

## Il singolo kierkegaardiano: una sintesi in divenire

MARIANO FAZIO\*

Sommario: 1. La categoria: il singolo. 1.1. Il singolo come categoria dialettica anti-hegeliana. 1.2. Il singolo come sintesi. 1.3. La fondazione trascendente della libertà. 1.4. Il singolo più alto del genere. 2. Diventare il singolo: gli stadi esistenziali. 2.1. Lo stadio estetico di esistenza. 2.2. Il passaggio dalla vita estetica alla vita etica. 2.3. La teleologia intrinseca del singolo. 2.4. I doveri dell'esistenza etica. 2.5. La sospensione teleologica dell'etica.



### 1. La categoria: il singolo

Il singolo viene presentato dallo stesso Kierkegaard come *la mia categoria*<sup>1</sup>. Sta di fatto che si può intendere l'intera produzione kierkegaardiana come un pensare soggettivamente il singolo. Pensiero etico carico di conseguenze pratiche, giacché il danese non pretendeva fondare una scuola filosofica ma soltanto *rendere attenti*, svegliare le coscienze.

#### 1.1. Il singolo come categoria dialettica anti-hegeliana

La categoria del Singolo, presentata sotto diverse ottiche lungo le opere pseudonime e la comunicazione diretta, ha un grande significato dialettico. Kierkegaard si trova in un ambiente intellettuale pervaso dall'idealismo: il Sistema — così si riferirà sempre alla costruzione filosofica hegeliana — annienta l'individuo, perché esso viene capito come momento dell'Infinito, come semplice modo — impiegando una terminologia spinoziana — dell'Assoluto. Il sistema onnicomprensivo non lascia spazio alla libertà: il sistema ridurrà la libertà a consapevolezza della necessità. La *mediazione* tra gli opposti, operata dalla dialettica hegeliana, sarà la vita dell'Assoluto, il processo necessario del suo divenire. Una mediazione dunque necessaria e non libera, dove le "libere" scelte individuali sono solo momenti dell'automa-

\* Facoltà di Filosofia del Pontificio Ateneo della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

<sup>1</sup> S. KIERKEGAARD, *Il punto di vista della mia attività letteraria*, in C. FABRO (a cura di), *Kierkegaard. Scritti sulla comunicazione*, Logos, Roma 1979, I, p. 131.

nifestazione della vita assoluta dell'Assoluto. Assoluto che si identifica col mondo e con la storia universale. In questo contesto si capisce bene l'affermazione chiara e tonda di Kierkegaard: ogni confusione dei tempi moderni consiste nell'aver dimenticato la differenza assoluta, la differenza qualitativa tra Dio e il mondo.

Questa dialetticità della categoria del singolo appare netta quando Kierkegaard distingue la sfera della riflessione dal mondo della libertà. In una parte di *Aut-Aut*, intitolata *L'equilibrio tra l'estetica e l'etica nell'elaborazione della personalità*, un suo pseudonimo, denominato "B", considera che le "teste filosofiche" — i filosofi hegeliani — giocano con le forze titaniche del passato, *mediando* togliendo il principio di non contraddizione per stabilire una superiore unità. Però essi non possono dire «a un uomo semplice che cosa quegli ha da fare qui nella vita»<sup>2</sup>. Per il danese, il problema che si pone di fronte al sistema è che, avendo stabilito una mediazione assoluta tra gli opposti nelle sintesi superatrici, non resta spazio per la libera scelta. Questa problematicità della libertà si fonda sul fatto «che si scambiano due sfere l'una con l'altra, quella del pensare e quella della libertà»<sup>3</sup>.

La filosofia — intesa in senso hegeliano<sup>4</sup> — ha a che fare con le sfere proprie del pensiero, dove regna la necessità: sono la logica, la natura, e in certo qual modo la storia universale, poiché la storia è «infatti più che un prodotto delle libere azioni di liberi individui. L'individuo agisce, ma tale azione rientra in quell'ordine delle cose che sostiene l'intera esistenza. Ciò che ne verrà fuori l'agente propriamente non sa. Ma questo superiore ordine delle cose che, per così dire, digerisce le libere azioni e le combina nelle sue eterne leggi è la necessità, e questa necessità è il movimento della storia del mondo»<sup>5</sup>.

Ma il luogo dove la filosofia sistematica — il pensiero astratto, la speculazione — non ha accesso è l'atto interiore degli uomini, che è l'autentica vita della libertà. Nell'intimo della persona non si trova mediazione alcuna: «L'atto interiore, all'incontro, gli appartiene tutto, e per tutta l'eternità gli deve come tale appartenere, e la storia, cioè la storia del mondo, non glielo porterà via, esso lo seguirà a motivo di gaudio e desolazione»<sup>6</sup>. Se il filosofo sistematico spiega tutto tramite la mediazione dialettica, senza tener conto della libertà dell'atto interiore, «egli vincerà tutto il mondo, e perderà se stesso; questo non può in nessun caso succedere a colui che vive per la libertà, anche se perdesse moltissimo»<sup>7</sup>.

La riflessione pura non arriverà mai al mondo della libertà. Nella *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di Filosofia"*, Kierkegaard tenta di demolire l'identificazione idealista tra pensiero ed essere. Secondo il nostro filosofo la specu-

<sup>2</sup> S. KIERKEGAARD, *Aut-Aut*, Adelphi, Milano 1989, vol. V, p. 38 (L'editore italiano ha preferito intitolare l'opera come l'originale danese: *Enten-Eller*).

<sup>3</sup> *Aut-Aut*, V, p. 41.

<sup>4</sup> Una delle critiche che L. Pareyson rivolge a Kierkegaard è l'identificazione *tout court* tra hegelismo e filosofia, il che presenta il sistema hegeliano come unico punto di riferimento dell'ambito filosofico. Identificazione che dà forza alla critica del sistema, ma che impedisce di gettare nuove fondamenta alla filosofia stessa. Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e Persona*, Il melangolo, Genova 1985, pp. 80-113; F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993, pp. 59-60.

<sup>5</sup> *Aut-Aut*, V, p. 41.

<sup>6</sup> *Aut-Aut*, V, p. 43.

<sup>7</sup> *Aut-Aut*, V, p. 44.

lazione cerca di raggiungere la realtà dall'interno del pensiero affermando che «il pensiero non è solamente in grado di pensare, ma di conferire realtà»<sup>8</sup>. Per Kierkegaard invece l'esistente non si lascia pensare. Intende qui per *esistere* l'esistenza etica del singolo: «Esistere (nel senso di essere quest'uomo singolo) è senza dubbio una imperfezione in confronto con la vita eterna dell'idea, ma è una perfezione rispetto al non essere affatto. Una simile condizione intermedia è press'a poco l'esistere, qualcosa che conviene a una natura intermedia quale è l'uomo»<sup>9</sup>. Kierkegaard ammette la possibilità di un sistema logico, ma nega assolutamente la possibilità di un sistema dell'esistenza<sup>10</sup>.

L'essere uomo singolo, perciò, non è una esistenza ideale. Rifacendosi esplicitamente alla tradizione aristotelica, Kierkegaard afferma che «l'esistenza è sempre la realtà singola, l'astratto non esiste»<sup>11</sup>. Il pensiero astratto del sistema è un pensiero senza soggetto pensante. «Esso fa astrazione da ogni altra cosa fuori del pensiero, e il pensiero non conosce altro medio che se stesso». Kierkegaard accusa Hegel di gnosticismo e di fantasticheria, poiché «solo fantasticamente un esistente può essere *sub specie aeternis*»<sup>12</sup>. La *Logica* di Hegel dovrebbe chiamarsi *I movimenti propri del pensiero puro*. Però passare dal pensiero all'esistenza è quasi un delitto. Comicamente Kierkegaard commenta che l'opera hegeliana dovrebbe essere stata scritta senza prefazione, senza note e senza polemiche con altri autori: «Polemizzare in un'opera di quel genere nelle note contro questo o quell'autore indicati per nome, comunicare cenni indicativi del cammino: che vuol dire tutto questo? Vuol dire ch'esiste un pensante, il quale pensa il pensiero puro, un pensante il quale parla con i "movimenti propri del pensiero", e certamente parla a un altro pensante col quale quindi vuol entrare in relazione. Ma s'egli è un pensante che pensa il pensiero puro, ecco che nello stesso momento tutta la dialettica greca s'impossessa della sua persona con l'aiuto della polizia di sicurezza della dialettica dell'esistenza, e riesce a inchiodarlo al suolo trattenendolo per l'abito, non in qualità di seguace, ma per riuscir a sapere com'egli fa a rapportarsi al pensiero puro; e nello stesso momento l'incanto sarà svanito»<sup>13</sup>.

Il problema personale del filosofo sistematico è che egli riesce a costruire un magnifico palazzo, ma non vi trova posto per la sua esistenza finita. In un testo del *Diario* del 1846, scriveva così: «Succede della maggioranza dei filosofi sistematici, riguardo ai loro sistemi, come di chi costruisse un castello e poi se ne andasse a vivere in un fienile: per conto loro essi non vivono in quell'enorme costruzione sistematica. Ma nel campo dello spirito ciò costituisce un'obiezione capitale. Qui i pensieri, i pensieri di un uomo, devono essere l'abitazione in cui egli vive, ecc.: altrimenti sono guai»<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di Filosofia"*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 433.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 440.

<sup>10</sup> Sui rapporti tra filosofia idealistica e pensiero kierkegaardiano, cfr. C. FABRO, *Kierkegaard e la dissoluzione idealistica della libertà*, in C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, pp. 181-200.

<sup>11</sup> *Postilla conclusiva ...*, cit., p. 440.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 339.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 442.

<sup>14</sup> S. KIERKEGAARD, VII<sup>1</sup> A 82 (Si è utilizzata la traduzione italiana del *Diario*, a cura di Cornelio Fabro, Morcelliana, Brescia 1980). Cfr. anche E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona 1986, III, p. 43.

Kierkegaard affermerà categoricamente — in polemica con il sistema mancante di una etica — che l'unica realtà è la realtà etica del soggetto: «La propria realtà etica deve aver più significato etico per l'individuo che non il cielo e la terra e tutto ciò che vi si contiene, più che non i 6.000 anni della storia universale e l'astrologia, la scienza veterinaria, compreso anche tutto ciò che l'epoca esige [...] Se così non fosse, sarebbe peggio per l'individuo, perché egli allora non ha niente assolutamente, non ha nessuna realtà; giacché, rispetto a tutto il resto, egli non ha precisamente come massimo obiettivo che un rapporto di possibilità»<sup>15</sup>. Kierkegaard intende qui per possibilità quella della logica astratta (la mancanza di contraddizione fra i concetti): in questo contesto l'uomo sarebbe una realtà pensata. «Se il pensare potesse dare la realtà nel senso di realtà, e non una realtà di pensiero nel senso di possibilità, bisognerebbe anche che il pensare potesse prendere esistenza, sottraendo all'esistenza l'unica realtà alla quale esso si rapporta come realtà, la sua propria [...]: cioè, l'esistente dovrebbe col pensiero sopprimere se stesso nel senso della realtà, così da cessare anche di esistere. Oso pensare che nessuno vorrà accettare questa supposizione, che viceversa tradirebbe altrettanta fede superstiziosa nel puro pensiero come quella battuta di un pazzoide (che si legge in un poeta), che voleva scendere nel Dovre-Fjell<sup>16</sup> e far saltare in aria con un sillogismo tutto il mondo. Si può essere distratti o si può diventare distratti per il continuo commercio con il pensiero puro; ma questa non è una cosa che possa riuscire, anzi fallisce completamente [...] Io posso astrarre da me stesso, ma il fatto ch'io faccio astrazione da me stesso significa precisamente che nello stesso tempo io esisto»<sup>17</sup>.

Il singolo, perciò, non appartiene al mondo della necessità — logica, natura, storia universale — ma a quello etico della libertà. Il pensiero puro, il sistema astratto distrae l'uomo dall'unico interesse serio: quello del suo esistere etico.

## 1.2. Il singolo come sintesi

Ma cos'è il singolo secondo Kierkegaard? Il filosofo danese concepisce l'uomo come un essere dialettico<sup>18</sup>. L'uomo non è *uno* sin dall'inizio: è un composto di elementi, e perciò *singolo* si deve *diventare*, ponendo la *sintesi* che dà l'unità ai diversi elementi. L'uomo come sintesi è il prodotto di una scelta; la sintesi si raggiunge quando l'uomo ha scelto se stesso liberamente, ma si è scelto come fondato sull'Assoluto, come libero e allo stesso tempo come dipendente dalla Potenza Divina: «Mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, egli si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto»<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> *Postilla conclusiva* ..., cit., p. 447.

<sup>16</sup> Catena rocciosa della Norvegia centrale.

<sup>17</sup> *Postilla conclusiva* ..., cit., p. 441.

<sup>18</sup> La dialettica di cui parliamo qui è una dialettica *qualitativa*: «Essa indica l'attuarsi in elevazione all'Assoluto della libertà nel ritorno al suo fondamento e scopo o *telos* supremo» (C. FABRO, *La dialettica qualitativa della libertà in Soeren Kierkegaard*, in *Riflessioni sulla libertà*, p. 231).

<sup>19</sup> S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 627. Il concetto di "trasparenza" è fondamentale per capire due delle categorie esistenziali kierkegaardiane: l'angoscia e la disperazione. Secondo Adorno, per Kierkegaard «verità significa trasparenza» (T.W. ADORNO, *Kierkegaard. Costruzione dell'estetico*, Longanesi, Milano 1962, p. 185).

Questo essere dialettico rende possibile concepire l'interesse dell'esistenza etica come un *inter-esse*, cioè un porsi in mezzo a due elementi che devono essere sintetizzati, ma non attraverso una sintesi superatrice *modo hegeliano*, tramite una mediazione logica. La sintesi riesce con la categoria del "salto", che Kierkegaard identifica con la decisione libera. Il "salto" manifesta il carattere rischioso dell'esistenza etica, e fa sì che la vita degli uomini si configuri come "lotta"<sup>20</sup>.

Le analisi esistenziali di Kierkegaard presentano diversi livelli di composizione nell'uomo. In primo luogo, l'uomo è una sintesi di corpo ed anima. Tramite il corpo e l'anima gli uomini possono scoprire le loro possibilità e le loro limitazioni riguardo alla loro propria esistenza<sup>21</sup>.

Il corpo presenta due funzioni che si comportano dialetticamente di fronte allo spirito (anticipiamo che *spirito* in questo contesto non si identifica con l'anima, ma è la sintesi del corpo e dell'anima). La prima funzione è limitatrice: il corpo fa sì che gli uomini si trovino determinati spazio-temporalmente, che si mettano in contatto con un mondo concreto, con una realtà circoscritta, mutevole e contingente. La seconda funzione non è limitatrice, ma apre molteplici possibilità: tramite la sensibilità, l'io può possedere quello che desidera nel mondo immediato. Il piacere sensibile si presenta così come una delle possibilità per l'affermazione esistenziale del singolo.

Dal suo canto, l'anima trascende il concreto e si apre al mondo della ragione come facoltà della possibilità. La ragione può costruire infiniti mondi possibili, stabilire norme di condotta, rappresentare infinità di immagini, può anche schematizzare la realtà con il fine di dare sicurezza all'esistenza umana. Ma anche la ragione come possibilità presenta una infinitezza così ampia di possibili vie da prendere, che l'io, davanti a questa apertura, si angoschia: le infinite possibilità si identificano con il nulla, giacché, perché tutto sia possibile, non ci deve essere nulla di reale. L'infinita possibilità astratta, il tutto indeterminato, è un nulla dove l'anima umana si angoschia.

La sintesi tra anima e corpo viene denominata *spirito*. Lo spirito pone il rapporto tra anima e corpo, dove si desta l'autocoscienza. Quando l'uomo inizia a riflettere, dopo la tappa innocente dell'infanzia, lo spirito mette l'una di fronte all'altro, l'anima e il corpo: l'io conosce i loro significati, le loro determinazioni e le loro possibilità, la loro complementarità e la loro opposizione. Inizia così il processo dell'autocostituirsi del singolo, dell'autoaffermazione.

L'io si costituisce in un doppio rapporto: corpo ed anima si devono mettere in rapporto attraverso lo spirito, ma lo spirito allo stesso tempo è un rapporto con se stesso. Nel suo doppio rapportarsi, l'io deve scegliere se fondare l'io su un terzo, cioè sulla potenza che ha posto lo spirito, Dio, o autofondarsi su se stesso. L'io che si fonda sull'Assoluto è libertà, l'io che ha scelto se stesso come autofondante è disperazione. «L'io è libero non perché si trasferisce e si annienta nell'Infinito, neppure perché si lascia essere [...] nel finito, ma perché si erge come affermazione di capacità di scegliere l'Assoluto»<sup>22</sup>.

L'io che si fonda su se stesso, voltando le spalle all'Assoluto, si dispera perché ha

<sup>20</sup> Cfr. M. GARCIA AMILBURU, *La existencia en Kierkegaard*, Eunsa, Pamplona 1992, p. 167.

<sup>21</sup> Una interessante descrizione dei livelli di composizione antropologica, che in parte abbiamo seguito, è quella di L. GUERRERO, *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*, Cruz O., México 1993, pp. 71 ss.

<sup>22</sup> C. FABRO, *La libertà di scelta in Kierkegaard*, in *Riflessioni sulla libertà*, p. 206.

tradito il suo proprio essere dialettico, perché fa violenza alla sua struttura ontica più intima: essere uno spirito — sintesi di anima e corpo — fondato su Dio. L'io disperato si potrà disperdere nella vita estetica, o perché sceglie il finito, che non lo può soddisfare, o perché sceglie l'infinito ma fantasticamente: come le infinite possibilità, senza determinarsi come spirito. In definitiva, chi non sceglie di fondarsi sull'Assoluto in realtà non ha scelto, poiché l'uomo che si perde nell'immediato o nelle possibilità infinite del pensiero non si determina come spirito, e manca di un vero e proprio io.

Le analisi esistenziali di Kierkegaard ci portano verso altri livelli di costituzione dialettica. Dopo quella di anima e corpo, dobbiamo adesso riferirci alla dialettica tra finitezza e infinitezza. L'io del singolo è anche una sintesi di infinitezza e finitezza. Se l'uomo non trova questa sintesi nella sua vita, non arriverà ad avere un io. L'infinitezza dell'uomo è un prodotto della *fantasia*, che fa sì che l'uomo si trovi in una esistenza ideale, che rifiuta le limitazioni del mondo concreto finito, della sua circostanza reale. In un mondo fantastico l'uomo perde se stesso perché diventa immaginario. Il rifiuto della finitezza e il rifugiarsi in una fantasia infinita può creare i sistemi logici astratti di Hegel; o creare una religione fantastica, dove l'uomo nega se stesso, nella sua realtà determinata, e pretende di rapportarsi come spirito angelico con un dio di sua invenzione; o vivere di amori illusori, dopo un disinganno amoroso finito. L'io che rifiuta il finito per abitare in un mondo infinito fantastico finirà in disperazione.

Se l'io si perde quando dall'infinitezza rifiuta la finitezza, si verifica anche la stessa perdita di sé come quando si rifiuta l'infinito a nome della finitezza. L'uomo che fa a meno dell'infinito è l'uomo mondano, che si trova solo in contatto con l'immediato, che dà valore infinito a cose che non hanno nessuna importanza: alle ricchezze, ai piaceri sensibili, agli onori. L'uomo mondano si rimpiccolisce, perdendo la sua soggettività: manca di un io davanti a Dio.

La sintesi tra infinitezza e finitezza non si risolve scegliendo uno di questi elementi: «l'io è la sintesi cosciente di infinito e finito, che si mette in rapporto con se stessa, il cui compito è divenire se stessa, compito che non si può risolvere se non mediante il rapporto a Dio. Ma diventare se stesso è diventare concreto. Diventare concreto, poi, non è diventare finito, né diventare infinito, perché ciò che deve diventare concreto è una sintesi»<sup>23</sup>. L'uomo deve diventare *concreto* — cioè, non un concetto astratto della logica sistematica — dove dalla finitezza della corporeità e della situazione circostanziale si arriva al rapportarsi infinitamente con Dio. Il rapporto personale dell'uomo con Dio non è *fantasticamente infinito*, ma è il rapporto di un uomo che, scegliendo se stesso e fondandosi sulla Potenza Divina, si sceglie con tutte le sue determinazioni finite, e non astrattamente.

L'uomo è anche una sintesi di necessità e possibilità: «l'io è tanto possibile come necessario: è vero che è se stesso, ma deve pure diventare se stesso. In quanto è se stesso è necessario, in quanto deve diventare se stesso è una possibilità»<sup>24</sup>. L'io che fa a meno della necessità sarà anche un io disperato: l'io fugge via da se stesso, poiché si perderà in un mare di possibilità, senza poter tornare a nulla di necessario. Quando tutto si presenta come possibile l'io diventa a se stesso un miraggio, perdendo il senso della realtà. L'uomo irreal è colui in cui «manca la forza di ubbidire, di

<sup>23</sup> *La malattia mortale*, cit., p. 634.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 637.

piegarsi sotto la necessità nel proprio io, sotto quelli che si possono chiamare i limiti del proprio essere». Cioè non si accetta a se stesso con le sue limitazioni, e così diventa un io fantasmagorico, irreali. Al contrario, l'io che si chiude nella necessità ha perduto Dio, poiché «per Dio tutto è possibile». Colui che si chiude nella necessità non potrà pregare: «perché si possa pregare bisogna che ci sia un Dio, un io e la possibilità, ovvero un io e la possibilità nel senso pregnante, perché Dio è che tutto è possibile e che tutto è possibile, è Dio; e soltanto colui il cui essere fu talmente scosso che, comprendendo che tutto è possibile, sia diventato spirito, soltanto egli è entrato in rapporto con Dio. Il fatto che la volontà di Dio è il possibile, ciò fa sì ch'io possa pregare; se essa fosse soltanto il necessario, l'uomo sarebbe essenzialmente muto come l'animale»<sup>25</sup>.

Mentre per l'io fantasmagorico tutto è possibile perché ha perso la realtà — «la realtà è l'unità di possibilità e necessità» — l'io che pone la sintesi non perde la realtà — egli è quello che è — ma si apre alla possibilità che si fonda su Dio: «il credente possiede il contraveleno eternamente sicuro contro la disperazione: la possibilità, perché a Dio tutto è possibile»<sup>26</sup>.

Dopo queste analisi, il singolo kierkegaardiano appare come:

- a) un essere individuale: le uniche cose che esistono sono singolari, l'astratto non esiste;
- b) dialettico: nell'uomo ci sono diverse componenti che si devono sintetizzare;
- c) in divenire: la sintesi dello spirito non è qualcosa di dato, ma uno sforzo libero etico-religioso per trovare l'unità nel fondarsi dell'io sull'Assoluto;
- d) fondato e finalizzato teologicamente: il singolo si autoafferma come un se stesso solo davanti a Dio; il mancato fondarsi sull'Assoluto porta l'io alla disperazione e alla perdita di se stesso.

Avendo posto le premesse, si presenta adesso la formulazione antropologica kierkegaardiana de *La malattia mortale*, che consideriamo la vetta della sua riflessione sull'uomo e l'espressione più chiara della fondazione metafisica della sua concezione antropologica<sup>27</sup>:

«L'uomo è spirito. Ma cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. E l'io cos'è? È un rapporto che si rapporta a se stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a se stesso: l'io non è il rapporto, ma il rapportarsi a se stesso. L'uomo è una sintesi d'infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e necessità, insomma una sintesi. Una sintesi è un rapporto tra due principi. Visto così, l'uomo non è ancora un io.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 640.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Pareyson afferma che il considerare l'esistenza come coincidenza di relazione con sé e relazione con altro è «lo schema fondamentale dell'esistenzialismo» (L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1971, p. 100, nota 2). Da questo punto di vista, il presente brano dovrebbe considerarsi come uno dei principali testi dell'esistenzialismo moderno. Secondo R. Jolivet, «une philosophie existentielle s'imposera toujours de partir de l'Individu, qui est le réel même, dans sa plénitude ontologique» (R. JOLIVET, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Jean Paul Sartre*, Éditions de Fontenelle, Abbaye Saint-Wandille 1948, p. 58). Anche da questa prospettiva, il brano de *La malattia mortale* assume una notevole importanza.

Nel rapporto fra due principi, il rapporto è il terzo e come unità negativa i due si rapportano al rapporto e nel rapporto si mettono in rapporto col rapporto; un rapporto a questo modo è, sotto la determinazione dell'anima, il rapporto fra anima e corpo. Se invece il rapporto si mette in rapporto con se stesso, allora questo rapporto è il terzo positivo, e questo è l'io.

Un tale rapporto che si rapporta a se stesso, un io, o deve essere posto da se stesso, o deve essere posto da un altro.

Se il rapporto che si mette in rapporto con se stesso è stato posto da un altro, il rapporto è certamente il terzo, ma questo rapporto, il terzo, è poi a sua volta un rapporto che si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero.

Un tale rapporto derivato, posto, è l'io dell'uomo; un rapporto che si mette in rapporto con se stesso, e mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro. Da ciò risulta che possono nascere due forme della disperazione nel senso proprio. Se l'io dell'uomo si fosse posto da sé, si potrebbe parlare soltanto di una forma, quella di non volere essere se stesso, di volersi liberare da se stesso, ma non si potrebbe parlare della disperazione di voler essere se stesso. Questa formula è infatti l'espressione per la dipendenza dell'intero rapporto (dell'io); è l'espressione di questo, che l'io, da sé, non può giungere all'equilibrio e alla quiete, né rimanere in tale stato, ma soltanto se, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero [...].

Il rapporto falso della disperazione non è un semplice rapporto falso, ma un rapporto falso in un rapporto che si mette in rapporto con se stesso, essendo stato posto da un altro; quindi il rapporto falso in quel rapporto che è per se stesso, si riflette nello stesso tempo infinitamente nel rapporto con la potenza che l'ha posto.

Infatti, la formula che descrive lo stato dell'io quando la disperazione è completamente estirpata è questa: mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, l'io si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto»<sup>28</sup>.

### 1.3. La fondazione trascendente della libertà

Se il singolo è libertà, e il singolo si fonda sulla potenza che l'ha posto, cioè sull'Assoluto, allora la coerenza logica esige che la libertà stessa del singolo si fondi sull'Assoluto.

Punto fermo della cosmovisione kierkegaardiana è la differenza infinita tra Dio e il mondo, l'affermazione inequivoca della trascendenza metafisica dell'Assoluto rispetto non solo al mondo materiale — lo spirito per sé hegeliano — ma anche al mondo dell'umano. In polemica con gran parte del pensiero moderno di tendenza panteistica — spinozismo, idealismo — il danese considera l'Assoluto come causa creatrice trascendente dell'universo. Causa che non è solo efficiente estrinseca, ma — utilizzando una terminologia di Fabro — causa immanente intensiva.

Kierkegaard fonderà la libertà del Singolo sull'Onnipotenza divina, con un ragionamento di carattere squisitamente metafisico. In un testo del *Diario* del 1846 presenta una problematica ricca di storia e che è uno dei punti chiave della teodicea: la causalità di Dio e il problema del male: «Tutta la questione del rapporto fra la onni-

<sup>28</sup> *La malattia mortale*, cit., pp. 626-627.



potenza e la bontà di Dio e il male (invece della distinzione che Dio opera il bene e soltanto permette il male) può forse essere risolta del tutto alla semplice nel modo seguente: la cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa fare per esso, è di renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione dell'onnipotenza, in modo che appunto per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente»<sup>29</sup>.

Ciò che tenta di dire Kierkegaard è che l'Onnipotente, appunto perché è tutta la potenza, può creare un essere libero, può far partecipe una sua creatura della Sua libertà. Nell'ordine umano, l'uomo è veramente libero e responsabile dei suoi atti, e perciò anche responsabile del male. Solo l'Onnipotenza divina è il fondamento della libertà creata: Dio si può donare completamente, rendendo indipendente colui che riceve il dono. E l'Assoluto si dona senza perdere niente di sé: «Soltanto l'Onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla Sua bontà. Perché la bontà è di donare completamente ma così che, nel riprendere se stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve. Ogni potenza finita rende dipendenti; soltanto l'onnipotenza può rendere indipendenti, può produrre dal nulla ciò che ha in sé consistenza, per il fatto che l'Onnipotenza sempre riprende se stessa»<sup>30</sup>.

Secondo Fabro, la dottrina kierkegaardiana dell'Onnipotenza divina come causa della libertà creata ha una stretta analogia con la dottrina tommasiana della causalità totale di Dio sulla causa creata, libertà intesa come causa principale seconda<sup>31</sup>. Il brano del *Diario* ricorda anche un altro elemento del pensiero dell'Aquinate: Dio, in quanto Causa prima e totale dell'essere e dell'agire, non può avere col mondo e con l'uomo una relazione reale, ma soltanto di ragione<sup>32</sup>. Kierkegaard esprime così lo stesso principio: «L'Onnipotenza non rimane legata dal rapporto ad altra cosa, perché non vi è niente di altro a cui essa si rapporta; no, essa può dare, senza perdere il minimo della sua potenza, cioè può rendere indipendenti. Ecco in che consiste il mistero per cui l'onnipotenza non soltanto è capace di produrre la cosa più importante di tutte (la totalità del mondo visibile), ma anche la cosa più fragile di tutte (cioè una natura indipendente rispetto all'Onnipotenza)»<sup>33</sup>.

E ci avviamo verso la conclusione di Kierkegaard: solo la dipendenza totale da Dio, fondata sulla comunicazione d'amore della creazione, rende possibile la libertà dell'uomo. L'Onnipotenza crea dal nulla: in questo senso siamo completamente dipendenti da Dio. Ma allo stesso tempo, creandoci dal nulla, Dio Onnipotente ci rende indipendenti e liberi. Anzi, per essere liberi è necessario provenire dal nulla: se fossimo qualcosa davanti a Dio, si stabilirebbe un rapporto tra finito e finito. In questa dialettica del limite è impossibile il dono completo e totalmente disinteressato

<sup>29</sup> *Diario*, VII<sup>1</sup> A 81.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Cfr. C. FABRO, *La libertà di scelta in Kierkegaard*, cit., p. 215.

<sup>32</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 13, a. 7.

<sup>33</sup> *Diario*, VII<sup>1</sup> A 81.

della libertà: «Per questo un uomo non può rendere mai completamente libero un altro uomo; colui che ha la potenza, n'è perciò stesso legato e sempre avrà quindi un falso rapporto a colui che vuol rendere libero [...] Perciò, se l'uomo godesse della minima consistenza autonoma davanti a Dio (come pura 'materia'), Iddio non lo potrebbe rendere libero. La creazione dal nulla esprime a sua volta che l'Onnipotente può rendere liberi. Colui al quale io assolutamente devo ogni cosa, mentre però assolutamente conserva tutto nell'essere, mi ha appunto reso indipendente»<sup>34</sup>.

Torniamo così alla considerazione antropologica de *La malattia mortale*: il singolo che si sa completamente dipendente dalla potenza che l'ha posto è colui che è veramente libero. Una libertà non fondata su Dio è una pseudo libertà: in realtà è libertà alienata, perché il singolo che non è davanti a Dio manca di un io e vive fuori di sé<sup>35</sup>.

#### 1.4. Il singolo più alto del genere

Se finora abbiamo visto il singolo come categoria dialettica anti-hegeliana, e abbiamo tentato di mostrare le implicazioni metafisiche di tale categoria, è arrivato il momento di avvicinarci alla tematica più esistenziale di Kierkegaard, che è quella contenuta nella teoria degli *stadi*. Prima di addentrarci in questo argomento è imprescindibile presentare alcuni testi del *Diario*, dove il nostro pensatore finirà per delineare ciò che egli intende per *singolo*.

Alla fine del 1847 Kierkegaard redige un testo che poi pubblicherà con qualche modifica come nota aggiunta a *Il punto di vista della mia attività di scrittore*. Lì stabilisce che il tempo, la storia, l'umanità intera devono passare attraverso la categoria del singolo. Il danese considera che la sua importanza storica come pensatore va unita alla sua categoria: «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. Con questa categoria "il Singolo", quando qui tutto era sistema su sistema, io presi polemicamente di mira il sistema, ed ora di sistema non si parla più. 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»<sup>36</sup>.

Kierkegaard mette questa categoria al centro non solo della sua produzione letteraria, ma al centro stesso del Cristianesimo: «"Il Singolo": con questa categoria sta e cade la causa del Cristianesimo, dopo che lo sviluppo del mondo ha raggiunto il

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Una interpretazione di questo mirabile testo del *Diario* appena commentato si può trovare in C. FABRO, *L'uomo di fronte a Dio in Soeren Kierkegaard*, in C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx*, Logos, Roma 1978, pp. 107-135. L. Chéstov si occupa dell'argomento di Dio e della causalità del male in Kierkegaard, senza citare esplicitamente il testo del *Diario*. Le sue analisi sono ricche di contestualizzazione storica. Cfr. L. CHÉSTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Vrin, Paris 1948, pp. 319-333.

<sup>36</sup> *Diario*, VIII<sup>1</sup> A 482.

grado attuale di riflessione»<sup>37</sup>. La categoria sarà l'ancora che potrà arrestare il panteismo del sistema: senza la categoria del singolo il panteismo vincerà, perché mancherà appunto la distinzione tra Dio e il mondo e la responsabilità personale si confonderà con quella del Tutto, o con la Massa, con il Pubblico.

Kierkegaard vuol offrire come contributo alla storia ciò che lui denomina *sua* categoria: l'individuo libero e dipendente da Dio, responsabile davanti a Dio dell'uso fatto della sua libertà. Perciò, l'unica realtà in senso forte è l'esistenza etica del singolo, che gode di un valore di eternità. Le conseguenze eterne dell'esistenza umana sono così pregnanti, che Kierkegaard mette in moto tutta la sua capacità dialettica per smascherare i sofismi che tendono ad identificare il singolo con una idea astratta, con un membro di una specie, o con la massa, con la folla, col pubblico.

Nel 1848, in un testo del *Diario*, compie una critica all'identificazione moderna di pensiero ed essere. Questa volta si soffermerà non solo su Hegel, ma anche su altri importanti filosofi moderni: «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 ad 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. Ad un concetto non si aggiunge nulla in più, sia ch'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, ed 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"»<sup>38</sup>.

L'eternità personale — il *telos* assoluto, come scrive Kierkegaard nella *Postilla* — ecco il problema con cui deve fare i conti ogni singolo uomo esistente. Il singolo è più alto del concetto, la realtà etico-religiosa più alta della possibilità logica. In fortissima polemica con Hegel, Kierkegaard affronterà la categoria da un punto di vista metafisico-religioso: il singolo è immagine di Dio. Leggiamo questo testo del 1850:

«No, l'errore è principalmente in questo: che l'universale, in cui l'hegelismo fa consistere la verità (e il Singolo diviene la verità, se è sussunto in esso), è un astratto, lo Stato, ecc. Egli non arriva a Dio che è la soggettività in senso assoluto, e non arriva alla verità: al principio che realmente, in ultima istanza, il Singolo è più alto del generale, cioè il Singolo considerato nel suo rapporto a Dio.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Diario*, X<sup>2</sup> A 328.

Quante volte ho scritto che Hegel fa in fondo degli uomini, come il paganesimo, un genere animale dotato di ragione. Perché in un genere animale vale sempre il principio: il Singolo è inferiore al genere. Il genere umano ha la caratteristica, appunto perché ogni Singolo è creato ad immagine di Dio, che il Singolo è più alto del genere.

Che tutto questo si possa prendere in vano è orrendo: concedo. Ma il Cristianesimo consiste in questo, ed è in fondo qui che si deve dare battaglia»<sup>39</sup>.

Se in questo consiste il Cristianesimo — nel diventare singoli davanti a Dio, con una responsabilità eterna — la Cristianità, intesa come comunità di battezzati che di cristiani hanno solo il nome, è la società dell'uomo-massa, della folla, dell'esistenza inautentica del numero<sup>40</sup>. «Tutto ciò ch'è massa — scriverà Kierkegaard nel 1854 — è dal punto di vista cristiano *eo ipso* perduto; perché la "massa" dal punto di vista cristiano è la categoria della perdizione. La salvezza sarebbe nella massa soltanto quando tutti diventassero Singoli e non ci fosse affatto massa, soltanto allora sarebbe possibile che tutti potessero andar salvi»<sup>41</sup>.

Il considerare l'uomo come massa dipende dalla determinazione animale della natura, «corrisponde perfettamente all'immaginazione dell'animale di tenersi sicuro quando si trova nel gregge e che il pericolo stia nell'abbandonare il gregge». Ma nel Cristianesimo il pericolo consiste proprio nel non uscire dal gregge e diventare un singolo. La prima condizione di salvezza è diventare singolo. Persino l'uomo-massa, il numero, il pubblico, dovrà fare i conti con la morte. E non si muore *en masse*, ma individualmente. Di fronte a Dio solo contano i singoli: il numero non ha nessuna importanza:

«Il numero è per l'eternità, eternamente, l'eternamente indifferente; o piuttosto il numero è ciò che non esiste per la eternità. Con l'eternità tutto procede all'inverso; più il numero è grande, più per essa è facile scartarlo. È molto duro per l'eternità dover scartare un Singolo, quand'è Singolo (ahimé, fuori della massa come lo si può chiamare?); egli è oggetto della sollecitudine dell'eternità: essa desidera tanto salvarlo, e lo respingerebbe infinitamente malvolentieri. Appena invece si è davanti a 10.000 bilioni, l'eternità le soffia via più facilmente che la brezza il polline dei fiori.

Su questo punto il Cristianesimo non molla. Non giova se forse tu volevi far finta che solo per umiltà ti sei intruppato nella massa, ch'eri troppo umile per voler essere un Singolo. Oh, amico mio, la sovranità divina non conosce che troppo bene gli imbrogli dell'uomo e che — anche sotto pretesto di umiltà — non si tratta che di diventare massa, perché nella "massa" sta la forza dell'uomo. Ma il Dio dell'amore è nello stesso tempo un sovrano infinitamente saggio: Egli conosce la rivolta sfacciata non meno bene della rivolta di questi furfanti i quali, sotto pretesto di umiltà e di modestia, si impadroniscono astutamente del potere [...] Appena

<sup>39</sup> *Diario*, X<sup>2</sup> A 426.

<sup>40</sup> Una interessante analisi storica dell'origine della nozione dell'uomo-massa kierkegaardiano si trova in G.M. PIZZUTI, *Genesis e fenomenologia dell'uomo-massa nell'opera di Soeren Kierkegaard*, «Nuovi Studi Kierkegaardiani», 1 (1993), pp. 86-100.

<sup>41</sup> *Diario*, XI<sup>1</sup> A 227.

si fa avanti la massa Dio diventa invisibile: questa massa — onnipotente — può, *si placet*, sbattere il naso contro la porta d'ingresso, ma non va più avanti, perché Dio esiste solo per il Singolo: questa è la Sua sovranità. Non è con Lui come con la maestà umana a cui il maggiordomo va a riferire dicendo: "Sua Maestà dovrà mostrarsi al balcone, ci sono ora all'incirca 20.000 persone che attendono sulla strada!". No, quando si assemprano 20.000 uomini *en masse*, Dio non si fa affatto vedere. Quando c'è il Singolo, — sì, allora la Maestà divina (divina anche in questo e così al disopra di tutte le forme che non occorre alcun intermediario — oh che maestà e che amore infinito! — neppure un Angelo fra Lui e questo Singolo) si fa subito vedere, perché essa esiste per il Singolo»<sup>42</sup>.

L'uomo massificato, il numero che fa parte della Folla, porta avanti una esistenza inautentica, una non-esistenza mancante di spirito, e quindi senza un io personale. Lì non si può stabilire un vero rapporto con Dio: solo un rapporto fantastico prodotto dall'immaginazione.

Divenire il Singolo: ecco il compito eterno della vita. Questa vita umana singola, questa storia umana concreta, la quale esistenzialmente può attraversare diversi stadi: potrà arrivare a raggiungere l'essere un Singolo davanti a Dio, o potrà restare nella disperazione dell'immediato della vita estetica.

## 2. Diventare il singolo: gli stadi esistenziali

Diventare il singolo è un compito etico-religioso: riuscire a porre lo spirito, ad essere un io davanti a Dio. A seconda della consapevolezza di se stesso, cioè dipendendo dalla forza dell'affermazione dell'io, l'uomo si trova in diverse situazioni esistenziali, attraversa diversi *stadi*.

Forse la trattazione che fa Kierkegaard degli stadi esistenziali è l'aspetto più noto del suo pensiero<sup>43</sup>. Le opere pseudonime che trattano questo argomento — sostanzialmente *Aut-Aut*, *Timore e Tremore* e *Stadi sul cammino della vita* — sottolineano le analisi esistenziali mettendo in primo piano le manifestazioni esterne dell'agire umano, mentre le opere più mature della sua produzione, quelle che seguono alla *Postilla conclusiva* — *La malattia mortale*, *L'esercizio del Cristianesimo* — insieme con *Il concetto dell'angoscia*, considerano questi stadi esistenziali dall'interno del soggetto, tramite una sottile analisi fenomenologica della coscienza angosciata, disperata e fiduciosa. In altre parole, l'insieme della comunicazione indiretta kierkegaardiana, attraverso il giuoco della pseudonimia, è un'analisi dell'esistenza umana, fatta da diverse prospettive, ma sempre con lo stesso scopo ultimo: rendere consape-

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Affermazione che trova sostegno nello spazio che occupa questo argomento nella manualistica. Cfr. F. COPLESTON, *Storia della Filosofia*, Paideia, Brescia 1982, VII, pp. 411-418; A. CRUZ PRADOS, *Historia de la Filosofía Contemporánea*, EUNSA, Pamplona 1991, pp. 82-88; V. MATHIEU, *Storia della filosofia*, La Scuola, Brescia 1982, vol. III, pp. 155-157. La posizione della teoria degli stadi all'interno del pensiero kierkegaardiano viene trattata con molta chiarezza e brevità in G. VELOCCI, *Filosofia e Fede in Kierkegaard*, Città Nuova, Roma 1976, pp. 14-22.

vole il lettore che bisogna diventare il singolo, che bisogna ritrovare l'unità interiore tramite lo spirito che si fonda sull'Assoluto<sup>44</sup>.

La trattazione che fa Kierkegaard dei diversi stadi è piena di sfumature e non è del tutto assente una certa evoluzione del suo pensiero a questo riguardo. In *Aut-Aut* Kierkegaard presenta una bipartizione degli stadi: l'alternativa si dà tra la vita estetica e la vita etica. Ma questa seconda si presenta come possibilità per una vita superiore, cioè quella religiosa. In *Timore e Tremore*, lo pseudonimo Johannes de Silentio presenta una dialettica dello stadio etico-stadio religioso. Ma bisogna badare al cambiamento di prospettiva rispetto allo stadio etico di *Aut-Aut*: l'etica di *Timore e Tremore* è un'etica kantiano-hegeliana che ha la pretesa di essere autonoma e andare *oltre la fede*. Johannes de Silentio parlerà di una sospensione teleologica dell'etica, che non significa una totale soppressione di essa, ma un rendere necessaria la relativizzazione dell'etico di fronte alle esigenze assolute dell'Assoluto. Negli *Stadi sul*

<sup>44</sup> Come è noto, la prima grande classificazione che si deve fare nei confronti dell'opera di Kierkegaard è quella tra la comunicazione *diretta* e la comunicazione *indiretta*. La prima porta la firma di Kierkegaard: egli si fa pienamente responsabile di quanto scrive e afferma, e considera il libro come *suo*; la comunicazione indiretta, invece, è quella pseudonima, nella quale Kierkegaard fa parlare gli autori immaginari. Qual è il rapporto tra Kierkegaard ed i suoi pseudonimi? Tutto quanto è stato imputato alla penna di Vigilius Haufniensis o di Victor Eremita è anche il pensiero intimo di Kierkegaard? In diversi testi della sua comunicazione diretta Kierkegaard ha ribadito la sua posizione personale. Con particolare chiarezza si riferisce a questo argomento nella *aggiunta* alla *Postilla conclusiva non scientifica*. Lì il danese spiega che la sua pseudonimia o polinimia ha una ragione *essenziale* nella stessa produzione letteraria: i diversi autori esprimono modi differenti di esistenza, di varietà psicologica, «che nessuna persona di carne e ossa potrebbe o vorrebbe permettersi nella limitazione morale della realtà». Perciò, i singoli pseudonimi esprimono la loro concezione della vita, e non quella di Kierkegaard stesso. Anzi, egli riconosce di avvicinarsi ai pseudonimi come lettore: «non c'è nei libri pseudonimi neppure una sola parola sul mio conto; io non ho di loro nessuna opinione se non come terza persona, nessuna conoscenza della loro importanza se non come qualsiasi lettore» (*Postilla conclusiva...*, cit., p. 609.) Kierkegaard si assume la responsabilità degli pseudonimi dal punto di vista giuridico e letterario, «ma in senso dialettico lato sono stato io a *dare l'occasione* di ascoltare quest'opera nel mondo della realtà, il quale naturalmente non può occuparsi di scrittori poetico-reali e perciò con perfetta coerenza e con pieno diritto, dal punto di vista giuridico e letterario, si attiene a me» (*Ibidem*). Sören arriverà a chiedere che se qualcuno vuol fare una citazione di un'opera pseudonima, la faccia col nome dello pseudonimo e non con il suo. Le concezioni della vita che esprimono Frater Taciturnus o Johannes de Silentio, ribadisce Kierkegaard, non sono le sue, benché alle volte possano coincidere con i suoi personali punti di vista. Invece, Kierkegaard si riconosce autore *del tutto proprio e diretto* dei Discorsi edificanti, e di ogni parola in essi contenuti (*Ibidem*, p. 611). Concordiamo con A. Mc KINNON, che scrive: «Le opere pseudonime differiscono sia dalle opere firmate, sia fra di loro. La concezione di Kierkegaard delle relazioni fra gli pseudonimi è alla fine sostanzialmente corretta. I suoi ammonimenti riguardo alla sua produzione letteraria sono del tutto giustificati e non c'è motivo per non prenderli sul serio» (*Kierkegaard and his Pseudonyms: A Preliminary Report*, «Kierkegaardiana», VII, 1968, p. 71). Parole commentate da Fabro nel seguente modo: «È di qui che deve partire ogni ermeneutica per l'interpretazione di un'opera, così ardua e complessa come quella di Kierkegaard, che può costituire sia un'isola di salvezza, sia uno scoglio di naufragio — mai lasciare indifferenti» (*Kierkegaard. Scritti sulla comunione*, cit., p. 10). Cfr. anche A. Mc KINNON, *Kierkegaard's interpretation of his 'authorship': some statistical evidence*, «Inquiry», 27 (1984), pp. 225-233.

*cammino della vita*, anche se sembra che Kierkegaard presenti una tripartizione, in realtà si propone l'alternativa tra vita estetica e vita etico-religiosa. Lo stadio religioso assume gli elementi della vita etica, fondati sull'Assoluto<sup>45</sup>.

Nelle linee che seguono abbiamo tentato di presentare le caratteristiche generali dei diversi stadi. Per quanto riguarda lo stadio etico abbiamo deciso di presentare la trattazione della seconda parte di *Aut-Aut*, poiché la consideriamo come la dottrina più consona all'antropologia kierkegaardiana. Scelta non arbitraria, giacché in un *Appendice alla Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di Filosofia"* — opera che porta il nome di Kierkegaard come editore e quindi permette di attribuire alle sue pagine più autorevolezza che non agli altri scritti pseudonimi — Johannes Climacus espone il tentativo che si propose Kierkegaard nel redigere questa opera: «il rapporto tra il momento estetico e quello etico per trovarsi a questo punto: cioè una volta che si è raggiunta la passione e l'interiorità, non si mancherà di fare attenzione al momento religioso — e poi il salto»<sup>46</sup>.

## 2.1. Lo stadio estetico di esistenza

Secondo il nostro danese, lo stadio estetico di esistenza, comune alla maggioranza degli uomini del suo tempo, rappresenta il livello più basso di umanità, poiché l'esteticismo è mancanza di spirito, la non-consapevolezza di essere un io.

In una pagina dell'ultima parte di *Aut-Aut*, lo pseudonimo definisce lo stadio estetico come quella situazione tramite la quale l'uomo è quello che è, e lo contrappone allo stadio etico, nel quale l'uomo diventa quello che diventa. Da quanto abbiamo detto nelle pagine precedenti, sembra chiara la distinzione kierkegaardiana: l'uomo è in divenire, deve raggiungere il suo *telos* — mettere la sintesi dello spirito —. Se rimane in ciò che è, senza mettere in moto il processo etico di autocostruzione dello spirito, resta arenato nell'immediatezza, nella mera fatticità, nell'esteticismo.

L'esteticismo è una malattia spirituale<sup>47</sup>: la subisce l'uomo che manca di interiorità, perché non è riuscito a fare la sintesi tra gli elementi di cui è composto. L'esteta è un uomo che porta una rottura interiore, che deve essere ricomposta. In *Aut-Aut* e negli *Stadi sul cammino della vita*, Kierkegaard presenta la tipologia di questa malattia, cioè la diversa sintomatologia che manifesta che l'esteta manca di un io e che si trova, consapevolmente o no, nella disperazione.

Il primo tipo di esteta è molto vicino all'animalità. È un semplice numero nella massa, un membro della folla, che ha come unico scopo nella sua vita l'ammucchiare

<sup>45</sup> Sulle diverse presentazioni dell'etica nelle opere kierkegaardiane si può cfr. C. FABRO, *La dialettica della situazione nell'etica di Soeren Kierkegaard*, in *Riflessioni sulla libertà*, pp. 161-180.

<sup>46</sup> *Postilla conclusiva...*, cit., p. 399.

<sup>47</sup> Cfr. L. POLO, *Hegel y el posthegelianismo*, Universidad de Piura, Piura 1985, specialmente il capitolo II (*Kierkegaard, crítico de Hegel: la dialéctica como tedio y desesperación*), pp. 99-175. Ci siamo ispirati a questa opera per presentare in forma riassuntiva e chiara lo stadio estetico kierkegaardiano. Fare una presentazione breve di questo argomento è un lavoro faticoso, giacché gli elementi che configurano questo stadio si trovano in quasi tutte le opere del danese. Gli esteti kierkegaardiani formano una galleria di personaggi che quasi non ha paragone nell'intera letteratura filosofica occidentale.

piaceri rozzi. Questo esteta non raffinato cerca soprattutto la quantità di piacere, e non la qualità. È l'esteta che ha meno sensibilità per le cose dello spirito.

Un secondo tipo di esteta è l'uomo di affari che porta avanti la sua vita con un ritmo vertiginoso. Non ha tempo per gli altri né per le cose dello spirito: soltanto ha di mira la sua attività economica e professionale. La sua vita trascorre superficialmente: manca di profondità. Se il primo esteticismo era piuttosto passivo, questo secondo si identifica con l'attivismo.

In terzo luogo si trovano gli esteti raffinati, che non cercano la quantità di piaceri ma la loro qualità: l'esteta di questo tipo è uno squisito, che mette in moto la sua capacità di riflessione per trovare piaceri più eleganti ed originali. La sua vita è una "squisitezza" *in crescendo*. Ha un senso artistico notevole e capacità di interiorizzare i propri sentimenti. È un candidato alla disperazione consapevole, giacché negli altri due tipi di esteti mancava completamente la profondità. Un esempio prototipico è Johannes, il giovane protagonista del *Diario di un seduttore*.

L'ultimo tipo di esteta è l'intellettuale petulante, chiuso nella sua cultura, che scappa dalla realtà di se stesso per distribuire solennemente i suoi oracoli ai suoi discepoli. In un certo senso, Hegel ed i suoi seguaci sono esteti, perché mancano di radicalità e di primitività, cioè non vanno fino in fondo nelle conseguenze etiche delle loro esistenze personali.

Tipi così diversi — l'ubriaco, l'esecutivo, l'artista, il professorone — hanno in comune la stessa malattia: l'esteticismo. Mancano tutti e quattro di una ragione profonda ancorata in loro stessi: vivono superficialmente. Sono ciò che sono: s'identificano con la loro attuazione, si trovano nella superficialità.

Se la caratteristica principale dello stadio estetico è l'immediatezza, la superficialità, questa caratteristica può presentarsi sotto diverse manifestazioni: la superficialità è *falsità*, non perché quello che appare nella superficie non sia vero, alla maniera di Platone, ma perché nella vita estetica c'è un'enfasi della superficie che dipende dalla rottura interiore dell'uomo. Questa enfasi consiste nel prendere sul serio, con serietà, la superficialità. Questo atteggiamento esistenziale si identifica con la *frivolità*.

Dare importanza a ciò che non ce l'ha è *pedanteria*: è il tentativo assurdo di essere autosufficiente nella superficie senza profondità. Frivolità e pedanteria derivano dal *fare il ridicolo*: l'esteta è un comico che fa ridere, perché pretende di vivere con senso installato nell'immediatezza.

Siccome nell'esteta manca l'unità sintetica dello spirito, la sua non-esistenza, il trovarsi nella superficialità porta alla mancanza di autodomínio, di libertà. L'esteta non è padrone di sé: vive sempre fuori di se stesso, nella superficie. Perciò, la sua guida più forte nel suo agire sarà *lo stato di animo*, che è solo un sintomo superficiale di una causa più profonda. La mancanza di profondità, di consapevolezza di aver un io, fa sì che l'esteta s'identifichi con lo stato di animo. Ma gli stati di animo variano, come cambia continuamente la superficie. L'esteta vive nel momento, nell'istante presente. Stato di animo, attimo fuggente: questa è la vita dell'esteta. Perciò non potrà mai comprometersi con niente di serio, di definitivo. Non si aprirà agli altri: vivrà chiuso nella sua identificazione con la sua manifestazione. Sarà uno spettatore del mondo, perché non può agire fuori del suo stato di animo. Dunque l'esteta è esterno agli altri, si allontana dagli altri, ma anche si allontana da se stesso: esteticismo è anche chiusura, ermetismo, egotismo. L'esteta si lascia essere, lascia la vita trascorrere, senza riuscire a prendere le redini della sua propria esistenza personale.



Identificato con lo stato di animo mutevole, è impossibilitato all'amore, perché si trova chiuso, non in se stesso, ma nella superficie di se stesso. Non potrà nemmeno scegliere: davanti a lui si aprono diverse possibilità, ma installato come si trova nella superficie della vita, non ha una ragione di peso per far prevalere una possibilità sull'altra. La superficialità è non libertà e quindi indecisione.

Il non avere un motivo valido per scegliere conduce alla noia: tutto fa lo stesso. Ogni esteta finirà per annoiarsi. Ma come la noia non è una situazione esistenziale confortevole, l'esteta cercherà un rimedio alla noia: il divertimento. Divertirsi è non assoggettarsi ad un ordine, a delle norme, non comprometersi, non conservare lealtà verso nulla. Divertirsi significa arbitrarietà: una vita senza argomento, senza un piano, fare quello che uno desidera nell'attimo fuggente, spinto dallo stato di animo.

Ma l'arbitrarietà è un rimedio superficiale contro un sintomo — la noia — di una malattia profonda: la disperazione. «Appare dunque che ogni concezione estetica della vita è disperazione, e che chiunque vive esteticamente è disperato, tanto se lo sa quanto se non lo sa [...]. Quest'ultima concezione è la disperazione stessa. È una concezione di vita *estetica*, poiché la personalità rimane nella sua immediatezza: è *l'ultima* concezione di vita estetica, poiché in un certo senso ha accolto in sé la coscienza della nullità di se stessa»<sup>48</sup>.

## 2.2. Il passaggio dalla vita estetica alla vita etica

Il punto finale della vita estetica — la disperazione — è anche il punto di partenza per la vita etica. Disperare di se stesso, rendersi conto che l'immediatezza non può fornire senso alla vita, è l'unica via di uscita per affermare se stesso come fondato sull'Assoluto. Perciò, lontano dal consigliare una terapia di superficie, Kierkegaard incoraggia l'esteta alla disperazione: «Così dunque dispera, e la tua frivolezza non dovrà mai più portarti a vagare come uno spirito capriccioso, come uno spettro tra i ruderi di un mondo che pur è perduto per te! Dispera, e il tuo spirito non dovrà mai più gemere di melanconica tristezza, perché il mondo da capo ti diventerà bello e gioioso, anche se guarderai ad esso con altri occhi che non prima, e il tuo spirito si solleverà liberato nel mondo della libertà»<sup>49</sup>.

Scegliere la disperazione: ecco l'inizio della vita autentica. Disperare di se stesso per uscire dallo stadio estetico significa disperare della propria finitezza: «La scelta della disperazione è dunque “me stesso”, perché è ben vero che nel disperare io dispero, come di ogni altra cosa, allo stesso modo anche di me stesso; ma quel me di cui io dispero è una finitezza siccome ciascun'altra finitezza, quel me che io scelgo è il me assoluto, ovvero il mio sé secondo il suo valore assoluto»<sup>50</sup>. Disperare del me finito, e scegliere il me assoluto è l'inizio della vita etica. Questo momento si identifica col *pentimento*: quando uno dispera di se stesso si rende conto della propria col-

<sup>48</sup> *Aut-Aut*, V, cit., p. 98. L'esteticismo quale modo esistenziale si ricollega con *le divertissements* di Pascal (cfr. B. PASCAL, *Pensées*, nn. 139-151, ed. Brunschvig) e soprattutto preannuncia le riflessioni di Blondel quando presenta gli atteggiamenti esistenziali che negano il carattere etico dell'azione: il diletterismo, il pessimismo e lo scientismo (cfr. M. BLONDEL, *L'action* (1893), PUF, Paris 1973, pp. 10-40).

<sup>49</sup> *Ibidem*, V, p. 100.

<sup>50</sup> *Ibidem*, V, p. 99.

pevolezza, e pentendosi ritrova il fondamento dell'io nell'Assoluto. «Egli si pente di sé andando all'indietro in se stesso, all'indietro nella sua famiglia, all'indietro nella stirpe degli uomini, finché trova se stesso in Dio. Solo a questa condizione egli può scegliere se stesso, e questa è l'unica e la sola condizione che egli vuole, perché solo in tal modo egli può scegliere se stesso assolutamente»<sup>51</sup>.

Il *pentimento*, che è una categoria prevalentemente religiosa, sarà anche categoria dialettica anti-hegeliana: è l'opposto alla mediazione. Con il mio pentimento non medio: «Rappresentandomi un uomo piuttosto anziano che volge indietro lo sguardo su una vita movimentata, sì, per il pensiero egli ne otterrà anche una mediazione, perché la storia di lui è stata intrecciata con quella del tempo; ma giù, nell'intimo non troverà mediazione alcuna. Ci sarà ancor costantemente un enten-eller (aut-aut) che separerà ciò che era separato quando scelse. Se si deve parlare qui di una mediazione, si potrebbe dire che sarà il pentimento; ma il pentimento non costituisce mediazione alcuna, il pentimento non guarda pieno di desiderio ciò che va mediato, la sua ira divorava questo qualcosa; ma così si tratta come di un'esclusione, l'antitesi della mediazione. E qui del pari risulterà che io non ammetto un male radicale, dato che fisso a mo' di statuto la realtà concreta del pentimento; ma il pentimento è ben un'espressione di conciliazione, e nondimeno, del pari, un'espressione assolutamente non conciliante»<sup>52</sup>.

Per Kierkegaard, quindi, l'io si afferma mediante l'io, la libertà si attua mediante la libertà<sup>53</sup>. L'io libero si sceglie davanti a Dio, pentendosi delle sue colpe, e liberandosi così dalla schiavitù della vita immersa nell'immediatezza. Si pente del tempo perso prima della scelta di se stesso. È una scelta assoluta, perché l'io si sceglie fondato sull'Assoluto. Quindi non è una scelta tra il bene e il male, né una scelta propria della *libertas indifferentiae* della tarda-scolastica: «Mediante questa scelta io propriamente non scelgo tra il bene e il male ma scelgo il bene: ma nello scegliere il bene scelgo *eo ipso* la scelta tra bene e male. La scelta originaria è senza tregua presente in ciascuna seguente scelta»<sup>54</sup>.

Il risultato della scelta assoluta di se stesso, tramite la disperazione e il pentimento, è il ritrovarsi dell'io personale, che nella vita estetica non appariva, poiché l'esteta viveva fuori di sé. Un io personale libero e dunque responsabile dell'uso che fa della sua esistenza: «Infatti appena la personalità ha trovato se stessa nella disperazione, ha scelto assolutamente se stessa, si è pentita di se stessa, allora egli possiede se stesso come suo compito sotto una responsabilità eterna e così il dovere è posto nella sua assolutezza. Ma poiché egli non ha creato se stesso, ma ha scelto se stesso, ecco che il dovere è l'espressione per la sua dipendenza assoluta e della sua libertà assoluta nell'identità dell'una con l'altra»<sup>55</sup>.

Ritorniamo così alla chiave antropologica di Kierkegaard: la dipendenza assoluta del singolo rispetto a Dio, e la sua libertà assoluta, perché appunto fondata su Dio. Il dovere morale sarà una manifestazione di questa identità della dipendenza con la libertà, ambedue riferite all'Assoluto. Da qui Kierkegaard considera del tutto sbagliata-

<sup>51</sup> *Aut-Aut*, V, cit., p. 96.

<sup>52</sup> *Ibidem*, V, p. 43.

<sup>53</sup> Cfr. C. FABRO, *La libertà di scelta in Kierkegaard*, cit., p. 223.

<sup>54</sup> *Aut-Aut*, V, cit., pp. 99-100.

<sup>55</sup> *Ibidem*, V, p. 148.

ta l'autonomia morale kantiana, cioè l'uomo come autoregistratore universale che non sa scoprire nell'imperativo categorico un mandato divino, ma solo immanente: «Kant pensa che l'uomo sia a se stesso la sua legge (autonomia), cioè, che si leghi alla legge ch'egli stesso si è data. Ma con ciò si pone in sostanza, nel senso più radicale, la mancanza di ogni legge e il puro sperimentare. Questa diventerà una cosa così poco seria, come i colpi che Sancio Panza si dà sulla schiena. È impossibile che in A io possa essere effettivamente più severo di quel ch'io sono in B o che possa desiderare a me stesso di esserlo. Se si deve fare sul serio, ci vuole costrizione. Se ciò che lega, non è qualcosa di più alto dell'io stesso e tocca a me legare me stesso, dove allora come A (colui che lega) dovrei prendere la severità che non ho come B (colui che dev'essere legato), una volta che che A e B sono il medesimo Io?»<sup>56</sup>.

La morale troverà anche il suo fondamento sull'Assoluto. Lo stadio etico ci porterà, come vedremo dopo, allo stadio religioso.

### 2.3. La teleologia intrinseca del singolo

Scriviamo prima che Kierkegaard definiva l'estetico per l'immediatezza, l'etico per il divenire. Vediamo la formulazione testuale del danese: «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»<sup>57</sup>. L'esistenza etica comporta una tensione verso un *telos*, uno sforzo per diventare spirito davanti a Dio. Perciò abbiamo detto prima che singolo non si è, singolo si diventa.

Riprendendo la teleologia aristotelica — imparata dal Trendelenburg — Kierkegaard concepisce il divenire etico come la tensione tra l'io reale e l'io ideale. Ma l'io ideale non è l'io fantastico dell'esteta che non è riuscito a porre lo spirito e si disperde in un mondo immaginario, in un mare di possibilità. No, l'io ideale dell'esistenza etica è l'uomo generale, l'uomo universale, ma allo stesso tempo concreto, situato, che dalla circostanza della sua vita ordinaria tenta di raggiungere l'ideale.

Vediamo come propone Kierkegaard questa teleologia intrinseca nell'uomo. Ne *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*, lo pseudonimo insisterà sulla differenza tra estetica ed etica. L'esteta vive *ins Blaue hinein*, cioè senza coscienza di se stesso. L'etico, invece, una volta che si è disperato e pentito, conosce se stesso, e si conosce nella sua concrezione. Perciò, il *nosce te ipsum* dei greci è applicabile allo stadio etico come espressione dell'autocoscienza che mancava nello stadio estetico e che adesso si è destata. Ma Kierkegaard criticherà il fatto che la corrente intellettualista greca considerava la conoscenza di sé come *il fine d'ogni sforzo dell'uomo*. Per il nostro pensatore, la chiave della vita etica non è qualcosa di intellettuale ma di pratico, di vita vissuta: «L'individuo etico conosce se stesso, ma questa conoscenza non è una mera contemplazione, perché allora l'individuo viene determinato in ordine alla sua necessità; si tratta di una scoperta di se stessi che è appunto un'azione, ed ecco perché io ho a bella posta usato l'espressione *scegliere se stessi* in luogo di *conoscere se stessi*»<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> *Diario*, X<sup>2</sup> A 396.

<sup>57</sup> *Aut-Aut*, V, cit., p. 46.

<sup>58</sup> *Ibidem*, V, pp. 151-2.

Questa conoscenza pratica, cioè questo conoscersi mentre uno si sceglie assolutamente, ha un doppio oggetto: l'io reale e l'io ideale: «Il sé che l'individuo conosce è, in una volta, il sé reale e il sé ideale che l'individuo ha al di fuori di sé quale immagine in conformità della quale deve farsi, e che pure, d'altro lato, ha in sé essendo essa lui stesso. Solo in se stesso l'individuo ha il fine verso cui dover tendere con il suo sforzo, e però egli ha questo fine al di fuori di sé mentre vi tende»<sup>59</sup>. In definitiva, lo sforzo della vita etica consiste nell'attualizzare ciò che l'uomo ha in potenza. L'esistenza umana si concepisce come un processo teleologico di autoperfezionamento: bisogna trarre fuori, attualizzare, la perfettibilità umana tramite la vita buona. L'uomo ha in se stesso il suo fine, però ancora non l'ha raggiunto. La vita etica è, dunque, un già e non ancora, il quale, progredendo mano a mano nelle virtù, diventerà un già pieno.

Questa ambivalenza del *telos* — il trovarsi dentro di sé ma in un certo senso fuori di sé come ideale che si deve raggiungere — può rendere possibile un atteggiamento estetico di fronte ad un suo eventuale raggiungimento: «Se l'individuo crede che l'uomo universale giaccia al di fuori di lui, che esso gli debba venir incontro al di fuori, allora sì, quegli è disorientato, sì, quegli ha una rappresentazione astratta, e il di lui metodo resterà sempre un astratto annichilimento del sé originario». Si torna così all'argomentazione della vita estetica come fantasticheria, come astrattezza che manca di concrezione, e quindi di serietà. Se l'ideale lo si colloca nelle nuvole sarà un ideale inefficace, che non trascinerà.

La vita etica è vita di interiorità. L'ideale, l'uomo generale, si trova in se stesso: «Solo in se stesso l'individuo può trovare delucidazione di se stesso. Ed è perciò che la vita etica ha tale duplicità, che l'individuo ha se stesso al di fuori di se stesso in se stesso. Il sé-tipo è tuttavia il sé imperfetto, perché è solo una profezia, e quindi non quello reale. E tuttavia fa costantemente da scorta al colui in questione; ma tanto più quegli lo realizza in concreto, più esso si ritrae entro di lui, finché, da ultimo, invece di mostrarsi dinanzi a lui, giace dietro alle di lui spalle come una possibilità che è tramontata. Va con quest'immagine come con l'ombra dell'uomo. Al mattino l'uomo getta la sua ombra dinanzi a sé, al mezzodì questa gli cammina quasi inavvertibile al fianco, alla sera cade dietro alle di lui spalle [...] Allorché l'individuo ha conosciuto se stesso e ha scelto se stesso, allora quegli è sul punto di realizzare se stesso in concreto; ma dal momento che la realizzazione di se stesso necessariamente sarà libera per lui, allora, sì, quegli dovrà necessariamente sapere che cos'è che vuol realizzare. Ciò che quegli vuol realizzare è dunque ben se stesso, ma è il suo sé ideale, che pur non troverà in nessun altro luogo se non in se stesso. Se non si tien fermo il fatto che l'individuo ha il sé ideale in se stesso, allora tutti i suoi pensieri e tutti i suoi sforzi rimarranno astratti»<sup>60</sup>.

In cosa consiste l'io ideale? Consiste soprattutto nell'uomo universale, cioè nel portar avanti una condotta morale che compia i doveri generali dell'umanità. L'etico è fare *il generale*, ciò che Kierkegaard stesso riteneva impossibile per lui, generando così la coscienza della sua eterogeneità e la rottura del fidanzamento con Regina Olsen<sup>61</sup>. L'etico, con altre parole, è la vita seria e responsabile di un uomo onesto: «Il

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, V, p. 153.

<sup>61</sup> Cfr. *Diario*, VII<sup>1</sup> A 126. Cfr. anche G.M. PIZZUTI, *Perché Kierkegaard lasciò Regina*, «Filosofia», 4 (1982).

compito che l'individuo etico si pone è di trasformare se stesso nell'individuo universale [...] L'universale può infatti ben coesistere con il particolare e sussistere nel particolare senza consumarlo, esso è come quel tal fuoco che bruciava senza consumare il rovetto!»<sup>62</sup>.

Universale e particolare possono coesistere: l'individuo etico tende verso l'universale nella sua concrezione, cioè partendo dalla sua situazione esistenziale, senza negarla né annichirla, come accadeva, secondo l'interpretazione kierkegaardiana, nel sistema hegeliano. Quando l'uomo sceglie se stesso, si sceglie in quanto reale e in quanto ideale. Ma la realtà include la situazione. Perciò lo sforzo etico non è uno sforzo dell'io fantasmagorico, che ha tagliato i ponti con la realtà quotidiana. Tutt'altro, l'etico si fa universale nell'ordinario della vita di ogni giorno: «Colui che eticamente ha scelto e ha trovato se stesso egli avrà se stesso determinato in tutta quanta la sua concrezione. Egli si ha, dunque, come un individuo che ha quelle doti, quelle passioni, quelle inclinazioni, quelle abitudini, che sta sotto quelle influenze esterne, che le subisce in un senso così, in un altro così [...] A questo punto egli ha dunque se stesso come compito in modo che, più precisamente, tale compito è l'organizzare, formare, temperare, accendere come un fuoco, isolare come un fuoco [...] insomma produrre una simmetria nell'anima, un'armonia che è il frutto delle virtù personali. Il fine della sua attività è a questo punto lui stesso, ma con tutto ciò non arbitrariamente determinato, perché egli ha se stesso come un compito che gli è posto, anche se è diventato suo grazie al fatto che l'ha scelto»<sup>63</sup>. La scelta di se stesso è una scelta libera, ma ogni libertà ha una sua storia. Non è quindi la scelta propria della *libertas indifferentiae* dell'asino di Buridano, ma una scelta esistenziale e perciò storicizzata.

Questo *telos* personale, posto dall'Assoluto ma scelto dall'uomo, che si raggiunge tramite le virtù personali — notiamo la continuità tra pensiero kierkegaardiano e quello aristotelico — non è solo personale: il formare se stesso nella nostra concrezione ci rinvia verso l'ambito del sociale, del civile: i doveri del lavoro, familiari e politici rientrano nello stadio etico e fanno sì che l'individuo possa compiere *il generale* mentre forma se stesso.

#### 2.4. I doveri dell'esistenza etica

Il singolo etico non è un Robinson, non vive isolato dal resto degli altri uomini: scegliendo se stesso assolutamente, «ha se stesso come compito per un'attività grazie alla quale prende, come quella determinata personalità, le redini della situazione della vita»<sup>64</sup>. Il dovere del singolo va realizzato nel sociale, cioè dentro una situazione esistenziale concreta.

Cos'è il dovere? Il dovere è l'universale, il generale. Perciò, è possibile un atteggiamento scettico di fronte all'eventuale compimento del dovere da parte del singolo. È lo scetticismo di colui che esclama: «insomma io non posso assolutamente fare il dovere! Il dovere è l'universale, [...] ciò che s'esige da me è l'universale, [...] ma ciò che io posso fare è la singola cosa [...]»<sup>65</sup>. Tuttavia, questo scetticismo è frutto di una

<sup>62</sup> *Aut-Aut*, V, cit., p. 155.

<sup>63</sup> *Ibidem*, V, p. 156

<sup>64</sup> *Ibidem*, V, p. 157.

<sup>65</sup> *Ibidem*, V, p. 158.

sbagliata concezione del dovere. Il dovere è l'universale, ma è un dovere interiore e non esteriore: l'universale si deve compiere personalmente, individualmente, singolarmente. In conseguenza, ciò a cui sono obbligato è non a fare il dovere in generale ma *il mio dovere*: «Io non dico mai di qualcuno un “egli fa *il* dovere o i doveri”, ma dico: “Egli fa *la suo* dovere”, dico: “Io faccio *il mio* dovere, fa tu *il tuo!*”. Ciò mostra che l'individuo è, in una volta, l'universale e il singolo. Il dovere è universale, esso si esige da me; se dunque io non sono l'universale, non potrò affatto fare il dovere. D'altro lato il mio dovere è il singolo elemento, un qualcosa per me solo, e però si tratta del dovere, e dunque dell'universale. A questo punto la personalità si mostra nel suo più alto valore in assoluto. Essa non è senza legge, non dà affatto a se stessa la sua legge, perché la determinazione *dovere* resta; ma la personalità si mostra come l'unità dell'universale e del singolo»<sup>66</sup>.

Il dovere universale si mostrerà come compito singolare, come il cammino personale per fare della nostra propria esistenza il generale. Perciò, quello che conta nella vita etica non è la molteplicità di doveri, ma l'intensità nella consapevolezza che bisogna fare ciascuno il *suo* dovere, espressione singolare dell'universale. L'intensità del dovere è una delle prove più evidenti dell'immortalità dell'anima, è «la conferma dell'eterno valore del suo essere»<sup>67</sup>. Essere consapevoli del proprio dovere e della responsabilità che ne deriva è farsi signori di se stessi: «L'essenziale, l'unica cosa che, come si dice, “conta” è d'essere sempre, in rapporto alla propria vita, non un proprio zio, ma il proprio padre»<sup>68</sup>.

Nel considerare il proprio compito esistenziale per incarnare l'universale rientra il dovere personale di lavorare. Il lavoro esprime l'universale — ogni uomo deve lavorare — e allo stesso tempo rende libero. La riflessione kierkegaardiana sul lavoro presenta elementi molto interessanti, che evidenziano un apprezzamento molto positivo delle attività lavorative. Il lavoro non è solo una necessità per soddisfare i bisogni più essenziali della vita umana. L'ideale della vita non è liberarsi dal lavoro, come se si trattasse di una triste schiavitù: «Tanto più basso è il livello a cui si trova la vita umana, tanto meno si mostra la necessità di lavorare; tanto più in alto essa si trova, tanto più compare tale necessità. Questo dovere di lavorare per vivere esprime ciò che è comune al genere umano, ed esprime anche, in un altro senso, l'universale, poiché esprime la libertà. Appunto lavorando l'uomo si libera, lavorando diventa signore della natura, lavorando mostra d'essere superiore alla natura»<sup>69</sup>.

La superiorità dell'uomo su tutto il creato è una partecipazione della Provvidenza attraverso cui Dio governa l'universo, perché l'uomo può diventare, tramite il lavoro, la sua propria provvidenza. Leggiamo questo bellissimo brano di *Aut-Aut*: «È bello vedere i gigli del campo, i quali, sebbene non filino né cuciano, son vestiti in modo che nemmeno Salomone, in tutto il suo lustro, era così splendido; è bello vedere gli uccelli trovare senza affanno il loro cibo, è bello vedere Adamo ed Eva in un paradiso in cui possono avere tutto ciò che additano; ma tuttavia è ancora più bello vedere un uomo guadagnare con il suo lavoro ciò di cui abbisogna. È bello vedere una provvidenza che soddisfa tutto e si prende cura di tutto; ma è ancor più bello vedere un

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*, V, p. 161.

<sup>68</sup> *Ibidem*, V, p. 162.

<sup>69</sup> *Ibidem*, V, p. 182.

uomo che per così dire è la sua propria provvidenza. Per questo l'essere umano è grande, più grande d'ogni altra creatura, in quanto può prendersi cura di se stesso! È bello vedere un uomo possedere in abbondanza ciò che ha da sé guadagnato, conquistato; ma è anche bello vedere un uomo che fa un giuoco di destrezza, ancora più grande, vederlo trasformare il poco in molto»<sup>70</sup>.

Il lavoro manifesta la libertà, e perciò la possibilità di lavorare è una espressione della perfezione dell'essere umano. Ma una espressione ancora più alta di questa perfezione è il fatto che l'uomo non solo *possa* ma che *debba* lavorare. Il dovere di lavorare è anche il dovere di sviluppare le potenzialità che ogni uomo ha. Si può godere di un talento artistico sublime, o si può essere in possesso di abilità più modeste. Ma nelle sfere dell'etico ciò è accidentale. Quello che conta è che ogni uomo ha un ruolo da svolgere in questa vita, ha una vocazione specifica, ha, in altre parole, una *missione*: «L'etico [...] afferma: "Ogni uomo ha una missione!". Egli non annulla le differenze, ma dice: "Di tutte le differenze c'è come resto l'universale del fatto che si tratta di una missione!". Il più eminente talento è una missione, e l'individuo che ne è in possesso non può perdere di vista la realtà, egli non sta al di fuori di ciò che è comune al genere umano, perché il suo talento è una missione. L'individuo più insignificante ha una missione, non dev'essere rifiutato, non dev'essere mandato a vivere ad un *confinium* con gli animali, egli non sta al di fuori di ciò che è comune al genere umano, egli ha una missione»<sup>71</sup>.

La missione personale si concretizza nel lavorare a seconda delle proprie capacità, senza fare distinzioni tra un lavoro alto o basso, sublime o volgare: il lavoro del singolo etico soddisferà le necessità vitali però anche — e soprattutto — nel lavoro il singolo avrà trovato «un'espressione più significativa del rapporto di questo con la sua personalità: è la sua missione, la messa in esecuzione della quale è quindi congiunta ad un soddisfacimento per la sua personalità tutt'intera; ed ha del pari trovato un'espressione più significativa del rapporto del suo lavoro con gli altri uomini, perché essendo il suo lavoro la sua missione, così, è vero, egli vien posto, per ciò che concerne l'essenziale, sullo stesso livello di tutti gli altri uomini, egli fa insomma col suo lavoro la medesima cosa di chicchessia altro, egli adempie la sua missione. Questo riconoscimento egli esige, e non esige di più, perché questo è l'assoluto!»<sup>72</sup>.

La missione personale, identificata col lavoro, manifesta che «c'è un ordine razionale delle cose, nel quale ogni uomo, caso mai lo voglia, occupa il suo posto in modo da manifestare d'un sol colpo ciò che è comune al genere umano e ciò che è individuale»<sup>73</sup>. La missione personale fornisce *continuità* alla vita etica: la missione è una portatrice di senso per l'esistenza umana, ed era proprio ciò che mancava nello stadio estetico di esistenza. Questa continuità della vita, questa tensione verso il proprio *telos* che è l'adempire il dovere universale singolarizzato nella missione, fa sì che un uomo volgare, senza speciali doti o talenti, possa diventare un *eroe* nella vita ordinaria. Così, con questa parola, *eroe*, Kierkegaard definisce l'uomo etico ordinario: «Ma metti che ci voglia molto coraggio per fare ciò che è ordinario, e colui che mostra molto coraggio è certo un eroe [...] Affinché uno sia chiamato eroe non si

<sup>70</sup> *Ibidem*, V, pp. 182-183.

<sup>71</sup> *Ibidem*, V, p. 195.

<sup>72</sup> *Ibidem*, V, p. 196.

<sup>73</sup> *Ibidem*, V, p. 195.

deve tanto tener conto di ciò che fa quanto di come lo fa. Uno può conquistare regni e paesi senza essere un eroe, un altro dominando il suo animo può mostrarsi eroe. Uno può mostrare coraggio facendo lo straordinario, un altro facendo l'ordinario. Il problema resta costantemente di come lo fanno»<sup>74</sup>.

Il vero coraggio etico si trova nello sforzo per adempiere i propri doveri nella vita ordinaria. Lo straordinario che fugge dalle circostanze della propria situazione esistenziale, dal posto che uno occupa nel mondo per la sua missione, è una tentazione estetica. Perciò nella vita ordinaria si sviluppa lo stadio etico dell'esistenza. E questa vita ordinaria, vita di lavoro, è anche vita familiare. L'espressione dello stadio etico di esistenza è il matrimonio. Nel focolare familiare si trova la serenità per compiere la propria vocazione con armonia. I caratteri maschile e femminile si completano, e la cura per le piccole cose, per il concreto proprio del bel sesso, si armonizza con la tendenza alla riflessione del marito.

Lo stadio etico dell'esistenza esprime il generale, l'universale: è lo stadio del dovere. Lo pseudonimo di *Aut-Aut*, denominato "B", che scrive una lettera ad un giovane esteta ("A"), così descrive la sua situazione nel mondo. È un testo riassuntivo che può servire anche per terminare di delineare questo stadio esistenziale: «Io ricopro il mio ufficio di magistrato, sono contento della mia professione, credo che essa corrisponda alle mie capacità e alla mia personalità tutt'intera, e lo so, essa esige le mie forze. Ad essa cerco di formarmi sempre più e, agendo così, sento del pari che mi perfeziono sempre più nel mio sviluppo. Amo la mia sposa, sono felice del mio focolare. Odo la ninnananna che mia moglie canta, e mi risulta più bella d'ogni altro canto, senza che per questo creda lei una cantante. Odo gli strilli del piccolo, e alle mie orecchie non sono disarmonici, vedo suo fratello maggiore crescere e far progressi, volgo lo sguardo lieto e fiducioso entro il suo avvenire, non impaziente, perché ho tutto il tempo d'attendere, e quest'attesa è per me, in se stessa, una gioia. Il mio ufficio ha importanza per me stesso, e credo che in una certa misura l'abbia anche per altri, sebbene io non possa determinare e precisamente misurare tale importanza. Provo gioia al fatto che la vita personale degli altri abbia importanza per me, e desidero e spero che anche la mia possa averla per loro con i quali simpatizzo in tutto quanto il mio modo di considerare la vita. Amo la mia patria, e non riesco ad immaginarmi che potrei trovarmi proprio a mio agio in qualche altro paese. Amo la

<sup>74</sup> *Ibidem*, V, p. 203. Sia la dottrina kierkegaardiana sul lavoro che la valutazione della eroicità della vita ordinaria fanno pensare alla dottrina, insegnata un secolo dopo, del Beato Josemaría Escrivá. Certamente il contesto è diverso, ma non mancano punti di contatto. Penso ad esempio al continuo richiamo del Beato Escrivá di evitare la tentazione di fuggire dalla vita ordinaria cercando avventure straordinarie, con il rischio di diventare anime *tartarinesche* (Kierkegaard avrebbe detto *fantastiche*), cioè con l'atteggiamento proprio di Tartarino di Tarascona, personaggio di un romanzo di Alphonse Daudet, «di dar la caccia ai leoni nei corridoi di casa, dove al massimo si può trovare un topolino o poco altro» (J. ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1988, p. 28). Contesto diverso, ispirazione diversa all'interno della comune tradizione cristiana, ma non completa estraneità. Cornelio Fabro ha segnalato qualche somiglianza tra questi due autori. Riferendosi al libro *Cammino*, del Beato Escrivá, scriveva: «Si potrebbe dire — e non credo che il confronto sia infondato — che l'opera per genialità spirituale — se non per mole, ovviamente — può stare accanto alle *Pensées* di Pascal e al grande *Diario* del massimo scrittore edificante dell'Ottocento, Sören Kierkegaard» (C. FABRO, *La temprà di un Padre della Chiesa*, in AA.VV., *Santi nel mondo*, Ares, Milano 1992, p. 25).



mia madre lingua, che rende libero il mio pensiero, trovo che quanto al mondo posso aver da dire io posso eccellentemente esprimere in essa [...] In tal modo la mia vita ha importanza per me, e tanto che me ne sento lieto e soddisfatto. Ma accanto a tutto ciò io vivo anche una vita superiore, e quando a volte capita che aspiri a questa vita superiore nel respiro della mia vita terrena e casalinga, allora mi reputo beato, allora per me l'arte e la grazia si fondono insieme. In tal modo io amo l'esistenza, in quanto è bella, e ho la speranza di una ancora più bella»<sup>75</sup>.

## 2.5. La sospensione teleologica dell'etica

In *Aut-Aut* lo stadio etico di esistenza, benché lodato e raccomandato di fronte ad un atteggiamento estetico della vita, non è uno stadio definitivo. Di fatto, in un *Ultimatum* con cui si finisce quest'opera, Victor Eremita — pseudonimo di un supposto editore dell'insieme di carte che formano *Aut-Aut* — inserisce un discorso di un pastore, il cui contenuto centrale è il dire che di fronte a Dio sempre abbiamo torto. In altre parole, non si può compiere alla perfezione il dovere etico, il generale, ed essere quindi in regola con l'Assoluto. Perciò, lo stadio etico inizia e finisce col pentimento, e dunque non può essere un stadio definitivo. Inoltre, Johannes Climacus, quando si riferisce al passaggio dalla vita estetica alla vita etica che si descrive in *Aut-Aut*, afferma che per disperare efficacemente «l'individuo ha bisogno dell'assistenza divina»<sup>76</sup>.

L'etica che si presenta in *Timore e Tremore* è un'etica di tipo kantiano-hegeliana. È l'etica del dovere generale esteriore agli uomini, e quindi irraggiungibile con le forze umane. Ci troviamo di fronte ad una certa semplificazione dell'etica, e ad un cambiamento di prospettiva rispetto all'etica delle carte di "B", che è quella che abbiamo descritto nei paragrafi precedenti. Kierkegaard gioca con i suoi pseudonimi, cambiando continuamente di prospettiva. Il bersaglio di Johannes de Silentio è adesso l'etica autonoma kantiana e il tentativo hegeliano di affermare la superiorità della ragione rispetto alla fede: l'andare *oltre la fede*<sup>77</sup>.

Secondo questa etica del generale, l'individuo che non fa il generale necessariamente pecca: «L'etica è come tale il generale e, come tale, è valido per ognuno: ciò che in un altro modo si può esprimere dicendo che vale a ogni momento. Esso riposa immanente in se stesso, non ha nulla fuori di sé che sia il suo *telos*, ma esso stesso è il *telos* di tutto ciò che è fuori di sé e quando l'etica ha assunto questo in sé, non si va più oltre. Il Singolo, concepito immediatamente come realtà sensibile e psichica, è il Singolo che ha il suo *telos* nell'universale; il suo compito etico è di esprimere se stesso nel togliere la sua singolarità per diventare il generale. Appena il Singolo vuol farsi valere nella sua singolarità di fronte all'universale, egli allora pecca»<sup>78</sup>.

In questo contesto, l'etica è l'assoluto: non si può andare oltre. Ma Johannes de

<sup>75</sup> *Aut-Aut*, V, cit., p. 238.

<sup>76</sup> *Postilla conclusiva...*, cit., p. 398.

<sup>77</sup> Concordiamo con Jean Wahl quando afferma che «secondo alcuni commentatori questa identificazione (etica= generalità intesa in senso hegeliano) non esprimerebbe il pensiero profondo di Kierkegaard» (J. WAHL, *Prefazione a Timore e Tremore*, Edizioni di Comunità, Milano 1952, p. XI).

<sup>78</sup> S. KIERKEGAARD, *Timore e Tremore*, Edizioni di Comunità, Milano 1952, p. 65.

Silentio presenterà un caso storico in cui un singolo individuo andò contro il generale per obbedire ad un mandato divino: Abramo, nostro padre nella fede, che per obbedire Dio era disposto ad uccidere suo figlio Isacco. Era Abramo un assassino, un empio o il padre della fede? Se l'etica del generale fosse l'assoluto, se la ragione fosse l'ultima istanza per stabilire la regola di condotta morale, allora Abramo è figlicida. A questa conclusione arriverà Kant nel celebre saggio *Il conflitto delle facoltà*.

Johannes de Silentio, al contrario, considera Abramo un eroe. Lo dice con le seguenti parole: «Nessuno che sia stato grande nel mondo, sarà dimenticato; ma ognuno è stato grande a suo modo, ed egli amò ciascuno secondo la sua grandezza. Poiché colui che ha amato se stesso, è diventato grande con se stesso. E colui che ha amato gli altri uomini è diventato grande con la sua dedizione. Ma colui che ha amato Dio, è diventato più grande di tutti. Ognuno dev'essere ricordato, ma ciascuno è diventato grande in rapporto alla sua attesa. Uno è diventato grande coll'attendere il possibile; un altro coll'attendere l'eterno; ma colui che attese l'impossibile, divenne più grande di tutti. Ognuno dev'essere ricordato. Ma ognuno è stato grande in rapporto alla grandezza contro cui combatté. Poiché colui che combatté contro il mondo, divenne grande vincendo il mondo, e colui che combatté contro se stesso divenne più grande vincendo se stesso, ma colui che combatté con Dio divenne più grande di tutti»<sup>79</sup>.

L'atteggiamento esistenziale di Abramo non è quello di un uomo guidato solo per la sua ragione. Abramo ha una passione infinita, che lo spinge a credere in virtù dell'assurdo, la fede: «Grazie alla fede, Abramo abbandonò la terra dei suoi padri e divenne straniero nella Terra Promessa. Lasciò indietro una cosa e prese con sé una cosa, lasciò la sua intelligenza terrena e prese con sé la fede»<sup>80</sup>. Questa passione infinita lo mette in contatto con l'Assoluto, e perciò l'etica non sparisce, ma torna relativa. Il dovere assoluto è quello del singolo rispetto a Dio. L'etica non si rifiuta, ma trova un posto subordinato rispetto alla sfera religiosa. Kierkegaard parla di una *sospensione teleologica dell'etica*: ci sono alcuni doveri personali del singolo rispetto a Dio che fanno sì che si vada contro il generale: «Se la fede non trasforma in un'azione santa il voler uccidere il proprio figlio, allora vale per Abramo il giudizio come per qualsiasi altro uomo. Se forse manca il coraggio di svolgere fino in fondo il proprio pensiero e di dire che Abramo era un assassino, allora è meglio procurarsi questo coraggio senza sprecare il tempo in discorsi inutili. L'espressione etica per l'azione di Abramo è che egli voleva uccidere Isacco, l'espressione religiosa è ch'egli vuol sacrificare Isacco»<sup>81</sup>.

Non è che Abramo si colloca contro il generale poiché non raggiunge l'altezza etica desiderata. Tutto il contrario: la sospensione teleologica dell'etica significa che il Singolo si colloca sopra il generale; «Infatti, la fede è questo paradosso che il Singolo è più alto del generale, però, si badi bene, in modo che il movimento si riprende; il Singolo quindi, dopo essere stato nel generale, ora come il Singolo esso si isola come più alto del generale. Se la fede non consiste in questo, Abramo è perduto, la fede allora non è mai esistita in questo mondo [...] Infatti, se l'etica, cioè la morale, è la cosa più alta e se nulla d'incommensurabile ritorna nell'uomo in altro modo, se

<sup>79</sup> *Timore e Tremore*, cit., p. 46.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 51.

non come questo incommensurabile che è il male, cioè il Singolo che dev'essere espresso nel generale — non c'è bisogno più di altre categorie oltre quelle della filosofia greca o quelle che un pensiero coerente può derivare da essa»<sup>82</sup>.

Collocarsi sopra il generale non è altro che la possibilità del Singolo di «stare in rapporto assoluto con l'Assoluto»<sup>83</sup>. Secondo Johannes de Silentio, in ciò consiste il paradosso della fede: «che il Singolo è più alto del generale, in modo che il Singolo determina il suo rapporto al generale mediante il suo rapporto all'Assoluto e non il suo rapporto all'Assoluto mediante il suo rapporto al generale. Il paradosso si può anche esprimere dicendo che c'è un dovere assoluto verso Dio, perché in questo rapporto di dovere il Singolo si rapporta come Singolo assolutamente all'Assoluto. Quando, a questo proposito, si dice che c'è il dovere di amare Dio, si esprime qualcosa di ben altro dalla concezione ordinaria: poiché se il dovere verso Dio è assoluto, il momento etico è ridotto a qualcosa di relativo. Da questo non segue che l'etica debba essere distrutta, ma essa ottiene una tutt'altra espressione, l'espressione del paradosso»<sup>84</sup>.

Il movimento della fede è un movimento infinito. Questo movimento è doppio: la rassegnazione assoluta e il salto. Prima di arrivare alla fede, il Singolo deve rassegnarsi infinitamente di perdere tutto il finito, per guadagnare Dio; è accettare il dolore di questa esistenza per attingere ad una eterna: «La rassegnazione infinita è l'ultimo stadio che precede la fede, così che chiunque non abbia fatto questo movimento, non ha la fede; è anzitutto nella rassegnazione infinita che mi diventa chiaro il mio valore eterno e che soltanto allora ci può essere questione di afferrare l'esistenza in forza della fede»<sup>85</sup>.

Il cavaliere della rassegnazione deve avere molta forza per rinunciare a tutto il finito. Ma per diventare il cavaliere della fede bisogna fare un secondo movimento infinito: «Egli fa esattamente le stesse cose che fa l'altro cavaliere; egli fa una rinuncia infinita all'amore, ch'è il contenuto della sua vita, è riconciliato nel dolore; ma allora si compie il prodigio, egli fa ancora un movimento più meraviglioso di tutti, poiché dice: io però credo che riuscirò ad averla in virtù cioè dell'assurdo, in virtù del principio che a Dio tutto è possibile»<sup>86</sup>. Avere fede è credere nell'assurdo; «la fede è il paradosso dell'esistenza». Con la rassegnazione infinita io rinunzio a tutto: «questo movimento io lo faccio da me stesso e ciò che ottengo è il mio io nella sua coscienza eterna, nella beata intesa col mio amore per un'essenza eterna. Con la fede io non rinunzio a qualcosa ma con la fede io ottengo tutto»<sup>87</sup>. La fede è una *passione*: il movimento dell'infinità, il rapporto assoluto del Singolo con l'Assoluto non si fa tramite una mediazione di riflessione: «Ogni movimento di infinità avviene con passione e nessuna riflessione può produrre un movimento. Questo è il salto continuo nell'esistenza che spiega il movimento, mentre la mediazione è una chimera che in Hegel deve spiegare tutto e nello stesso tempo è l'unica cosa ch'egli non ha cercato di spiegare»<sup>88</sup>.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 58.

*Timore e Tremore* è un'opera non facile — «è l'opera più difficile di Kierkegaard e nella quale, più che in qualsiasi altra, egli ha fatto di tutto per confondere i lettori»<sup>89</sup> — molto legata alle vicende sentimentali di Kierkegaard. Il doppio movimento di rassegnazione e fede ha molto a che vedere con la rinuncia a Regina Olsen e la speranza di riaverla<sup>90</sup>. Secondo il Kierkegaard di questo periodo, sembra che il guadagno della fede (*con la fede io ottengo tutto*) è un guadagno per questa vita, dove mi si restituisce la finitezza a cui io avevo rinunciato. Sarà soprattutto ne *La malattia Mortale* e ne *L'esercizio del Cristianesimo*, dove svilupperà più definitivamente la sua concezione della fede. Comunque restano validi gli elementi finora abbozzati: il contenuto della fede è il paradosso, la forma psicologica di avvicinarsi alla fede è la passione infinita, la fede è lo spazio in cui si verifica il rapporto assoluto del Singolo con l'Assoluto, quindi del Singolo davanti a Dio.

Nell'*Appendice* della *Postilla*, Johannes Climacus considera che in *Timore e Tremore* sono posti tutti gli elementi decisivi che sono sviluppati appunto nella *Postilla*: «L'etica è lo scrupolo; il rapporto a Dio è comparso; l'immanenza della disperazione etica è rotta; il salto è posto; l'assurdo è la notificazione»<sup>91</sup>.

La *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di Filosofia"*, opera gigante di riflessione esistenziale anti-sistema, arriverà a una formulazione più completa dell'esistenza, con l'identificazione tra soggettività e verità. Le caratteristiche di questa opera, forse la più filosofica dell'intera produzione kierkegaardiana, fanno sì che meritino uno studio specifico, e quindi sfuggono alle possibilità di questo articolo, anche se con quanto si è detto sono poste le premesse per un futuro studio sulla *Postilla*.

\* \* \*

Nel tentare di esporre i lineamenti descrittivi fondamentali della nozione del singolo kierkegaardiano — tentativo che si è soffermato soprattutto nell'analisi delle prime opere pseudonime del danese — abbiamo fatto ricorso sovente alle interpretazioni kierkegaardiane di Cornelio Fabro. In una commemorazione del grande filosofo friulano recentemente scomparso, Marcello Sánchez Sorondo si riferiva al primato esistenziale della libertà come nuova lettura di san Tommaso mossa dall'esistenzialismo kierkegaardiano. Desidero finire queste pagine con la citazione testuale del discorso di Sánchez Sorondo, con cui concordiamo pienamente: «L'essenza creativa della libertà non è riducibile a un concetto, né a un giudizio e neppure a un discorso, ma è nella posizione di sé in sé quanto atto in grado di muovere per trattenere o lasciare, per accogliere o respingere, per amare od odiare [...] ciò, e soltanto ciò, che l'uomo vuole essere nella propria vita. Quindi Fabro propone, con una interpretazio-

<sup>89</sup> J. WAHL, *Prefazione*, p. X (la citazione viene attribuita da Wahl a Hirsch).

<sup>90</sup> Cfr. G.M. PIZZUTI, *Metafisica della crisi e dialettica dell'eccezione: Kierkegaard e Regina*, in G.M. PIZZUTI, *Tra Kierkegaard e Barth: l'ombra di Nietzsche*, Osanna Venosa, Venosa 1986, pp. 138-145.

<sup>91</sup> *Postilla conclusiva* ..., cit., p. 402.

ne nuova di san Tommaso, un primato esistenziale della libertà come indipendenza radicale del soggetto spirituale dal finito e come inizio della libertà in e con se stessa per la verità: *movet seipsam et intellectum a seipsa et omnes facultates per seipsam*. Cioè, Fabro riesce a sintetizzare l'esigenza moderna, che esprime l'esistenzialismo kierkegaardiano dell'emergenza dell'io singolo davanti a Dio e davanti a Cristo, con la nozione tomista della persona come essere necessario per partecipazione, dotata di intelligenza e di volontà; così che la responsabilità dell'agire si richiama alla responsabilità del pensare e l'una rifluisce nell'altra mediante il salto della decisione. Salto, questo della decisione creativa, che suppone la persona come un essere assoluto per partecipazione, perché solo un essere assoluto per partecipazione può essere capace di avere una libertà come "creatività partecipata"<sup>92</sup>.

Siamo consapevoli della problematicità di molte tematiche kierkegaardiane, in particolare quella della sua nozione di "fede", che comunque è stata affrontata in questo articolo solo lateralmente. Ma dietro le intricate pagine di Kierkegaard e tra la foresta dei suoi pseudonimi cresce con vigore sempre nuovo il singolo con il suo carattere *quasi* assoluto: l'uomo libero dal finito e dipendente da Dio, responsabile dei suoi atti, ma bisognoso dell'aiuto dall'alto. La risoluzione kierkegaardiana della dialettica autonomia-eteronomia si trova nell'identificazione della libertà con la dipendenza da Dio, che il singolo porta a compimento quando «mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, l'io si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto»<sup>93</sup>.

\* \* \*

**Abstract:** *The thought of Kierkegaard hinges upon what he calls my category, the individual. Arising in reaction to the system of idealism, the kierkegaardian category repropose a vision of the world, aristotelian in origin, in which the only existing beings are individuals. As a result of Kierkegaard's exclusively ethical and religious interest, the only real existence, for the Danish thinker, is ethical existence, in which the individual rediscovers himself as a free self, in becoming, founded on the Absolute. Freedom, as the fulcrum of ethical existence, is identified with dependence upon the Absolute. The loss of the self's foundation upon the power that constitutes it — God — leads the individual to despair. The self's self-constitution, upon the Absolute, by way of the ethical choice of oneself, is a free process. In this process the self must leave the immediacy of the aesthetical stage and arrive at the religious stage, which is the domain of faith. The kierkegaardian individual offers material for reflection to those who wish to found the existential primacy of freedom.*

<sup>92</sup> M. SÁNCHEZ SORONDO, *Vitalità di una proposta*, «Studi Cattolici», 415 (1995), p. 532.

<sup>93</sup> *La malattia mortale*, cit., p. 627.