

KIERKEGAARD, PASCAL, E IL MODELLO SOCRATICO

ALBERTO SICLARI

Abstract: Socrates was a constant point of reference for Kierkegaard, but over time Kierkegaard modified and refined his understanding of the Athenian. In *The Concept of Irony*, Socrates begins and ends with 'the knowledge of not knowing', in the *Concluding Unscientific Postscript* and in the subsequent *Notebooks* he bets everything on the existence of God and on his own immortality. Finally, in the latest issue of *The Instant*, Socrates is indicated as the man who had in his own world a function similar to the one Kierkegaard recognized for himself in relation to Christianity. Pascal is mentioned for the first time in the *Stages on Life's Way* and subsequently, with a certain frequency starting from the last months of 1850, in the *Journals and Notebooks*, where one appreciates, among other things, the underlining of the probabilistic nature of many presumed certainties. It is possible that reading Pascal, a man of faith who insists both on the impossibility of not choosing and on the use of reason that can prepare and guide choices, and finally on the formation of a habit that must favor choices prompted by the human need for meaning, has helped to confirm Kierkegaard in his understanding of the figure of Socrates.

Keywords: knowledge; certainty; probability; habit; choice.

English title: *Kierkegaard, Pascal, and the Socratic Model*

Negli scritti che Kierkegaard ha dato alle stampe il nome di Pascal compare soltanto in una pagina degli *Stadi sul cammino della vita*, stesi fra il 1843 e il 1845, dove si leggono queste considerazioni: «Feuerbach, che rende omaggio al principio della salute, dice che l'esistenza religiosa (in particolare quella cristiana) è una costante storia di sofferenza, e invita anche solo a considerare la vita di Pascal: basta questo. Pascal dice esattamente la stessa cosa: la sofferenza è la condizione naturale del cristiano (come la salute quella dell'uomo carnale); si era fatto cristiano, e parlava della sua esperienza cristiana»¹. Azzardata, e del

1 SLV, SKS 6, 424, tr. it., 671-672: «Feuerbach, som hylder Sundheds-Principet, siger, at den religieuse Existents (nærmest den christelige) er en bestandig Lidelseshistorie, han beder En blot at betragte Pascals Levnet; og han har nok. Pascal siger ganske det Samme: Lidelse er en Christens naturlige Tilstand (ligesom Sundhed det sandselige Menneskes) og han blev en Christen og talte af sin christelige Erfaring». Cfr. FEUERBACH 1843, 91. Per le citazioni e i riferimenti agli scritti di Kierkegaard mi servo dell'edizione critica, KIERKEGAARD 1997-2013, che utilizzo nella versione elettronica (SKS). Le sigle sono elencate in appendice. Per le citazioni in italiano utilizzo, con qualche modifica, le traduzioni egualmente riportate in appendice (KIERKEGAARD 1972A; KIERKEGAARD 1972B; KIERKEGAARD 1976;

tutto ipotetica, è la riferibilità alle *Provinciali* delle considerazioni sulla *reservatio mentalis* che si trovano nella *Postilla*². Nei quaderni e nelle carte, invece, Pascal è citato con una certa frequenza, ma dagli ultimi mesi del 1850. Prima di questa data Kierkegaard lo ricorda una volta soltanto, nel 1846, per una sua idea che certamente condivide: «Pascal dice: per questo è tanto difficile credere, perché è tanto difficile obbedire»³.

Forse aveva presente i passaggi delle *Pensées* dove, rispondendo all'ipotesico interlocutore che dichiara di non poter credere nonostante riconosca che puntare su Dio sarebbe del tutto ragionevole, Pascal mette in luce quanto le disposizioni e le abitudini in genere pesino sulle scelte, le agevolino o le contrastino, e come l'uomo tenda ad accogliere soltanto idee conformi alla propria consolidata condotta di vita. Sono considerazioni intessute con la "dimostra-

KIERKEGAARD 1979; KIERKEGAARD 1993A; KIERKEGAARD 1993B; KIERKEGAARD 1999; KIERKEGAARD 2001; KIERKEGAARD 2009; KIERKEGAARD 2012). Per il diario, i quaderni e le carte (*Journaler og Papirer*) mi servo di norma della traduzione italiana (parziale) di Cornelio Fabro: KIERKEGAARD 1980-1993. Le sigle che si trovano nell'edizione critica di questi scritti sono in buona parte di Kierkegaard, che ha raccolto molte sue considerazioni in 10 quaderni contrassegnati con una doppia lettera (da AA a KK), e dal 1846 in altri 36 quaderni contrassegnati con NB (Notabene) e una numerazione progressiva. Altre sue riflessioni e annotazioni di varia natura sono state raccolte dai curatori in 15 taccuini (*Not[esbøger]*) e nelle carte (*Papir[er]*, 1-596). Le tavole di concordanza con l'edizione utilizzata da Fabro si possono consultare nel sito della versione elettronica.

- 2 Cfr. AE, SKS 7, 218, tr. it., 389. La formula *reservatio mentalis* si trova già in una annotazione del 1838, dove Kierkegaard si esprime in termini negativi su Andersen e in particolare sui critici suoi estimatori: «Nemmeno Andersen è però così pericoloso, da quanto ho appreso; la sua forza principale consiste in un coro ausiliario di becchini per libera scelta, di alcuni esteti senza fissa dimora, che di continuo danno assicurazione della loro onestà, ed è senz'altro certo che non si possono assolutamente biasimare per una qualche *reservatio mentalis*, perché in mente non hanno proprio niente [Men Andersen er da heller ikke saa farlig, efter hvad jeg har erfaret, bestaaer hans Hovedstyrke i et auxiliair Chor af frivillige Bedemænd, nogle omstreifende Æsthetikere, der idelig forsikkre deres Ærlighed, og saa meget er vist, at man ingenlunde kan sigte dem for nogen reservatio mentalis; thi de have slet Intet in mente]», FF:211, 1838, SKS 18, 115). Kierkegaard si serve dell'espressione *reservatio mentalis* anche per mettere in luce come la valutazione di quanto si ascolta possa sempre risultare problematica; cfr. l'inedito *Libro su Adler*, BOA, SKS 15, 91*, tr. it., 361*.
- 3 «Pascal siger: derfor er det saa vanskeligt at tro, fordi det er saa vanskeligt at lyde», NB:40, 1846, SKS 20, 43. In Kommentar, 20, 43, 9, si avanza l'ipotesi che l'annotazione sia stata suggerita dalla lettura di una considerazione della prefazione ai *Pascals' Gedanken über die Religion und einige andere Gegenstände*, BLECH 1840, t. 1, 82: «Denn er [Pascal] wußte, daß die Leidenschaften und die lasterhaften Neigungen, die das Herz und den Willen verführen, die größten Hemmungen und die hauptsächlichsten Hindernisse des Glaubens sind, die wir haben».

zione” che puntare sul Dio del cristianesimo è per l’uomo la scelta più ragionevole⁴. Diversamente da Pascal Socrate è stato per Kierkegaard una costante figura di riferimento: lo incontriamo nelle annotazioni del 1835 dove si ricorda che il vero conoscere deve cominciare con la conoscenza di sé, della propria ignoranza⁵, e lo ritroviamo di continuo; l’ultima volta nell’analogia che Kierkegaard delinea fra il proprio compito e il compito socratico nell’inedito fascicolo 10 dell’*Istante*. Col tempo però la comprensione e “l’uso” di Socrate si precisano e si arricchiscono, e in lui Kierkegaard riconosce con sempre più chiarezza il proprio modello formale di vita. L’esistenza di Socrate, scriverà nel 1854, «non è uno spettacolo per gli uomini, ma per gli dei». Raffinatissimo intellettuale, Socrate realizzava infatti la reduplicazione, aboliva la distanza fra il comprendere e l’esistere; «ed è per questo – conclude – che noi, nel senso più profondo, nel senso socratico, non lo possiamo comprendere»⁶.

Mentre veniva precisando queste idee, Kierkegaard si è anche progressivamente convinto che nella sua lunga storia la cristianità si era mossa in direzione opposta, risolvendo il cristianesimo in una dottrina e promovendo l’illusione di essere cristiani. Spesso il cristianesimo si sarebbe così trasformato di fatto in una celebrazione astratta o persino ipocrita, che Kierkegaard rappresenta emblematicamente nella figura dell’alto prelato che, in vesti di velluto, fa l’elogio della povertà. Su questo sfondo si pone anche la questione del rapporto di Kierke-

4 Kierkegaard possedeva tre diverse traduzioni tedesche delle *Pensées*, quella di Kleuker, quella di Blech e quella di Schwarz; le ultime due furono acquistate piuttosto tardi; la terza forse dopo che Kierkegaard venne a sapere che le altre non rispettavano la pianificazione di Pascal: KLEUKER 1777; BLECH 1840; SCHWARTZ 1845. Quest’ultima è condotta sulla prima edizione critica e integrale: PASCAL 1844. Cfr. ROHDE 1967, 48-49.

5 «Per poter conoscere qualsiasi altra cosa si deve prima imparare a conoscere se stessi (γνῶθι σεαυτόν). Soltanto quando l’uomo ha compreso sé stesso così intimamente, e si vede ormai in cammino sulla propria strada, soltanto allora la vita si acquieta e prende un senso, soltanto allora si è finalmente liberi da quel compagno di viaggio sgradito e senza senso – da quella ironia della vita, che si rivela nel mondo della conoscenza e impone al vero conoscere di cominciare con un non-conoscere (Socrate), proprio come Dio creò il mondo dal nulla [Man maa først lære at kjende sig selv, inden man kjender noget Andet (γνῶθι σεαυτόν). Først naar Mennesket saaledes inderlig har forstaaet sig selv og nu seer sin Gang hen af sin Bane, først da faaer hans Liv Ro og Betydning, først da bliver han fri for hiin besværlige, uheldsvangre Reisekammerat – hiin Livs-Ironi, der viser sig i Erkjendelsens Sphære og byder den sande Erkjenden at begynde med en Ikke-Erkjenden [Socrates], ligesom ud skabte Verden af Intet]», AA:12, 1835, SKS 17, 27-28.

6 NB31:94, 1854, SKS 26, 70: «[...] hans Liv er ikke et Skuespil for Msker, men for Guder; [...] og derfor kunne vi ikke forstaae ham, i dybeste, i socratiske Forstand forstaae ham».

gaard a Pascal. Gran parte della critica che se ne è occupata ritiene che le affinità fra loro rilevabili non permettano di parlare di un'effettiva influenza del Francese sul Danese, che lo cita o lo nomina con un certa frequenza soltanto dopo la stesura dei suoi lavori più significativi. Le loro concezioni presentano indubbie analogie: in particolare, entrambi hanno un rapporto polemico e critico con la filosofia, che ha d'altro canto una funzione rilevante nel pensiero di entrambi⁷. La temperie culturale in cui si muovono è però diversa, diversi sono i problemi che si trovano ad affrontare e analoghe ma diverse sono le loro risposte. In estrema sintesi potremmo dire che Kierkegaard sta a Hegel come Pascal a Cartesio.

In ogni caso, Kierkegaard in qualche misura poteva riconoscersi, e di fatto si è riconosciuto, sia nella riflessione sia nella disposizione esistenziale del Francese, che dopo la "svolta" religiosa si era impegnato a vivere in conformità alla propria fede⁸. Nelle prime menzioni che troviamo nei suoi scritti Pascal è ricordato proprio in riferimento alla "reduplicazione": si osserva infatti che all'esistenza religiosa si accompagna sempre la sofferenza, e che credere è difficile perché obbedire è difficile. Su questi aspetti Kierkegaard si soffermerà esplicitamente in citazioni più tarde, dove Pascal viene apprezzato per essersi sforzato di far corrispondere la sua esistenza alle sue convinzioni. Apprezzamento eccezionale, ha osservato André Clair, da Kierkegaard riservato di norma soltanto a Socrate, l'esperto per antonomasia della reduplicazione. Pascal viene così a sostenere, di fatto, la lettura kierkegaardiana di Socrate come modello di vita per "l'uomo comune", che non ha ricevuto un ordine diretto dalla divinità; modello valido, con i necessari aggiustamenti, anche per chi crede in Cristo e vive nella luterana Copenaghen e non nell'Atene del V secolo. Può dunque aver confermato Kierkegaard nel suo pensare Socrate come una sorta di giocatore che, avendo ben chiaro che cosa veramente lo interessava, si è impegnato a condurre un'esistenza coerente con la sua comprensione. Pascal non si è limitato infatti a

⁷ Cfr. CLAIR 2011.

⁸ Dopo la "svolta religiosa" Pascal è vissuto realizzando nel suo esistere quella che Kierkegaard denomina "dialettica qualitativa", qualificata necessariamente dalla sofferenza. Il rapporto a ciò che è superiore comporta il consapevole volontario accoglimento di tutto ciò che questa subordinazione richiede, anche dunque delle rinunce e delle sofferenze che essa implica. Altrimenti ciò che è superiore viene strumentalizzato in funzione di ciò che è inferiore, come è avvenuto nella cristianità, dove il cristianesimo è stato finalizzato al conseguimento di obiettivi affatto mondani; cfr. NB27:11, 1952, SKS 25, 126.

mettere in luce che non si può non scegliere e come convenga puntare su Dio, ma si è sforzato di fare della sua scelta la stella polare della sua vita, di “reduplicare” le sue convinzioni, di confermarle con l’esistenza. Kierkegaard gliene dà atto, e per questo appunto nel 1852 parla di lui come di “un giudice competente”, che conosce bene, per esperienza diretta, ciò di cui parla⁹.

Qualche precisazione è però necessaria. Per Pascal la scelta è dirimente ma, quantunque preparata e stimolata da quel sentimento che i greci chiamavano *thauma* – non una tranquilla meraviglia ma una mescolanza di ammirazione e di orrore –, si può sostenere dando nella puntata lo spazio dovuto al valore di ciascuna delle due alternative. In contrasto con le posizioni estreme delle scuole socratiche, scettica e stoica, Pascal mette in luce oltre ai limiti e alla non identificabilità del sapere con la virtù le sue potenzialità, e si serve del calcolo per chiarire come e perché la scelta di fede sia oggettivamente più ragionevole. La posizione di Kierkegaard è più radicale. La scelta cresce per lui su un sentimento fondamentale, l’angoscia, una combinazione di paura e di desiderio, una sorta di *horror vacui*, e si sorregge sulla denuncia dell’astrattezza e della fondamentale negatività per l’esistente di ogni tendenziale risoluzione della realtà nella concettualizzazione. Kierkegaard non contesta il valore della ragione, non lo può e non lo vuole, ma, proprio perché all’epoca la ragione aveva attinto con Hegel il suo vertice luciferino, è ancora più perentorio di Pascal nel rilevarne l’impotenza di fronte ai problemi ultimi dell’esistere, e valorizza al limite l’aspetto soggettivo della scommessa: la presenza e il peso che, al di là di ogni possibile calcolo, ha in essa l’interesse, che è letteralmente costitutivo dell’esi-

9 Cfr. DS, SKS 16, 174, tr. it., 101: «Un giudice competente in questa materia [en i denne Henseende sagkyndig Dommer] ha detto che raramente si vede qualcuno che scrive umilmente dell’umiltà, dubitando del dubbio, etc».. Di seguito si precisa che l’esposizione in forma problematica del dubbio era propria dei Greci, che del dubbio trattavano dubitando e non certamente «esponendo come dottrina di fede al pubblico credente il “dubitare di tutto”». E si conclude: «Ma se è rara un’esposizione adeguata al contenuto esposto, ancora più rara è una comprensione che diventi azione, di modo che se si è compreso ciò che si deve fare – oh nobile semplicità! – lo si fa». Nei quaderni si riferiscono testualmente le parole di Pascal, che è appunto «il giudice competente» in questione, con una puntualizzazione: «C’è qui l’espressione di ciò che io faccio valere in una situazione più alta: la reduplicazione. In Pascal è ancora quasi un’espressione estetica, io la faccio valere ancora di più in direzione dell’esistenza [Her er det Udtryk, hvad jeg i endnu høiere Forhold gjør gjældende: Reduplicationen. Hos Pascal er det dog endnu næsten som æsthetisk, jeg gjør det videre gjældende i Retning af Existents]», NB21:102, 1850, SKS 24, 64, 1850. Pascal è collocato accanto ai Greci ma non proprio allo stesso livello di Socrate.

stente. Se non c'è interesse non si scommette, e la realtà umana è *essenzialmente* interesse; verità che l'hegelismo e l'astrazione in genere non possono riconoscere e apprezzare in modo adeguato. Kierkegaard ha puntato tutto sul suo interesse, sulla sua convinzione e il suo bisogno che Dio sia l'amore, e ha cercato, a modo suo, di corrispondervi. Un ragionamento esplicativo fondamentale in questo quadro è costituito dalla critica all'idea che «il linguaggio dell'astrazione» sia in grado di esprimere il passaggio dal possibile al reale, come vorrebbe l'hegelismo, condannato di fatto a muoversi sempre e soltanto all'interno del recinto della possibilità. Nessun movimento che in esso si opera può attingere l'esistenza, mentre «per l'esistente il supremo interesse è l'esistere», dato che la sua realtà consiste appunto «nell'interessamento all'esistere»¹⁰.

Un interessamento paradossale, in quanto serve a far capire all'uomo come l'esistenza nel tempo abbia un fine oltre che una fine, serve a convincerlo a consegnarsi senza riserve a Dio, dopo essere stato condotto col suo aiuto «al punto estremo della noia della vita» credendo «che è per amore che Dio lo fa». Serve a persuaderlo a riprendersi in un'altra dimensione, in un "luogo" dove l'inter-esse – così scandisce il termine Kierkegaard per sottolineare il passaggio dall'astrazione alla realtà ed evidenziare il permanere della distinzione nell'unità – si raccoglie nel rapporto eterno fra l'io e il suo Dio. Esistenza che risulta dalla onnipotente libertà di Dio, amore eterno che crea e si apre ad altre libertà,

10 Cfr. AE, SKS 7, 286-287, tr. it., 431: «L'esistere è per l'esistente il supremo interesse, e l'interessamento all'esistere è la sua realtà. Ciò che la realtà è non può essere espresso nel linguaggio dell'astrazione. La realtà è un inter-esse fra l'ipotetica unità di pensiero ed essere dell'astrazione. L'astrazione si occupa della possibilità e della realtà, ma la sua concezione della realtà è una rappresentazione falsa, perché il medio non è la realtà ma la possibilità. Soltanto abolendo la realtà l'astrazione può coglierla, ma abolirla è appunto trasformarla in possibilità. Tutto ciò che è detto della realtà nel linguaggio dell'astrazione all'interno dell'astrazione, è detto all'interno della possibilità. Nel linguaggio della realtà, tutta l'astrazione si rapporta come una possibilità alla realtà, non a una realtà all'interno dell'astrazione e della possibilità [For den Existerende er det at eksistere ham hans høieste Interesse, og Interesseretheden i at eksistere Virkeligheden. Hvad Virkelighed er, kan ikke angives i Abstraktionens Sprog. Virkeligheden er et inter-esse mellem Abstraktionens hypothetiske Eenhed af Tænken og Væren. Abstraktionen afhandler Mulighed og Virkelighed, men dens Opfattelse af Virkeligheden er en falsk Gjengivelse, da Mediet ikke er Virkeligheden men Muligheden. Kun ved at ophæve Virkeligheden kan Abstraktionen faae fat paa den, men at ophæve den, er netop at forvandle den til Mulighed. Alt, hvad der i Abstraktionens Sprog indenfor Abstraktionen siges om Virkelighed, siges indenfor Muligheden. I Virkelighedens Sprog forholder nemlig hele Abstraktionen sig som en Mulighed til Virkeligheden, ikke til en Virkelighed indenfor Abstraktionen og Muligheden]».

e dalla libertà creata dell'uomo. Nell'annotazione del 25 settembre 1855 dove si leggono le parole appena citate, l'ultima che Kierkegaard ci ha lasciato, si dice anche che «Dio può aiutare per quel che solo la libertà tuttavia può fare; solo la libertà può farlo»¹¹; quella libertà che non viene meno ma si illumina e si completa nell'inter-esse senza tempo e senza più inquietudine di chi Dio «accoglie nell'eternità».

Su questo sfondo si collocano la comprensione dell'uomo come rapporto e come scelta, delineata da Kierkegaard formalmente nelle battute iniziali della *Malattia per la morte* e sviluppata sotto aspetti diversi in tutti i suoi scritti, la sua insistenza nel valorizzare l'inquietudine dello spirito e la sua condanna senza appello della presunta funzione tranquillizzante del cristianesimo, che dello spirito è invece la più grande inquietudine. E su questo sfondo si può forse meglio apprezzare, nel suo valore e nei suoi limiti, il peso che la lettura di Pascal può aver avuto nell'interpretazione kierkegaardiana della figura socratica come modello di vita per ogni uomo che non abbia ricevuto da Dio un ordine diretto.

1. L'ascetica dell'uomo comune

Cristiani non si nasce, lo si diventa. E il divenire è inquietudine, e lo spirito è inquietudine, e il cristianesimo è «la massima inquietudine dello spirito». Nato nella cristianità, Kierkegaard è diventato cristiano, per quanto ha saputo, attraverso un lungo processo di messa a punto della sua comprensione del cristianesimo, di sé stesso e del proprio compito, che lo ha portato a vedere il suo modello comportamentale in Socrate, e a individuare nella scelta preparata da un'attenta riflessione la categoria fondamentale e la "struttura portante" dell'esistenza. Operazione che ha richiesto la determinazione e la pratica di una forma di ascetica che ha chiamato «ascetica dell'uomo comune», dell'uomo che non ha ricevuto da Dio alcun ordine diretto, che non è un Abramo o un apostolo e deve dunque scoprire ragionando qual è il proprio compito nella situazione in cui si trova ad esistere, ed eseguirlo, e che di tutto ciò deve rispondere. Qui la riflessione non può venire mai meno, e il pensare e il dire e l'agire non possono divergere, e qui dunque il ragionatore Socrate, con la sua fede nella verità e nel

11 Papir 591, 1855, SKS 27, 696-698, in particolare 698: «[...] Gud kan hjælpe til hvad dog kun Frihed kan gøre; kun Frihed kan gøre det».

bene, poteva essergli modello di vita. Il Socrate di Kierkegaard è anche, infatti, almeno dal 1845 in poi, un “giocatore” che riflette e punta tutto sull’onnipotenza e la sapienza di Dio e sulla propria immortalità. Così come, a modo suo, ha fatto Kierkegaard, che ha scelto, preferendola alla «melanconia del tragico» della scelta estetica, «la profonda pena e la profonda gioia della religione» in un’epoca di crisi profonda della sua religione¹².

«Il cristianesimo non esiste più», ha sostenuto verso la fine della vita Kierkegaard, che è giunto a questa conclusione dopo una serie di riflessioni sul cristianesimo e la sua storia sviluppate negli anni precedenti. E ha compreso all’interno di questa storia la storia minore di sé stesso: la sua crescente consapevolezza – corretta o illusoria che fosse – della propria funzione “socratica” di denuncia delle mistificazioni della cristianità, e quindi dell’ascetica richiesta a lui, uomo comune, che non aveva ricevuto da Dio alcun ordine diretto e non era stato esentato dalla comprensione oltre che dall’esecuzione del proprio compito, per sofferta che fosse.

Le due menzioni di Pascal che troviamo prima del 1850 negli scritti di Kierkegaard accennano appunto, lo si è detto, alle sofferenze e alle difficoltà dell’esistenza religiosamente orientata. Diversamente da Pascal, per il quale la chiesa è restata un referente sostanzialmente riconosciuto e accettato, col passare degli anni Kierkegaard ha finito però con l’individuare proprio nel sistema e nelle figure ufficiali di questa i principali responsabili dello stato di cose che si è sentito in dovere di denunciare. Si è fatta così prepotentemente strada la questione della natura del cristianesimo, della sua storia, delle idee e delle istituzioni in cui si è proposto, e di quello che lui, Kierkegaard, avendo la comprensione di tutto ciò, era tenuto a fare anche in contrasto con queste.

In una pagina del diario, scritta fra il 16 luglio 1848 e il 2 gennaio 1849, Kierkegaard colloca nel periodo immediatamente successivo alla pubblicazione di *Enten-Eller* (20 febbraio 1843) l’inizio della caratterizzazione propriamente religiosa del suo lavoro letterario; e si dice convinto che Dio gli abbia affidato il compito di servire alla verità appunto con lo scrivere, anche se questo gli fosse riuscito pesante e molesto¹³. Lo scrivere in quanto tale certamente non lo distur-

12 EE, SKS 2, 146, tr. it., 2, 28.

13 Cfr. NB6:62, 1848, SKS 21, 46.

bava, tutt'altro, avrebbe invece potuto pesargli, come puntualmente è avvenuto, sostenere idee sgradite ai suoi lettori o a una parte di essi. In questo impegno Kierkegaard ha trovato la risposta all'esigenza di "autenticare" con la propria esistenza la denuncia di una verità di cui si è sempre più venuto convincendo: la cristianità non realizzava il cristianesimo, ne era l'illusione, e spesso una beffarda caricatura. Mettere in luce questo stato di cose, in un'epoca e in un paese che ancora si diceva e si riteneva cristiano, gli è parso con crescente chiarezza suo dovere¹⁴. E il conservatore Kierkegaard, specialmente dopo gli eventi del 1848 che a suo giudizio avevano reso più che mai evidenti i limiti del cosiddetto ordine costituito, di cui la chiesa danese era parte, non ha avuto più dubbi sulla necessità di una riflessione sul cristianesimo e la sua storia che gli rimettesse «le molle esistenziali»¹⁵.

La riflessione non è affatto nemica del cristianesimo. Non lo è, ha sostenuto proprio in quell'anno, se «la si usa in timore e tremore; non per trarne vantaggio, ma per servire la verità»¹⁶, come egli intendeva fare. È una convinzione meditata e difesa con fermezza mentre prende posizione contro il diffuso hegelismo, che avrebbe invece dissolto la fede nella riflessione. Il cristianesimo, del tutto travisato se ridotto a dottrina, non si può e non si deve comprendere, ma è la riflessione che permette di «comprendere che non lo si può comprendere. Questa è la causa santa della fede – osserva Kierkegaard, – e la riflessione è perciò santificata nell'essere usata a questo modo»¹⁷. Nell'operazione di sma-

14 Cfr. NB6:61, 1848, SKS 21, 44; NB6:68, 1848, SKS 21, 50; NB6:69, 1848, SKS 21, 50.

15 «Vorrei fare la revisione, pezzo per pezzo, di tutto il cristianesimo per riuscire a mettergli le molle esistenziali. È alla causa del cristianesimo ch'io mi sono consacrato ed alla quale appartengo fin da principio. Ed una simile figura sarà sempre importante per la Cristianità; uno che ferma la corsa per vedere dove ci troviamo, per sapere se il tutto non è sfumato in un'illusione; uno che esponga il cristianesimo completamente senza riguardi, non attaccando però Tizio o Caio, ma portando ciascuno a provare se stesso [Og i det vilde [jeg] revidere Stykke for Stykke hele Christendommen og faae sat Springfjederen paa. Christendommens Sag er det jeg har indviet mig til og tilhørt fra først af. Og en saadan Skikkelse vil bestandig være Christenheden vigtig, En, der lokker Farten, for at see hvor vi ere om ikke det Hele er løbet fast i et Sandsebedrag, En, der fremstiller Christendommen aldeles hensynsløst, dog uden at angribe Peer ell Poul, men overladende til enhver at prøve sig selv]», NB6:61, 1848, SKS 21, 44.

16 «Og naar man nu bruger den i Frygt og Bæven, ikke for selv at have Fordeel, men for at tjene det Sande», NB6:69, 1848, SKS 21, 50.

17 Cfr. NB6:93, 1848, SKS 21, 68-69: «Si è sempre pensato che la riflessione dovesse distruggere il cristianesimo e fosse il suo nemico naturale. Spero ora, con l'aiuto di Dio, che si chiarisca come la riflessione pia può riallacciare i nodi che una riflessione superficiale ha

schieramento e denuncia della natura intrinsecamente anticristiana della cultura moderna, e dello sforzo millenario di “umanizzazione” e razionalizzazione del cristianesimo che la ha preparata e che culmina nell’hegelismo, Kierkegaard ha così trovato, assieme, la forma di ascetica cui lui, come “uomo comune” che non aveva ricevuto da Dio alcun ordine diretto, avrebbe dovuto attenersi e la chiave di lettura della storia del cristianesimo.

Di questa storia Lutero gli è parso essere una figura determinante. Lutero, scriverà nel 1853, «in un certo senso ha ribassato l’esigenza cristiana rispetto ai primi cristiani; ma in un altro senso con lui c’è un progresso rispetto a quell’ingenuità di pensare che un uomo comune, per quanto onesto voglia essere, possa senz’altro prendere l’Uomo-Dio per modello»¹⁸, come hanno fatto «i primi cristiani e gli antichi Padri della chiesa», che «ingenuamente si davano all’imitazione». Ad essi vanno «onore e lode»; e tuttavia non va dimenticato che «a base della loro aspirazione stava il fatto che essi trascuravano come tra l’Uomo-Dio e l’uomo comune ci sia una differenza di qualità, così che l’uomo comune non

così a lungo allentato. L’autorità divina della Bibbia e tutto ciò che le è proprio sono stati aboliti, sembra stessimo aspettando solo che l’ultima sezione della riflessione portasse tutto a termine. Ma ecco che la riflessione farà il servizio inverso, rimettendo le molle al cristiano in modo che possa resistere – contro la riflessione. Il cristianesimo, ovviamente, rimane lo stesso, completamente immutato, non un jota sarà cambiato. Ma la lotta sarà un’altra; sinora è stata tra la riflessione e l’immediato semplice cristianesimo, ora sarà tra la riflessione e la semplicità armata di riflessione. Penso che in questo ci sia un senso: il compito non è comprendere il cristianesimo. ma comprendere che non lo si può comprendere. Questa è la causa santa della fede, e quindi la riflessione è santificata dall’essere usata in questo modo. [Man har bestandigt meent, at Reflexionen maatte ødelægge Xstd. og var dennes naturlige Fjende. Jeg haaber nu nok, at det med Guds Hjælp skal vise sig, at den gudfrygtige Reflexion kan binde Knuder igjen, hvilke en overfladisk Reflexion saalænge har pillet ved. Bibelen[s] guddommelige Autoritet og Alt hvad dertil hører har man faaet afskaffet, det seer ud som ventedes der blot paa den sidste Afdeling af Reflexionen for at gjøre det Hele færdig. Men see, Reflexionen kommer til at gjøre omvendt Tieneste, til at sætte Springfjederne igjen paa det Christelige og saa at det kan holde – mod Reflexionen. Christendommen bliver naturligviis aldeles uforandret den samme, ikke et Iota er forandret. Men Kampen bliver en anden; hidtil har den været mellem Reflexionen og den umiddelbar eenfoldige Christendom, nu bliver den mellem Reflexionen og den i Reflexionen væbnede Eenfoldighed. Dette troer jeg der er Mening i. Opgaven er ikke at begribe Christend. men at begribe at man ikke kan begribe den. Dette er Troens hellige Sag, og Reflexionen derfor helliget ved at bruges saaledes]».

- 18 NB28:7, 1853, SKS 25, 220: «Der er derfor i en Forstand i Luther en Slaaen af i Forhold til det Christelige sammenlignet med de ældste Xstne, i en anden Forstand er der et Fremskridt betræffende den Naivitæt, at et almindeligt Msk., hvor redeligt han end vilde, udenvidere kan have Gud-Msket til Forbillede».

può senz'altro (se anche sinceramente lo volesse), né osa "declinare" la sua vita secondo tale paradigma»¹⁹. E di fatto la storia del cristianesimo successiva al periodo delle origini risulta scandita dallo sviluppo della consapevolezza dei limiti umani e dalla loro accettazione²⁰. Sviluppo che infine permette di comprendere come Cristo, in quanto «eterogeneo di tutta una qualità dall'essere affatto semplicemente uomo», non possa essere il modello di vita per l'uomo in modo diretto, di capire che «con l'essere modello, egli ha nello stesso tempo il compito d'insegnarci come noi abbiamo bisogno della grazia».

Il riconoscimento di questa inimitabilità diretta e delle sue ragioni, questo cambiamento nella coscienza, «o la successione di questo cambiamento, è ciò che forma il movimento nella storia del cristianesimo». Kierkegaard delinea così una vicenda che si svolgerebbe secondo questa legge: «Quanto più il mondo e gli uomini invecchiano, tanto più si sviluppano intellettualmente; ma quanto più si sviluppano intellettualmente, tanto più ideale diventa anche la loro idea di Dio e dell'Uomo-Dio; ma più questi diventano ideali, e più difficile riesce l'imitazione, e tanto più allora si deve insistere nel ricorso alla grazia»²¹.

«La figura più vera» in questa storia risulta essere quindi Lutero. Del luteranesimo si deve però criticare il fatto di non aver rilevato con la necessaria chiarezza che questa «dottrina produceva un ribasso [...] rispetto al Nuovo Testa-

19 «Luther er næst det N. T. den sandeste Skikkelse. Hvad udtrykker Luther? L. udtrykker en Standsning, en Besindelses-Akt. I ham besinder Mskheden eller Christenheden sig paa, at der mellem Gud-Msket og os andre Mske, ja mellem Apostelen og os andre Mske er en Qvalitets-Forskjel, at derfor »Naaden« maa anbringes. De første Christne, de gamle Kfædre forstode det ikke saaledes, de gik naivt løs paa Efterfølgelsen. Ære og Priis være dem! Men til Grund for al deres Stræben ligger dog en Overseen af, at der mellem Gud-Msket og et almindeligt Msk. er en Qvalitets-Forskjel, at et almindeligt Msk. ikke ganske ligefrem og udendvidere kan (selv om han nok saa redeligt vilde) eller tør bøie sit Liv efter dette Paradigma», *ibidem*.

20 Consapevolezza dei limiti umani, sul piano dell'etica come su quello della conoscenza, che l'uomo per altro verso tende di continuo a oscurare. «La teoria di Kant sul male radicale – fa osservare Kierkegaard – ha un solo difetto, quello di non determinare in modo preciso che l'inesplicabile è una categoria, che il paradosso è una categoria [Kants Theorie om det radikale Onde har blot een Feil, at han ikke gjør det ret bestemt fast, at det Uforklarlige er en Categorie, at Paradoxet er en Categorie]», NB:125, 1847, SKS 20, 88-89.

21 NB27:87, 1853, SKS 25, 283: «Og overhovedet jo ældre Verden og Mskheden bliver, desto mere udvikles den intellectuelt; men jo mere den udvikles intellectuelt, desto idealere bliver ogsaa dens Forestillinger om Gud og Gud-Msk. men jo idealere disse blive, desto vanskeligere med Efterfølgelsen, og desto mere maa der trykkes i Retning af at henflye til Naaden».

mento, e specialmente rispetto ai vangeli, quanto all'essere cristiani». È, questa, una inevitabile conseguenza della crescente consapevolezza dell'eterogeneità qualitativa rispetto all'uomo comune dell'Uomo-Dio, e anche della diversità qualitativa degli uomini che hanno avuto un rapporto diretto a Dio. Diversità che fa apparire "sfacciataggine" la pretesa di volerli imitare. "Il paradosso assoluto", «paradigma per la vita degli altri», è nello stesso tempo «la cosa anomala», «la cosa irregolare», sia perché propone una forma di esistenza così alta da risultare inimitabile, sia perché può fare «ciò che a nessun uomo è permesso fare». Analoghe considerazioni valgono nei confronti di chi ha ricevuto da Dio un ordine diretto e deve conformare senz'altro la propria esistenza ai suoi disegni eterni, che possono essere affatto eterogenei rispetto ai progetti umani e persino apparire umanamente inaccettabili²². Il rapporto dell'uomo comune a Dio deve avere invece il carattere della responsabilità; chi non ha un rapporto diretto non può vivere come se lo avesse, alla maniera degli asceti medievali, deve tenere invece nel massimo conto la situazione in cui si trova ad esistere. L'ascetica che l'uomo comune deve praticare è quindi l'ascetica comportata dall'idea tormentosa della responsabilità di fronte a Dio per il proprio pensare, volere ed agire, è l'ascetica della coscienza angustata²³.

22 «Sì, parlando umanamente, noi possiamo mettere l'“Apostolo” in istato d'accusa, perché a nessun uomo è permesso di agire in quel modo. L'Apostolo non ha perciò nient'altro a sua difesa che il dire: io ho un rapporto immediato a Dio. Le cose vanno così. Dio si impossessa di un singolo uomo, ne fa il suo strumento. Questi ha quindi con Dio un rapporto immediato, e con il suo aiuto ribalta tutti i possibili concetti. Se ora un uomo, che non ha un rapporto immediato a Dio, volesse senz'altro imitare i modelli, ciò sarebbe un delitto. In un certo senso, umanamente parlando, lo stesso Apostolo deve provar orrore di ciò che fa come Apostolo, ma egli non può dire più di questo: è Dio che mi spinge fin là [...] ja, reent msklig talt, er det ganske i sin Orden, om vi Msker sætte “Apostelen” i Anklage Tilstand, thi saaledes har intet Msk. Lov til at handle. Apostelen har derfor heller intet Andet til sit Forsvar end dette: jeg har et umiddelbart Forhold til Gud. Saaledes gaaer det jo overhovedet til. Gud bemægtiger sig et enkelt Msk, gjør ham til sit Redskab. Han har saa et umiddelbart Forhold til Gud, og vender ved Hjælp deraf op og ned paa alle msklige Begreber. Dersom nu et Msk. der ikke har et umiddelbart Forhold til Gudauden videre vil efterligne ham saa er dette Forbrydelse. Apostelen selv maa i en vis Forstand mskligt gyse ved hvad han gjør som Apostel; men han har ikke videre at sige end dette: Gud driver mig dertil]», NB27:87, 1853, SKS 25, 202.

23 Ben diversa dall'ascetica “priva di situazione”: cfr. NB28:10, 1853, SKS 25, 222: «Il cristianesimo è degradato a diventare “religione di stato”. Contemporaneamente a questo, il cristianesimo è diventato “dottrina” – e nacque l'ascesi. L'ascesi è la rinunzia priva di situazione: quando il cristianesimo lottava e soffriva persecuzione, non c'era bisogno di ascesi in quel senso. [Nota] La conseguenza fu ancora: il merito, il supermerito, *item*, la

Kierkegaard conduce così a termine la sua interpretazione della natura del cristianesimo – che è fede in Cristo, il paradosso assoluto –, e della sua storia, distinguendo nettamente, sulla base non tanto delle rinunce e delle mortificazioni esteriori quanto della presenza o meno di questa coscienza, del “timore e tremore”, l’esistenza che tende a conformarsi al messaggio evangelico dal modo di vivere dei “cristiani organizzati”, della cristianità stabilita. Il movimento fondamentale si compie con il passaggio dall’età di mezzo all’età moderna. Nel Medio Evo il cristianesimo è diventato religione di stato e dottrina, si è tendenzialmente risolto nella narrazione di un evento già consumato²⁴, tutti ormai sono cristiani, e si guarda alla rinuncia monastica al mondo come all’espressione di una religiosità straordinaria di cui pochi sono capaci. Infine, agli albori dell’età moderna, ogni mortificazione finisce con l’apparire insensata e inaccettabile. L’uomo vuole godersi la vita, e il cristianesimo è avvertito sempre più come un fardello opprimente; per continuare ad esistere non può ostacolare in alcun modo la ricerca dei piaceri mondani e meno che mai inquietare; deve, al contrario, tranquillizzare. «E così questa situazione trova alla fine la sua espressione in Lutero (che del resto aveva certamente ragione nell’opporsi all’abuso cattolico). Lutero trovò che il compito del cristianesimo è di tranquillizzare»²⁵.

È il rovesciamento della prospettiva cristiana, la negazione del cristianesimo, la più grande inquietudine dello spirito, spacciata per cristianesimo. Operazione che trae lo spunto dall’esperienza personale della coscienza angustata di Lutero, che si affida a Cristo, elevata indebitamente a paradigma della coscienza umana. Soddisfatto e tranquillo, di fatto l’uomo vuole soltanto conservarsi in questa condizione, libero da ogni rinuncia e da ogni inquietudine, e Lutero

distinzione dei cristiani in *straordinari* e comuni [Christendommen degraderes til at blive Stats-Religion. Samtidigt dermed blev Xstd. Doctrin – og Askese opkom. Askese er den situationsløse Forsagelse, da Xstd. kæmpede og leed Forfølgelse behøvedes Askese i den Forstand ikke. [Anm] Consequentsen heraf var saa igjen: det Fortjenstlige, det Overfortjenstlige, item, at man fik *overordentlige* Christne og almindelige Christne]».

24 Cfr. NB10:25, 1853, SKS 25, 222; anche NB32:53, 1954, SKS 26, 155: «*Trattare il cristianesimo come scienza* è trasformarlo in qualcosa di passato, ossia è esprimere che esso non è più qualcosa di presente [At behandle Xstd. som Videnskab er at forvandle den til et Forbigangent, eller er at udtrykke, at den ikke mere er et Nærværende]». Seguono espliciti riferimenti all’hegelismo e agli hegeliani.

25 NB30:22, 1854, SKS 25, 400: «[...] og saa finder dette endelig sit Udtryk i Luther (som forresten jo vistnok kan have haft Ret i Modsætning til catholske Misbrug). L. opfinder, at Xstd. er til for at berolige».

oggettivamente lo conferma in questa pretesa. Lutero, riconosce Kierkegaard paragonandolo a un malato, era intimamente tormentato, ha sofferto molto e a lungo, ed è stato quanto mai acuto nel diagnosticare il proprio stato e nel capire di che cosa aveva bisogno; non aveva però, aggiunge, il colpo d'occhio proprio del medico, difettava della visione d'insieme (*Overskuelse*), distaccata e comprensiva, della situazione e dei mali della cristianità, e ha pensato che la diagnosi e la terapia valide per il suo caso potessero valere senz'altro per la cristianità tutta²⁶. Lutero difettava, in sostanza, di quella comprensione del cristianesimo e della sua storia che Kierkegaard riteneva invece di avere raggiunto.

2. L'evoluzione del paradigma socratico

In questo quadro trova il suo spazio la figura di Socrate. Socrate è la realizzazione esemplare dell'ascetica richiesta a chi non ha ricevuto ordini diretti dalla divinità, ma soltanto divieti e stimoli dal *daimon* che parla in lui perché sempre si muova scegliendo di arrischiare tutto per ciò che veramente gli interessa: l'immortalità. Al di fuori del cristianesimo, secondo Kierkegaard, e in buona misura anche per "l'uomo comune" che vive nella cristianità e si ritiene cristiano, questo comportamento, tenuto in forma paradigmatica da Socrate, è l'unica possibile prova dell'esistenza dell'immortalità²⁷. E qui diviene plausibile l'idea

26 «Più osservo Lutero e più mi diventa chiaro ch'egli finisce per scambiare il paziente con il medico. Egli è per la cristianità un paziente quanto mai interessante, ma non è medico; ha la passione del paziente per esprimere e descrivere il suo male e il sollievo di cui egli sente bisogno. Ma non ha il colpo d'occhio del medico. E per riformare il cristianesimo occorre anzitutto e soprattutto il colpo d'occhio su tutto il cristianesimo [Jo mere jeg seer paa Luther, jo tydeligere synes det mig, at L. og saa ligger i denne Forvexling at forvexle det at være Patient med det at være Læge. Han er en for Christenheden yderst vigtig Patient men han er ikke Lægen; han har Patientens Lidenskab til at udtrykke og beskrive sin Lidelse, og hvad han føler Trang til som Lindring. Men han har ikke Lægens Overskuelse. Og til at reformere Xstd. hører der dog vel først og fremmest Overskuelse over hele Xstd]», *ibidem*, 400-401.

27 Cfr., ad esempio, NB15:75, 1850, SKS 23, 51: «Socrate non cercava di accumulare prove sull'immortalità dell'anima, per vivere credendo in virtù delle prove. Al contrario, diceva: l'affermazione dell'immortalità mi occupa a tal punto che arrischio assolutamente la mia vita per essa, come la cosa più certa. Viveva così e la sua vita era una prova dell'immortalità dell'anima. Egli non credeva alle prove, per vivere: no, la sua vita ne era la prova e soltanto con la sua morte di martire la portò a termine. Ecco, in che consiste lo spirito [...]. L'osservazione, usata con cautela, può esser applicata quanto al diventare cristiani. [...] Quanto al diventare cristiani, si deve però ricordare una differenza che c'è qui rispetto alla dialettica di Socrate. Infatti rispetto all'immortalità, l'uomo si rapporta a se stesso

che la lettura di Pascal – uomo di fede che insiste sia sull'impossibilità di non scegliere, sia sull'uso della ragione che può preparare e guidare le scelte, sia infine sulla formazione di un abito che deve disporre alle scelte sollecitate dall'esigenza umana di senso – abbia quantomeno contribuito a confermare Kierkegaard in questa comprensione dell'Ateniese.

Comprensione che si affina con gli anni, e che lo ha aiutato a rispondere all'interrogativo su quale dovesse essere il suo comportamento nella Danimarca dell'epoca, che si diceva cristiana ma sempre meno gli appariva tale. È appunto contro questa illusione, spesso venata di ipocrisia, che Kierkegaard fa valere il socratismo. Se il cristianesimo non esiste più, se gli uomini non vogliono o non possono vivere come il cristianesimo chiede loro, devono avere l'onestà di riconoscerlo. Soltanto allora, se lo vorranno, potranno appellarsi legittimamente alla grazia.

Resta, insuperabile per il proprio oggetto, la differenza fra la fede socratica e la fede cristiana nel paradosso assoluto. Kierkegaard si è venuto però convincendo che l'uomo, quando si fosse effettivamente impegnato nell'essere sincero con se stesso, sarebbe infine diventato cristiano²⁸. Il cristianesimo pone

e all'idea; non più in là. Ma dal momento che un uomo crede ad un "se" e sceglie di credere in Cristo, cioè sceglie d'impegnare la sua vita per questo, subito può rivolgersi nella preghiera direttamente a Cristo. Così la realtà storica è l'occasione, e nello stesso tempo l'oggetto della Fede [Socrates søgte ikke først at sanke nogle Beviser for Sjælens Udødelighed, for saa at leve, troende i Kraft af Beviserne. Lige omvendt, han sagde: dette med Udødeligheden, om den muligt skulde være, beskæftiger mig i den Grad, at jeg ubetinget som var den det Visseste af Alt, vover at sætte hele mit Liv ubetinget ind derpaa. Saaledes levede han – og hans Liv er et Beviis for Sjælens Udødelighed. Han troede ikke først i Kraft af Bviser og levede saa: nei, han[s] Liv er Beviset, og først i hans Martyr-Død er Beviset færdigt. – See, dette er Aand [...]. Dette har, med Forsigtighed benyttet, sin Anvendelse i Forhold til det at blive Xsten. [...] Dog maa i Forhold til det at blive Xsten erindres en Forskjel i det Dialektiske fra Socrates. Nemlig i Forholdet til Udødelighed, forholder Msk. sig til sig selv og Idee, ikke videre. Men idet et Msk. paa et dersom vælger at troe paa Xstus: vælger at sætte sit Liv ind derpaa, saa har han jo Tilladelse til i Bøn umiddelbart at henvende sig til Xstus. Saaledes er det Historiske Anledningen, og dog tillige Troens Gjenstand]».

- 28 «Ora, comportarsi così, si legge in un appunto della primavera del 1854, essere così onesti (ciò che è il mio progetto) da confessare che cos'è il cristianesimo – e che in tal senso non si è cristiani: questo non si vuole; l'uomo, anche il più stupido, è una creatura molto accorta per tutto ciò che [nel Nuovo Testamento] si chiama carne e sangue. Per queste cose l'uomo ha un istinto estremamente sensibile. E quest'istinto gli ha insegnato: non smettere di agire in questo modo. Devi stare attento, se soltanto sarai così onesto verso il cristianesimo, la *summa summarum* sarà che diventerai cristiano [Nu at bære sig saaledes

infatti ciascuno di fronte alla propria condizione con spietata chiarezza, e gli si presenta come l'unica possibile soluzione sensata, se pure assolutamente inquietante. Per questo l'uomo naturale, che aspira al quieto vivere, si schermisce dal compiere quel primo passo, rifugge dal riconoscere qual è il proprio stato e che cosa effettivamente è e richiede il cristianesimo; e per questo la cristianità, i cristiani organizzati, si sono tutelati con un'interpretazione della Scrittura che ha trasformato la fede in un tranquillante. Socrate è invece l'incarnazione dell'integrità intellettuale ed esistenziale, il paradigma del comportamento che porta sino alle soglie della fede cristiana, formando quell'abito che in essa, con un "salto qualitativo", si perfeziona e si completa.

In Socrate, si fa osservare nella *Postilla*, «oggettivamente non si ha che incertezza, ma è precisamente questo dato di fatto che tende la passione infinita dell'interiorità, e la verità è per l'appunto questo colpo di audacia: scegliere con la passione dell'infinitezza ciò che è oggettivamente incerto». Questa determinazione della verità è in effetti «una descrizione della fede», che è «precisamente la contraddizione fra la passione infinita dell'interiorità e l'incertezza oggettiva». Rispetto «alla verità eterna essenziale», all'assoluto, a Dio, l'uomo non può avere d'altronde un diverso atteggiamento. «Se potessi cogliere Dio oggettivamente», conclude Climacus, «non crederei, ma poiché non lo posso devo credere. [...] Nella proposizione: la soggettività, l'interiorità è la verità, si raccoglie la saggezza socratica»²⁹.

ad, at være dog saaledes redelig (hvilket er mit Forslag) at vedgaae hvad Xstd. er – og at i den Forstand er man ikke Christen: det vil man ikke. Msket, selv det dumme, er en meget klog Skabning, i Retning af Alt hvad der hedder Kjød og Blod; Msket har i denne Henseende et uhyre fiint Instinkt. Og dette Instinkt har lært ham: det forslaaer ikke at gjøre det paa den Maade, Du skal see, summa summarum bliver, at Du bliver Xsten, naar Du endog blot er saa redelig mod Xstd.]], NB29:24, 1954, SKS 25, 313.

29 Cfr. AE, tr. it., 368. SKS 7, 186-187: «Objektivt har han da kun Uvisheden, men netop dette strammer Inderlighedens uendelige Lidenskab, og Sandheden er netop dette Vovestykke, med Uendelighedens Lidenskab at vælge det objektivt Uvisse. [...] Men den givne Bestemmelse af Sandhed er en Omskrivning af Tro. Uden Risiko ingen Tro. Tro er netop Modsigelsen mellem Inderlighedens uendelige Lidenskab og den objektive Uvished. Kan jeg objektivt gribe Gud, saa troer jeg ikke, men netop fordi jeg ikke kan det, derfor maa jeg troe. [...] I den Sætning, at Subjektiviteten, Inderligheden er Sandheden, er indeholdt den socratiske Viisdom». Fabro (AE, tr. it., 978, nota 15) richiama l'attenzione sulla somiglianza fra le parole con cui Climaco delinea la condizione in cui si impone la scelta esistenziale e il "pensiero" di Pascal dove si descrive una perplessità analoga. Kierkegaard: «Io contemplo la natura per trovare Dio: vi vedo certamente anche l'onnipotenza e la sapienza, ma nello stesso tempo vedo altre cose che mi angustiano e mi confondono [Jeg betragter

In questo quadro la paradossalità non qualifica la verità eterna essenziale «in se stessa» ma «nel suo rapportarsi all'esistente», paradossale non è l'assoluto ma la fede socratica, l'unico autentico rapporto all'assoluto possibile prima di Cristo. Ricordando che nella «sfera del paradosso il positivo è riconoscibile dal negativo», come Kierkegaard rileva parlando del proprio compito otto anni dopo la stesura della *Postilla*³⁰, la positività del rapporto socratico alla verità è espressa dalla riconosciuta mancanza di ogni certezza obiettiva. La fede socratica nella verità appare possibile a Kierkegaard perché la ragione, riconoscendo i propri limiti, le ha preparato il suo spazio.

Questo è il quadro in cui si colloca ed è compreso il Socrate della *Postilla*. Per il Socrate delle *Briciole*, invece, la verità starebbe alle radici dell'uomo, che sembra sempre poter muovere verso di essa con un movimento regressivo (conoscere è ricordare), anche se tale movimento risulta in lui di continuo interrotto³¹.

Naturen for at finde Gud, jeg seer jo ogsaa Almagt og Viisdom, men jeg seer tillige meget Andet som ængster og forstyrrer]», AE, SKS 7, 186, tr. it., 368. Pascal: «Voilà ce que je vois et ce qui me trouble. Je regarde de toutes parts, et je ne vois partout qu'obscurité. La nature ne m'offre rien qui ne soit matière de doute et d'inquiétude. Si je n'y voyais rien qui marquât une Divinité, je me déterminerais à la négative; si je voyais partout les marques d'un Créateur, je reposerais en paix pour m'assurer, je suis dans un état à plaindre, et où j'ai souhaité cent fois que, si un Dieu la soutient, elle le marquât sans équivoque; et que, si les marques qu'elle en donne sont trompeuses, elle les supprimât tout à fait; qu'elle dît tout ou rien, afin que je visse quel parti je dois suivre. Au lieu qu'en l'état où je suis, ignorant ce que je suis et ce que je dois faire, je ne connais ni ma condition, ni mon devoir. Mon coeur tend tout entier à connaître où est le vrai bien, pour le suivre; rien ne me serait trop cher pour l'éternité. Je porte envie à ceux que je vois dans la foi vivre avec tant de négligence, et qui usent si mal d'un don duquel il me semble que je ferais un usage si différent», PASCAL 1951, 429, 229, 414 (secondo la numerazione di Lafuma, Brunschvicg e Chevalier, d'ora in poi LBC).

30 «La mia vita, come tutto nella sfera alla quale appartengo e in cui vivo, è la sfera del paradosso: il positivo è riconoscibile dal negativo [Mit Liv er ganske som Alt i den Sphære, i hvilken jeg hører hjemme, for hvilken jeg arbejder, det Paradoxes Sphære: det Positive kjendeligt paa et Negativt]», NB32:104, 1854, SKS 26, 191.

31 «Il principio socratico è che la verità eterna essenziale non è affatto in se stessa paradossale, ma soltanto col suo rapportarsi a un esistente. Questo è espresso con l'altro principio socratico: che il conoscere è un ricordare. Questa proposizione è un cenno per indicare l'inizio della speculazione, ma poiché Socrate non la sviluppò oltre, divenne essenzialmente platonica. È qui che la via si biforca: Socrate essenzialmente accentua l'esistere, mentre Platone, dimenticando questo, si perde nella speculazione. Il merito infinito di Socrate è precisamente di essere stato un pensatore *esistente*, non uno speculante che dimentica ciò che è l'esistere [Socratisk er den evige væsentlige Sandhed ingenlunde paradox i sig selv, men kun ved at forholde sig til en Existerende. Dette er udtrykt i en anden socratisk Sætning: at al Erkjenden er en Erindren. Denne Sætning er en Antydning af Speculationens

E in ogni caso nelle *Briciole* Socrate non esclude formalmente la possibilità che il conoscere sia un ricordare, come fa invece nella *Postilla*, dove l'opzione di fede risulta l'unico possibile rapporto a Dio. È un punto su cui dobbiamo soffermarci perché apre alla possibilità che, in questo turno di tempo, Pascal abbia in qualche misura contribuito a precisare l'interpretazione di Socrate e la sua elezione a modello di vita da parte di Kierkegaard.

C'è un dato di fatto: il Socrate delle *Briciole* non coincide con il Socrate della *Postilla*³². Quando stende questo secondo scritto Kierkegaard ne è ben consapevole, e in una lunga nota sente il bisogno di sciogliere un possibile equivoco che la sua caratterizzazione della figura socratica nel primo lavoro potrebbe aver provocato. Nelle *Briciole*, scrive, Climacus ha voluto sottolineare la radicale novità del paradosso assoluto, non occasione ma condizione di possibilità e termine della fede cristiana, affidando il compito di rappresentare «il punto di vista della filosofia del paganesimo» al «principio socratico», riassunto nella formula «che ogni conoscere è un ricordare», dove si afferma l'immanenza dell'eterno e si esclude ogni fede. Ma in realtà, precisa, da questo principio «Socrate non cessa di allontanarsi, perché egli vuole esistere. Mantenendo Socrate sul principio che il conoscere è un ricordare, egli diviene un filosofo speculativo, mentre egli era un pensatore esistente che concepiva l'esistere come la cosa essenziale». Seguire il ricordo e l'immanenza è il punto di vista platonico, non è il vero principio socratico, che presenta oggettive analogie con la fede cristiana³³. Socrate, «a capirlo bene (*ret fremstillet*), ha una somiglianza analogica con ciò che l'esperimento [delle *Briciole*] ha prodotto e che in verità va al di là del principio socratico: la verità come paradosso diventa un'analogia del paradosso *sensu eminentiori*, e la passione dell'interiorità nell'esistere diventa un'analogia della fede *sensu eminentiori*», della fede cristiana. Proprio questo suo carattere, il cui valore

Begynden, men Socrates forfulgte den derfor heller ikke, væsentligen blev den platonisk. Her er det, hvor Veien svinger af, og Socrates væsentligen accentuerer det at eksistere, medens Plato, glemmende dette, fortaber sig i Speculation. Socrates's uendelige Fortjeneste er netop den at være en *existerende* Tænk, ikke en Speculant, der glemmer hvad det er at eksistere]», AE, tr. it., 369, SKS 7, 188.

32 Le *Briciole filosofiche* sono pubblicate il 13 giugno 1844, la *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole filosofiche* viene consegnata al tipografo verso la metà di dicembre del 1845 ed esce il 2 febbraio del 1846.

33 Rispetto alla quale rimane tuttavia «una battuta di spirito [*en vittig Spøg*]», *ibidem*, tr. it., 372, SKS 7, 192.

e i cui limiti sono messi bene in chiaro soltanto nella *Postilla*, avrebbe suggerito a Climacus di affidare al “principio socratico”, nelle *Briciole*, la rappresentanza del platonismo (e della speculazione in genere), così da evitare qualsiasi dubbio, qualsiasi confusione, qualsiasi fraintendimento circa l’infinita differenza che divide tuttavia anche la fede socratica, la socratica passione dell’interiorità, dalla fede cristiana, richiesta e resa possibile dal paradosso assoluto³⁴.

34 In nota (AE, SKS 7, 188, nota *, tr. it., 369-370, nota *) viene dunque ripreso e chiarito quanto detto poco sopra nel testo. Per un soggetto esistente, fa osservare Climacus, la verità è appunto «l’incertezza oggettiva mantenuta nell’appropriazione della più appassionata interiorità». L’accento cade sull’impegno e la fatica della sempre ripetuta scelta fra alternative che si escludono, scelta che qualifica essenzialmente la fede cristiana nel paradosso assoluto ma anche, seppure su un piano inferiore, la fede socratica. Data la sua rilevanza, riporto il testo originale per esteso: «Her vil det maaskee være paa rette Sted at belyse en Mislighed med Hensyn til Anlægget i Smulerne, hvilken havde sin Grund i, at jeg ikke strax vilde gjøre Sagen saa dialektisk vanskelig som den er, fordi i vor Tid Terminologier og andet Saadant er saa forvirret, at det næsten er umuligt at sikkre sig mod en Confusion. For da, om muligt, ret at belyse Differentensen mellem det Socratiske (hvilket jo skulde være det Philosophiske, det hedensk Philosophiske) og den experimenterede Tankebestemmelse, der virkelig gaaer videre end det Socratiske, førte jeg det Socratiske tilbage paa den Sætning, at al Erkjenden er en Erindren. Det er saadan almindelig antaget, og kun Den, der med ganske særdeles Interesse beskæftiger sig med det Socratiske, ideligen vendende tilbage til Kilderne, kun ham vil det være af Vigtighed paa dette Punkt at dele mellem Socrates og Plato, da Sætningen vel tilhører dem begge, men Socrates bestandig kun tager Afsked med den, fordi han vil existere. Ved at holde Socrates paa den Sætning, at al Erkjenden er Erindren, bliver han en speculativ Philosoph, istedenfor hvad han var, en existerende Tænkter, der fattede det at existere som det Væsentlige. Den Sætning, at al Erkjenden er Erindren, er Speculationens, og Erindren er Immanentsen, og speculativt og evigt seet er der intet Paradox, men Vanskeligheden er, at intet Menneske er Speculationen, men den Speculerende er en Existerende, underlagt Existentsens Krav; at glemme dette er ingen Fortjeneste, men vel at fastholde det en stor Fortjeneste, og dette gjorde netop Socrates. At accentuere Existents, hvori Inderlighedens Bestemmelse er indeholdt, er det Socratiske; det Platoniske derimod at forfølge Erindringen og Immanentsen. Derved er Socrates i Grunden videre end den hele Speculation, fordi han ikke har en phantastisk Begyndelse, hvor den Speculerende klæder sig om, og nu farer fort og farer fort og speculerer, glemmende det Vigtigste, det at existere. Men netop fordi Socrates saaledes er videre, faaer han, ret fremstillet, en vis analog Lighed med Det, som Experimentet frembragte som Det, der i Sandhed gaaer videre end det Socratiske, Sandheden som Paradox bliver en Analogie til Paradoxet sensu eminentiori, Inderlighedens Liden-skab i at existere bliver en Analogie til Troen sensu eminentiori. At Forskjellen desuagtet er uendelig, at de i Smulerne givne Bestemmelser af det, som i Sandhed gaaer videre end det Socratiske, ere uforandrede, skal jeg let vise; men ved strax at benytte tilsyneladende de samme Bestemmelser, idetmindste de samme Ord om det Forskjellige, hvorfra det Experimenterede skulde fremstilles som forskjelligt, frygtede jeg, at forstyrre. Nu tænker jeg, der Intet kan være til Hinder for at tale om Paradoxet med Hensyn til Socrates og Tro, da det forholder sig ganske rigtigt, naar det blot forstaaes rigtigt, og da desuden de gamle Græker jo ogsaa bruge Ordet $\mu\omicron\tau\iota\varsigma$, om end ingenlunde i det Experimenteredes

È un chiarimento che suscita qualche perplessità: all'epoca della *Postilla* sembra essersi affermato un diverso apprezzamento di Socrate. Qui Climacus distingue esplicitamente due principi socratici, quello che si svilupperà nel platonismo e quello proprio di Socrate, e valorizza il secondo *contro* il primo: Socrate non è più il pensatore esistente che di continuo rileva e aiuta a rilevare la problematicità dell'esistenza nel tempo, sicché la verità sembra poter essere ritrovata (ricordata) emarginando l'esistenza, e quindi sé stesso, il singolo concreto esistente. Ora Socrate è l'esistente che riconosce la necessità della scelta di fronte a alternative che appaiono entrambe oggettivamente possibili.

Nelle *Briciole* Socrate si muove sempre prima «che la via si biforchi». Se anche non la sceglie mai, ha sempre aperta dinanzi a sé la possibilità della speculazione³⁵. La paradossalità, che incontra anzitutto in sé stesso, lo lascia perplesso, lo disturba, ma su di essa non si sofferma. Nella *Postilla* Socrate invece ha superato il bivio, «l'incertezza oggettiva» si impone e al rischio della scelta non c'è alternativa. Le *Briciole* si chiudono con l'osservazione, indirizzata ai simpatizzanti dell'idealismo, che «andar oltre Socrate, se poi essenzialmente si dice la stessa cosa di lui, soltanto niente affatto così bene, ecco: ciò è per lo meno non socratico». Chiusa che nella *Postilla* è ricordata con una significativa modifica: «"Ma andar oltre Socrate, quando non si è neppure compreso il principio socratico, questo almeno non è socratico". Cfr. la "Morale" delle *Briciole*»³⁶. Socrate, in effetti, è andato più in là di tutta la speculazione³⁷.

Forstand, og bruge det saaledes, at der især i Anledning af et enkelt Værk af Aristoteles, hvor det bruges, lod sig anstille meget oplysende Betragtninger med Hensyn til Forskjellen fra Tro sensu eminentiori».

35 Cfr. *ibid.*, SKS 7, 186-188, tr. it., 368-369.

36 «"Men at gaae videre end Socrates, naar man end ikke har fattet det Socratiske, det er idetmindste ikke Socratisk." Cfr. Smulernes Moral», AE, SKS 17, 187, tr. it., 368-369. «Men at gaae videre end Socrates, naar man dog væsentligen siger det Samme som han, kun ikke slet saa godt, det er idetmindste ikke socratisk», PS, SKS 4, 306, tr. it., 155.

37 «Nessun uomo è la speculazione, mentre lo speculante è un esistente, soggetto alle esigenze dell'esistenza. Dimenticare ciò non è un merito, ma tenerlo fermo è un gran merito, ed è quel che ha fatto Socrate. Accentuare l'esistenza, in cui è contenuta la determinazione dell'interiorità, è il principio socratico [...]. Con ciò Socrate in fondo è andato più in là di tutta la speculazione [...] intet Menneske er Speculationen, men den Speculerende er en Existerende, underlagt Existentsens Krav; at glemme dette er ingen Fortjeneste, men vel at fastholde det en stor Fortjeneste, og dette gjorde netop Socrates. At accentuere Existents, hvori Inderlighedens Bestemmelse er indeholdt, er det Socratiske [...]. Derved er Socrates i Grunden videre end den hele Speculation]», SKS 17, 188, nota *, tr. it., 370, nota * (citata sopra per esteso).

Di fronte a questa sottolineatura sembra lecito chiedersi se sulla diversa determinazione della figura di Socrate e del “principio socratico” può aver influito la conoscenza della pascaliana scommessa, dell’impossibilità di non scegliere fra le due alternative, credere o non credere in Dio e nell’immortalità, entrambe oggettivamente possibili. Mentre non vi sono menzioni di Pascal anteriori al 1845, è certo che all’epoca della redazione della *Postilla* Kierkegaard aveva prestato una qualche attenzione al Francese. Non si può escludere dunque una sua influenza sull’evoluzione dell’interpretazione kierkegaardiana di Socrate, nelle *Briciole* proposto come figura, per quanto problematica, della possibilità del platonismo, della consapevolezza che l’esistente è effimero e soltanto l’eterno è, e nella *Postilla* valorizzato invece perché *sceglie* di condurre la propria esistenza nella fedeltà libera a un bene assoluto oggettivamente sempre incerto, cui è difficile affidarsi perché richiede un’ininterrotta dedizione ma sul quale si può e si vuole puntare senza riserve. La novità è di peso, e le ragioni che Kierkegaard porta nella *Postilla* per giustificare la caratterizzazione di Socrate delle *Briciole* non sembrano del tutto convincenti. Qui, nelle *Briciole*, Socrate si mostra perplesso di fronte a sé stesso, si chiede che strano essere egli mai sia, ma non sceglie di credere³⁸.

La riflessione di Kierkegaard si muove su una linea di approfondimento e sviluppo rispetto all’annotazione giovanile del 1835 dove dichiara di volere una verità che lo riguardi personalmente («una verità che sia “una verità per me”»), e dove riconosce che bisogna liberarsi da quel «funesto compagno di viaggio (quell’“ironia della vita”), che si rivela nel mondo della conoscenza e impone al vero conoscere di cominciare con un non-conoscere (Socrate)»³⁹. Rispetto alle idee sostenute nel *Concetto di ironia* (1841), dove il non-sapere socratico è il punto di partenza ma sempre anche il punto di arrivo del bisogno umano di verità, dove Socrate preferisce vivere e morire da ignorante piuttosto che dimenticare

38 Nelle *Briciole* «il socratico» viene confrontato e per fondamentali aspetti contrapposto all’esistenziale cristiano, anche se sarebbe fuori luogo forzare senz’altro Socrate nelle categorie del platonismo, sottostimando la sua perplessità di fronte alla paradossalità, che scopre anzitutto in sé stesso. Indirettamente il perplesso Socrate delle *Briciole* è anche una denuncia anticipata dei limiti del platonismo, della inadeguatezza del sapere oggettivo, che comporta l’emarginazione e al limite la scomparsa dell’esistente. Qui l’accento non cade però sull’impossibilità di sottrarsi alla scelta.

39 Cfr. *supra*, nota 5.

se stesso per essere un sapiente di verità eterne. Rispetto a quanto Kierkegaard illustra lucidamente nell'incompleto e inedito *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est* (maggio-giugno 1843): l'uscita dal dubbio, l'acquisizione di un sapere assoluto, se mai fosse possibile, significherebbe per il singolo il distacco dal proprio esistere, qualificato essenzialmente dall'interesse per l'esistenza, sarebbe la sanzione della sua irrilevanza.

Ma la liberazione dal funesto compagno di viaggio, dall'"ironia della vita", non può concludersi nel commiato dall'esistenza, risolversi nella scomparsa dell'esistente.

Il Socrate delle *Briciole* (1844) si trova a questo punto. Intenderlo *esclusivamente* in chiave platonica sarebbe fuorviante: l'incontro con lui è un'occasione per la reminiscenza ma anche per il risveglio della consapevolezza della condizione umana. Socrate sollecita di continuo in sé e negli interlocutori la coscienza dei limiti del proprio sapere: il più acuto conoscitore dell'uomo è perplesso di fronte alla paradossalità, che scopre anzitutto in sé stesso, e qui appunto si manifesta la sua specificità. Si muove su un crinale: dubita, e il dubbio non si risolve mai. In conclusione, le considerazioni che nelle *Briciole* ricorrono di continuo contrappongono il cristianesimo a uno sviluppo possibile del socratismo, alla teorizzazione della reminiscenza, il primo dei due principi socratici di cui parla la *Postilla*, nelle *Briciole* denominato senz'altro "il socratico". Principio che attraverso Platone sfocerà radicalizzandosi nell'hegelismo, frequentato anche dai teologi danesi dell'età di Kierkegaard⁴⁰. Non vertono sull'esistenza o la non esistenza di Dio, ma sull'abissale diversità dell'idea di Dio e del rapporto a Dio che separa il cristianesimo dal platonismo. Socrate occupa qui una posizione intermedia, ambigua, incarna quell'intelletto (*Forstand*) che «vuole l'urto e, senza capirsi in modo giusto, vuole il proprio tramonto»⁴¹. Il fatto è che «da un punto

40 Secondo STEWART 2004 la critica del concetto di mediazione sviluppata nelle *Briciole* sarebbe rivolta in particolare contro Martensen e sostenerebbe, nel dibattito fra i due, la posizione (ragionevolmente) soprannaturalistica di Mynster. Alcuni aspetti della descrizione kierkegaardiana del paradosso sarebbero quanto mai simili alla descrizione hegeliana della mediazione. Dello stesso autore cfr. STEWART 2003. Diverso è il parere di WAALER, FINK TOLSTRUP 2004. Proseguendo sulla linea interpretativa avanzata da LÜBKE 1994, 166, questi studiosi sostengono che già nelle *Briciole* esiste un profondo disaccordo teologico fra Kierkegaard e Mynster a proposito del rapporto fra fede e ragione.

41 PS, tr. it., 79, SKS 4, 244: «[...] der vil Anstødet, og vil, uden ret at forstaae sig selv, sin egen Undergang».

di vista eterno – come osserva Climacus nell'*Appendice delle Briciole* – non si crede che il Dio esista, anche se si ammette che egli esiste. È un modo di parlare erroneo. Socrate non credeva che il Dio esistesse, ciò che egli sapeva circa il Dio lo acquistava con la reminiscenza, l'esistenza di Dio non era per lui assolutamente niente di storico»⁴².

3. Fede socratica e fede cristiana

Nelle *Briciole*, dunque, Socrate è sconcertato, si scontra col paradosso anzitutto in sé stesso e non si comprende. Scopre in sé stesso quell'ambiguità che è presente d'altronde nella natura tutta⁴³, e qui si ferma. Crede di conoscersi, ma poi, riflettendo, non capisce «se è un mostro più strano di Tifone, o un essere più amabile e più semplice, per natura partecipe di qualcosa di divino»⁴⁴. Osservazioni che ricordano Pascal, là dove parla dell'uomo come di «un monstre incompréhensible», di una chimera, di un nodo di contraddizioni, di un paradosso, e lo invita ad ascoltare il suo Dio. Nelle *Briciole*, dunque, certamente si affilano le armi, ma Socrate non passa alla scelta per fede, come invece nella *Postilla* dove l'accento cade appunto sulla scelta, ineludibile per la compresenza di alternative oggettivamente possibili fra le quali ci si deve decidere. Qui l'attenzione si è decisamente spostata sul “diventare soggettivo” e sulla costante attualità della decisione di fede, che in Socrate, il pensatore esistente soggettivo, ha la propria figura emblematica⁴⁵. È un'idea su cui Kierkegaard insisterà negli anni successivi, correggendo anche l'apprezzamento dell'aspirazione senza fine di Lessing formulato nella *Postilla*, che riconoscerà valida sul piano dell'imitazione ma «impossibile nei confronti della fede»⁴⁶. Qui non c'è che *l'aut-aut*,

42 *Ibid.*, tr. it., 131, SKS 4, 285-286: «Evigt forstaaet troer man ikke, at Guden er til, selv om man antager at han er til. Det er en misforstaaet Sprogbrug. Socrates troede ikke, at Guden var til. Hvad han vidste om Guden naaede han ved Erindring, og Gudens Tilværelse var ham ingenlunde noget Historisk».

43 *Ibid.*, 246-247, tr. it., 82-83. Cfr. *Pensées*, LBC, 429, 229, 414.

44 *Ibid.*, tr. it., 77, SKS 4, 242. Cfr. *Pensées*, LBC, 131, 434, 438.

45 Nella *Postilla* non c'è traccia né spazio per il calcolo delle probabilità, che neppure in Pascal ha però quel peso che talora gli si attribuisce; determinante è la disposizione soggettiva, l'interesse. Anche la citazione di Mendelssohn ne è una riprova per contrasto: Mendelssohn si rifiuta al salto della fede, che giudica «un salto al di sopra di se stesso», al di sopra della razionalità e di qualsiasi concettualizzazione (AE, tr. it., 314, SKS 7, 102: «einen Sprung über sich selbst hinaus»).

46 La rivisitazione di Lessing si svilupperà sino a una aperta condanna. L'aspirazione senza

o si crede o non si crede: «L'esistenza stringe l'esistente come la roulette, [...] mentre il ponte del ricordo e dell'immanenza è tolto alle spalle»⁴⁷. *Aut-aut* che si impone di fronte al "paradosso assoluto", ma che qualifica anche la fede socratica, come Kierkegaard chiarisce espressamente.

Per apprezzare la rilevanza del passaggio non va poi sottostimato il fatto che agli occhi di Kierkegaard, in questo stesso torno d'anni, si è venuta profilando in tutta la sua gravità la questione della possibilità che la disposizione di fede si consumi nell'interiorità, in un solitario rapporto con il proprio Dio, della possibilità cioè del luterano distacco fra disposizione interiore e comportamento, per cui l'uomo di fede potrebbe essere esteriormente indistinguibile da un funzionario comunale (*en Rodemester*)⁴⁸. Soltanto l'esistenza infatti, sia per chi

fine ha la sua ragion d'essere sul piano dell'imitazione, altrimenti è la risposta di uno scandalizzato. La consapevolezza che "la scelta di Lessing" è sostanzialmente questo non emerge nella Postilla, dove l'infinito tendere viene invece esaltato, di fronte alla presunzione della compiutezza sistematica, come espressione della coscienza che la verità oggettiva non è per l'uomo, e quasi come un'anticipazione della concezione kierkegaardiana del rapporto alla verità come passione. Ma tale consapevolezza è già evidente in una nota della seconda metà del 1849. La fede, come l'amore, osserva Kierkegaard, è tanto più beata quanto più alto è il prezzo che si paga per essa. Ma mentre in amore può esserci «il pericolo che il prezzo possa interessare più della persona amata, [...] questo è impossibile nei riguardi della fede». «Qualcosa di simile – continua – probabilmente pensava Lessing, quando diceva che "sceglierebbe la sinistra, l'aspirazione incessante"». Ma egli aveva torto, in quanto ciò è un po' troppo erotico ed ha un po' troppo l'aria di volere, anche in rapporto alla verità, stimare di più il prezzo così da attribuirgli maggior valore che alla verità. Ma questo in fondo è una specie di egoismo, che può facilmente diventare un'aberrazione pericolosa, e perfino empia» (NB11:176, 1849, SKS 22, 125-127). La manovra di Lessing – rileva infine nel 1855, riferendosi al suo aborrire il fanatismo – «ha fatto un danno incalcolabile. Con un profondo inchino, si è mantenuto per il cristianesimo un rispetto che non dice nulla: mentre esso è stato spogliato di tutte le sue note caratteristiche, bollate di aberrazione e depravazione. Questo poi a sua volta ha fatto sì che i difensori del cristianesimo non si sono mantenuti in carattere e hanno alterato il cristianesimo [Dette har skadet uberegnetligt, man har i dybe Buk hævdet Xstdommenn intetsigende Respekt, imidlertid frataget alle dens karakteristiske Mærker og stemplet dem som Vildfarelse og det Fordærvelige. Dette har saa igjen givet Anledning til, at Xstdommens Forsvarere ere traadte ud af Charakteren og have forandret Xstd.], NB32:120, 1854, SKS 26, 209.

47 AE, tr. it., 407, SKS 7, 247: «[...] Existentsen fanger den Existerende ligesom Bordet fanger, [...] medens Erindringens og Immanentsens Bro bagved er afhugget».

48 FB, SKS 4, 133. «Forse – osserva Johannes de Silentio – tutto lo spirito di borghesia meschina che io vedo nella vita e che io giudico, non con le parole ma con i miei atti, non è in verità quel che sembra, ed è invece il prodigio? Si può pensarlo; perché il nostro eroe della fede rassomiglia straordinariamente a quello spirito [Er det virkelig saa, er al den Spidsborgerlighed, jeg seer i Livet, som jeg ikke lader mit Ord men min Gjerning dømme, er den virkelig ikke hvad den synes, er den Vidundret? Det lod sig jo tænke; thi hiin Troens

ha ricevuto da Dio un ordine diretto, come Abramo o gli apostoli, sia per l'uomo comune che non l'ha ricevuto, conferma la realtà della fede. E sarà appunto l'interpretazione di Socrate, precisata con crescente chiarezza, ad aiutare Kierkegaard a trovare la risposta a tale questione.

L'analogia fra la fede socratica e la fede cristiana, nonostante la sottolineatura della diversità comportata dai loro "oggetti", dalla *Postilla* in poi è in effetti di continuo riconosciuta, e di pari passo viene sviluppata la questione dell'esistenza in carattere, della "reduplicazione", della testimonianza esistenziale. Due anni dopo la pubblicazione della *Postilla*, nel 1848, Kierkegaard dichiarerà di non capire come un apostolo possa sapere di essere chiamato da Dio, ma di poter capire nei termini socratici (*sokratisk*) il rapporto a Dio e a Cristo di un uomo comune. Per l'uomo comune lo "schema" del rapporto di fede, anche della fede cristiana, è socratico. In linea con quanto ha scritto nella *Postilla*, Kierkegaard continua:

Socrate non sapeva con certezza se ci fosse un'immortalità (quella mente sottile sapeva bene che l'immortalità è una determinazione dello spirito, ed è *eo ipso* dialettica, e d'altro canto al di là di ogni certezza immediata. Neppure quindi sapeva se era immortale – cosa che tante teste di legno fanno perfettamente – ma lui sapeva quel che diceva). È la sua vita a rendere palese che l'immortalità c'è e che lui è immortale⁴⁹. La questione dell'immortalità, dice, mi occupa così infinitamente che su questa possibilità io punto tutto.

Analogo, aggiunge Kierkegaard, è il rapporto a Cristo del cristiano comune, che non ha ricevuto da Dio una chiamata diretta: «Un uomo considera nel suo intimo se Cristo sia veramente tutto per lui, e allora dice: su questo io punto tutto». Qui Kierkegaard non considera la differenza fra l'incertezza dell'esistenza dell'oggetto della fede socratica, Dio/l'immortalità, e la paradossalità assoluta dell'oggetto della fede cristiana su cui la *Postilla* insiste; porta invece l'attenzione sull'impossibilità di avere una certezza immediata (*en umiddelbar Vished*) della realtà della propria fede, che – mentre è e resta una grazia – *a parte hominis* consisterebbe proprio in «questo infinito preoccuparsi di sé che ti tiene all'erta

Helt havde jo en paafaldende Lighed dermed]», FB, tr. it., 74-75, SKS 4, 145.

49 Cfr. AE, tr. it., 367, SKS 7, 185: Socrate ha condotto la sua vita e ha affrontato la morte con la passione dell'infinità, «in modo che diventasse accettabile il "se esiste l'immortalità" [saaledes, at det maatte findes antageligt – dersom der er en Udødelighed]».

nell'arrischiare tutto»⁵⁰. Climacus afferma che rispetto alla fede nel paradosso assoluto la fede socratica è uno scherzo elegante, ma nel 1852 Kierkegaard scriverà di non dubitare che Socrate sia diventato cristiano⁵¹. Socrate è, per così dire, "intenzionalmente" cristiano. Socrate, il ragionatore, ha regolato e condotto infatti la sua esistenza nella fede nell'eterno, e la dimensione della fede ha un unico "oggetto" assolutamente adeguato, tale cioè, allorché si manifesta, da provocarla e richiederla nella sua perfezione. Un "oggetto" assolutamente paradossale che si dà ma non può essere "posseduto" nella conoscenza. Per questo appunto Kierkegaard insiste nel sostenere che l'uomo di fede non dubita dell'"oggetto" della sua fede ma si preoccupa del proprio aver fede, e vuole essere certo che il suo credere sia libero da tutto ciò che potrebbe risultare una presunzione di possesso. E per questo l'accento si sposta dall'oggetto al soggetto, "risolto", per quanto riesce all'uomo, in un'esistenza condotta nell'adesione al proprio termine. Esistenza che ha il suo modello inimitabile in Cristo, sempre volto a compiere la volontà del Padre⁵², e il suo modello "più umile" in Socrate,

50 NB5:30, 1848, SKS 20, 381-382: «Hvad et almindl. Mskes Forhold til Gud og til Christus angaaer, da forstaaer jeg det te socratisk. Socrates vidste ikke med Bestemthed om der var en Udødelighed. (O, den Skjelm, thi Sagen er, han vidste at Udødelighed er en Aandens Bestemmelse, og eo ipso dialektisk, og paa den anden Side af al umidd. Vished. Saa om han end ikke vidste, hvorvidt han var udødelig – hvilket saa mange Dosmere – ganske bestemt vide, saa vidste han derimod hvad han sagde.) Men hans Liv udtrykker, at der er Udødelighed og han udødelig. Dette med Udødeligheden siger han, beskæftiger mig saa uendeligt, at jeg sætter alt ind paa dette dersom. Saaledes med Forholdet til Xstus. Et Msk. prøver med sig selv om Xstus er ham Alt, og saa siger han, herpaa sætter jeg Alt ind. Men en umiddelbar Vished om mit Forhold til Christus kan jeg ikke faae. Om jeg har Troen, kan jeg ikke faae en umiddelbar Vished om – thi at troe er jo netop denne dialektiske Svæven, der idelig i Frygt og Bæven dog aldrig fortvivler, Troen er just denne uendelige Selvbekymring, der holder En vaagen i [at] vove Alt, denne Selvbekymring om man ogsaa virkelig har Troen – og see just denne Selvbekymring er Troen».

51 Nell'inedito *Punto di vista sulla mia attività di scrittore* Kierkegaard dice di Socrate: «È vero che non era cristiano, lo so bene, ma sono anche del tutto convinto che lo è diventato [Sandt han var ingen Christen, jeg veed det, medens jeg rigtignok ogsaa holder mig overbeviist om, at han er blevet det]», SFV, tr. it., 145, SKS 16, 36. Nella *Postilla* Climacus sostiene che è necessario esistere nella passione della religiosità A per potersi aprire alla religiosità B. E sulla *relativa* continuità ideale fra socratismo e cristianesimo Kierkegaard insiste nella *Malattia per la morte*, mettendo in luce quanto la disposizione socratica sia necessaria alla cristianità: «L'ignoranza socratica era una specie di timore di Dio o di culto di Dio [Socrates's Uvidenhed var en Art Guds frygt og Gudsdyrkelse]», SD, tr. it., 100, SKS 11, 211.

52 Cfr. KG, tr. it., 121-122, SKS 9, 104-105: in Cristo l'uomo naturale, con i suoi intenti, le sue emozioni e i suoi sentimenti, non costituisce mai un diaframma fra la volontà del Padre e la sua esecuzione: «In lui l'amore fu tutto agire; nella sua vita non vi fu un attimo, nemme-

che si muove nel tempo mantenendosi fedele sino alla morte all'esigenza dell'eterno e attesta così, con la propria esistenza, che l'immortalità c'è⁵³.

Cristo, Dio nel tempo, è per Kierkegaard il paradosso assoluto, termine della fede perfetta e modello di vita, e però per l'uomo, e più che mai per l'uomo comune che non ha ricevuto un ordine diretto, è e resta un modello inimitabile. Per l'uomo comune risulta invece sempre paradigmatico, anche nella cristianità, il modo di esistere ed operare socratico. Quel che è in questione, scrive Kierkegaard nella pagina dove si dichiara convinto che Socrate sia diventato cristiano, non è certamente l'oggetto della fede: «io ho creduto e credo soltanto in uno, nel Signore Gesù Cristo»; posso però ben dire, aggiunge, che Socrate è, sotto il profilo formale, il mio maestro⁵⁴. Una certa analogia fra il comportamento del "modello più alto" e quello del modello umano è d'altronde espressamente suggerita in un appunto del 1848: «"C'è un tempo di tacere" [Prov. 3, 7]. Lo mostra il modello più alto: "Egli taceva" [Mt. 27, 14]. [Ma] io l'ho imparato da un modello più umile, da Socrate, che poteva, anche lui, salvarsi la vita – lusingando il popolo»⁵⁵.

no uno solo, in cui l'amore in lui fosse solo l'inattività di un sentimento che cerca la parola e lascia che il tempo passi, o uno stato d'animo di autocompiacimento che si concede una sosta in mancanza di compiti; no, il suo amore fu tutto agire [...]. La sua vita fu tutta amore, e in verità tutta questa sua vita non fu che una sola giornata di lavoro [Hans Liv var idel Kjerlighed og dog var hele dette hans Liv kun een eneste Arbejdsdag]». Tutto in lui era verità. «Nel suo amore fra l'esigenza della Legge ed il suo compimento non s'interpose la distanza di un attimo, di un sentimento, di un proposito; non disse no come uno dei due fratelli [della parabola] e non disse nemmeno sì, come l'altro fratello, poiché il suo cibo era di fare la volontà del Padre [Gv. 4, 34]: era a tal punto una cosa sola con il Padre».

53 Cfr. *supra*, nota 27.

54 «Ma [Socrate] era un dialettico, capiva tutto nella riflessione. E questa qui è una questione puramente dialettica, è la questione dell'uso della riflessione nella cristianità – prosegue Kierkegaard subito dopo aver dichiarato di essere convinto che Socrate sia divenuto cristiano –. Sono grandezze qualitativamente del tutto diverse quelle con cui si fanno i conti, ma formalmente io posso ben chiamare Socrate il mio maestro – mentre io ho creduto e credo soltanto in uno, nel Signore Gesù Cristo [Men han var Dialektiker, han forstod Alt i Reflexion. Og dette Spørgsmaal her er et reent dialektisk, det er Spørgsmaalet om Reflexionens Brug i Christenheden. Det er kvalitativt ganske andre Størrelser, der regnes med, men formelt kan jeg godt kalde Socrates min Lærer – medens jeg kun har troet og troer paa Een, den Herre Jesus Christus]», SKS 16, 36.

55 NB5:40, 1848, SKS 20, 387: «"Der er Tid til at tie". Det viser det høieste Forbillede Han taug. Jeg har lært det af en Ringere, thi Socrates havde det jo i sin Magt, at frelse sit Liv – ved at smigre Folket».

E qui la questione della scelta e quella della reduplicazione esistenziale manifestano la loro unità, e trova una prima implicita risposta negativa la domanda se la scelta di fede possa consumarsi nell'interiorità: il comportamento deve essere coerente con le convinzioni, rifletterle, e in qualche modo attestarle. La difficoltà si raccoglie nel credere, ma non meno nel conformare in conseguenza, in relazione alla situazione, la propria esistenza. È quanto si legge anche nella ricordata annotazione del 1846: «Pascal dice: per questo è tanto difficile credere, perché è tanto difficile obbedire».

La difficoltà del “semplice” credere del cristiano non è certamente sotto-stimata. Sul piano teorico Kierkegaard, nelle vesti di Climacus e quindi come umorista, muove dalla sottolineatura dell'assoluta coerenza della fede cristiana, della piena congruenza fra la forma compiuta della fede, la fede *sensu strictissimo*, e il suo oggetto, che si richiedono reciprocamente ed escludono la possibilità di equivoci. La soggettività non è arbitrarietà, al contrario. Proprio qui – nella sua espressione più alta – la fede risulta oggettivamente determinata in modo del tutto univoco: nella sua compiutezza non può riferirsi infatti che a un unico oggetto, l'eterno nel tempo, non può essere che fede in Cristo. In conclusione, perciò, «l'essere cristiano non si determina mediante il “ciò” del cristianesimo, bensì mediante il “come” del cristiano», perché «questo “come” può applicarsi soltanto a un'unica realtà, al paradosso assoluto»: il “come” della fede *sensu strictissimo* «si adatta a un solo oggetto»⁵⁶.

Su questo luogo fondamentale della *Postilla* Kierkegaard richiamerà l'attenzione, lamentando di non essere stato compreso, in un appunto del 1849:

56 «Det at være Christen bestemmes ikke ved Christendommens Hvad, men ved den Christnes Hvorledes. Dette Hvorledes kan kun passe til Eet, til det absolute Paradox», AE, SKS 7, 554, tr. it., 601; cfr. *ibid.*, 557, nota *, tr. it., 603, nota *: «Men i Henseende til det at troe (sensu strictissimo) gjelder det, at dette Hvorledes passer kun paa Een som Gjenstand». Sulle categorie fondamentali della cristologia di Kierkegaard, si può vedere WIDMER 1963; Widmer conclude sottolineando come Kierkegaard miri a decantare il cristianesimo da tutti gli elementi inessenziali, e in ultima analisi devianti. Cfr. anche SPONHEIM 1968, che mette in luce il carattere *relativamente* sistematico del cristianesimo di Kierkegaard e giudica caricaturale l'immagine di un Kierkegaard apostolo dell'irrazionalismo (308). FISCHER 1970, riferendosi in particolare a Lessing, sottolinea quanto Kierkegaard sia stato criticamente recettivo nei confronti della riflessione cristologica del suo tempo.

In tutti quei discorsi “che Jo. Climacus sia soltanto la soggettività ecc.”, si è però trascurato completamente, oltre a tutta la sua restante concretezza, il fatto degno di nota precisato in una delle ultime sezioni del suo libro: c’è un come che, se è dato esattamente (*nøiagtigt*), ha la proprietà di dare anche il ciò, e questo come è quello “della fede”. Qui si vede che l’interiorità al suo culmine è anche l’oggettività. E questo è uno sviluppo del principio della soggettività che, per quanto io sappia, mai prima è stato condotto a questo modo sino in fondo o alle sue ultime conseguenze⁵⁷.

La fede *sensu strictissimo* – la soggettività nella sua espressione compiuta – e il paradosso assoluto si richiedono reciprocamente. Ciò non significa che si collochino sullo stesso piano. La prima può sorgere soltanto se provocata dal secondo. Il “come” della fede permette di individuare l’unico suo oggetto pienamente adeguato, ma certamente non lo pone. Quando nelle *Briciole* si parla del maestro che dà la condizione della comprensione della verità, si intende dire anzitutto che senza l’evento storico del paradosso assoluto non potrebbe esserci la fede *sensu eminentiori*. È l’evento storico che permette e sollecita il compimento della soggettività, dell’autenticità umana, nella fede, non è l’esigenza dell’autenticità a costruirsi in Cristo un *ens fictum* adeguato⁵⁸.

57 NB14:121, 1849, SKS 22, 414: «I al den almdl. Talen om at Joh. Climacus blot er Subjektiviteten o: s: v: har man da, foruden al hans øvrige Concretion, reent overseet dette, at han i et af de sidste Afsnit viser, at det Mærkelige er: at der gives et Hvorledes, der har den Egenskab, at [er] *det nøiagtigt* opgivet, saa er Hvad ogsaa givet; at dette er »Troens« Hvorledes. Her er dog vel Inderligheden just i sit Maximum viist at være igjen Objektiviteten. Og dette er da en Vending af Subjektivitets-Principet, der, saavidt mig bekjendt er, aldrig før er saaledes gennemført ell. Udført».

58 Una questione di fondo posta dalla valorizzazione della soggettività riguarda il rovesciamento che si opera con il suo ultimo movimento, il passaggio dalla religiosità A alla religiosità B. Nella fede in Cristo la soggettività scopre di non essere nella verità, scopre che la verità le è esterna. La possibilità del movimento è annunciata già nella formula su cui il giovane Kierkegaard nel 1835 richiama l’attenzione per rimarcare la centralità della soggettività: «io credo». La sottolineatura del primo termine indica che cosa voleva evidenziare; non va tuttavia trascurato l’insieme dell’affermazione: non «io penso», che suggerisce una certa omogeneità del soggetto e dell’oggetto del pensare, ma «io credo». La soggettività che Kierkegaard valorizza si appropria di sé soltanto attraverso l’irriducibile alterità e l’affidamento. Il penultimo movimento di cui Climacus parla, quello della religiosità A, sembrerebbe essere il più coerente con la sua natura: qui la soggettività è passione infinita capace, sembra, di ridurre sino a farla scomparire la distanza che la separa dal termine della sua tensione. Qui, infatti, «l’edificante è riconoscibile dal negativo, dall’autoannichilimento (*Selvtilintetgjørelse*) che trova in sé il rapporto a Dio, e penetrato dalla sofferenza si sprofonda nel rapporto a Dio; e si fonda in esso perché Dio si trova al fondo, quando si son rimossi gli inciampi sul cammino, ogni finitezza e anzitutto e soprattutto l’individuo stesso nella sua finitezza, nella pretesa di un suo diritto di fronte

Kierkegaard era convinto di aver così messo in chiaro sia in che cosa consiste il soggetto umano sia “ciò” in cui si deve aver fede per potersi dire cristiano⁵⁹. Restava aperto il problema dell’imitazione, del comportamento: Cristo è il modello, ma un modello per più ragioni inimitabile. La soluzione del problema verrà individuata con chiarezza crescente grazie appunto alla distinzione fra chi ha ricevuto da Dio un ordine diretto e l’uomo comune, quale Kierkegaard riconosceva di essere, che deve capire l’ordine che lo riguarda ed eseguirlo. E qui Socrate – il suo Socrate – gli ha fornito il modello, sia per mettere in luce che i sedicenti cristiani erano cristiani ancor meno di lui, Kierkegaard, sia per attestare con il suo comportamento – sentito come una difficile obbedienza costruita negli anni – la realtà delle proprie convinzioni, della propria fede. E il cristiano Pascal, uomo di scienza, filosofo e uomo di fede, può averlo confermato nella convinzione della possibilità di valorizzare Socrate come modello formale di pensiero e di fede per l’uomo comune anche nella cristianità.

4. La scelta

Dalla *Postilla* in poi l’accento cade dunque, coerentemente, sulla scelta, un passo ulteriore *decisivo* rispetto alla riflessione che la prepara e la suggerisce. Qui non si presenta l’alternativa fra estetica ed etica, dimensioni “tangibili” dell’esistere,

a Dio. [...] Infatti nell’immanenza Dio non è un qualcosa, bensì tutto, ed è infinitamente tutto, né è fuori dell’individuo, perché l’edificazione consiste precisamente nel fatto che Dio si trova nell’individuo». A ben guardare, però, con la fede in Dio nell’immanenza la soggettività umana rischia di fraintendere sé stessa. Nell’affidamento i termini del rapporto devono permanere irriducibili, come avviene nella religiosità B, dove l’alterità è marcata anche dalla differenza qualitativa dell’uomo da Dio costituita dal peccato. Soltanto il paradosso assoluto, perciò, corrisponde appieno alla struttura ontologica e all’effettiva condizione esistenziale della soggettività. «Nella sfera del paradosso, l’edificante corrisponde alla determinazione di Dio nel tempo come uomo singolo», osserva Climacus; e conclude: «quand’è così, l’individuo si rapporta a qualcosa fuori di sé», infinitamente fuori di sé proprio dove gli appare più prossimo, nell’incarnazione. Qualcosa che non si lascia pensare, che non si lascia ridurre all’interno della soggettività e nello stesso tempo non la annichilisce (AE, tr. it., 572, SKS 7, 509-510). La sua radicale alterità da Dio è rivelata all’uomo dal cristianesimo, «perché esso concepisce l’uomo come peccatore e nessun’altra differenza può rivelare tanto all’uomo la sua differenza da Dio», JJ:209, 1844, SKS 18, 207.

59 Dal punto di vista religioso, il problema esegetico (come quello della Chiesa garante) riposerebbe su un equivoco, o sarebbe un *escamotage* più o meno consapevolmente messo in atto per tentare di sottrarsi all’obbligo della scelta fra fede e scandalo. Cfr., ad esempio, NB17:32, 1850, SKS 23, 241 ss.

e meno che mai fra opzioni interne a ciascuna di queste “sfere”, ma fra dimensioni mondane dell’esistere ed esistenza orientata alla e dalla trascendenza. La categoria della scelta qualifica anche la vita estetica e la vita etica, in esse però le alternative o sono alla fin fine equivalenti, come nella prima, anche per questo insidiata e attraversata dal tedio, melanconicamente tragica, o manifestano l’insufficienza dell’uomo, incapace di mantenersi fedele a sé stesso. L’etico è costretto a riconoscere che la propria esistenza è imperfetta e contraddittoria. Non gli riesce di rispettare appieno le regole che dovrebbero guidarlo, mentre lo sforzo per farlo conferma che spesso il suo impegno è per lui anche una rinuncia. Altra cosa è la scelta di fede, della «profonda pena» e della «profonda gioia della religione», che supera sia la negazione della trascendenza che qualifica la vita estetica sia l’impossibile assolutizzazione della vita etica. La scelta di fede implica il riconoscimento che nel mondo vi è una compresenza irriducibile di bene e di male, di luce e di tenebra, di vita e di morte, e impegna per il bene, per la verità e per l’eternità. Il modello socratico opera là dove la vita etica si apre alla fede religiosa.

Fondamentale è in ogni caso il riconoscimento che non si può non scegliere. Anche la scelta di non scegliere è di fatto una scelta. Ciò che identifica il Socrate di Kierkegaard dalla *Postilla* in poi è la piena consapevolezza che bisogna puntare, e puntare sempre, su quanto vi è di positivo nella paradossalità che qualifica la realtà intera. Se nel Socrate delle *Briciole* l’accento cade dunque sull’incontro col paradosso anzitutto in sé stesso, di fronte al quale l’Ateniese si arresta perplesso, nella *Postilla* esso si è spostato sulla scelta, e qui rimarrà.

Un’ulteriore precisazione, che mette a fuoco da un’altra angolazione la centralità della scelta, si trova nella *Malattia per la morte*, dove Anti-Climacus riprende una distinzione delineata già nel *Concetto di angoscia* ma ora soltanto attribuita a Socrate. Socrate distingue fra «il comprendere e comprendere», il pensare in genere e il pensare che riguarda direttamente il pensante e la sua esistenza, e chiarisce come, per assecondare le proprie inclinazioni “troppo umane”, la consapevolezza di quel che è bene sia spesso manipolata e oscurata, procrastinando la decisione sino a che questo bene non venga a corrispondere con l’appagamento di tali inclinazioni.⁶⁰ La scelta si compie nell’esistenza, e il

60 Cfr. SD, tr. it, 89 ss, SKS 11, 201 ss., e BA, tr. it., 186, SKS 4, 442, dove la distinzione non

riconoscimento di quel che si deve fare deve tradursi senz'altro nel comportamento, altrimenti la fragilità dell'uomo, intessuto di illusioni e di ipocrisia, ha la meglio, come Kierkegaard chiarisce con sempre più nettezza. Qui l'attenzione è concentrata sulla frequente dilazione della scelta, dilazione che si cerca per mettere in ombra la conoscenza del comportamento da tenere che non risulta gradita. È vero dunque che chi non sceglie il bene lo fa per ignoranza, ma non è meno vero che spesso si tratta di un'ignoranza ambiguamente cercata. Far luce su questa continua manipolazione di se stesso è il primo obiettivo di Socrate.

Se e quanto la lettura di Pascal abbia "confortato" l'accentuazione della scelta, che era in ogni caso nelle corde di Kierkegaard, non possiamo saperlo; ma è indubbio che dall'epoca della stesura della *Postilla* in poi la tematica della scommessa appare centrale, e si affianca alla sottolineatura dell'analogia fra fede "socratica" e fede cristiana, nella quale la paradossalità attinge il suo vertice e obbliga l'uomo a manifestare appieno sé stesso.

«La contraddizione – dirà Kierkegaard nell'*Esercizio di cristianesimo* trattando dell'incontro con Cristo – esige da lui [dall'uomo che lo incontra] una scelta,

è attribuita a Socrate: «Comprendere è una cosa e comprendere è un'altra cosa, dice un vecchio proverbio, ed è proprio così. L'interiorità è una comprensione, ma in concreto si tratta della questione come si deve comprendere questa comprensione. Comprendere un discorso è una cosa, comprendere ciò che in esso ci riguarda personalmente è un'altra cosa: comprendere ciò che diciamo noi è una cosa, comprendere noi stessi in quel che diciamo è un'altra cosa. Più concreto è il contenuto della coscienza, più concreta diventa la comprensione; e quando essa manca in proporzione alla coscienza, abbiamo un fenomeno della non-libertà che vuole chiudersi contro la libertà [At forstaae og at forstaae er to Ting siger man for et gammelt Ord, og saaledes er det ogsaa. Inderligheden er en Forstaaen, men in concreto gjelder det om, hvorledes denne Forstaaen er at forstaae. At forstaae en Tale, er eet, at forstaae det Deiktikose deri, er et Andet; at forstaae, hvad man selv siger, er eet, at forstaae sig selv i det Sagte, er et Andet. Jo concretere Bevidstheds-Indholdet er, desto concretere bliver Forstaaelsen, og saasnart denne udebliver i Forhold til Bevidstheden, have vi et Ufrihedens Phænomen, der vil afslutte sig mod Friheden]». Per il Socrate delle annotazioni del 1843, così come per i socratici, stoici e scettici, oggetto della critica pascaliana che apre la strada alla dichiarazione dell'impossibilità di non scegliere, «il sapere è virtù». «In fondo – annota Kierkegaard quell'anno – tutta la dottrina pagana, cioè la filosofia pura, conclude (in contrasto con quella che astutamente pasticcia col cristianesimo) che il sapere (la conoscenza) è virtù. Questa proposizione la presentò già Socrate, poi tutti i socratici – La dottrina cristiana è – viceversa: è la virtù il sapere. Di qui l'espressione "fare la verità" [I Grunden løber enhver ethnisk Lære, altsaa den rene Philosophie (i Modsætning til den, der svigefuldt har beblandet sig med Xstd.) ud paa: at Viden (Viisdom) er Dyd. Denne Sætning opstillede allerede Socrates, senere alle Sokratikere. – Den xstlige Lære er omvendt: at Dyd er Viden. Deraf det Udtryk at gjøre Sandheden –]», Not[es-bog]13:54, 1843, SKS 19, 419.

e nell'atto di scegliere e in ciò che sceglie l'uomo manifesta sé stesso»,⁶¹ si rivela per quello che è: uno speculante, uno scettico, uno scandalizzato che ha deciso di affidarsi soltanto alla ragione finita e alle attrattive dell'immediatezza, o un uomo che vuol credere, mantenendosi fedele al bisogno di senso che lo costituisce. Il "segno di contraddizione" suscita infatti «l'autoattività di chi lo riceve»,⁶² è una comunicazione che obbliga il singolo a conoscere sé stesso nel suo essere e nel suo voler essere, a riconoscere in che cosa effettivamente consiste, per lui, la realtà e la verità.

Nel dir questo Kierkegaard non propone affatto, come talora si è sostenuto, un'opzione irrazionale. Difende invece, e di continuo lo mette in chiaro, la scelta che si fonda sulla consapevolezza della reale condizione dell'uomo, del valore e dei limiti del suo conoscere, e sulla "qualità" del suo esistere. La paradossalità del cristianesimo è radicale, e anche in questo Kierkegaard si è ritrovato in Pascal, ma paradossalità e irrazionalità non vanno confuse.⁶³ Fonda-

61 IC, tr. it., 754, SKS 12, 131: «Modsigelsen sætter ham et Valg, og idet, samt i Det, han vælger, bliver han selv aabenbar».

62 Cfr. *Ibid.*, p. 753, SKS 12, 130: «[...] ligger i at gjøre Modtageren selvvirksom».

63 La paradossalità, che qualifica la dimensione dello spirito, culmina nel Cristianesimo. In questa prospettiva, e certamente sotto lo stimolo delle sue vicende personali, nei *Notabene* del 1853 Kierkegaard opera anche una rivisitazione del "sacrificio di Isacco": «Questo è il rapporto fra Giudaismo e Cristianesimo. Secondo il Cristianesimo Isacco è immolato veramente – ma per l'eternità. Secondo il Giudaismo non si tratta che di una prova, e tutto l'affare rimane essenzialmente dentro questa vita [Dette er Forholdet mellem Jødedom og Xstd. Christeligt bliver Isaak virkelig offret – men saa Evigheden; i Jødedommen var det kun en Prøvelse, Abraham beholder Isaak, men saa bliver det Hele dog væsentligen inden for dette Liv]», NB28:41, SKS 25, 248-249; cfr. NB26:25, 1852, SKS 25, 32. Quest'idea si precisa col tempo, ma già all'epoca di *Timore e tremore* Kierkegaard rilevava l'incongruenza di una predicazione che fa valere ora le categorie dell'Antico Testamento ora quelle del Nuovo. La spiritualità del Cristianesimo va ben oltre quella del Giudaismo. In una annotazione del 1854, dove si accenna anche a Pascal, si leggono le considerazioni che riporto: «*Giudaismo – Cristianesimo*. Nel Giudaismo Dio in un certo senso non è così severo come nel Cristianesimo. Egli non è determinato come spirito: perciò ci sarà solo una "prova": occorre pazientare qualche anno, e poi verrà ciò che si desidera, anzi di più ancora. Nel Cristianesimo Dio è spirito – e perciò così immensamente severo – per amore; perché Egli esige spirito dall'uomo. Del resto c'è qui un paradosso, simile a quello di Pascal quando dice che Dio nella rivelazione è diventato più oscuro di prima. Il Dio rivelato è più incomprendibile del Dio non rivelato: così qui il Dio dell'Amore è più severo del Dio della Legge [Jødedom – Xstdom. I Jødedommen er Gud i en vis Forstand ikke saa haard som i Xstd, han er ikke bestemt som Aand – derfor bliver det kun til »Prøvelse«: det varer nogle Aar, og saa kommer det Ønskede ja mere end det Ønskede. I Xstd. er Gud Aand – og derfor saa uhyre haard – af Kjerlighed; thi han kræver Aand af Msket. Forresten er her et Paradox ligesom naar Pascal siger, at Gud i Aabenbaringen er blevet dunklere end han

mentale è anzitutto il riconoscimento che la prima non caratterizza soltanto il paradosso assoluto, anche se qui raggiunge il suo culmine (così come la fede non opera soltanto nel rapporto dell'uomo a Cristo, anche se soltanto qui si può parlare di fede *sensu strictissimo*), ma l'esistenza umana in genere, perché esistere è appunto *inter-esse*, e la ragione è sempre in realtà un uomo ragionante, un esistente, circondato e attraversato dalla paradossalità, che deve confrontarsi con problematiche diverse e tuttavia analoghe e fra loro collegate, e scegliere. In caso contrario, infatti, la ragione sarebbe legittimata a contestare dal proprio punto di vista il punto di vista della fede, e ciò che Kierkegaard rifiuta è proprio questo, negando anzitutto non il valore ma l'assolutezza della razionalità che deduce e calcola.

È un errore di fondo, scrive, credere che non vi siano concetti negativi. I principi più alti di ogni pensare, o la loro dimostrazione, sono negativi. La ragione umana ha dei confini; è lì che stanno i concetti negativi. I combattimenti di confine sono negativi, cioè repulsivi. Si ha un concetto sbruffone e presuntuoso della ragione umana, specialmente ai nostri tempi; non si concepisce mai un pensatore, un uomo ragionevole, ma la ragione pura e cose simili che non esistono affatto; perché, mi pare, nessuno (sia egli professore o ciò che vuole) può dirsi la ragione pura. La ragione pura è un prodotto della fantasia, e ciò spiega quella fantastica mancanza del limite per cui non c'è alcun concetto negativo ma dove si comprende tutto, come la strega [della fiaba] che finì col mangiarsi il proprio stomaco.⁶⁴

All'interno dell'orizzonte umano vanno dunque mantenute puntualizzazioni e distinzioni precise. Bisogna riconoscere e difendere con grande consapevolezza

var før, den aabenbarede Gud ubegribeligere end den ikke aabenbarede: saaledes her: Kjerlighedens Gud haardere end Lovens Gud]», NB30:113, SKS 25, 477.

- 64 «Overhovedet er det en Grund-Vildfarelse at der ikke gives negative Begreber; de høieste Principer for al Tænkning ell. Beviset for dem er jo negativt. Den msklige Fornuft har Grændse; der ligger de negative Begreber. Grændsefægtningen er negativ, tilbage-trængende. Men man har et sluddervorrent og indbildsk Begreb om den msklige Fornuft især i vor Tid, da man aldrig tænker en Tænker, et fornuftig Msk, men den rene Fornuft o: D:, som slet ikke er til, da dog vel Ingen, han være Professor ell. hvad han være vil, er den rene Fornuft. Den rene Fornuft er et Phantastisk, og der hører ogsaa det Phantastisk Grændseløse hjemme, hvor der ingen negative Begreber [er], men begriber Alt som Hexen, der endte med at æde sin egen Mave», NB15:25, 1850, SKS 23, 24. Sempre in questa annotazione si mette in chiaro che la *pistis* del cristiano, diversamente dalla *pistis* del greco che si rapporta al verosimile, si rapporta all'inverosimile, al paradosso assoluto, dove vige il principio «del comprendere che non si può e non si deve comprendere [at begribe, at det ikke kan og ikke skal begribes]».

la specificità dei diversi livelli e ambiti in cui si articolano l'attività conoscitiva e quella decisionale dell'uomo, e bisogna avere ben chiara anzitutto la distinzione fra dimostrare e decidere.⁶⁵ Sulla necessità di queste precisazioni e distinzioni Kierkegaard si ritrova in Pascal, e sottoscrive infatti l'interpretazione di Neander contro la tesi di Cousin, per il quale Pascal sarebbe «l'avversario di ogni filosofia che, disperando di trovare la verità con la ragione, si getta in braccio alla fede, all'autorità e unisce lo "scetticismo sconfinato a una pietà convulsa"».

Neander – annota Kierkegaard – mostra con ragione che questa critica è completamente sbagliata; Pascal non fa altro che urgere la pratica e trova ugualmente ridicolo che la ragione domandi prove al cuore per i primi principi, così come se il cuore domandasse alla ragione di aver un sentimento per accettare tutte le proposizioni ch'essa prova. Pascal dice (e questo si trova ora per la prima volta nell'edizione di Faugère): "Bisognerebbe essere insieme pirroniani, geometri e cristiani che si assoggettano alla fede". E questi sono in accordo fra di loro e si temperano a vicenda: cioè, si dubita dove si deve dubitare, si afferma dove si deve, ci si assoggetta dove si deve. L'ultimo passo della ragione è di riconoscere che c'è una moltitudine di cose che sorpassano le sue forze: se la ragione non arriva a conoscere questo, essa non è che debolezza.⁶⁶

Troviamo qui delineato il rapporto fra fede e ragione quale si presenta agli occhi di Pascal come a quelli di Kierkegaard, rapporto che si fa valere sul piano teorico, del sapere e del credere, ma va confermato su quello della prassi. L'uomo di fede non può limitarsi a un astratto credere ma deve impegnarsi ad esistere in conformità a quel che crede oltre che a quel che comprende. L'accento cade in ogni caso sulla corrispondenza dell'esistere al pensare. «Il merito infinito di

65 Cfr. *infra*, in particolare nota 74.

66 NB21:163, 1850, SKS 24, 99: «Cousin anseer Pascal for en Fjende af al Philosophie, saa han fortvivlende om at finde Sandheden ved Fornuften, kaster sig i Armene paa Autoritets-Troen, og forbinder "grændseløs Skepticisme med convulsivisk Fromhed." N[ean-der] viser rigtigt, at det er reen Misforstaaelse, at P. blot urgerer det Praktiske og »finder det lige latterligt, at Fornuften vil fordre Beviser af Hjertet for dets første Principer, som hvis Hjertet vilde fordre, at Fornuften skulde føle ved alle de Sætninger den beviser, for at antage dem.« Pascal siger (dette er Noget, som først findes i Udgaven af Faugère): man maa have disse 3 Egenskaber: Pyrrhonist, Geometer, og en i Troen sig underkastende Xsten. Og disse staae i Samklang med hinanden, og temperere hinanden, idet man tvivler hvor man skal, behauptet hvor man skal, og underkaster sig hvor man skal. Det er Fornuftens sidste Skridt, at anerkjende, at der er en Mængde Ting, som overstiger dens Kræfter; kommer Fornuften ikke dertil, er den kun svag)».

Socrate, si legge nella *Postilla*, è precisamente di essere stato un pensatore *esistente*, non uno speculante che dimentica ciò che è l'esistere». ⁶⁷ Socrate vuole sollecitare nei suoi ascoltatori una trasformazione di vita, e si impegna in tal senso sino alla fine, portando a termine «con la sua morte di martire» la sua prova dell'immortalità. ⁶⁸ Appunto per questo Kierkegaard può indicarlo come il suo "più umile" modello: reduplicare significa attestare con l'esistenza la propria effettiva adesione a ciò che si pensa e si dice, comportamento che richiede un assiduo esercizio di autoformazione. Vero è, d'altronde, che la fede ha le sue radici nell'amore, che viene da Dio ed è Dio e riporta a Dio. Ed esige dunque un ribaltamento, una sconvolgente trasformazione della comune disposizione esistenziale dell'uomo.

Pascal dice – precisa di seguito nella stessa nota Kierkegaard – che la conoscenza del divino sta in un rapporto inverso rispetto alla conoscenza dell'umano: l'umano, per amarlo, si deve prima conoscerlo; per conoscere il divino, invece, prima [lo si deve] amare. Con questo Pascal vuol dire che la conoscenza del divino è in fondo una trasformazione della personalità; per conoscerlo si deve diventare un altro uomo. E questa è una cosa che si è completamente dimenticata oggi che non si fa che strillare: conoscenza, conoscenza! Ma la trasformazione etica (la forma più lenta del conoscere) è tenuta per superflua. Non diciamo poi di quella religiosa! Si vuol conoscere a più non posso per soddisfare l'orgoglio, la vanità e la curiosità; ma la divinità non vuol essere conosciuta così. Gli uomini avrebbero una gran paura se arrivassero a rendersi veramente conto di quanto è pericoloso il conoscere, quanto esso è obbligante; mentre è certo, viceversa, che la divinità si lascia conoscere soltanto così. Iddio non liquida o affida la religiosità a qualsiasi speculante leggero e curioso, ma soltanto a un uomo nella misura in cui si trasforma esistenzialmente. ⁶⁹

67 AE, tr. it., p. 369, SKS 7, 188: «Socrates's uendelige Fortjeneste er netop den at være en *existerende* Tænker, ikke en Speculant, der glemmer hvad det er at *existere*». Nella nota sopra citata si dice anche: «Neander osserva giustamente che Pascal pose una scissione fra teoria e prassi nell'uomo e diede il primato alla prassi [Neander viser rigtigt, at Pascal satte en Splid i det Theoretiske og Praktiske i Msk, og lagde det Praktiske an som det Høieste]».

68 Cfr. *supra*, nota 53.

69 NB21:163, 1850, SKS 24, 99: «Pascal siger, at Erkjendelsen af det Guddommelige staaer i omvendt Forhold til Erkjendelsen af det Msklige: det Msklige maa man først erkjende, saa elske, det Guddommelige maa man først elske saa erkjende. Pascals Mening er hermed, at Erkjendelsen af det Gudd. egl. er en Personlighedens Forvandling, man maa blive et andet Msk. for at erkjende det Gudd. Det er dette som reent er glemt i vor Tid, hvor der blot vræles paa at erkjende og erkjende, men den ethiske Forvandling (den langsommere Art Erkjenden) ansees for overflødig, end sige den religieuse Forvandling. Man vil erkjende og erkjende for at tilfredsstille det stolte og forfængelige og videbegjerlige eller nysgjærri-

Sono considerazioni che non negano affatto il valore della conoscenza ma mettono in luce la necessità di precisarne oggetto, natura, forme, condizioni di possibilità, limiti e, in ultima analisi, rilevanza per l'uomo, quell' "ente" che è in effetti un esistente e si sostanzia delle sue attività e delle sue disposizioni: di orgoglio, di vanità, di curiosità, oppure etiche e religiose. Ritorna dunque sempre la sottolineatura della dimensione esistenziale e della rilevanza della scelta, che deve essere ragionata e motivata mentre è ineludibile e costitutiva di ciascun singolo esistente. E viene in chiaro una volta ancora perché Kierkegaard, parlando della fede di Socrate e della fede del cristiano, quale egli voleva essere, forme di fede che sotto questo profilo si collocano sullo stesso piano, abbia spostato l'attenzione dall'oggetto creduto all'effettività del credere quale termine di assidua preoccupazione. L'uomo si costituisce nella scelta esistenziale, si "edifica", se si edifica, come fede vivente.

Resta in ogni caso ben chiara la diversa difficoltà del credere in relazione al diverso nascondimento di Dio, che ha però una funzione purificatrice e liberatrice. Difficoltà rilevata anche da Pascal, il quale fa osservare, come Kierkegaard ricorda e senz'altro sottoscrive in una annotazione del 1850, dove sottolinea le analogie di Pascal con il suo Climacus, che la rivelazione di Dio "cresce" nel suo crescente nascondimento: nella natura, nell'incarnazione, nell'eucaristia e nella sofferenza:

Pascal, in una lettera a Mademoiselle Roannes (in occasione della guarigione miracolosa della piccola Perrier a Port Royal) scrive: Dio si rivela solo a pochi e raramente nel mistero della natura che lo ricopre. Sino all'incarnazione si è nascosto in essa. Si è ancora più nascosto rivestendosi dell'umanità. Finché era invisibile era infatti più riconoscibile. Ma ora, nel sacramento, si è velato ancora più fittamente. Tutte le cose sono veli che velano Dio; ma i cristiani dovrebbero riconoscerlo in ogni cosa, e dobbiamo ringraziarlo ancora di più per essersi rivelato a noi specialmente nella sofferenza, mentre agli altri si nasconde. Ecco la dialettica che Joh. Climacus sostiene: una rivelazione, che è una rivelazione conosciuta nel suo contrario, che è il mistero. Dio si rivela – sappiamo che si nasconde. Quindi niente di tutto ciò è semplice.⁷⁰

ge Sind – men saaledes vil det Guddommelige ikke erkjendes. Mskene vilde blive angest og bange, dersom de ret fik at vide, hvor farligt det er at erkjende, hvor forpligtende det er – medens rigtignok omvendt kun saaledes lader det Gudd. sig erkjende. Gud sælger ikke ud, betroer ikke det Religieuse til enhver letsindig eller nysgjerrig Speculant, betroer det kun til et Msk. alt i Forhold til som han forvandles existentielt».

70 NB22:14, 1850, SKS 24, 113: «Pascal skriver, i et Brev til Mademoiselle Roannes (i Anled-

5. Le “ragioni” della scommessa

Qualche tempo prima della stesura di queste considerazioni, Kierkegaard formula alcune riflessioni che aiutano a mettere a fuoco aspetti particolari della “scommessa”, e anzitutto della sua scommessa; riflessioni che egli stesso definisce uno “strano discorso” (*underlige Tale*). Siamo verso la fine del 1848, quando la sua salute andava rapidamente declinando e Kierkegaard pensava che presto sarebbe morto. In primo piano sta ormai per lui la questione del comportamento che deve tenere in quella “cristianità stabilita” che costituisce il suo mondo, l’ambiente del suo esistere. L’annotazione di cui lo “strano discorso” è parte si apre con la considerazione, ricorrente con sempre più frequenza nella sua riflessione, dell’incoerenza inaccettabile fra quel che l’uomo dice e sostiene e l’esistenza che conduce, e si sofferma sulla questione della figura che l’abnegazione di un cristiano nella cristianità deve avere, e in particolare del carattere che può e deve avere in lui. È una problematica che lo assorbirà sempre più e che troverà sbocco nell’attacco diretto alla chiesa. Ed è l’epoca in cui Kierkegaard si appresta a stendere lo scritto, mai pubblicato ma certamente nodale nello sviluppo della sua riflessione e della sua condotta, *La neutralità armata*, dove si pone la questione del proprio comportamento come uomo di fede e più in generale di come si divenga cristiani.⁷¹

L’annotazione muove dalla domanda se sia possibile amare Dio attestando quest’amore con rinunce apprezzabili agli occhi del mondo. La risposta è negativa. Da buon luterano, Kierkegaard opta per una forma di abnegazione che si consumi nell’interiorità, che non sia esteriormente riconoscibile. La sua radicalità è possibile proprio perché le rinunce non sono palesi, e quindi non possono apparire meritevoli agli occhi del mondo. Lo “strano discorso” si sviluppa

ning af den lille Perrier Helbredelse i Port Royal ved et Under): Gud træder kun for Faar og sjelden ud af den Naturens Hemmelighed, som skjuler ham. Han har indtil Incarnationen holdt sig skjult derunder. Saa har han skjult sig endnu mere, idet han indhyllede sig i det at være Msk. Thi han var kjendeligere saa længe han var usynlig. Nu har han skjult sig endnu dybere i Sacramentet. Alle Ting ere Slør, som skjule Gud; men de Xstne skulde kjende ham i Alt, og vi have ham saa meget mere at takke, at han har aabenbaret sig for os i Lidelser, medens han skjuler sig for Andre. (cfr. Reuchlin Geschichte Port Royal 1^{ste} B. p. 680 n. og 681 ø.). Her er den Dialektik som Joh. Climacus gjør gjældende: en Aabenbaring, at det er en Aabenbaring kjendes paa sit Modsatte, at det er Mysteriet. Gud aabenbarer sig – det kjendes paa, at han skjuler sig. Altsaa Intet af det Ligefremme».

71 *Den bevæbnede Neutralitet*, 1849, SKS 16, 107-123.

sullo sfondo dell'analisi di questa ipotizzata rinuncia. Nell'atto di compierla si presenta per Kierkegaard un *aut-aut* assoluto, che personalmente gli si palesa tuttavia irrilevante.

Qui abbiamo un aut-aut. O Dio è l'amore, e allora bisogna assolutamente, assolutamente puntare tutto assolutamente su questo soltanto, la beatitudine consiste precisamente nel non avere che Dio e Dio soltanto. Oppure Dio non è l'amore, e allora? Allora la mia perdita è così infinita che tutto il resto che io perdo mi è infinitamente indifferente. Allora, sì, tutto diventa così infinitamente indifferente che devo reputare una felicità infinita ogni momento in cui sono vissuto nell'illusione che egli fosse l'amore, una felicità infinita della quale (strano discorso!) dovrei ringraziare Dio di tutto cuore, se egli fosse l'amore.⁷²

Le considerazioni di Kierkegaard formulano una sorta di variante della scommessa pascaliana, variante che riflette la sua concezione del pensatore soggettivo. Se Dio è l'amore, il rapporto a Dio è la beatitudine e sarebbe insensatezza non puntare tutto su di lui. Se invece Dio non è l'amore, per Kierkegaard la perdita è assoluta e tutto gli risulta infinitamente indifferente. E qui si innesta una significativa integrazione, suggerita dall'infinita indifferenza che abiterebbe *per lui* un mondo il cui Dio non fosse l'amore. In un mondo di tal fatta ogni istante vissuto nell'illusione che Dio sia l'amore sarebbe *per lui* una felicità infinita, della quale dovrebbe ringraziare Dio di tutto cuore, se Dio fosse l'amore. Il discorso risulta strano perché formula la possibilità di ringraziare un'illusione per un'illusione; ma credere che Dio sia l'amore "vince" in ogni caso. Viceversa, non credere che Dio sia l'amore rende tutto infinitamente indifferente.

Le considerazioni di Kierkegaard rilevano l'insuperabilità dell'incertezza ma si concentrano sugli aspetti soggettivi della scommessa. Sul primo punto ritorna anche qualche tempo dopo in un'altra breve nota sollecitata dalla lettura di Pascal, che osserva come dall'uso degli stessi termini non si possa conclude-

72 NB8:111, 1848, SKS 21, 192: «Her ligger nemlig et Enten – Eller. Enten er Gud Kjerlighed: og saa gjælder det absolut, absolut at sætte Alt absolut ind paa dette ene, det Salige er just ene at have Gud; ell. Gud er ikke Kjerlighed: og saa, ja saa er dette Tab et saa uendelig, at hvad jeg forresten taber er uendelig ligegyldigt, ja saa er Alt saa ligegyldigt, at jeg dog maa ansee det for en uendelig Lykke for hvilken jeg (o, underlige Tale!) maatte takke Gud af mit ganske Hjerte – hvis han var Kjerlighed, en uendelig Lykke hvert Øieblik jeg har levet i den Indbildning, at han var Kjerlighed».

re senz'altro a un'identità di concetti. Anche quando vi siano ottimi motivi per puntare su questa identità, come nel caso dei cosiddetti concetti primitivi, l'incertezza non può essere eliminata.⁷³ Di fatto, come Kierkegaard precisa in più occasioni, gran parte delle cosiddette conclusioni cui l'uomo giunge sono in realtà decisioni, frutto di una scelta, ed è degno di nota come in questo frammento Pascal rilevi che l'incertezza riguarda proprio l'identità delle idee più comuni, quali quelle di corpo e di movimento, sulle quali si fonda anche la scienza.⁷⁴

73 Cfr. NB21:104, 1850, SKS 24, 65: «Pascal. Det er en god Categorie af ham. Han siger (i *Pensées* XXXI forskjellige Tanker 5.) at af Manges ordrette Overeensstemmelse i Eet dragger man en uhyre Slutning til den ideale Overeensstemmelse. Men dette overbeviser ikke absolut, om man vel kan vedde paa sin Paastand. Denne Distinction: at overbevise absolut – og at vedde paa Noget [Pascal. Questa è una sua precisazione importante. Egli fa osservare (in *Pensées* XXXI, Pensieri diversi, 5) che dalla corrispondenza dei termini usati da più persone si conclude senz'altro a una corrispondenza di idee. Ma di questa non può esserci una certezza assoluta, anche se ci si può scommettere. La distinzione è: essere assolutamente certo di qualcosa – e scommettere su qualcosa]». Pascal, che contrappone sistematicamente dogmatismo e scetticismo per far emergere i limiti di entrambe le posizioni, nel pensiero cui Kierkegaard si riferisce mette in luce il carattere probabilistico dell'identità degli stessi concetti più comuni, introducendo una correzione in quanto altrove asserito sull'irrilevanza della relativa indefinibilità di concetti quali quelli di spazio, tempo, movimento, numero, basilari in ambito scientifico. Nelle *Réflexions sur l'esprit géométrique* si osserva che il fatto di non poter definire certi termini ultimi non è poi così rilevante, dato che gli uomini si intendono lo stesso. Qui si precisa come, dato che la comunicazione non si realizza direttamente tramite il pensiero ma per mezzo del linguaggio, non possa esserci la certezza che a una identità di segni corrisponda un'identità di concetti, anche se tale corrispondenza è probabile. Questo pensiero iniziava con le parole, poi cancellate, «C'est donc une chose étrange qu'on ne peut définir ces choses sans les obscurcir. Nous en parlons à toute heure», e continua «Nous supposons que tous les conçoivent de même sorte. Mais nous le supposons bien gratuitement, car nous n'en avons aucune preuve. Je vois bien qu'on applique ces mots dans les mêmes occasions, et que toutes les fois que deux hommes voient un corps changer de place ils expriment tous deux la vue de ce même objet par le même mot, en disant l'un et l'autre qu'il s'est mû, et de cette conformité d'application on tire une puissante conjecture d'une conformité d'idée, mais cela n'est pas absolument convaincant de la dernière conviction quoiqu'il y ait bien à parier pour l'affirmative, puisqu'on sait qu'on tire souvent les mêmes conséquences des suppositions différentes. Cela suffit pour embrouiller au moins la matière, non que cela éteigne absolument la clarté naturelle qui nous assure de ces choses. Les académiciens auraient gagé, mais cela la ternit et trouble les dogmatistes, à la gloire de la cabale pyrrhonienne qui consiste à cette ambiguïté ambiguë, et dans une certaine obscurité douteuse dont nos doutes ne peuvent ôter toute la clarté, ni nos lumières naturelles en chasser toutes les ténèbres», LBC, 109, 383, 392.

74 In una nota del 1840 Kierkegaard riconosceva a Hegel il merito di aver messo in chiaro «che la lingua ha in sé immanente il pensiero, che è in essa che questo si manifesta», NB5:21, SKS 19, 185. Con gli anni le sue convinzioni si precisano. Il sapere relativo alla realtà contingente, fa osservare nelle *Briciole*, si sviluppa dalla percezione e dalla conoscenza immediata, che in quanto tali non ingannano ma che fanno emergere come esso sia

Le considerazioni sulla possibile illusorietà dell'idea che Dio sia l'amore sempre, rispetto al divenire reale, una possibilità che convive con la possibilità contraria: «La percezione (*Sandsning*) e la conoscenza (*Erkjenden*) immediata non possono ingannare», ma «in rapporto all'immediato il diventare reale ha quella capacità di ingannare dalla quale viene reso dubbio anche ciò che sta più fermo. Così, quando il percipiente vede una stella, ecco che la stella gli diventa dubbia nel momento stesso in cui egli vuole rendersi consapevole che essa è diventata reale», PS, tr. it., 124, SKS 4, 280. Di per sé, il sapere ha natura oggettiva, impersonale, e in modo impersonale va comunicato; spesso, inoltre, è tanto più affinato e completo quanto più dà spazio a possibilità opposte fra loro in equilibrio. Rispetto ad esso, gli uomini non si possono distinguere gli uni dagli altri, e rispetto ad esso, grazie al linguaggio che lo esprime, comunicano fra di loro senza particolari problemi. Altrimenti abbiamo un abuso (*Misbrug*) del sapere (cfr. KG, tr. it., 250 ss., SKS 9, 229 ss.). Di per sé il sapere (*Viden*) «è l'infinitamente indifferente, è l'infinita uguale-validità in equilibrio», *ibid.*, tr. it., 255, SKS 9, 232-233. Il sapere «come tale è impersonale e deve essere comunicato impersonalmente», *ibid.*, tr. it., 254, SKS 9, 232. I problemi si presentano quando entra in gioco il rapporto del sapere con la realtà. Si può giudicare che lo stato delle cose sia quale appare, oppure che non lo sia, o si può anche cercare di sospendere l'assenso, come hanno teorizzato gli scettici. Di fatto esiste sempre una serie di elementi che spinge a decidere in un senso piuttosto che nell'altro, ma di diritto nessun giudizio che si riferisce alla realtà contingente ha una certezza assoluta. In sé stesso, il sapere è una mera ipotesi, una possibilità, che in quanto tale è accompagnata come dalla propria ombra dalla possibilità contraria, e diviene "vero" soltanto per l'intervento della volontà che sceglie fra di esse. A tutto ciò che rientra nella dimensione dell'esistere l'uomo, nella concretezza della sua singolarità, non si può rapportare soltanto in virtù del sapere; deve ricorrere di continuo ad atti volontari con i quali giudica, sul piano del conoscere, che determinate possibilità corrispondono o non corrispondono alla realtà, o decide, sul piano dell'agire, che devono o non devono essere attuate. Il sapere «pone tutto nella possibilità, e, nella possibilità, è conseguentemente fuori dalla realtà dell'esistenza; solo con l'ergo, con la fede, comincia la vita del singolo», *ibid.*, 255, SKS 9, 232. Socrate lo aveva compreso, ma la maggior parte degli uomini non ci fa caso. Qui, dunque, non si dovrebbe parlare di una conclusione (*Slutning*), ma di una risoluzione (*Beslutning*). Nella comunicazione diretta del sapere l'attenzione a tutto ciò fa difetto. Il comunicante non si cura di stimolare il ricevente a prestare attenzione al rapporto della possibilità, appunto il sapere, con la realtà; cerca soltanto di trovare l'espressione linguistica più perspicua, e giustamente non va oltre («Dove il pensiero oggettivo si mantiene nel suo diritto, anche la sua comunicazione diretta è al suo posto, perché essa non ha nulla a che fare con la soggettività», AE, tr. it., 298, nota **, SKS 7, 76, nota *). Di fatto, anche le conclusioni logiche e le dimostrazioni matematiche richiedono un assenso, ma in tal caso si ha un «passaggio dialettico», che Kierkegaard distingue dal «passaggio patetico», dove la volontà è chiamata a decidere fra possibilità opposte che il sapere le presenta; cfr. Not13:8, SKS 19, 386; Not13:9, SKS 19, 386; Not12:4, SKS 19, 375; Papir 277:1, SKS 27, 269; tutti del 1842-1843. Nell'ambito delle matematiche parlare di convinzioni sarebbe fuori luogo: «Per questo una convinzione (*Overbeviisning*) è detta convinzione, perché sta *al di sopra* della prova (*over Beviisningen*). Di una proposizione matematica si dà una prova (*Beviis*), ma con modalità tali che non si può pensare alcuna prova contraria (*Modbeviis*). Appunto per questo non si può avere una convinzione rispetto a una proposizione matematica. Nel caso invece delle proposizioni relative all'esistenza, per ciascuna prova a favore ne esiste una contraria, c'è un *pro* e un *contra*. Chi ha una convinzione non ne è inconsapevole, sa bene che obiezioni può sollevare contro di essa il dubbio; ma nonostante ciò, o meglio proprio per questo, è

vertono però su un altro aspetto della scommessa. Credere che Dio sia l'amore è talmente importante per Kierkegaard che nulla ha valore rispetto a tale fede, sicché può dire che questa, se anche fosse illusoria, resterebbe per lui un bene assoluto. Qui si insiste chiaramente sull'aspetto soggettivo della puntata. Nella sua sollecitazione a scommettere Pascal, che è verosimile avesse una disposizione personale analoga a quella che avrà Kierkegaard, dà evidenza e sottolinea invece la dimensione oggettiva: i beni mondani sono in ogni caso di limitato valore, puntare su un bene assoluto è dunque, sotto il profilo del calcolo, oggettivamente ragionevole. In questo caso il Francese – che non sta parlando di sé stesso – non mette esplicitamente sul piatto della bilancia il peso che la fede in Dio aveva per lui, come fa invece Kierkegaard nella sua nota, peso che anche in Pascal “sbilancerebbe” senz'altro le alternative della scommessa. Si limita a ricordare l'insuperabilità dell'incertezza e a sollecitare una scelta suggerita dalla ragione calcolante, sottolineando che in ogni caso bisogna scegliere, che non scegliere è impossibile: «*il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué*». ⁷⁵

Subito appresso, tuttavia – stimolato dall'osservazione dell'ipotetico interlocutore, che si dichiara ammirato per la ragionevolezza delle considerazioni sviluppate ma anche, dati i suoi interessi e le sue disposizioni, incapace di credere – Pascal insiste sull'importanza della formazione di un abito comportamentale ed emotivo coerente con la fede cristiana. E in altre occasioni si dimostra non poco critico sull'uso del criterio della probabilità, che può sostenere anche disposizioni esistenziali qualificate dall'ipocrisia, e giunge a chiedersi se è probabile che la probabilità sia affidabile. ⁷⁶ Rivolgendosi a un ateo o a un agnostico, Pascal tende a presentare separatamente l'aspetto dell'oggettiva ragionevolezza della scelta di fede che il calcolo suggerisce, distinguendolo dall'incidenza che in essa hanno gli interessi soggettivi. L'incertezza è costitutiva dell'universo umano, non si può far altro che riconoscerla e accettarla, usando nelle proprie

convinto, perché si è deciso (besluttet) e si muove volontariamente e con convinzione al di sopra della dialettica della prova», NB:102, 1847, SKS 20, 79-80. La questione si impone nelle scelte di vita, quando si è passati da una determinazione quantitativa a una qualitativa: è possibile, si è chiesto Kierkegaard, «senza un salto? O non c'è qui tutta la vita?», Papir 277:1, 1842-1843, SKS 27, 269.

⁷⁵ LBC, 418, 233, 451.

⁷⁶ «Mais est-il probable que la probabilité assure?» LBC, 599,908, XXVI.

scelte, per quanto è possibile, della ragione. Nei fatti, poi, come risulta anche dalle obiezioni dell'interlocutore, inclinazioni e abitudini che danno vita a disposizioni esistenziali hanno un peso pressoché risolutivo.

Anche in questo caso Kierkegaard poteva dunque rispecchiarsi nell'atteggiamento di Pascal, altamente razionale e appunto per questo consapevole dei limiti della ragione, della ineliminabilità della scelta e del peso che in essa hanno le inclinazioni e i valori costitutivi del senso della vita di chi la compie. Nello "strano discorso", che non mira a persuadere nessuno ma è un chiarimento a sé stesso senza intenti apologetici, Kierkegaard, riconoscendo il ruolo determinante che ha per lui l'idea che Dio sia l'amore, mette in luce che la scelta è sempre espressione degli interessi dell'esistente che la compie, ed esemplifica di fatto con il proprio caso la tesi della *Postilla* «che l'unica realtà di cui un esistente ha più che conoscenza è la sua propria realtà, il suo esistere; e questa realtà costituisce il suo interesse assoluto. L'esigenza dell'astrazione è che egli diventi disinteressato per poter riuscire a sapere qualcosa; l'esigenza dell'etica è che egli sia infinitamente interessato all'esistere».⁷⁷ Questa è l'esigenza dell'etica e certamente non meno della religione. In un'annotazione del 1850 già ricordata, dove ribadisce l'analogia fra la fede cristiana e la fede di Socrate nell'immortalità – provata da Socrate con la sua vita e la sua morte –, Kierkegaard mette anche formalmente in chiaro che a chi crede è chiesto di «rinunciare alla probabilità».⁷⁸

6. Il problema della testimonianza

Kierkegaard non rifiuta dunque le argomentazioni che possono fare spazio all'opzione di fede, ma in parallelo sottolinea con crescente insistenza che rispetto a queste essa è un radicale andar oltre, ed è "verificata" soltanto dal comportamento, dalla figura del proprio esistere. I passaggi di questo movimento

⁷⁷ AE, tr. it., 432, SKS VII, 288: «[...] den eneste Virkelighed en Existerende er mere end vidende om, er sin egen Virkelighed, det at han er til; og denne Virkelighed er hans absolute Interesse. Abstraktionens Fordring til ham er at blive interesseløs for at faae Noget at vide; det Ethiskes Fordring til ham er at være uendeligt interesseret i at eksistere».

⁷⁸ Cfr. NB15:75 [b], 1850, SKS 23, 51: «Det aandløse Msk. vil altid have »Sandsynlighed«. Men »Aand« vil aldrig indrømme den, »Aand« er Examinationen: vil Du slippe Sandsynligheden, vil Du fornægte Dig selv, forsage Verden o: s: v: [L'uomo privo di spirito vuol sempre avere la "probabilità". Ma "lo spirito" non la ammetterà mai, "lo spirito" è il giudizio: rinuncerai alla probabilità, rinnegherai te stesso, abbandonerai il mondo, e c. v.].».

sono ben noti: confrontandosi con l'hegelismo ne coglie lucidamente l'astrattezza e la valenza nichilistica nei confronti del singolo e di quanto del singolo è specifico ed esclusivo, appunto la dimensione dell'esistenza e della scelta, e finisce così con l'individuare il proprio modello formale di vita in Socrate, che ragiona e sceglie e conforma la sua esistenza alla sua scelta. Socrate è il singolo che non si nasconde dietro la cortina dei concetti e attesta negli atti, preparati dalla riflessione ma ulteriori rispetto ad essa in quanto realizzazioni di possibilità, la saldezza delle proprie convinzioni e delle proprie risoluzioni. Il distacco di Kierkegaard da Hegel e il parallelo avvicinamento a Socrate si sono precisati col tempo. Ce lo ricorda anche la considerazione che si legge in una nota del 1850 dove Kierkegaard riconosce di essere stato, all'epoca in cui redigeva *Il concetto di ironia*, uno "stolto hegeliano" che non comprendeva appieno il valore di Socrate come etico.⁷⁹ In primo piano è venuta ormai la questione del comportamento, e in particolare, per Kierkegaard, la questione della rinuncia al mondo come attestazione dell'effettività della scelta religiosa. Questione per più aspetti di non facile soluzione. Ancora nel 1848, lo si è visto, aveva optato per l'interiorità nascosta della fede; successivamente, attraverso un continuo interrogarsi quale risulta anche da quanto scrive nella *Neutralità armata*, si orienterà con decisione per una fede che, confrontandosi con la situazione, ne denunci apertamente le mistificazioni.

Le difficoltà nella determinazione del proprio comportamento accennate anche nella nota del 1848 trovano così soluzione nella precisazione della natu-

79 NB21:35, SKS 24, 32, 1950: «Influenzato da Hegel e da tutto lo spirito moderno, senza sufficiente maturità per capire veramente le cose grandi, in qualche punto della mia tesi sull'ironia non ho potuto fare a meno di rilevare come un'imperfezione di Socrate il fatto che egli non aveva occhi per la totalità, ma vedeva nei singoli soltanto una pluralità di individui. Oh, lo stolto hegeliano che ero! È invece proprio questa la prova della grande forza di Socrate come etico! [Paavirket som jeg var af Hegel og alt det Moderne, uden Modenhed nok til ret at fatte det Store, har jeg etsteds i min Disputats ikke kunnet lade være at vise det som en Ufuldkommenhed hos Socrates, at han intet Øie havde for Totaliteten, men blot numerisk saae paa de Enkelte. O, jeg hegelianske Daare, just dette er det store Beviis for, hvor stor en Ethiker Socrates var]». Sull'interpretazione kierkegaardiana di Socrate, cfr. MORRIS 1986. Morris propone questa distinzione: «Thus there are two types of Socratic religiousness, two ways in which Socrates had an eternal telos: (1) desiring the eternal in response to doubt about his relationship to it, and (2) abstaining from desiring temporal things for the specific reason that they are less than the eternal», MORRIS 1986, 110. Sulla presenza e il ruolo di Socrate nell'opera e nella vita di Kierkegaard, cfr. VIAL-LANEIX 1982. Sulla funzione socratica esercitata da Kierkegaard su filosofi e teologi nel XX secolo (Heidegger, Jaspers, Barth, Bultmann), cfr. THULSTRUP 1980.

ra e dell'oggetto della sua testimonianza. Kierkegaard non ha ricevuto nessun ordine diretto da Dio, non è un Abramo né un apostolo ma un uomo comune, e nell'orizzonte aperto dalle sue convinzioni religiose deve scoprire da sé qual è il suo compito ed eseguirlo. Idea che suscita in lui dapprima un sentimento di sollievo e liberazione ma provoca poi, quanto più si convince che deve rendere evidente agli occhi di tutti la falsificazione del cristianesimo che si realizza nella cristianità stabilita, un'angoscia crescente. L'operazione sarà modulata tenendo conto delle risposte che l'ordine costituito darà alle sue sempre più scoperte sollecitazioni a riconoscere e confessare la propria effettiva natura, e lo porterà infine all'attacco diretto alla chiesa. In tal modo Kierkegaard ha attinto una sofferta unità fra le sue personali esigenze di scrittore e pensatore, che nel pensare e nello scrivere si realizzava, e il suo compito come aspirante cristiano.⁸⁰ E possiamo notare che anche nel far questo si è potuto riconoscere in Pascal: nella sua ostilità contro il lassismo accomodante, favorito in particolare dai gesuiti, e in termini più precisi e diretti nella sua denuncia dell'uso improprio dei sacramenti. Quest'uso, come Pascal scrive e Kierkegaard ricordandolo ripete, avrebbe contribuito ad abolire ogni impegno effettivo di vita cristiana e a spacciare per realizzazione del cristianesimo la società civile e il sistema ecclesiastico con le sue figure, le sue debolezze, i suoi compromessi e le sue ipocrisie.

Siamo ormai alla vigilia dell'attacco diretto alla chiesa, e le considerazioni di Kierkegaard, sempre più amare, sono inequivocabili: chiesa e stato altro non sono che l'organizzazione degli egoismi umani,⁸¹ e mai nella cristianità si arriverà a riconoscere che cosa in verità è il cristianesimo, perché la cristianità è costituita da uomini che lo identificano con il proprio "troppo umano" modo di vivere, non avendo né la fede per diventare veramente cristiani né l'animo di rifiutare senz'altro il cristianesimo. Ciò che Pascal dice della cristianità coglie

80 NB26:84, 1852, SKS 25, 86: «Il mio problema è [...]: quel che ho compreso della verità, lo traduco io anche con i miei scritti nella realtà, ma in modo che metterlo nella realtà serva nello stesso tempo a produrre quella situazione che mostri fino a che punto io mi rapporto alla verità? Perciò io bado anzitutto a non rendere impossibile (per es. fondando un partito) che si crei la situazione [Min Tanke er [...]: hvad jeg har forstaaet af Sandhed, det sætter jeg i Skrifter ind i Virkeligheden, men saaledes, at det at sætte det ind tillige kan tjene til at frembringe den Situation, der kan for mig være Examinationen betræffende, hvorvidt jeg forholder mig til Sandheden. Jeg passer da for Alt paa, at jeg ikke, (som fE ved at stifte Partie) gjør det umuligt at faae Situationen istand]».

81 Cfr. NB33:34, 1855, SKS 26, 273-275; NB33:37, 1855, SKS 26, 276-280.

esattamente nel segno: è una comunità di individui che, con alcuni sacramenti, si sono esentati dal dovere di amare Dio, risultando essere così proprio ciò che Cristo è venuto a togliere di mezzo.⁸² Emerge anche in queste considerazioni l'esigenza della coerenza fra ciò che si dice e ciò che, con le proprie scelte esistenziali, si dimostra di credere e di essere effettivamente.⁸³ L'attacco di Kierke-

82 Cfr. Papir 536, 1854, SKS 27, 644: «Det er yderst træffende hvad Pascal siger om Xstheden, at det er et Samfund af Msker, som ved nogle Sacramenter – fritage sig for den Pligt at elske Gud». Cfr. anche NB28:53, 1853, SKS 25, 256: «Der er meget Sandt og Træffende i, vad Pascal siger, at den senere Xstd. ved Hjælp af nogle Sacramenter fritager sig selv for det at elske Gud». Sul giudizio di Pascal sui gesuiti, sulla loro personale sobrietà e sul loro desiderio di potere, cfr. NB22:21, 1850, SKS 24, 116. In un'altra annotazione (NB21:101, 1850, SKS 24, 63-64) Kierkegaard mette a fuoco il proprio punto di vista sulla genesi della "cristianità stabilita" confrontandosi con quanto leggeva in Pascal: «*La cristianità stabilita*. Pascal dice da qualche parte che è pericoloso conoscere Dio e non conoscere la propria miseria. Ma le cose non stanno proprio così: questo pericolo trae origine, nella cristianità stabilita, dal modo sconsiderato con cui si è lasciato che tutti in massa divenissero cristiani, dando loro una concezione di Dio, soprattutto del suo amore – senza però renderli introspettivi, senza spingerli a conoscere la propria miseria. Il cristianesimo – preso invano – ha rovinato e demoralizzato gli uomini [*Den bestaaende Christenhed*. Pascal siger etsteds, at det er farligt at kjende Gud og ikke kjende sin egen Elendighed. Men er det ikke egl. det man har forskyldt, denne Fare man har afstedkommet i den bestaaende Xsthed ved den letfærdige Maade, paa hvilken man har ladet Alle i Fleng blive Xstne, bibragt dem en Forestilling om Gud, især om hans Kjerlighed – men slet ikke gjort dem indadvendte, til at kjende deres egen Elendighed. Xstd. har – ved at tages forfængeligt – forkjælet Mskene og demoraliseret dem]». Kierkegaard sembra riferirsi a *Pensées*, LBC, 198, 547, 730: «Mais nous connaissons en même temps notre misère, car ce Dieu-là n'est autre chose que le réparateur de notre misère. Ainsi nous ne pouvons bien connaître Dieu qu'en connaissant nos iniquités. Aussi ceux qui ont connu Dieu sans connaître leur misère ne l'ont pas glorifié, mais s'en sont glorifiés. *Quia non cognovit per sapientiam, placuit deo per stultitiam predicationis salvos facere*».

83 Anche a questo proposito è per Kierkegaard esemplare l'"uso" che si fa di Pascal: «*Pascal*. Chi come Pascal è stato tanto sfruttato nei nostri tempi dai preti e dai professori? Si prendono i suoi pensieri – ma al fatto che Pascal era un asceta, che portava il cilicio e cose del genere, nessuno ci pensa. Oppure lo si spiega come un neo di quei tempi, che per noi non ha più alcun significato. Eccellente! Per tutto il resto Pascal è originale – eccetto *qui*! Ma l'ascesi era forse la pratica comune del suo tempo, oppure essa non era già abolita da molto tempo, e Pascal dovette appunto farla valere contro il suo tempo? Ma così dappertutto; sempre quest'infame, ignobile cannibalismo, con il quale (come Eliogabalo mangiava i cervelli di struzzo) si divorano i pensieri dei morti, le loro opinioni, i detti, le impressioni. Ma per la loro vita, il loro carattere: no, grazie, con tutto questo non vogliamo aver a che fare [*Pascal*. Hvo er i nyere Tider blevet benyttet som Pascal af Præster og Professorer! Man tager hans Tanker – men at Pascal var Asket, gik med Bodsskjorte og Alt hvad dertil hører, det udelader man. Eller man forklarer det, som et hine Tidens Modermærke, hvilket Intet betyder for os. Fortræffeligt! I alle andre Henseender er Pascal original – kun ikke heri. Men var da Askese det Almdl. i hans Tid, eller var den ikke allerede den Gang længst afskaffet, og just Pascal maatte gjøre det gjældende mod sin Tid. Men saaledes er

gaard alla chiesa è la denuncia e il rifiuto delle illusioni e dell'ipocrisia, in particolare dell'abuso del cristianesimo, trasformato da quell'assoluta inquietudine dello spirito che per sua natura esso è in un tranquillante. Le considerazioni che si leggono nell'*Istante* su quale sarebbe la funzione del prete e su cosa di fatto è diventata propongono un'immagine a tutto tondo di questa convinzione: «Tutta la sapienza “dell'uomo” aspira a un'unica cosa e cioè a poter vivere senza responsabilità». La funzione del prete sarebbe quella di inquietare, «di fare di tutto per rendere ogni uomo responsabile in eterno per ogni ora che egli vive, perfino per la minima cosa che fa, perché questo è cristianesimo»; nella cristianità è divenuta invece quella di tranquillizzare, «di dare una copertura all'ipocrisia, dal momento che la società allontana da sé la responsabilità e la scarica sul “prete”». ⁸⁴ E qui, nel fascicolo dell'*Istante* rimasto inedito per il malore che il 2 ottobre del 1855 colse Kierkegaard, si innesta così a buon diritto l'ultima sua celebrazione di Socrate, che impersona in modo paradigmatico la scelta, cui ciascun uomo dovrebbe sentirsi chiamato, di testimoniare con l'esistenza quella verità in cui, ragionando, ha deciso di credere. Per questo Socrate ha potuto essere di fatto il “più umile” modello esistenziale cui si è ispirato Kierkegaard, che non poteva e non intendeva proporsi quale esempio di testimonianza cristiana, ma avrebbe voluto essere un esempio di coerenza umana nel pensare e nell'agire, convinto che, se si fosse impegnato in tal senso, il suo Dio avrebbe fatto la sua parte.

ALBERTO SICLARI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA*

det overalt, overalt denne infame, væmmelige Canibalisme, med hvilken man (som Heliogabal aad Strudse-Hjerner) æder de Afdødes Tanker, Meninger, Yttringer, Stemninger – men deres Liv, deres Charakter, nei Tak det skal man ikke have Noget af]», NB25:106, 1852, SKS 24, 518-519.

84 Ø, 10, 297, SKS 13, 414: «Al “Menneskets” Kløgt stræber hen til Eet: at kunne leve uden Ansvar. Præstens Betydning for Samfundet burde være at gjøre Alt for at gjøre hvert Menneske evigt ansvarligt for hver Time han lever, end det Mindste han foretager sig; thi dette er Christendom. Men hans Betydning for Samfundet er: at betrygge Hykleriet, idet Samfundet skyder Ansvaret fra sig over paa “Præsten”».

* alberto180737@gmail.com, albsic@libero.it; Università degli Studi di Parma, Dipartimento di Discipline Umanistiche, Sociali e delle Imprese Culturali, Via Massimo d'Azeglio 85, 43100 Parma PR, Italia.

APPENDICE

Sigla	Versione originale	Traduzione italiana da
AE	Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift	KIERKEGAARD 1972a
BA	Begrebet Angest	KIERKEGAARD 1972a
BN	Den bevæbnede Neutralitet	KIERKEGAARD 1972b
BOA	Bogen om Adler	KIERKEGAARD 1976
DS	Dømmer selv! Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet	KIERKEGAARD 1993a
IC	Indøvelse i Christendom	KIERKEGAARD 1972a
KG	Kjerlighedens Gjerninger	KIERKEGAARD 2009
Ø	Øieblikket	KIERKEGAARD 2001
PS	Philosophiske Smuler	KIERKEGAARD 2012
SD	Sygdommen til Døden	KIERKEGAARD 1999
SFV	Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed	KIERKEGAARD 1979, t. 1
SLV	Stadier paa Livets Vei	KIERKEGAARD 1993b

BIBLIOGRAFIA

BLECH 1840 = KARL A. BLECH (ed.), *Pascals' Gedanken über die Religion und einige andere Gegenstände*, Berlin, Wilhelm Besser, 1840.

CLAIR 2011 = ANDRÉ CLAIR, «Pascal et Kierkegaard face à face», *Les études Philosophiques* 96(1) (2011), 3-18.

FEUERBACH 1843 = LUDWIG FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums. 2e. vermehrte Auflage*, Verlag von Otto Wigand, Leipzig, 1843.

FISCHER 1970 = HERMANN FISCHER, *Die Christologie des Paradoxes*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1970.

KIERKEGAARD 1972a = SØREN KIERKEGAARD, *Opere*, ed. CORNELIO FABRO, Firenze, Sansoni Editore, 1972.

KIERKEGAARD 1972b = SØREN KIERKEGAARD, *La neutralità armata e Il piccolo intervento*, ed. MARIANO CRISTALDI, GREGOR MALANTSCHUK, Messina, A. M. Sortino Editore, 1972.

KIERKEGAARD 1976 = SØREN KIERKEGAARD, *Dell'autorità e della rivelazione («Libro su Adler»)*, ed. CORNELIO FABRO, Padova, Gregoriana Editrice, 1976.

KIERKEGAARD 1979 = SØREN KIERKEGAARD, *Scritti sulla comunicazione*, ed. CORNELIO FABRO, Roma, Edizioni Logos, 1979.

KIERKEGAARD 1980-1993 = SØREN KIERKEGAARD, *Diario*, ed. CORNELIO FABRO, Brescia, Morcelliana 1980-1983.

KIERKEGAARD 1993a = SØREN KIERKEGAARD, *Per provare se stesso. Giudica da te!* ed. MARIA LUISA SULPIZI, Firenze, Ponte delle Grazie, 1993.

KIERKEGAARD 1993b = SØREN KIERKEGAARD, *Stadi sul cammino della vita*, ed. LUDOVICA KOCH, Milano, Rizzoli, 1993.

KIERKEGAARD 1997-2013 = SØREN KIERKEGAARD, *Skrifter*, ed. NIELS J. CAPPELORN, JOAKIM GARFF, JONNY KONDRUP, TONNY AAGAARD OLESEN, STEEN TULBERG, København, Gads Forlag, 1997-2013.

KIERKEGAARD 1999 = SØREN KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, ed. ETTORE ROCCA, Roma, Donzelli Editore, 1999.

KIERKEGAARD 2001 = SØREN KIERKEGAARD, *L'istante*, ed. ALBERTO GALLAS, Genova, Marietti, 2001.

KIERKEGAARD 2009 = SØREN KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, ed. UMBERTO REGINA, Brescia, Editrice Morcelliana, 2009.

KIERKEGAARD 2012 = SØREN KIERKEGAARD, *Briciole filosofiche*, ed. UMBERTO REGINA, Brescia, Morcelliana, 2012.

KLEUKER 1777 = JOHANN FRIEDRICH KLEUKER (ed.), *Gedanken Paskals: Reliquiae cogitationis diem festum agent tibi / mit Anmerkungen und Gedanken*, Bremen, Johann Heinrich Cramer, 1777.

LÜBKE 1994 = POUL LÜBKE, «Guds og Verdens visdom. Troen og forargelsen hos Kierkegaard, Mynster og Martensen», *Filosofiske Studier XIV* (1994), 131-195.

MORRIS 1986 = THOMAS F. MORRIS, «Kierkegaard's Understanding of Socrates», *International Journal for Philosophy of Religion XIX* (1986), 105-111.

PASCAL 1844 = BLAISE PASCAL, *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits*, ed. M. PROSPER FAUGÈRE, Paris, Andrieux, 1844.

PASCAL 1951 = BLAISE PASCAL, *Penseés*, éd. LOUIS LAFUMA, Paris, Éditions du Luxembourg, 1951.

ROHDE 1967 = HERMANN P. ROHDE, *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, København, Det Kongelige Bibliotek, 1967.

SCHWARTZ 1845 = C. F. SCHWARTZ (ed.), *Pascals Gedanken. Fragmente und Briefe*, Leipzig, Otto Wigand, 1845.

SKS = SØREN KIERKEGAARD, *Skripter elektronisk version 1.8.1*, ved KARSTEN KYNDE, København, Forskningscenteret, 2018. URL: <https://sks.etxt.dk/forside/in-dhold.htm> (ultimo accesso 10 marzo 2025).

SPONHEIM 1968 = PAUL R. SPONHEIM, *Kierkegaard on Christ and Christian Coherence*, Westport, Greenwood Press Publishers, 1968.

STEWART 2003 = JON STEWART, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, New York-Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

STEWART 2004 = JON STEWART, «The Paradox and the Criticism of Hegelian Mediation in 'Philosophical Fragments'», *Kierkegaard Studies Yearbook* 2004, 184-207.

THULSTRUP 1980 = NIELS THULSTRUP, «Kierkegaard's Socratic Role for Twentieth Century Philosophy and Theology», *Kierkegaardiana* XI (1980), 197-211.

VIALLANEIX 1982 = Nelly VIALLANEIX, «Kierkegaard, Socrate chrétien ?», in *Kierkegaard oggi, Atti del Convegno dell'11 novembre 1982. Università Cattolica del Sacro Cuore*, ed. ALESSANDRO CORTESE, 45-57, Milano, Vita e Pensiero, 1986.

WAALER, FINK TOLSTRUP 2004 = ARILD WAALER, CHRISTIAN FINK TOLSTRUP, «*Philosophical Fragments* – in Response to the Debate between Mynster and Martensen», *Kierkegaard Studies Yearbook* 2004, 208-234.

WIDMER 1963 = GABRIEL WIDMER, «Kierkegaard et le Christ», *Revue de théologie et de philosophie* XIII (1963), 273-291.