sua antitesi parimenti vuota. L'essere, però, in tal modo, cessa & porsi come *assoluta initialità*. Viene di conseguenza

a cadere il principio fondamentale su cui dovrebbe basarsi la logica dialettica, la quale di per sé, come definizione, è una vera e propria contraddizione in termini. Il divenire insito nella realtà e le opposizioni che in essa si attivano non riguardano la logica, la quale deve mantener fermo il principio aristotelico di identità e quello ad esso conseguente di non contraddizione.

Da ciò la confutazione della hegeliana identità di forma e contenuto. Trendelenburg accusa in definitiva Hegel di aver demolito il principio di identità, ponendo in primo piano la contraddizione logica fatta abusivamente coincidere col movimento della realtà e con le opposizioni che in essa si attivano. In effetti Hegel mirava proprio a riaffermare e a rafforzare il principio d'identità contro ciò che, a suo giudizio, nella logica (intellettualistica e formale) di Aristotele lo minacciava, cioè quella contraddizione non avvertita come tale e destinata a trionfare proprio perché non colta. Egli mirava a rifondare il principio d'identità come superamento di ciò che lo insidia. L'identità da raggiungere era per lui identità dell'identità e della non-identità e questo implicava la capacità della ragione (*Vernunft*) di andare oltre i limiti dell'intelletto (*Verstand*) che, invece di muoversi verso l'unità attraverso le contraddizioni, separa ciò che è unito e, per la dialettica, indivisibile.

Kierkegaard manifesta il proprio debito di riconoscenza nei confronti di Trendelenburg, dicendo che nessun altro filosofo moderno ha esercitato su di lui una così forte influenza. A questo è spinto dall'assillo, in lui preminente, di far cadere l'accento *sull'uomo reale*, sul *singolo* nella sua irriducibilità al sistema. Kierkegaard mette costantemente in evidenza la propria estraneità alla razionalità attribuita dal pensiero hegeliano al divenire. L'intuizione del *singolo* come unica categoria reale conduce Kierkegaard a corrodere alla radice qualsiasi possibilità di porre le basi di una *filosofia della storia*. La storia come necessità-razionalità viene vanificata e, con essa, ogni concezione della ragione che la affermi come struttura permanente dell'io pensante. Non c'è per Kierkegaard una ragione immune dagli effetti apportati dalle variazioni del tempo. Il singolo non trova in alcuna struttura razionale permanente la prefigurazione del proprio movimento esistenziale e la garanzia razionale dell'esito della propria avventura di vita nel passaggio dalla solitudine al fattivo inserimento nella comunità umana. Kierkegaard contesta l'universalità invocata per sé da una ragione che imponga ai singoli, subordinati al genere e al concetto, un *iter* ricalcato su se stessa, sul proprio modello, sulla propria struttura *a priori*, incurante del fatto che gli individui in carne ed ossa nascono e muoiono. Una siffatta universalità non solo è per Kierkegaard prepotenza intollerabile e abusiva astrazione, ma è anche e soprattutto un'illusione, resasi *spirito del tempo* nell'epoca borghese, della quale l'opera hegeliana è la sublimazione e l'apologia. La sintesi hegeliana, implicante la conciliazione di interno ed esterno, è inficiata per Kierkegaard dal presupposto ingannevole che l'esistenza dell'individuo resti un'astrazione qualora non venga preliminarmente inserita nella realtà e nella storia con relativa subordinazione alla razionalità che con esse viene fatta coincidere. Ciò che per Kierkegaard è un dato originario, primario, fondamentale, la condizione concreta in cui il singolo si pone come tale, viene, al contrario, denunciata da Hegel come un'astrazione, Hegel non nega, beninteso, che il singolo, l'individuo empirico sia un dato e possa costituire pertanto un punto di partenza, ma ne rende evidente l'insufficienza. Esso è un presupposto destinato a restare nel vago, un indeterminato o un non sufficientemente determinato che può attingere alla concretezza solo se viene collegato con

l'universale, solo se cessa di essere mera singolarità per porsi come particolare in cui è innervato lo stesso universale (essendo in Hegel il *particolare* il termine medio congiungente *singolare* e *universale*). Ciò che viene messo in discussione alle radici e contestato da Kierkegaard è proprio tale modo hegeliano di intendere *l'universale*. Per lui il termine medio è un'astrazione che finisce per subordinare il singolo a un'universalità illusoria. Il carattere paradossale del pensiero kierkegaardiano comincia a svelarsi nel momento in cui Kierkegaard, negando la particolarità in senso hegeliano, pone l'accento sul fatto che è il singolo, in quanto tale irriducibile a ogni subordinazione al genere, a essere universale. L'esistenza per Hegel fino a che resta piegata su se stessa, fissata nella sua nudità, è qualcosa di oscuro, vago e incomprensibile, che non ha alcuna legittimità sfuggendo alla presa del concetto. Solo colmando il proprio vuoto, dandosi delle precise attribuzioni e perciò caratterizzandosi in termini particolari, determinando-si, l'esistenza esce dall'astrazione e si inserisce in quella razionalità in cui solo può conservarsi. Ciò significa che il singolo — a differenza di Kierkegaard per il quale il singolo stesso è in quanto tale uomo reale — non è ancora veramente e pienamente uomo. Egli diventa tale solo rinunciando alla propria nudità, solo assumendo in sé precise attribuzioni, dandosi le determinazioni di figlio, di padre, di marito, di membro della società, di lavoratore, di funzionario e così via. Lo spirito soggettivo che, restando inchiodato su se stesso, si vanificherebbe, attinge alla concretezza grazie a un processo di oggettivazione. Per Hegel l'individuo acquista la possibilità di realizzarsi solo superandosi, quindi in qualche modo negandosi. Egli deve negare la propria immediatezza, permanendo nella quale si rivelerebbe un nulla. Per Hegel ciò che eminentemente conta, affermandosi come valore decisivo, è la maturità. Verso questa deve muoversi l'individuo, l'esito del cui processo di formazione è l'attingimento dell'universale, il calarsi di questo nella singolarità dell'esistenza che in tal modo viene riscattata e purgata dei suoi limiti. In Hegel è presente il modello del *Bildungsroman*, del *romanzo di formazione*, al quale del resto è profondamente affine per struttura e ispirazione la *Fenomenologia dello spirito*. La maturità è superamento invero degli *errori, dell'errare* (del *vagabondare*) dell'esistenza singola durante l'età della giovinezza. Maturità e responsabilità, senza le quali non si dà per Hegel libertà, sono il risultato di un *iter* formativo al termine del quale l'individuo dà prova del proprio essersi fruttuosamente inserito nella realtà, aderendo al disegno razionale in essa insito, trovando il proprio posto nel mondo. L'atteggiamento hegeliano riveste un carattere pedagogico. Ai singoli viene, in aderenza a un modello posto in qualche misura come normativo, indicata la strada da percorrere, nella quale le tappe sono prestabilite in sequele poste come necessarie secondo un ordine permanente, dalla rispondenza o meno al quale è possibile misurare l'eticità degli individui, la loro aderenza allo *spirito oggettivo*. In tale visione l'individuo matura e si realizza facendo progressivamente proprie caratteristiche diverse in grado di determinarlo come tale e di conseguenza di dargli identità e figura. Il processo di formazione è un arricchimento progressivo che Kierkegaard rifiuta per il fatto che in tal modo si procede per continue aggiunte, attenendosi all'*et. . . et.* Per Kierkegaard un siffatto processo d'arricchimento è illusorio in primo luogo ed essenzialmente perché elude la scelta. Hegel dà l'esistenza del singolo come un mero presupposto indifferente, come ciò su cui deve esercitarsi la maestria del processo di formazione. L'esistenza, cioè, è mera immediatezza che invoca su di sé l'intervento della *mediazione*. Per Kierkegaard, al contrario,

non si dà esistenza del singolo senza scelta: essa stessa ne è il risultato. Hegel, a suo giudizio, dimentica che l'esistenza in quanto tale perde ogni senso se non la si mette in relazione con la *possibilità*, se non si riconosce in essa stessa, nel suo determinarsi, una possibilità, che è una tra le tante, e che per essere assunta e portata a realizzazione implica il suo venir separata dalle altre e l'esclusione di queste, cioè una scelta. L'esperienza ci indica che l'esistenza non soggiace alla necessità ma è posta sotto il segno della possibilità, mostrando come i singoli, di volta in volta, possano essere o questo o quello. All'esaltazione hegeliana della necessità che si impone razionalmente ai singoli spingendoli a *maturare*, Kierkegaard contrappone il gioco con le possibilità, implicante il rischio all'interno di un modo di intendere l'esistenza, che sottrae quest'ultima a ogni concezione ad esito pregarantito. Le figure dell'adulto superante in sé le incertezze e gli errori della giovinezza e del vecchio in grado di attingere a una superiore saggezza vengono relativizzate da Kierkegaard, il quale dimostra come ciò che per Hegel è pieno raggiungimento non sia affatto propriamente tale. L'adulto non è il risultato di un processo di acquisizione: egli si muove, nell'incertezza, tra diverse possibilità al pari del giovane. Non c'è un modo di vita in grado di superare gli altri perché dotato di un'intrinseca razionalità e in grado altresì di contenere in sé, conservati ed elevati, gli altri. Ci sono solo diversi modi di vita in mezzo ai quali i singoli si muovono e rispetto ai quali devono, poggiando solo su se stessi, prender posizione. Kierkegaard implicitamente contesta l'ideale gerontocratico di vita che presiede a ogni concezione tesa a far cadere l'accento sull'imprescindibile importanza del processo di formazione. In qualche modo si può dire che la vita stessa di Kierkegaard è stata una confutazione del primato dell'adulto. Kierkegaard, permanendo nell'indecisione tormentosa al cospetto dei possibili, ha incarnato la propria contestazione del sistema hegeliano, restando fino all'ultimo *giovane*, morendo in ancor giovane età, serbandosi in sé tratti psicologici di tipo adolescenziale, indulgendo all'estetismo, civettando con quella cultura romantica che Hegel si proponeva di razionalizzare. Sintomatica a proposito di tale rifiuto *dell'ideale della formatività* è l'avversione dimostrata da Kierkegaard non solo nei confronti di Hegel, ma anche nei confronti di Goethe.

Per Kierkegaard la filosofia hegeliana è incapace di concepire il divenire se non nei termini di una concezione affermatrice *a priori* la necessità-razionalità del corso storico, inserendo in esso gli individui, visti come semplici momenti di esso, dimenticando che i singoli scompaiono, che la loro finitezza suggellata dalla morte fa sì che ogni individuo debba fare prima di tutto i conti con se stesso affrontando la vita, muovendosi tra alternative e disponendosi a scelte senza nulla che pregarantisca l'esito in un senso o nell'altro delle sue decisioni, come se fosse in assoluto *per la prima volta*.

A tale rifiuto Kierkegaard è spinto anche e soprattutto dalla scommessa che domina la sua vita, dalla sua volontà di essere *testimone della verità* e alla fine *martire*, dal suo impegno di dimostrare, incarnandolo, il carattere paradossale e scandaloso del Cristianesimo. E per questo che egli ha fatto cadere drammaticamente l'accento sull'abisso che divide finito ed infinito. La conciliazione di questi due termini, in cui Hegel ravvisava la vittoria sulla *mala infinità*, era per lui idolatrica e falsa.

Per Kierkegaard ogni sforzo di conciliazione in tal senso serve come copertura di comodo per una finitezza che, pretendendo di serbare in sé un rapporto con l'infinito, si chiude ad esso, bloccandosi nella propria

peccaminosità ignara di essere tale. S'illude il filisteo che crede di essere cristiano semplicemente perché è un buon padre di famiglia e un probo cittadino. L'essere cristiano non è un fatto di natura. Cristiani non si è per nascita, per condizione sociale, per provenienza etnica, per *status* giuridico. Cristiani, semplicemente, *non si è, ma si diventa*. E il diventarlo è una strada stretta che implica l'azzardo supremo per cui il singolo affronta se stesso come vivente problema dalla cui soluzione dipende la sua perdizione o la sua salvezza. Per Kierkegaard la libertà non è arbitrio soggettivo che si nutre di fantasie e di belle immagini, che vive di suggestioni, ma decisione dell'io singolo, teso a ritrovare, nella scelta, se stesso. Non si dà Cristianesimo senza uno slancio infinito verso la decisione, la quale implica un salto qualitativo in cui si esprime la libertà dell'uomo. La filosofia hegeliana vanifica la decisione. L'uomo, nel sistema hegeliano, diventa un essere puramente fantastico. Conta non l'individuo, ma l'umanità in generale, cioè il concetto astratto di umanità.

Ciò che differenzia l'uomo dagli animali è che l'individuo umano non è inferiore, ma superiore alla specie. Hegel non può curarsi di questo, preso com'è dall'ansia di risolvere e dissolvere la possibilità nella necessità, l'esistenza nell'essenza. Il movimento nella sua filosofia non è una realtà esistenziale ma un prodotto del pensiero. Kierkegaard sostiene che il movimento reale non può attenersi ad alcuna logica per il fatto che la logica è immobile e astrae dall'esistenza. La dialettica deve venire separata dalla logica, che è una sfera qualitativamente diversa rispetto all'esistenza. In questa solamente è dato cogliere il movimento verso la libertà. Da ciò un nuovo modo di intendere la dialettica, che è qualitativo, soggettivo, esistenziale.

La categoria del singolo

Nello sforzo di attingere alla realtà esistenziale, resa «fantastica» dal sistema hegeliano, Kierkegaard si vota a quella che si può ben considerare la battaglia decisiva della sua vita, consistente nell'affermazione del carattere fondamentale della *categoria del singolo*. In questo senso Kierkegaard si qualifica, per eccellenza, come *pensatore soggettivo*, impegnato in una lotta di fondo contro ogni forma di pensiero che riduca la realtà a realtà pensata, che faccia dell'esistente il paragrafo di un trattato sistematico, il cui unico vero tema sia il *pensiero oggettivo* (come *esterno* identificantesi con quell'*interno* che è il *pensiero puro*). Contro tale modo di fare filosofia Kierkegaard insorge in nome della soggettività, la quale è indissociabile dall'esistenzialità dei singoli, se non si vuole che la soggettività stessa si vanifichi ponendosi come *soggettività trascendentale*. Per Kierkegaard non si dà soggettività se non nella singolarità, nella quale risiede l'universale sottratto all'astrattezza cui lo condanna Hegel. La singolarità coincide con l'individuo interiore, il quale si afferma in termini di soggettività solo se riesce a spogliarsi delle determinazioni che gli provengono dall'esterno, se riesce quindi a rompere ogni legame di dipendenza che lo legghi troppo strettamente a un contesto culturale e sociale. Nella concezione kierkegaardiana, dato che il mondo oggettivo non è, in quanto tale, provvisto di senso, l'individuo è in grado di far scaturire la soggettività solo se si immerge nella propria esistenza, nel proprio star fuori delle determinazioni che gli risultano estranee. Conseguente a tale modo di intendere la singolarità l'affermazione che la *soggettività è verità*.

Questo non è da intendere nel senso che, posto che la verità dipenda dalla soggettività, ne derivi la legittimità del rovesciamento dei termini per cui la verità sarebbe soggettiva. Ed è fuorviante altresì ritenere che ciò possa autorizzare un modo relativistico di intendere la verità. Dicendo che la soggettività è verità Kierkegaard non intende dire che la verità in essa risieda. Ciò che vuol dire è un'altra cosa: è che il singolo, solo prendendo su di sé la propria singolarità esistenziale e attivando di conseguenza in sé la soggettività, è in grado di rapportarsi alla verità, la quale, senza il singolo, senza che questo si proponga la propria esistenza come un compito, ne faccia un progetto, è inattuabile. Nel contempo, però, la soggettività è anche il contrario della verità: è errore. Tale essa si rivela se viene riferita alla trascendenza di Dio, priva di rapporto con la quale la soggettività è nel peccato. Le caratteristiche qui sommariamente delineate del modo kierkegaardiano di intendere la soggettività, indissociabile dall'esercizio della sua *dialettica qualitativa*, svelano non solo l'avversione per il sistema hegeliano, ma anche la lontananza dell'autore danese dalla metafisica classica. Anche per quest'ultima infatti — e ciò risulta evidente nella concezione aristotelica dell'atto puro- si dà, in ultima istanza, una conciliazione tra il pensare e l'essere. Anche in Aristotele e nella metafisica classica, non solo in Hegel, il singolo non è che una parte del tutto e le essenze vengono poste al di sopra degli esistenti. L'interiorità assume dialetticamente un ruolo centrale nel pensiero kierkegaardiano in opposizione a *quell'esteriorizzazione* che, operante come tendenza già nella metafisica classica, raggiunge la sua forma suprema in Hegel. Al contrario di Hegel, che s'è trasformato, che è scomparso come uomo nel proprio sistema, *l'uomo esistente* determina il proprio esistere in se stesso e per mezzo di se stesso. *L'essere nel mondo* è ciò che procura *angoscia* all'uomo. La pura *auto-determinazione* si fonda sul superamento del rapporto col mondo. E per questo che Kierkegaard contrasta la tendenza della filosofia moderna ad elevare la soggettività a forme sempre più astratte e quindi più disumane. La soggettività rivendicata da Kierkegaard presuppone la demolizione di qualsiasi soggettività che voglia intendersi come assoluta. La filosofia come pensiero concreto mira a sottrarre la soggettività a ciò che la rende disumana e a riconoscerla proprio in ciò che viene disprezzato come residuo. Ciò cui egli non acconsente è *quell'oblio del finito* che è imposto dalla metafisica nel suo esigere l'ascesa verso un assoluto posto al di là dell'uomo. Come ha messo in evidenza Walter Schulz, Kierkegaard, ponendosi in antitesi alla tradizione metafisica, implicante un'eccessiva accentuazione dell'eterno, è indotto a provare amore per una figura di pensatore, sentita particolarmente affine, da lui richiamata in varie parti della sua opera e spesso posta come esemplare quasi fosse un modello di vita e di pensiero da seguire. A tale figura egli ha dedicato nel 1841 la sua tesi di laurea, *Sul concetto di ironia con riferimento costante a Socrate*. La figura di Socrate viene poi ripresa in scritti ulteriori, sempre con grande considerazione e vivo affetto.

Ne *Il punto di vista della mia attività di scrittore*, pubblicato postumo dal fratello, il vescovo Peter, nel 1859 — scritto in cui egli tenta un bilancio della propria opera e che viene considerato una sorta di testamento, continuamente rielaborato fino alle soglie della morte — Kierkegaard mette in evidenza come proprio sulle orme di Socrate, anche se alla luce di Cristo, si sia rivolto verso il singolo ravvisando in esso l'unica salvezza possibile. Tale motivo ricorre in altri scritti del medesimo periodo. Kierkegaard riconosce a Socrate il merito di aver impiegato dialetticamente la categoria del singolo e di averlo fatto per la

prima volta. Ed aggiunge che è solo questa prima volta che la categoria è stata usata bene, ottenendo come risultato la dissoluzione del paganesimo. Nell'era della cristianità stabilita in un mondo che si ritiene integralmente cristiano mentre non lo è, deve essere usata una seconda volta proprio per far diventare cristiani gli uomini che si dicono cristiani. Nelle *Briciole di filosofia* (1844) e nella *Postilla conclusiva non scientifica* (1846) che insieme formano un blocco affrontando entrambe il problema della salvezza personale, la figura di Socrate assume il massimo rilievo. Nella *Postilla* si dice che egli giunse «ai confini della realtà religiosa», alle soglie della trascendenza, mentre nelle *Briciole* viene visto come colui che è quasi giunto al paradosso. Kierkegaard contrappone l'aspirazione alla verità di Socrate all'incapacità manifestata da Lessing al salto nella trascendenza e sostiene che l'insegnamento socratico è sempre un pungolo salutare e un ottimo antidoto contro la presunzione speculativa. Riprendendo e approfondendo la differenza tra Socrate e Cristo illustrata nel *Concetto di ironia*, egli prende le distanze da Socrate ma non cessa per questo di tributargli un commosso omaggio. Le tesi socratiche riguardanti la verità e la maieutica sono da rovesciare. La verità non può venir ricavata dall'uomo grazie al procedimento maieutico. La verità non è nell'uomo, ma fuori di lui; la verità è Cristo, salvatore e redentore. Per diventare discepoli di tale maestro bisogna attivare la decisione personale, il salto nella fede fino a giungere al massimo dei paradossi: al fatto storico unico che è costituito dalla presenza di Dio nel tempo. E questo il momento assoluto in cui tempo ed eternità si incontrano.

Il Cristianesimo irrompe sulla scena spalancando una nuova dimensione rispetto a quella in cui aveva piena legittimità l'insegnamento socratico, ma per approdarvi bisogna superare enormi difficoltà. Cristo, infatti, è una figura «scandalosa», rappresenta il *paradosso assoluto*. Essendo Dio, egli si presenta nelle apparenze di chi ne nega la gloria, nelle sembianze di un uomo debole e sofferente, soggetto alla morte. Dio è apparso realmente in terra nella povera figura di un servo condannato a morire ignominiosamente. Chi è discepolo di Cristo, rendendosi, grazie a un cambiamento interiore, capace di non arrestarsi di fronte alle apparenze, si mette nella condizione di ricevere da lui la verità, ma pone anche le condizioni atte a consentire che Dio si manifesti. Il cambiamento radicale attuato dal salto nella fede implica una decisione nel momento (incontro di *tempo ed eternità*). Attraverso il salto l'uomo trova la salvezza in *quell'evento unico* che è Cristo. Anticipando motivi poi ulteriormente drammatizzati nell'*Esercizio di Cristianesimo* (1850), Kierkegaard insiste sulla paradossalità di Cristo indicando come solo il rapporto vivo della contemporaneità esprima l'essenziale del messaggio cristiano. C'è di più: tale rapporto va al di là dello stesso messaggio e fonda la soggettività, cioè la fede che vince l'incertezza oggettiva. Il momento, in cui l'eternità irrompe nel tempo, è il paradosso del Cristianesimo (la venuta di Dio nel mondo). Grazie a tale paradosso si può andare oltre la definizione di Dio come *differenza assoluta* (l'uomo non è Dio e di conseguenza è nella non-verità e nel peccato). Producendosi quell'evento unico che è la venuta di Dio nel mondo, il Cristianesimo si caratterizza come fatto storico. Se è vero che qualsiasi fatto storico fa appello alla fede, il Cristianesimo come fatto storico implica una fede alla seconda potenza perché esige una decisione grazie a cui la contraddizione apparentemente insuperabile (l'eternità che si fa tempo; la divinità che diventa uomo) può venir superata. Non bastano per prestar fede a tale incomprensibile fatto storico i richiami alle testimonianze dirette di coloro che

vissero al tempo di Gesù o a ciò che si è sedimentato, attraverso i secoli, nel patrimonio storico, nella tradizione, nel sapere accumulato dalle istituzioni religiose. La storicità di questo fatto si ripresenta ogni volta che il singolo si apre alla fede e decide per essa, essendo peraltro — ed è questo un paradosso ulteriore — la fede stessa un dono di Dio. Non esistono «discepoli di seconda mano» di Cristo. O si è «discepoli di prima mano» o non si è discepoli affatto. Anche colui che vive secoli e secoli dopo Cristo, se è di lui veramente un discepolo, è suo contemporaneo. Ogniqualvolta c'è qualcuno che decide per la fede, è come se fosse la *prima volta*. Il momento, come inserzione dell'eternità nel tempo, ri-accade e il discepolo che ne è beneficiario viene reso contemporaneo a Cristo. Egli può credere ai contemporanei in senso stretto di Cristo, alle testimonianze da loro lasciate e alle informazioni che gli sono giunte solo grazie a una condizione che deriva essa stessa da Dio. La venuta di Dio nel mondo torna ad essere l'evento originario che è stato con Gesù ogniqualvolta vi sia un autentico discepolo di Cristo anche se questi vive millenni dopo i fatti storici cui si riferiscono i Vangeli. La divinità di Cristo non era più evidente per coloro che avevano la possibilità di vederlo con i propri occhi. Se essi erano veramente suoi discepoli ciò era dovuto alla loro fede. Solo il vero discepolo di Cristo ha il diritto di volgere le spalle a Socrate per guardare a un altro Maestro, a un Maestro che trascende la misura umana, che implica la presenza di Dio nel tempo, che è questo stesso Dio nel tempo.

Per il socratismo l'uomo vive nella verità, anzi la reca in sé, anche se non ne è consapevole, e si tratta solo di renderla esplicita, di trarla fuori. Il maestro è il mezzo per attivare il progetto maieutico, l'occasione che consente alla verità, che abita già, fin dal principio, nel discepolo, di rendersi manifesta. Con piena legittimità, conseguentemente a tali caratteristiche del processo maieutico, Socrate non voleva essere chiamato maestro, sostenendo di non essere in grado di insegnar nulla.

Per il Cristianesimo l'uomo deve venir ricreato, fatto rinascere affinché possa aprirsi alla verità che viene a lui da fuori. Il maestro deve provocare la seconda nascita del discepolo, dar vita a un uomo nuovo che si mostri in grado di far sua la rivelazione, di accogliere la verità di Dio. Tale maestro deve essere quindi un salvatore e un redentore.

Socrate in qualche modo può venir considerato un precursore di Cristo, avendo egli intravisto il mistero ed essendosi fermato sulla sua soglia. Egli però non ha conosciuto una verità oltre l'uomo, una salvezza che è grazia.. Ai discepoli di Cristo egli non è in grado di dare nulla; resta però ancora un maestro per coloro che, credendo d'esser cristiani, sono invece immersi in una realtà che del Cristianesimo è la negazione.

Ciò che di Socrate affascina Kierkegaard, pur nella messa in evidenza dei limiti del socratismo, è la sua estraneità alla tradizione metafisica. Socrate è antecedente alla metafisica speculativa, per il fatto che, pur affermando che l'uomo deve tendere all'infinito, sa che tale tendere non raggiunge mai il suo fine. Nella *Postilla* Kierkegaard fa emergere tale caratteristica di Socrate come *pensatore soggettivo* per il quale la *tensione* è l'unico rapporto possibile con l'eterno. In questo senso Kierkegaard, ponendo l'accento sulla passione (intensa e necessariamente inappagata per l'infinitezza), opta per Socrate facendone una sorta di anti-Hegel. Nello stesso tempo, però, Kierkegaard sa che Socrate non è solo l'antecedente, ma anche in qualche modo il precursore dell'ontologia speculativa da Platone a Hegel, per la quale l'uomo trova la sua autentica realizzazione solo nell'infinito e nell'eterno. Se Socrate accentua

ancora la dimensione dell'esistere, in Platone prevale già nettamente la speculazione. La reminiscenza è un cammino al cui termine viene raggiunto il possesso della verità oggettiva. Alla tensione appassionata, ma anche sempre necessariamente inappagata, subentra il possesso della verità, presunzione da cui trae vita lo sviluppo della metafisica che trova il proprio compimento in Hegel, per il quale l'uomo è elevato all'eterno in modo tale da renderlo, in quanto pensante, identico all'assoluto. Per contrastare la disumanizzazione del pensiero che in tal modo si compie è opportuno affidarsi a Socrate, il quale non ha dimenticato l'umano. Non c'è, però, nessuna garanzia che, così facendo, ci si metta una volta per tutte al di fuori della metafisica. Lo sviluppo da Socrate a Platone a Hegel può sempre ripetersi. Per escludere una siffatta evenienza è necessario uscire dalla filosofia, nel cui ambito Socrate rappresenta il meglio, per entrare in una nuova dimensione. Il Cristianesimo è tale nuova dimensione, rappresentando l'unica autentica possibilità *dell'interiorizzazione*. Merito di Socrate è di aver mantenuto, al contrario della metafisica, l'uomo separato dalla verità. Col Cristianesimo tale separazione si definisce *peccato*.

All'interiorizzazione, che scopre nella non-verità, in cui giace l'uomo, il peccato, risponde però l'agire di Dio. Dio stesso si congiunge all'umano; l'infinito irrompe nel finito. L'eterno non è più ciò che è al di fuori della dimensione umana, totalmente altro da essa. Il tra-scendere come tensione verso l'eterno si vuota pertanto di senso. Se l'essenza dell'eterno è ora nel tempo, non c'è più bisogno di oltrepassare il tempo. La paradossalità del Cristianesimo consiste nel fatto che esso, contraddicendo la tensione verso ciò che è al di là dell'uomo, rende estremamente difficile l'accesso all'eterno, rendendolo, però, nel contempo, estremamente facile, poiché non è più necessario negare la soggettività esistente per giungere all'eterno. Cristianesimo ed esistenza singola finiscono per Kierkegaard per essere due termini inscindibili. Egli è convinto che solo nel Cristianesimo l'esistenza ritrovi se stessa nella propria autenticità.

-La categoria del singolo, che si contrappone nettamente all'universalità impersonale dell'Io di Fichte e all'Idea hegeliana, trova, nel contempo, modo di definirsi in opposizione ad idoli come la *massa*, il *pubblico* e la *folla*. In questo senso Kierkegaard accompagna alla critica dell'idealismo speculativo quella non meno risoluta dei processi di massificazione che cominciavano a delinearsi nella società del suo tempo, ponendosi come un precursore, non meno lucido di Nietzsche, di quella critica della società di massa che nel nostro secolo porrà l'accento sui pericoli latenti nell'anonimato, nell'appiattimento e nel conformismo generalizzato. E un idolo l'idea stessa di *popolo* ed egli non risparmia critiche alla democrazia e agli ideali egualitari. Essenzialmente gli importa preservare la solitudine del singolo al cospetto di Dio. I rapporti con gli altri e la sfera del lavoro, temi cui pure egli è sensibile, rimangono entro i limiti dell'etica, la quale è pur sempre uno stadio provvisorio dell'esistenza.

Più volte è stata messa in evidenza l'affinità che la critica kierkegaardiana del sistema hegeliano e della società borghese presenta rispetto a quella non meno radicale formulata dalla sinistra hegeliana e da Marx. A ben guardare, però, abissale è la differenza che divide le due posizioni. La sinistra hegeliana e Marx non mettono in discussione l'immanentismo hegeliano, anzi pienamente lo fanno proprio e, se si contrappongono a Hegel, è proprio perché rimproverano a questi di non averlo saputo spingere fino in fondo. Questi pensatori mirano a demolire insieme metafisica e Cristianesimo vedendoli come due aspetti inseparabili di una visione mistificante che perpetua l'alienazione uma-

na. Lo sbocco del loro pensiero vuole essere un ateismo militante. Anche per loro come per Hegel l'unica realtà è la realtà storica, solo che vogliono disalienare tale realtà, riconsegnarla all'uomo, liberarla dall'involucro teologico in cui essa è ancora serrata in Hegel.

Kierkegaard non è meno risoluto nel rivolgere i suoi strali contro la società borghese e non risparmia, nel far questo, quella che chiama la *cristianità stabilita*. Giunge al punto di lodare Feuerbach, la demolizione della religione da questi operata ne *L'essenza del Cristianesimo*, pur ben sapendo che essa è il conseguente prodotto di una posizione di pensiero esplicitamente atea. Ma la critica feuerbachiana vale per lui solo se rivolta a un mondo che si illude di essere cristiano mentre è invece peggio che pagano e non tocca il Cristianesimo autentico. Anche per Kierkegaard un bersaglio polemico è la destra hegeliana, responsabile di aver pienamente avallato e accentuato la pretesa insita nel sistema del maestro di mondanizzare il Cristianesimo. Merito di Feuerbach è di aver contestato questo anche se per ragioni opposte alle sue. Per Kierkegaard, però, l'opposto del compromesso borghese cristiano, che è ateismo non dichiarato, non è l'ateismo ma il Cristianesimo autentico, racchiuso in quell'opera ormai ai più ignota che è il *Nuovo Testamento*. Kierkegaard non si stanca di ripetere che la peggiore illusione è quella di credere che la società del suo tempo sia una società pressoché integralmente cristiana. Il Cristianesimo che pretende di essersi «realizzato» non è vero Cristianesimo. Questo rimane per l'uomo una possibilità che per attuarsi e per rivelarsi come possibilità suprema richiede un salto nella fede, la quale nulla ha a che fare con il quietismo spirituale. Nella presente configurazione storica, di cui la *teologia liberale* è l'apologia, il Cristianesimo si adultera assumendo connotati rassicuranti, proponendosi come consolazione e rimedio, favorendo il quietismo dell'anima. La filosofia, ancorata alla tradizione metafisica, è da avversare perché è l'alleato più autorevole di quelle tendenze che mirano ad assestare su se stessa la *cristianità stabilita* che ha accettato in definitiva la realtà storica come l'unica realtà. All'interno di tale realtà storica, che nega la differenza assoluta, muovendosi nel senso di un'integrale immanentizzazione, vano è far affidamento su entità come la chiesa, lo stato, il popolo o la famiglia nella speranza che esse possano in qualsiasi modo promuovere una rinascita cristiana. Kierkegaard si è opposto non solo alla teologia liberale, alle tendenze a favorire chiese di stato, al Cristianesimo accomodante del suo tempo ma anche agli orientamenti verso una *chiesa popolare* che avevano trovato nella Danimarca del suo tempo un esponente autorevole in Grundtvig. Chiunque faccia riferimento ad entità generiche, sperando così di favorire l'avvento di un Cristianesimo rivitalizzato, s'illude. Solo nel singolo è attivabile la fede, la quale si apre a una dimensione che per la ragione è qualcosa d'assurdo. Il sistema filosofico e il Cristianesimo mondanizzato sono rassicuranti per il loro esorcizzare l'imprevedibilità. La ragione conduce a un sapere che pretende di sottrarre gli individui ai rischi che sono insiti nella decisione. La fede non approda necessariamente alla vittoria sul dubbio e sulla disperazione, non ha in sé alcuna pre-garanzia che a ciò si giunga. La fede può condurre a ciò se il singolo decidendosi per essa rischia. La salvezza si eleva «sul mare infinito dell'incertezza», e tale incertezza esige che il singolo, affrontando l'imprevedibile, rinunci a ogni verità preconstituita cui ancorarsi e da cui sentirsi protetto. Il singolo è l'unico *punto archimedeo* su cui far leva per un rovesciamento che apra l'uomo alla salvezza. Il singolo non è da intendere come una datità, esso non ha nulla in comune con l'individuo

naturalisticamente inteso. Se il singolo non può che essere *l'uomo reale* da contrapporre all'uomo come entità fantastica del pensiero idealistico, non per questo l'uomo reale è immediatamente un singolo. Singolo uno *non* è, ma *diventa*. «La grandezza di Socrate sta nel fatto — così si esprime Kierkegaard in un passo del *Diario* — che anche quando era accusato davanti ai giudici, i suoi occhi non vedevano la folla, ma i singoli». E precisa: «Gli uomini di spirito superiore non vedono che singoli. Ahimè, noi uomini in genere siamo sensuali e per questo, in un'assemblea, l'impressione subito si trasforma e noi vediamo, in astratto, la folla, e diventiamo gli altri». Il singolo si costituisce in contrapposizione alle entità generiche, spezzando i vincoli che gli impediscono di essere autenticamente se stesso.

In un completo rovesciamento rispetto a Hegel, Kierkegaard ravvisa l'immediatezza da cui uscire nella soggezione che tiene vincolato il singolo al genere. L'immediatezza non si supera nella mediazione, ma viene spezzata da quella decisione del singolo di essere se stesso che è la fede. Per Dio tutti i milioni d'uomini che vissero e che vivono non formano una folla. Dio non vede che singoli e solo per essi si preoccupa. In un altro passo del *Diario* si legge: «"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». Effetto devastante del panteismo che è negazione della differenza assoluta è l'indistinzione della massa senza volto, tiranno più esigente e temibile di qualsiasi despota, di qualsiasi istituzione o potere costituito, cui Kierkegaard dà il nome di *folla*.

La folla è la falsità per eccellenza. Cristo fu crocifisso proprio perché, pur rivolgendosi a tutti, non volle avere in alcun modo a che fare con essa. Dal culto della folla trae vita nel mondo contemporaneo quel <governo di popolo> che di tutte le tirannidi è sicuramente la peggiore, <assolutamente il tramonto di ogni cosa grande e sublime>. La tirannide della folla si basa in primo luogo sul *numero*, recando con sé quel culto della *maggioranza* contro cui Kierkegaard ripetutamente si è scagliato, ravvisando in essa un mostro insaziabile. Egli temeva che lo sviluppo della democrazia potesse far dipendere anche la validità della proposizione «Dio esiste» dal giudizio pronunciato dalla maggioranza. Dal punto di vista di questa l'individuo isolato non solo ha sempre torto, ma è da considerare un nulla, nella completa dimenticanza che la verità resta verità anche se sostenuta contro tutti, da uno, da uno solo. E il prevalere del numero che ha portato Socrate alla morte. «Un governo di popolo è la vera immagine dell'inferno. Perché anche se uno avesse da sopportare le sue pene, sarebbe sempre un sollievo se potesse ottenere di essere solo: ma la pena è appunto che ci son gli "altri" a tiranneggiarlo». Strettamente legata alla nozione di *folla* è quell'altra entità generica, idolatrata dall'epoca, che è il *pubblico*. «Nel "Pubblico" e categorie simili il Singolo è nulla, non esiste nessun singolo: ciò che conta è il numero e la legge dell'esistenza è una *generatio aequivoca*; staccato dal pubblico il Singolo è nulla e nel pubblico, in un senso più profondo, è parimenti un nulla».

Mentre nella comunità il singolo è decisivo come *prius* affinché essa si formi e il principio di coesione che la tiene unita implica che ciascuno sia un singolo, per l'agglomerato del pubblico, che manca di ogni coesione, il numero finisce per essere tutto. «La "Comunità" è certo di più di una somma, ma è però in verità una somma di unità. Il pubblico è un non-senso, una somma di unità negative, di unità che non sono unità, che diventano unità per via della somma, invece che esser la somma a divenire somma per via delle unità». La decisione

del singolo per se stesso e per la fede impone in determinate situazioni-limite di mettersi controcorrente, di sfidare l'opinione pubblica, di non rispettare alcuno degli idoli del tempo, col rischio per chi non teme di essere inattuale di restare assolutamente solo avendo contro tutti gli altri. Kierkegaard, che considerava con orrore l'evenienza di diventare per i posteri il paragrafo di un trattato, decide di non essere nulla di più che «quel singolo» (così egli avrebbe voluto venisse scritto sul suo sepolcro). La categoria del singolo è la porta stretta attraverso la quale egli avrebbe voluto fosse costretta a passare l'intera epoca. In un celebre passo del *Diario* così egli si esprime: «Colui che al passo delle Termopili resistette e cadde non ebbe una posizione più giusta di me con quel passo e quella stretta gola che è la categoria del "Singolo" attraverso la quale il tempo deve passare: perché appunto quando esso, passando sopra il mio corpo, passerà per quella strada, io avrò vinto. Questa sorte a Leonida non toccò».

Il pensatore soggettivo

In piena aderenza al suo voler essere un pensatore soggettivo vicino alla concretezza dell'esistenza, Kierkegaard s'è rifiutato, nell'esercizio del pensiero, di separare quest'ultimo dalla vita. Colpisce nel pensatore danese la decisione di cui dà prova nel rigettare come ingannevole qualsiasi concezione volta ad affermare l'obiettività neutra e impersonale del filosofare. Il grande contributo di Kierkegaard alla filosofia contemporanea, che ha esercitato un'enorme influenza su quell'insieme variegato di tendenze della filosofia del Novecento che vengono di solito comprese entro la definizione complessiva di *esistenzialismo*, consiste soprattutto nella netta affermazione dell'ineliminabilità dell'elemento soggettivo nel pensiero. Ciò che essenzialmente Søren Kierkegaard ha voluto insegnare ai suoi contemporanei, col vivo esempio della sua stessa esistenza, col proprio pensiero che voleva farsi vita, che aspirava ad incarnarsi, è che la verità deve sempre coinvolgere il soggetto, interessarlo. La verità è passione soggettiva. Essa è autenticamente se stessa solo se si presenta come un'esperienza vissuta capace di trasformare intimamente chi la vive. Il mito dell'obiettività pura era per lui la maschera cui ricorre una soggettività che si nasconde a sé medesima, che ama ingannarsi, che è propensa a giocare con tutto, in un'indifferenza di fondo, in una spensieratezza che non prende mai nulla veramente sul serio. Kierkegaard nella *Postilla* dedica ben quattrocento pagine al problema soggettivo del Cristianesimo, riducendo, nella prima parte, a non più di venticinque pagine il problema obiettivo di verità del Cristianesimo stesso. Questo dà la misura dell'importanza che nel suo pensiero riveste la soggettività che egli ritiene indispensabile riaffermare con energia in un mondo in cui la vita personale corre il pericolo di venir schiacciata dall'obiettività anonima del feticismo scientifico e dello spirito pubblico.

L'azione etica per Kierkegaard non consiste nell'obbedienza dell'uomo ai dettami del mondo obiettivo e storico-sociale, ma nell'aderenza del singolo a quel concreto esistente che egli stesso è. Nel suo sdegno contro il feticcio dell'obiettività e la confusione di interno ed esterno, il pensatore inattuale investe l'epoca intera, il secolo XIX, nel quale prosperano i chiacchieroni, i pensatori contemplativi, i professori dell'obiettività. La distrazione speculativa,

suo costante bersaglio, è generata dal terrore della libertà che fa sì che gli individui aspirino a ricevere in dono la propria personalità, bella e confezionata, dall'esterno, dalla società. A spingere i singoli all'abdicazione di sé al cospetto dell'esterno è il terrore di quel nulla che in definitiva avvertono di essere.

Si è visto come Kierkegaard, nell'intento di rivendicare i diritti del singolo, abbia individuato nel sistema hegeliano, culmine della speculazione moderna, il nemico per eccellenza, ravvisando in esso la tendenza disumanizzante a dissolvere nel puro movimento logico la passione e il dolore. La speculazione poggia su un fondamento ridicolo poiché porta a una distrazione che finisce per far dimenticare che cosa sia un uomo. Nessuno è l'io e la pura Egoità. Ciascuno di noi è un uomo singolo, quest'uomo qui, con le sue caratteristiche uniche e irripetibili che ne fanno qualcosa di insostituibile. Per Kierkegaard ogni conoscenza essenziale riguarda l'esistenza e solo la conoscenza rivolta essenzialmente all'esistente è essenziale. Alla filosofia dei professori è da contrapporre la conoscenza etica o etico-religiosa che è essenziale solo perché si riferisce al fatto che il soggetto che conosce prima di tutto, proprio per essere tale, esiste. Il filosofare per Kierkegaard è di conseguenza indissociabile dagli assilli esistenziali di chi filosofa, del singolo pensante che cerca una verità che possa risultare decisiva per la sua vita. Ponendosi in rapporto con gli altri, comunicando, il soggetto pensante manifesta la verità che fa tutt'uno o cerca di far tutt'uno con la sua stessa vita. Il pensatore soggettivo manifesta anche le proprie incertezze, mostra la drammaticità delle scelte che gli si impongono, le difficoltà esistenziali che insorgono davanti alle alternative che gli si aprono dinanzi. Dando testimonianza di sé, scoprendo-si, egli attinge nella singolarità all'universale, pungolando gli altri a fare altrettanto, ad affrontare la drammaticità dell'esistenza, uscendo dall'indifferenziato, dalla schiavitù ad entità generiche, dalla passiva dipendenza al contesto naturale, culturale e sociale, affinché ciascuno possa diventare quindi *un singolo*.

Un filosofare inteso così, che esige il coraggio della *confessione* e che rende Kierkegaard affine a S. Agostino e a Pascal, combattendo la filosofia speculativa e con essa ogni rassicurazione, favorendo l'insorgere della soggettività in un modo che è ancora vicinissimo alla lezione socratica, spiana la strada alla verità e, stimolando ciascuno a diventare ciò che è, vale a dire un singolo, si pone al servizio del Cristianesimo cui solamente è dato di illuminare l'esistenza, di rivelarla a se stessa, di rivelare che l'essenziale per l'uomo è proprio l'esistenza. Deriva precisamente da questo il carattere autobiografico dell'opera kierkegaardiana, in cui il pensiero non si fissa in astratti concetti, ma si incarna in viventi figure. Questo spiega la vicinanza alla letteratura della filosofia kierkegaardiana e il frequente ricorso in essa alla narrativa, a finzioni di carattere romanzesco. Kierkegaard si è sempre considerato un poeta, ma un poeta al servizio del Cristianesimo, che socraticamente non pretendeva di aver qualcosa da insegnare, che non pensava minimamente di poter avere dei discepoli, ma che indicava agli altri, esprimendo le proprie incertezze e la propria lotta per la verità, i percorsi che si aprono di fronte al singolo nel momento in cui si pone non questo o quel problema particolare, ma il problema stesso della propria esistenza, la propria esistenza come problema cui dare una soluzione. Egli si chiede nel 1835, a ventidue anni: «A cosa mi servirebbe che la verità mi stesse dinanzi nuda e fredda, indifferente che io la conosca o meno, capace più di provocarmi un brivido di angoscia che un abbandono fiducioso?)). La verità è vivere per un'idea. Ciò che veramente

conta è capire se stessi, quello che *si deve fare*, non quello che si deve conoscere. «Trovare una verità che è verità *per me*, trovare *l'idea per la quale devo vivere e morire*). Ai *Papirer*, le *Carte*, di cui lo sterminato *Diario* costituisce la parte più interessante, Kierkegaard ha affidato, a partire dal 1834, i propri sentimenti, continuamente rielaborando i pensieri cui doveva dar forma compiuta nelle *Opere*. In questa produzione privata le confessioni si alternano alle preghiere, gli spunti filosofici alle suggestioni poetiche e letterarie, tra riassunti e note di letture, formando nel complesso una vera e propria selva. Costante, però, si mantiene il motivo che — come si è visto — costituisce il nucleo ispiratore fondamentale di questo autore: la denuncia appassionata dell'illusorietà di quell'armonia che è conferita al Cristianesimo dall'ottimismo della *teologia speculativa*. E questo principio ispiratore a spingere Kierkegaard alla «scuola dei Greci») e allo studio della Sacra Scrittura nello sforzo di una ridefinizione dei rapporti tra ragione e rivelazione, tra scienza e fede. Fin dall'inizio in lui è presente la consapevolezza della necessità di un'appropriazione soggettiva della verità di cui non esita a porre in evidenza il carattere *edificante*, termine questo che Hegel aborrisce e che assume, invece, in Kierkegaard una connotazione positiva (si pensi ai *Discorsi* per l'appunto da lui qualificati con tale aggettivo).

La produzione di Kierkegaard si divide in tre gruppi. Il primo, insieme a un certo numero di articoli e di interventi polemici per alcuni giornali danesi, comprende le opere più celebri, le cosiddette *pseudonime*, in cui si possono distinguere quelle che lo sono integralmente (le prime da lui pubblicate), essendo attribuite a scrittori ed editori immaginari (Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Nicolaus Notabene, Vigilius Haufniensis, Frater Taciturnus, Hilarius Bogbinder e altri secondari), da quelle che hanno per autore uno pseudonimo e per editore lo stesso Kierkegaard (le *Briciole* e la *Postilla* di Johannes Climacus e *La malattia mortale* e *l'Esercizio di Cristianesimo* di Anti-Climacus). Il secondo raccoglie le opere uscite col suo nome, tra cui spiccano i *Discorsi edificanti* che si affiancano alla produzione pseudonima e l'accompagnano dal principio alla fine. Il terzo è costituito dalla produzione medita cui prima si è fatto cenno, cioè dai *Papirer*. Tra questi tre gruppi s'impone un'ulteriore distinzione formulata dallo stesso Kierkegaard che è quella tra *comunicazione indiretta* (il primo gruppo) e *comunicazione diretta* (il secondo e il terzo gruppo), nella quale rientrano anche un'aggiunta alla *Postilla* e tre saggi: *Il punto di vista della mia attività di scrittore* (1848), *Per un esame di se stessi, raccomandato ai contemporanei* (1851), *Giudica da te stesso* (1851-52), pubblicati il primo e il terzo postumi dal fratello Peter, e ancora uno scritto giovanile su Andersen, la tesi *sull'ironia* e i dieci fascicoli de *Il Momento*, foglio interamente scritto da Kierkegaard, impegnato ad oltranza nella lotta contro la chiesa di Danimarca, di cui furono pubblicati nell'ultimo anno di vita dell'autore (1855) nove fascicoli, il decimo essendo rimasto inedito quand'era già pronto per la stampa a causa della sua morte e pubblicato postumo.

La comunicazione indiretta è usata da Kierkegaard per esprimere varie possibilità d'esistenza in una sfera d'idealità. In esse l'autore ha ricavato abbondantemente materiali dalla sua stessa vita ed espresso pensieri propri. Egli ha, però, voluto sempre mantenere un distacco rispetto alle possibilità di vita che veniva illustrando, stando in qualche modo ironicamente al di sopra di esse, senza mai interamente identificarsi con gli pseudonimi, in un gioco sottile e labirintico, che non manca di una romantica ambiguità congeniale allo

spirito non privo di tortuosità di Kierkegaard. Era questa un'ambiguità dalla quale, come da un'insidiosa tentazione, egli volle difendersi sostenendo che le opere pseudonime non erano veramente sue, che egli si comportava nei loro confronti spesso come un lettore e che si era in esse variamente travestito, dividendosi in una molteplicità di personaggi fatti agire in un gioco la cui strategia apparteneva al solo vero Kierkegaard, al Kierkegaard scrittore al servizio del Cristianesimo. Nella comunicazione diretta invece s'esprime, vuole esprimersi inequivocabilmente in prima persona sia che parli a se stesso davanti a Dio, sia che si rivolga a precisi interlocutori (come l'ex fidanzata Regine Olsen), sia ancora che indirizzi il discorso a un pubblico più vasto, alla Danimarca del suo tempo, con intenti edificanti o polemici.

In tutta la produzione di Kierkegaard, però, sia in quella pseudonima sia in quella basata sulla comunicazione diretta, è avvertibile una forte impronta autobiografica. Le tre figure che dominano, alle quali egli fa, esplicitamente o meno, riferimento in tutta la sua opera, che stimolano e influenzano il suo pensiero, apparendo intrecciate al suo stesso destino, sono quelle del padre, alla cui memoria ha dedicato gran parte degli scritti segnati e pubblicati col suo nome, di Regine Olsen, il fidanzamento con la quale egli ruppe per seguire il proprio solitario cammino di *cavaliere della fede*, pur soffrendone moltissimo e restando a lei spiritualmente legato, e del pastore Mynster, che riconobbe come maestro spirituale ma da cui violentemente si staccò rivoltandogli contro nell'ultimo periodo della sua vita per non aver il vescovo preso posizione in suo favore in occasione della durissima polemica (iniziata nel 1846) con il giornale umoristico *Corsaro*. La rottura con Mynster è importante perché porta Kierkegaard alla lotta contro *l'ordine stabilito*, alla polemica con Martensen che, nell'orazione funebre dedicata a Mynster, l'aveva chiamato *testimone della verità*, e agli attacchi sferrati contro la cristianità ne *Il momento*.

Drammatico il rapporto con il padre e sofferto il rapporto con Regine Olsen, che egli lasciò dopo un anno di fidanzamento. Questo rapporto, avvolto in uno struggente alone poetico, è stato elevato da Kierkegaard al livello del mito, diventando l'emblema del suo destino. Kierkegaard ha dovuto rinunciare a Regine perché «Dio doveva avere la precedenza», perché la fanciulla, ancella del finito (come è considerata da lui la donna mentre all'uomo riconosce lo slancio verso l'infinito), non era per lui, che non poteva rapportarsi al finito in modo finito. La rinuncia non ha posto fine all'amore per Regine, il cui tema è presente in tutta la produzione estetica e domina ne *La Ripresa* (1843) e in *Timore e tremore* (1843), nel quale ultimo ha un forte spicco l'episodio di *Agnese e il Tritone*. Per Regine, cui continuava idealmente a sentirsi legato, Kierkegaard ha scritto quasi tutti i suoi *Discorsi edificanti* dedicati a «Quel lettore». Egli sperava che Regine, in qualche paradossale modo, venisse a lui *restituita* dopo la rinuncia resa necessaria dalla precedenza da dare a Dio. Il sacrificio doveva spingere Dio a restituirgliela. Doveva accadere come ad Abramo, figura campeggiante in *Timore e tremore*, cui Dio restituisce Isacco. Kierkegaard inoltre, pur sentendosi nel giusto, pur sapendo di seguire la propria vocazione, si sentiva in colpa nei confronti di Regine per averla illusa, per essersi fatto credere quello che non era, per non averla avvertita del suo non poter rientrare nella normalità della vita, nonostante l'alta considerazione del matrimonio come suggello di quell'etica che il consigliere Wilhelm in *Aut-aut* (1843) contrappone all'esistenza dispersiva dell'amico esteta cui si rivolge celebrando l'universale con toni che fanno pensare alla *Sittlichkeit*, all'eticità

hegeliana. Dopo aver cercato di allontanarla da sé, mettendosi in cattiva luce, identificandosi almeno parzialmente con Johannes, l'esteta raffinato e *riflesso* (ben diverso dall'esteta *immediato* che trova la sua figura emblematica nel *Don Giovanni* di Mozart) il quale, con le sue arti sottili, affidandosi ad una strategia freddamente studiata, in preda a una sorta di *exacerbatio cerebri*, seduce una fanciulla, Cordelia, ingannandola per poi abbandonarla dopo averne tratto tutto il godimento possibile, Kierkegaard aspira a ristabilire il rapporto su un altro piano sublimandolo e trasformandolo. La vocazione alla rinuncia e al sacrificio è una costante nell'atteggiamento esistenziale e spirituale di Kierkegaard fino a culminare nella volontà di martirio che si esplicita in tutta la sua intransigenza negli scritti apparsi ne *Il Momento*. Egli sentiva di essere *l'eccezione* di cui la sua epoca aveva bisogno. Era convinto di essere stato chiamato a un compito che lo spingeva ad oltrepassare non solo lo stadio estetico ma anche quello etico, per entrare nello stadio definitivo della vita religiosa, come cavaliere della fede. La *spia, l'agente segreto* del Cristianesimo aspirava ad assurgere al livello di *testimone della verità*. Da ciò la condanna all'infelicità e alla sofferenza che negli ultimi anni viene assumendo tonalità sempre più cupe. Kierkegaard avverte il proprio destino in tutta la sua singolarità e opta per la solitudine in nome di un compito per molti versi superiore alle sue forze che gli spetta di portare a compimento. In ciò egli si sente vicino ad Amleto e alla figura mitica di Faust, il dubbio personificato, che si ripresenta spesso con accenti diversi nei suoi scritti, formando una sorta di triade insieme a Don Giovanni e all'Ebreo errante.

Queste tre ultime figure si prospettano spesso in una luce demoniaca, rappresentando Faust la *libido sciendi* che infrange il divieto biblico di attingere all'albero del sapere, Don Giovanni la *concupiscentia carnis* che conduce alla lotta tra lo spirito e la carne e l'Ebreo errante la *desperatio* che sorge dal rifiuto della salvezza che è Cristo e ditale rifiuto si alimenta, chiudendosi in sé, precludendosi al bene.

Nell'Ebreo errante il demoniaco tocca il suo culmine come disperazione che si compiace di sé, come *angoscia del bene*, condizione nella quale l'uomo non si affligge più, come nell'*angoscia del male*, per quel bene che gli manca, che non riesce a far proprio, ma oppone al bene resistenza, chiudendosi ad esso fino a giungere al rifiuto della salvezza.

Gli abissi che si spalancano davanti a Kierkegaard, l'ambiguità estrema che da essi si sprigiona e che non ha mancato di stimolare in lui *quell'estetismo* che è rimasto, nonostante tutto, una tentazione mai completamente vinta per il suo spirito, lo spingono negli ultimi anni ad accentuare ed esasperare il motivo del Cristianesimo come sofferenza, quasi con una sorta di voluttà del martirio.

Altamente significativo è il ripetuto ossessivo richiamo alla *spina nella carne* che sembra situarsi alle radici del suo destino. Questo pungolo misterioso, su cui gli interpreti psicologizzanti si sono variamente sbizzarriti senza peraltro riuscire a sciogliere l'enigma, è ciò che lo ha (<segregato> come San Paolo fin dalla prima infanzia e che l'ha accompagnato fino alla tomba. Alla sofferenza che ne è derivata, dandogli il senso di una costante inadeguatezza, di una penosa miseria, di un malessere dovuto a qualche oscura menomazione, e che costituisce il pesante fardello che egli ha accettato nell'ultimo periodo della sua vita, s'è congiunta la malinconia ereditata dal padre che lo ha reso simile a un «puro spirito» non consentendogli di dare del «tu» a se stesso, immergendolo in un mondo di «pura fantasia», isolandolo dalla realtà e dagli altri. A tale sventura egli comunque è grato: è proprio essa ad aver fatto di lui

uno scrittore rimasto in uno stato di sospensione e di incertezza aperto al possibile. Egli s'era fidanzato e, in prossimità del matrimonio, ha rotto il fidanzamento; aveva studiato teologia per diventare pastore, seguendo il desiderio del padre, e non lo è diventato. Sciogliendosi dalle determinazioni storiche egli è rientrato nel possibile. In tal modo, accentuando la propria irriducibile singolarità, ha acquisito la capacità di assumere su di sé un destino di estraneità, di caratterizzarsi come uno straniero, come uno proveniente da una diversa dimensione, di essere in questo mondo semplicemente un ospite. Tale estraneità, che s'è spesso tradotta nel culto del segreto e dell'incognito, è stata da lui resa evidente quando ha parlato di sé come di una *spia* del Cristianesimo.

Gli stadi della vita

Il possibile si prospetta nel pensiero di Kierkegaard in termini di ambiguità; esso è, nel contempo, ciò che dischiude sempre nuove dimensioni e ciò che paralizza. Ogni possibilità ha una duplice faccia e reca in sé, accanto al sì del proprio realizzarsi, la nullità possibile di ciò che è possibile. Minacciato dal nulla, il possibile finisce per paralizzare. Ciò è reso evidente ne *Il concetto dell'angoscia* (1844). L'indecisione, l'equilibrio instabile tra le alternative, che si oppongono l'una all'altra oppure si ignorano ed escludono a vicenda, fa sorgere per contrasto, con drammatica urgenza, l'ineludibilità di quella scelta che proprio la paralisi del possibile tende a rendere impossibile. Quest'urgenza induce Kierkegaard a sforzarsi in ogni modo di mettere in chiaro le *possibilità fondamentali* che si offrono all'uomo, quelli che egli chiama *gli stadi della vita*. E per questo che ha moltiplicato la propria personalità in una molteplicità di figure e di personaggi incarnanti diverse possibilità di vita, ricorrendo di conseguenza agli pseudonimi. Le sue prime opere — da *Il concetto di ironia* ad *Aut-aut*, da *La Ripresa* a *Timore e tremore* — insistono sulla scelta posta come un dovere nel momento stesso in cui questa pare minacciata dal nulla.

Kierkegaard ha sentito fortissimo il fascino dell'infinità dei possibili di fronte al cui miraggio si opera una sorta di crampo che blocca la capacità di scegliere. Per questo, ha subito la seduzione del Romanticismo, interessandosi, sotto l'influenza della poesia di Oehlenschläger, della filosofia romantica (*Bruno* di Schelling), dell'idealismo etico fichtiano e della filosofia della storia drammatizzata di Schiller, cui si sono aggiunte suggestioni ricavate da Baader, Hamann e Jacobi. Particolarmente significativa, nel quadro dell'attrazione esercitata su Kierkegaard dalla cultura preromantica e romantica tedesca, è la lettura della *Lucinde* di Friedrich Schlegel che costituisce una delle fonti ispirative del *Concetto di ironia*. In quest'opera egli sottopone la «buffoneria trascendentale» dell'artista schlegeliano, che gioca con le proprie stesse opere, mantenendosi, inafferrabile, al di sopra di esse senza farsene coinvolgere, vanificandole col proprio ironico sperimentalismo, ad una vera e propria demolizione critica. All'ironia romantica egli contrappone, riconoscendo ad essa un segno positivo, l'ironia socratica, animata, nella sua passione per l'infinito, da una ben diversa serietà, salvo però essa stessa condannarsi in ultimo al nichilismo. Nella sua tesi, pur sentendosi attratto dal Romanticismo, egli finisce per condannarne l'atteggiamento fondamentale di fronte alla vita,

anche se, rispetto a Hegel, continua a manifestare per il Romanticismo stesso un'indubbia preferenza. Per molti versi egli è definibile come un romantico-antiromantico. A cosa è dovuta tale duplicità? Del Romanticismo Kierkegaard apprezza ciò che nettamente lo distingue dalla filosofia speculativa: il rifiuto di ogni sintesi armonizzante che miri a conciliare finito e infinito. In questo senso Romanticismo e Cristianesimo sono affini. A meglio guardare insorge, però, un abisso a separarli. Mentre il Cristianesimo soffre della tensione tra finito e infinito e della distanza che li separa, l'esteta romantico ne gode. Egli nega la conciliazione in quanto tale; il cristiano, invece, esclude che possa essere la ragione a operare la conciliazione, ma ne serba l'esigenza affidandosi per il suo adempersi alla fede. Il Romanticismo, restando abbarbicato ad un estetismo che privilegia l'ironia come non-scelta, come chiusura alla serietà della vita, in definitiva rifiuta la salvezza offerta in Cristo. Nella sua frivolezza il Romanticismo rifiuta quella severa scuola di sofferenza che è il Cristianesimo e si trastulla nichilisticamente con la tensione inappagata. Anche nei confronti di Schelling, di cui, durante il primo soggiorno berlinese (1841-42), ebbe modo di seguire le lezioni sulla filosofia positiva, su mitologia e rivelazione, Kierkegaard assume un atteggiamento di ripulsa dopo un iniziale entusiasmo cui segue ben presto una cocente delusione. La «positività» schellinghiana, cui aveva guardato con speranza, sembrandogli che essa potesse contrapporsi validamente alla filosofia speculativa di Hegel in nome della *realtà* che è altro dal pensiero, gli si rivela illusoria per il fatto che l'assoluto di Schelling resta qualcosa di indefinito tra la *cosa in sé* kantiana e l'idea dialettica. Anche per Schelling la realtà, che in definitiva dovrebbe porsi come altro dal pensiero, finisce per venir riassorbita da quest'ultimo, mentre si perpetua la confusione tra Dio e l'idea di Dio.

Lo stadio estetico, esaltato dalla cultura del Romanticismo, è la forma di vita di chi esiste nell'attimo. L'estetico è più ampio dell'artistico.

Kierkegaard dedica all'arte il saggio sul *Don Giovanni* di Mozart, considerato come l'essenza stessa della musica, che proprio perché è la più astratta delle arti è in grado di aderire all'immediatezza dell'esistenza. Ma il suo maggiore interesse è rivolto all'estetica come forma di vita. Il Romanticismo è da lui considerato significativo soprattutto quando tende a calarsi nell'esistenza, a porsi come atteggiamento esistenziale di fondo. L'esteta è colui che vive poeticamente e si nutre pertanto di immaginazione e di riflessione. Privilegiando la categoria dell'interessante, egli vive in una continua ebbrezza. E proprio questo a condannare la vita estetica allo sfacelo. Mancando di ogni continuità, nel rifiuto della *ripresa* (*Gjentagelsen*), col risultato di votarsi a una cattiva ripetitività nell'imprigionamento dell'istante, la vita estetica finisce per rivelare la sua miseria nella noia. Essa ha in sé l'ansia di una vita diversa, ma non sa approdarvi perché bloccata nell'immediatezza che, rendendo l'esteta dipendente dagli oggetti del suo godimento, gli impedisce di uscire dalla propria individualità naturalistica. L'esteta non riesce ad essere un singolo perché non sa assumersi alcun compito, restando immerso nella non-scelta. Nel momento stesso in cui la scelta si profila, la vita estetica svanisce. La noia, rivelata come ciò che internamente rode la vita estetica resa palese *dall'ironia* (intesa qui in un senso che la differenzia e la oppone a quella schlegeliana), è il suo inevitabile sbocco. *Autaut* (opera composita in apparenza, comprendente otto saggi estetici, due estetico-etici e un *Ultimatum* che si conclude mettendo in evidenza l'apertura alla speranza che è rappresentata dal pentimento, dalla consapevolezza liberatoria del fatto

che di fronte a Dio si ha sempre torto) presenta una ricca fenomenologia della vita estetica per contrapporre ad essa la serietà della vita etica. Gli *Stadi sul cammino della vita* (1845) chiudono il ciclo, aggiungendo ai primi due il terzo stadio, quello conclusivo, il religioso, in cui la dialettica dell'umano si presenta definitivamente superata.

La sequela degli stadi non è vincolata a un ordine prestabilito: da uno stadio all'altro non si passa, ma si salta. Il titolo *Aut-aut* (in danese *Enten-Eller*) è sia l'indicazione di un'alternativa netta nei confronti della quale è necessario prendere posizione scegliendo una delle due strade che necessariamente esclude l'altra, sia la mera indicazione di diverse possibilità di vita che si propongono ai singoli. *L'aut-aut* non si riferisce, però, a un'opzione da operare a beneficio della vita estetica o di quella etica poiché, nel momento stesso in cui emerge l'esigenza della scelta, la vita estetica è già scomparsa. Con la scelta la vita etica si costituisce come tale. Essa per il singolo è affermazione di sé e fedeltà al proprio impegno esistenziale. Se l'elemento estetico è quello per il quale l'uomo è immediatamente ciò che è, l'elemento etico è quello per il quale l'uomo diviene ciò che diviene. Se la vita estetica trova le sue incarnazioni nell'esteta e nel seduttore, la vita etica richiama come propria figura per eccellenza quella del marito. Il matrimonio è l'espressione tipica dell'eticità per il fatto che, a differenza dell'amore romantico, esso è alla portata di tutti. Nell'etica, la scelta che l'uomo fa di se stesso è assoluta in quanto è *scelta della scelta*. In questo senso apre l'uomo alla libertà. La scelta assoluta è impegno a vivere l'infinito dentro il finito. In tal modo si apre all'uomo lo spazio che gli consente di pervenire ai valori morali, decidendo di porre in essere quell'alternativa tra il bene e il male che l'esteta ignorava, nella pretesa di vivere al di là di essi. Se l'ironia anticipava, nella sfera estetica, lo stadio etico, *l'humour* anticipa, nella vita morale, il rivolgimento radicale da cui sorge lo stadio definitivo: quello religioso. Esso nasce dal sentimento del limite, scorgendo i segni del fallimento della stessa vita etica. Non c'è continuità tra la vita etica e quella religiosa. Questi due stadi di vita sono divisi da uno spazio enormemente più ampio di quello che divide estetica ed etica. E un abisso implicante la più radicale opposizione tra le due sfere, chiarita da Kierkegaard in *Timore e tremore* nella figura di Abramo, il quale si pone al di sopra del «generale», accogliendo il comando di Dio, assurdo e incomprensibile per il mondo, che risuona dentro di lui spingendolo ad un atto che l'etica condanna. L'interno afferma la propria superiorità sull'esterno. Il dissidio fra ragione e fede non potrebbe essere posto in maniera più radicale. Quello che per l'etica è un atto criminoso — il sacrificio del figlio Isacco — è per Abramo obbedienza all'ordine divino. L'individuo entra così, in preda a un sacro sgomento, in una regione sconosciuta in cui è solo al cospetto di Dio. L'eroe tragico può appellarsi al coro, non l'eroe religioso che vota se stesso alla più terrificante delle solitudini. Per l'eroe religioso l'etica è rovesciata. Ciò che per essa è l'universale non si pone più come la fonte del dovere: è una tentazione da respingere. L'atto di fede si chiude a qualsiasi giustificazione che provenga dall'esterno. Non ci sono più regole, l'unica regola essendo Dio, che è l'eccezione assoluta. Per obbedire a Dio l'individuo sacrifica anche se stesso colpendosi negli affetti più cari. Solo perché Abramo ama Isacco, il Tritone Agnese e Kierkegaard Regine il loro sacrificio assume un valore al cospetto di Dio. La fede non è un principio generale, è un rapporto assoluto con l'Assoluto di fronte al quale le norme perdono valore. Il rapporto privato fra l'uomo e Dio sospende la validità della legge morale, la quale non può non condannare l'atto

di Abramo che da un tale rapporto assoluto scaturisce. In un testo del 1853 Kierkegaard riprende l'episodio del sacrificio di Isacco, il quale ora viene davvero ucciso. Abramo rimane sconvolto e Dio, che non voleva questo, gli restituisce il figlio, ma l'Isacco restituito non è più l'Isacco di prima. Un'eternità si situa tra il primo e il nuovo Isacco; il sacrificio è accaduto. Kierkegaard mette in evidenza in tal modo la differenza tra Giudaismo e Cristianesimo. Mentre per il primo si trattava solo di una prova e Abramo conservava Isacco dentro questa vita, per il secondo Isacco è veramente sacrificato e poi c'è l'eternità.

Il cavaliere della fede che volge le spalle all'esterno per sprofondarsi nella propria interiorità diventa indifferente al mondo e aderisce esteriormente alla vita quotidiana in modo che nessuno, vedendolo, possa minimamente sopporre la presenza di una tale passione infinita. In circostanze estreme l'uomo religioso può anche sospendere la validità della legge morale ponendosi agli occhi del mondo contro di essa. Tuttavia, come può essere il singolo certo della chiamata di Dio, riconoscersi come *l'eccezione giustificata*, l'eletto a cui Dio ha affidato un compito eccezionale? Per Kierkegaard la sospensione dell'etica può giustificarsi solo indirettamente misurando la forza con cui l'uomo pone a se stesso la domanda che lo tormenta. La sola risposta possibile sta nella stessa domanda, nell'incertezza angosciosa da cui essa sorge. La fede non è che angoscia che si rende certa di sé.

Angoscia e disperazione

Ne *Il concetto dell'angoscia* (1844) e ne *La malattia mortale* (1849) il pensiero di Kierkegaard si concentra all'estremo nello sforzo di chiarire quello che è il punto centrale intorno a cui ruota l'intera sua opera: l'esistenza come possibilità.

Nella prima di queste due opere la situazione di incertezza in cui è l'uomo, per la stessa condizione di finitezza che gli è propria, a causa della problematicità del suo stesso modo d'essere, viene considerata dal lato del rapporto col mondo; nella seconda da quello del rapporto costitutivo dell'io come rapporto dell'uomo con se stesso. Per giungere a determinare la struttura dell'esistenza come possibilità Kierkegaard ricorre a un'altra figura biblica, ad Adamo. Prima del peccato originale Adamo è immerso in un'innocenza, che è ignoranza, ma in tale ignoranza s'annida un elemento che determinerà la sua caduta. Tale elemento in sé è propriamente un niente, per il fatto di essere, a differenza degli stati d'animo che hanno un oggetto determinato, mera disponibilità a tutte le possibilità. E proprio questo niente a generare l'angoscia che non è né libertà astratta né necessità, ma libertà finita sorgente dal sentimento della pura possibilità. A svegliare Adamo è il divieto divino che suscita in lui la possibilità della libertà. «Ciò che si offriva all'innocenza come il niente dell'angoscia è entrato in lui, e qui ancora resta un niente: l'angosciante possibilità di *potere*. Quanto a ciò che può, egli non ne ha nessuna idea, altrimenti sarebbe presupposto ciò che ne segue, cioè la differenza tra il bene e il male». L'esperienza vissuta del potere nella pura possibilità è, per l'appunto, l'angoscia. «Per la libertà il possibile è l'avvenire, per il tempo l'avvenire è il possibile». Così all'uno come all'altro corrisponde l'angoscia. Solo il passato che si ripresenta come futuro può angosciare. La

colpa passata può angosciare solo se non è veramente passata, altrimenti al suo posto subentrerebbe il pentimento. L'angoscia è compresenza del poter essere e del non poter essere. Insorge sia di fronte a ciò che non è ma può essere, sia al nulla che è possibile. E indissociabile dalla condizione umana; sembra fare tutt'uno con essa. Decresce ai livelli inferiori animali e aspiritali in cui è presente una felicità priva di spirito, ma non si spegne mai del tutto, si conserva in forme mascherate, è sempre pronta a riemergere. Solo la povertà spirituale sembra essere in grado di sottrarre l'uomo all'angoscia, ma al prezzo di renderlo schiavo di tutte le circostanze. Per Kierkegaard è l'infinità dei possibili a fare dell'angoscia la situazione fondamentale dell'uomo nel mondo.

L'angoscia sorge in un orizzonte in cui la possibilità che la provoca è insita nella situazione dell'uomo nel mondo e non è separabile da fatti e circostanze che presuppongono il legame dell'uomo col mondo. Se dal rapporto dell'uomo col mondo si passa a quello dell'uomo con se stesso, all'angoscia subentra la disperazione, la quale è inerente alla personalità dell'uomo. Entrambe fondate sulla struttura problematica dell'esistenza, angoscia e disperazione sono strettamente connesse, ma non identiche. L'angoscia è ambigua: può risolversi sia nella fede sia nella disperazione. Essa è il presupposto del peccato originale e lo spiega retrospettivamente. L'ereditarietà del peccato originale è così in qualche modo negata e l'uomo viene a trovarsi sempre di nuovo in una situazione che esige la scelta al pari della prima volta in cui dall'innocenza resa inquieta dal divieto divino si generarono un'oscura e tormentosa ansia di sapere e un'attrazione irresistibile che rese fatale la caduta, l'attuarsi di qualcosa di amato e temuto insieme.

Nella disperazione, in cui l'uomo è posto dalla possibilità che si riferisce alla sua stessa personalità, l'io è un rapporto che si rapporta a se stesso ed è, nel rapporto, l'orientamento interno di questo stesso rapporto. L'io può volere o non volere essere se stesso. Nel primo caso, essendo finito, quindi insufficiente a se stesso, non giunge alla quiete; nel secondo, cercando di rompere il proprio rapporto col sé, che gli è costitutivo, va a cozzare contro una barriera. Sia che l'io tenda all'autosufficienza sia che tenda all'annientamento, l'io stesso è imprigionato nella disperazione, ogni sforzo per sottrarsi alla quale è vano. La disperazione è la malattia mortale da cui non c'è scampo. È malattia mortale non perché conduca l'io alla morte, ma perché è il *vivere la morte dell'io*. Proprio in quanto è sintesi di libertà e necessità, l'io non può sfuggire alla disperazione, che nasce o dalla deficienza di necessità, che è rincorsa vana di sempre nuove possibilità che non prendono mai consistenza, facendo dell'io stesso un miraggio, o dalla carenza di libertà per la quale la possibilità viene invocata come l'unico rimedio. In quanto spirito, rapporto che si rapporta a se stesso, sintesi (di finitezza e infinitezza, di temporalità ed eternità, di libertà e necessità), l'uomo è composto di due elementi, non è ancora in sé e non può non avvertirsi nel proprio mancare di ciò che dovrebbe costituirlo essenzialmente. La coscienza ditale radica insufficiente non si ritorce su se stessa, continuando ad avvilupparsi nelle spire della disperazione, solo se sfocia nel riconoscimento della propria dipendenza da Dio. Quando si tratta di credere — non di desiderare o aspirare a qualcosa, ma di credere — ciò che reca davvero giovamento è solo questo: *a Dio tutto è possibile*.

Entrato il peccato nel mondo e diventata di conseguenza peccaminosa la temporalità, l'angoscia, che in tale condizione si genera, è apertura alla fede. Tutto ciò che ristagna nella temporalità è peccato non conscio di sé, che si nasconde nel niente, e perciò peccato incapace di redimersi. Mediante il peccato,

coraggiosamente assunto come tale, l'angoscia realizza quella libertà che altrimenti non uscirebbe dalla mera astratta possibilità della possibilità. Attraverso il peccato la libertà attua se stessa nella concretezza dell'esistenza. Il peccato esce dal niente in cui prima era confinato e si rivela a se stesso nell'angoscia, che si manifesta di primo acchito come un vago senso di oppressione e d'apprensione, come un presentimento. C'è il pericolo di smarrirsi nell'indefinito, che nell'angoscia, come un abisso, si spalanca, di abbandonarsi a una cieca vertigine che scuote e fa franare ogni precedente certezza. Nell'angoscia l'uomo si può perdere. Ma essa è anche la stessa possibilità, l'unica autentica possibilità dello spirito e della libertà. E il banco di prova decisivo in cui l'uomo rischia tutto se stesso. Solo in essa e attraverso essa l'uomo può dare veramente forma alla propria esistenza.

Nel momento in cui l'uomo, volgendo all'interno, si mette in rapporto con se stesso, l'angoscia diventa disperazione, malattia mortale, che non è solo malattia, ma è anche l'unica cura possibile della malattia stessa. Il riconoscimento dei limiti della ragione e della volontà dell'uomo, l'ammissione cioè dell'inevitabilità del fallimento umano, è la presa di coscienza decisiva che consente di iniziare il cammino della salvezza. Proprio dalla disperazione, che è peccato alla seconda potenza, sorge il disperato bisogno di salvezza che fa sì che, condotto fino in fondo l'allontanamento da Dio, si avverta il bisogno di tornare a lui. La disperazione, fino a che non sa di esser tale, è chiusa alla salvezza. Solo nel momento in cui la malattia si rende consapevole di sé, nell'esperienza di «(morire la morte)», si dischiude la prospettiva della salvezza. Certo a questa la disperazione può opporre un rifiuto e chiudersi in sé, godendo velenosamente di sé, nel trionfo del *demoniaco*; tuttavia la malattia è il solo antidoto a se stessa e, in quanto tale, costituisce la premessa della fede. Toccato il fondo, si può risalire: la disperazione si rovescia nel proprio contrario, in una speranza che sembra nutrirsi di impossibilità, che si avvolge nel paradosso. L'uomo, cioè, acquista la possibilità della salvezza quando si pone, nella sua solitudine e impotenza, davanti a Dio, che è l'impensabile implicando la sua trascendenza una distanza infinita dall'uomo. Di fronte al paradosso la ragione è inerme, mentre la fede, come tensione a credere nonostante tutto, capovolge l'esistenza, appellandosi al principio d'ogni possibilità.

Kierkegaard insiste, nella sua polemica contro la cristianità che non è più cristiana, sul carattere scandaloso e paradossale del Cristianesimo, il quale, pur condannando a morte l'io, è l'unica cura radicale della malattia. Egli voleva certo *edificare* — e a questo è volta quella parte della sua produzione che si basa sulla comunicazione diretta (dove l'immanenza della religiosità A non perde validità di fronte al paradosso della religiosità B) — ma, nella realtà storica in cui viveva, ha puntato sull'effetto traumatico per scuotere e svegliare i suoi contemporanei e per sottoporli all'unica cura non illusoria.

Egli voleva ricondurre a sé medesima un'umanità che stava smarrendosi per riancorarla alla stabilità di Dio come fondamento di ogni possibilità.

E per questo che del Cristianesimo ha accentuato gli aspetti più scontroso, combattendo contro ogni concezione tendente all'immanentizzazione del divino, soprattutto contro l'orizzontalizzazione del divenire inteso come *continuum*, operata dalle filosofie della storia, nell'intento di far risaltare la verticalità del rapporto dell'uomo con la trascendenza di Dio che rende possibile l'aprirsi dell'angoscia alla fede.

Tito Perlini

