14 dicembre 1993

***Kierkegaard:
un genio passato di moda.***

Relatore:

MASSIMO CACCIARI

Kierkegaard un genio passato di moda

Massimo Cacciari - Io non affronterò neppure la questione se Kirkegaard è passato di moda, è morto o vivo, perché questi sono vecchi modi di impostare la questione, ma cercherò di dire alcune cose cercando di evidenziarne i problemi che pone, le questioni intorno alle quali ci interroga. Le opere che citerò saranno quelle che più o meno molti di voi conoscono, "Timore e tremore", "La malattia mortale", al concetto di angoscia, a molti passi del "Diario", quindi molte cose che vi dirò sono in effetti parafrasi del testo di Kierkegaard.

Forse è utile, nell'ambito di quello che è stato definito e che io stesso tanti anni fa contribuì a definire come pensiero negativo - intendendo come pensiero negativo quel movimento del pensiero europeo del XIX secolo tutto rivolto alla critica, alla decostruzione del sistema dialettico e in particolare del sistema hegeliano inteso come momento culminante, come apice dell'elaborazione idealistica e per il realismo non si intende soltanto l'idealismo classico tedesco ma fondamentalmente la filosofia moderna - ebbene è utile, per iniziare un discorso su K. caratterizzarlo nell'ambito appunto di questa corrente di pensiero. Perché è nell'ambito di questa corrente di pensiero che secondo uno schema che è quello di Carlo Levi, da Hegel a Nietzsche, che può questa corrente di pensiero contare nel suo ambito autori, nel senso di apparentati in questa critica di sistema dialettico hegeliano da K. stesso a Schopenhauer prima, a Marx, a Feuerbach e per un certo verso a Nietzsche, ebbene è interessante vedere come K. fin dall'inizio si caratterizzi in senso direttamente polemico nei confronti di almeno uno dei vettori fondamentali di questo pensiero negativo, e cioè nei confronti di Schopenhauer.

Vi sono una serie di passaggi di K., soprattutto nel "Diario" ma non solo, che sono tutte in rapporto polemico con Schopenhauer. Rapporto niente affatto scontato, che è il fatto che K. già negli anni '40 riconoscesse in Schopenhauer un antagonista avversario, non è di poco conto, perché appunto in quegli anni Schopenhauer era tutt'altro che una personalità filosofica riconosciuta in tutto. E' molto interessante questa polemica con Schop. perché ci introduce nel vivo del pensiero di K. e in quello che caratterizza il suo problema nei confronti degli altri autori del pensiero negativo. Schop. è per K. il pessimista, ma in questo senso preciso: che il pessimismo di Schop. è per K. nient'altro che eudemonismo e cioè una volontà di vita felice. E' vero che

Schop. Caratterizza tutta la sua idea di esistenza in termini negativi, e cioè il mondo è negativo, il mondo è contraddizione, dal mondo come negatività e contraddizione occorre volersi liberare. Ma appunto questo per K. caratterizza anche il pensiero di Schop. come essenzialmente partecipe di una tendenza generale dell'epoca a voler essere felici. Il mondo è rifiutato, è necessario pensare un'ascesi dal mondo per essere felici.

All'opposto, per K. si tratta, potremmo dire parafrasando un po' il Marx delle Glosse a Feuerbach, non di interpretare o superare la contraddizione, ma di farla, di produrla. E qui la polemica con Schop. è radicale. Finora il mondo è stato interpretato come contraddizione ed essendo visto come contraddizione si è tentato sempre di superarlo, o nel senso del pessimismo schopenaueriano o nel senso sintetico-dialettico di Hegel. Si tratta ora invece di porre la contraddizione. Si potrebbe proprio parafrasare esattamente la Glossa a Feuerbach di Marx. Si tratta ora di porre la contraddizione.

Più radicalmente ancora: si tratta di essere segno di contraddizione (Luca 2,34) dove Cristo è "segno di contraddizione". Qui appunto la differenza con Schop. è radicale. Quindi non soltanto differenza nei confronti di Hegel e del sistema dialettico, ma anche di quel sistema pseudo dialettico che per K. è il pessimismo schopenaueriano, in quanto tutto rivolto alla sintesi e quindi necessariamente riuscente nel sistema dialettico, richiedente il sistema dialettico, non vera contraddizione. Il mondo non è sofferenza, bisogna porre la sofferenza; il mondo non è contraddizione, bisogna produrre la contraddizione, bisogna essere segno di contraddizione.

Schop. come Hegel sarebbe invece filosofia, Atene non Gerusalemme, nel senso di essere volontà di togliere la piaga, di superare il negativo, la differenza. Cioè tutta la filosofia è volontà di pacificazione, di conciliazione, togliere la piaga - come dice appunto in Timore e Tremore - mentre appunto ciò che occorre fare (ricordatevi sempre la valorizzazione di K. della lettera di Giacomo in totale antitesi con tutta la tradizione luterana) la rivalutazione delle opere, ciò che occorre fare è la contraddizione. Potremmo dire addirittura che l'unica opera che K. riconosce è questa: fare la contraddizione, essere fattori di contraddizione. Il mondo non è contraddizione, anzi il mondo è contraddizione risolta, il mondo è contraddizione sempre conciliata o conciliabile, porre la differenza non conciliabile, questo occorre fare. Volere fare. Mentre tutta la filosofia ragiona o nei termini della contraddizione conciliabile conciliata o nei termini della contraddizione vista come il

negativo, come da superare - pessimismo schopenaueriano.

I ricordi agostiniani sono evidenti in questa critica di K. a Schop., ricordatevi tutta la critica di Agostino nel "De Civitate Dei" alla beatitudo idolatrica, alla ricerca comunque di essere felici, all'eudemonismo, che per K. sarebbe anche la vera anima del sistema schopenaueriano, del mondo come volontà e rappresentazione. La critica agostiniana della beatitudo idolatrica, della virtù romana, dice K., il contrario del peccato non è la virtù ma la fede. La critica di Agostino all'aeternitas di Roma, che è soltanto simia di quella divina; alla gloria di Roma, che è soltanto usurpazione dell'Amor Dei.

Insomma il problema è accettare la piaga, anzi di più: volerla, reclamarla. E in Agostino nel X libro delle Confessioni: "Ecco, non nascondo le mie piaghe". Ciò che fa appunto la filosofia invece consisterebbe appunto nel nascondere le proprie piaghe, la propria contraddizione.

Ecco verso il sistema, verso il generale, contro la stessa coscienza infelice di Hegel - molte volte molti critici hanno sottolineato come sembrerebbe quasi che questo voler porre la contraddizione, consistere nella contraddizione di K. potesse essere apparentata, questa volontà, alla figura hegeliana della coscienza infelice. In realtà non può essere operata questa assimilazione perché la coscienza infelice di Hegel è figura del generale, è momento del generale, è momento del sistema, mentre qui invece si tratta di concepire una contraddizione che rompe, che spezza la catena del generale, che eccede la totalità dialettica, il tutto dialetticamente concepito.

Il voler essere qui segno di contraddizione come in Luca 2,34 è indicato il Cristo, segno di contraddizione, non può in nessun modo essere assimilato alla coscienza infelice di Hegel, malgrado appunto certe assonanze puramente terminologiche.

Ma quale contraddizione? Qui cominciamo a ragionare filosoficamente all'interno del pensiero di K.

Partiamo pure da questo gesto che abbiamo un po' emblematizzato parafrasando non a caso appunto le Glosse di Marx, non si tratta di interpretare il mondo come contraddizione, non si tratta di interpretare il mondo come negazione, tantomeno si tratta di interpretare il mondo come una contraddizione che va superata o che va tolta: si tratta di porre la contraddizione, di fare la contraddizione, di essere segno di contraddizione. Qui davvero, da un punto di vista anche strettamente logico, l'assonanza tra Marx e K. è fortissima. Ma quale contraddizione? qui è anche la differenza con Marx.

La contraddizione per K. si pone in questi termini: che

l'infinito, l'eterno è l'assolutamente negativo nell'esistenza. E cioè che l'esistenza, la nostra esistenza non è fondabile, non può trovare un fondamento assoluto necessario, non ha ragione sufficiente che la nostra esistenza non può superare la sua - per dirla con Heidegger, che proprio riprende in toto K. da questo punto di vista - gettatezza.

La nostra esistenza è gettata, non è fondata. Allora la contraddizione di cui bisogna essere segno è questa: testimoniare, essere martiri, segno, che nell'esistenza l'Infinito è come l'assolutamente negativo. Cioè che l'Infinito è il Non della nostra esistenza. Che la nostra esistenza è il Non dell'Infinito, dell'Eterno. E cioè che la nostra esistenza è, rispetto all'Eterno, l'assolutamente, semplicemente gettato; che la nostra esistenza non ha alcun fondamento che la renda necessaria, non è in nessun modo né deducibile né riportabile all'Infinito e all'Eterno. Che non vi è alcuna possibilità discorsiva di dialettizzare finito e infinito; la gettatezza dell'esistenza e l'eterno.

Il vero pensatore esistenziale - dice K. - accetta, riconosce la negatività dell'eterno nella esistenza, e cioè accetta e riconosce che non vi è alcuna possibile realizzazione dell'eterno nell'esistenza.

In altri termini ancora, il vero pensatore esistenziale riconosce nell'assoluto l'assolutamente altro rispetto ad ogni divenire. Non vi è alcuna possibilità appunto di mediare discorsivamente divenire e Assoluto, non vi è alcuna possibilità di spiegare in termini di infinità o eternità l'assoluto, non vi è alcuna possibilità di dire - diciamolo in termini agostiniani di nuovo - aeterna una civitas, l'aeternitas di Roma, simia - come dice Agostino - dell'amor Dei.

Questa è la differenza di K..

Naturalmente, quindi, una differenza spiegata, concepita in modo del tutto antitetico rispetto alla differenza che un Marx ribadisce, rivendica di fronte appunto all'assoluto hegeliano. Però è importante quella partenza così analoga in termini logici da cui sono partito. Non è più il tempo di interpretare il negativo e di volerlo conciliare, ma il tempo di porlo, di farlo. Sarebbe importante riprendere anche questi paralleli, ripensare anche alla tradizione marxista in grande, finalmente, dopo che per vari decenni l'abbiamo pensata in piccolo e in politichese, e pensarla in grande, questo grandissimo pensatore che è necessario ripercorrere quando incontriamo i K. i Nietzsche, etc. Ma è evidente anche l'enorme e incolmabile differenza che in una certa storiografia levitiana veniva come dire facilmente trasvolata.

Certo che è la differenza iniziale posta negli stessi termini e posta con lo stesso vigore, ma è qualitativamente e assolutamente incommensurabile. Perché per Marx la differenza in quanto tale che va fatta è tutta immanente, e qui la differenza è fra Infinito e Finito, tra Eterno e Assoluto e divenire. La differenza in Marx è tutta immanente al divenire, la differenza che va fatta è tutta immanente al divenire, la differenza di K. è essere segno, il semeion antilogomenon di Luca, segno di una differenza tra "ogni" divenire, ogni forma del divenire e l'Eterno.

Citiamo un passo famoso delle Postille di K.: "Nessun divenire è necessario, non vi è possibilità alcuna di riportare il divenire a una sua necessità. Nessun divenire è necessario, non è necessario prima di diventare, perché se il divenire prima di diventare fosse necessario non potrebbe diventare (se un divenire fosse necessario prima di diventare, come farebbe a diventare?). Nessun divenire può essere necessario dopo essere diventato, perché se un divenire fosse necessario dopo essere diventato non sarebbe divenuto. Quindi nessun divenire è necessario."

Si potrebbe obiettare a K.: proprio ciò è necessario del divenire, la sua gettatezza, il suo non essere necessario. Cioè K. pone il divenire in questi termini, come ciò che necessariamente non è necessario, quindi in qualche modo, di nuovo sarebbe necessario questo divenire. Forse la sua gettatezza non è pensata radicalmente fino in fondo. Questo è il problema che K. in qualche modo consegna a Heidegger: di pensare la gettatezza di divenire in termini tali da non necessariamente pervenire di nuovo alla necessità della contingenza del divenire. Perché quando K. dice: nessun divenire è necessario non prima di diventare, perché non potrebbe diventare; non dopo essere diventato, perché non sarebbe divenuto; in realtà lui ribadisce la necessità del divenire, e cioè è necessario del divenire, appunto, la sua gettatezza.

Molte interpretazioni di K. si fermano a questo punto: il Finito, l'Assolutamente Altro. Ma qui invece inizia l'elaborazione più originale di K. Anzi, questa è un'interpretazione secondo me "volgare" di K., che è stata data anche da certe scuole teologiche contemporanee, cioè limitare il discorso di K. a questa contraddizione, a questa antilogia: l'Assoluto l'Eterno, nessuna possibilità di realizzazione dell'Eterno, l'esistenza gettata: separate, assolutamente, semplicemente separate. Voi capite in quale antinomia cadremmo interpretando in questo termine quanto sarebbe facile tutto sommato da un punto semplicemente logico-discorsivo hegeliano - se volete - ,

obiettare a K. se si fermasse a questo punto.

L'Assolutamente Altro, cioè l'Eterno, l'Infinito, non è concepibile se non anche come altro dall'Altro, e quindi il discorso che tu fai, K., cadrebbe in palese contraddizione. Se l'Assolutamente Altro è inteso come semplicemente separato dal Finito, dall'esistenza gettata, deve essere anche concepito come l'Assolutamente Altro da sé, quindi come l'Assolutamente Altro dall'Assolutamente Altro. E quindi con altrettanto rigore identico all'esistenza gettata.

Quindi ogni discorso che in termini semplicemente retorici sottolinei la contraddizione di K. come mera separatezza, è appunto un discorso semplicemente retorico, che dal punto di vista filosofico non regge in nessun modo.

Ma K. ne è ben consapevole. Infatti la prima posizione, una volta posta la contraddizione di cui abbiamo parlato, è questo il primo movimento del pensiero di K.. Immediatamente dopo egli si interroga: allora non è possibile alcun rapporto di Finito-Infinito. Lungi dal limitarsi a sottolineare la contraddizione di Finito-Infinito, K. in realtà inizia il proprio pensiero autentico originale interrogandosi: quale rapporto è possibile tra Finito e Infinito? Cioè la contraddizione per K. non è la fine del rapporto ma è l'inizio di un rapporto pensato in termini non dialettici, non di conciliazione. Questa è l'originalità del discorso di K.. Porre la contraddizione non vuol dire porre la separazione tra Finito e Infinito. Essere segno di contraddizione è appunto il Cristo, che è uomo-Dio. Porre la contraddizione non è porre l'assoluta alterità tra uomo e Dio, ma porre il problema del loro rapporto in termini non dialettici, in termini paradossali, non discorsivi ma in termini che sono al di là di ogni discorso, di ogni doxa. Questo è l'inizio vero del percorso di K., ma per ragioni, anche queste, che possono essere comprese perfettamente in termini filosofici, e infatti la stessa soggettività, la stessa esistenza non sarebbe veramente esistenza gettata. Se fosse impossibile che questa esistenza gettata avesse un rapporto con l'Infinito, perché l'esistenza gettata se fosse segnata dalla impossibilità di avere un rapporto con l'Infinito non sarebbe quel meramente possibile che K. vuole che sia, quell'Assolutamente possibile che K. vuole che sia, perché questa possibilità sarebbe confinata a priori da questo impossibile.

In altri termini, se questo Impossibile fosse assolutamente disperato, non sarebbe pensabile l'esistenza gettata come mera possibilità. Se cioè io affermassi che l'esistenza gettata è nella impossibilità di avere un rapporto con l'Infinito, l'esistenza gettata non sarebbe gettata, perché l'esistenza

gettata non sarebbe pura apertura al possibile. Che è questo che la caratterizza come esistenza meramente gettata e non fondata. Se affermassi che l'esistenza gettata è nella impossibilità di avere un rapporto con l'Infinito, io la fonderei lì, cioè la fonderei appunto in questa impossibilità. L'esistenza gettata sarebbe fondata sulla impossibilità di avere un rapporto con l'Infinito, e non sarebbe pura apertura, puro possibile.

Quindi del tutto coerentemente dal punto di vista logico-filosofico K., posta la contraddizione, fatta la contraddizione, si chiede: qual è il rapporto tra Finito e Infinito?, perché per lui la contraddizione da autentico filosofo di razza, non significa separatezza, perché la separatezza è la negazione della contraddizione. Quando tra due elementi io pongo una mera separatezza non pongo più la contraddizione, ma pongo il culmine della conciliazione, nessun elemento è più conciliato di due elementi totalmente separati. E' la perfetta idea di conciliazione la perfetta separatezza. Con nulla ho meno conflitti con ciò che mi è totalmente separato, totalmente estraneo, manco lo conosco. Quindi sono perfettamente conciliato con lui.

E quindi del tutto coerentemente posta la contraddizione, si pone il problema del rapporto. Posta la contraddizione si deve porre il problema del rapporto. Posta la pura contraddizione si pone assolutamente e irreversibilmente il problema del rapporto. Naturalmente in termini non dialettici, in termini non pre-compresi da una sintesi presupposta, dall'orizzonte della sintesi, ma nei termini della pura possibilità. L'esistenza gettata è pura possibilità, quindi anche, vedremo, possibilità dell'impossibile.

Esattamente questo appunto sarà il termine del percorso di K. In altri termini, quella stessa ferita che dobbiamo tenere aperta, non conciliare, finirebbe col chiudersi se potessimo disperarci perfettamente del nostro rapporto con l'Infinito, no? Se io fossi perfettamente disperato di poter avere un rapporto con l'Infinito, la mia ferita - che è la contraddizione tra la mia esistenza gettata e l'Infinito - non sarebbe una ferita, perché una volta che io fossi perfettamente disperato di poter ottenere il rapporto con l'Infinito io non potrei più soffrire come di una ferita.

E' la mia apertura all'Infinito che tiene aperta la ferita, e quindi che mi fa essere continuamente segno di contraddizione.

E quindi appunto si pone il problema del rapporto tra Finito e Infinito, del tutto coerentemente e logicamente con l'essere fattore di contraddizione "Siate fattori di contraddizione",

ebbene, del tutto coerentemente per essere fattori di contraddizione - Luca, Giacomo parafrasati in un certo modo - occorre essere coloro che pongono il problema, pongono in termini mai conciliati, mai risolti, il problema del rapporto tra Finito e Infinito, tra esistenza gettata ed Eterno.

Come avviene questo rapporto? Dico "avviene" apposta perché questo rapporto, è chiaro, non può essere descritto in termini soltanto logico-filosofici.

A questo punto siamo nell'ambito di una dinamica esistenziale - e certamente non sarebbe concepibile in nessuno dei grandi libri del Novecento senza questo farsi descrizione di dinamiche esistenziali da parte della filosofia. Già Hegel aveva aperto questa via - pagine memorabili della fenomenologia in particolare - ma è indubbio che in Schop. prima, che in K. che in Nietzsche che si apre questa vicenda della filosofia contemporanea come fenomenologia di dinamiche esistenziali.

Come avviene che noi possiamo farci segni di contraddizione e perciò porre il problema del rapporto tra gli elementi stessi della contraddizione?

La risposta di K. è questa. Noi possiamo essere segni di contraddizione - nei termini che ho detto - se sappiamo, vogliamo anzi - c'è questo costante primato della volontà - essere "individui", cioè qualcosa di non spartibile, di non divisibile con altro. Se vogliamo essere "questo singolo" (come voleva fosse scritto sulla sua tomba: "Questo singolo"). Perché? Possiamo esserlo nei termini estetici, possiamo addivenire a questa individualità o singolarità nei termini della estetica? Assolutamente no, perché nei termini dell'estetica noi saremmo sempre, avremmo sempre a che fare, saremmo sempre divisibili - non individui - con il Finito. L'uomo estetico è in qualche modo al servizio del Finito, è costretto eternamente a ripetere il proprio rapporto con il Finito, è costretto continuamente a commisurarsi al Finito e al godimento del Finito. E quindi non pone il problema del rapporto con l'Infinito, se non nei termini della cattiva ripetizione del Finito. Quindi nei termini estetici noi non siamo mai individui, questo singolo. Lo possiamo essere nei termini della etica? no. Perché nei termini dell'etica noi possiamo essere al più eroi del Generale, cioè figure dell'ethos, figure cioè di valori o di principi che valgono per loro natura in generale. In entrambi i casi, sia nel caso dell'etica che dell'estetica, noi non siamo singoli, ma funzioni, parti del Tutto.

E' il Tutto che ci sovrasta e ci domina e noi dobbiamo sacrificare la nostra individualità e la singolarità al Tutto.

Mentre il singolo invece può essere concepito soltanto come assoluto, absolutum, del tutto disciolto da ogni etica o - per dirla con K. - da ogni obiettività pagana. L'individuo in quanto tale - dice K. - è in rapporto assoluto con l'Assoluto. Questa è la citazione-chiave di tutto K..

Allora per porre il problema del rapporto tra Finito-Infinito, problema che ci è richiesto, come abbiamo spiegato, in termini logici-filosofici dal porsi della contraddizione stessa, perchè è la contraddizione che ci impone a pensare il problema del rapporto - se no non pensiamo la contraddizione ma pensiamo una semplice separatezza che non è contraddizione - lo si può porre, questa rapporto, tra Finito e Infinito salvandolo come contraddizione soltanto se pensiamo che questo rapporto è il rapporto tra l'Individuo e l'Assoluto. E perchè? Perché solo l'in-dividuo, questo singolo, è in realtà, in verità absolutum, come l'Assoluto. E cioè soltanto se io esco, salto fuori dall'estetica e l'etica e pongo l'individuo come assoluta singolarità, soltanto in questa dimensione io pongo il rapporto tra la soggettività gettata, intesa come singolarità, e l'Assoluto Infinito Eterno.

In altri termini, il rapporto non c'è e c'è la pura e morta separatezza. Il rapporto esiste soltanto, è proprio una analogia entis ripensata, se volete, il rapporto esiste soltanto allorché io penso la soggettività gettata come individualità singola, come singolarità assoluta. Allora nella stessa singolarità io vedo l'immagine, in senso forte, l'icona dell'Assoluto Infinito ed Eterno.

E allora il problema diventa: come può la soggettività gettata farsi singolarità assoluta? Può la soggettività gettata farsi singolarità assoluta? Se può, se è possibile, se è concepibile questo allora si dà quella contraddizione tra Finito e Infinito che è in una relazione. Se la soggettività gettata non può farsi singolarità assoluta, allora non solo dovremmo dire che tra soggettività e Assoluto vi è separatezza morta, ma dovremmo altresì affermare che la soggettività gettata non è soggettività gettata perchè è fondata sulla impossibilità di aprirsi all'Assoluto.

Può la soggettività gettata farsi questo singolo? E qui la risposta di K. non può essere una risposta logico-filosofica se non fino a un certo punto. Qui bisogna ricorrere a figure, a immagini, a persone.

La prima persona è quella di Abramo.

Ecco una soggettività gettata, che vive nel suo mondo, che vive in termini totalmente estetico-etici, ha la sua famiglia, le sue

proprietà, i suoi beni di cui gode (medicamenta peccati, come li chiamava Agostino), e questa persona - proprio nel senso latino del termine - può 1° livello, prima dimensione, con le sue sole forze, da sé, può rassegnarsi (termine di K.), può rinunciare a tutto (la gelassen... dei mistici renani), può rilasciarsi e rilasciare tutto con le sue sole forze: questo l'uomo lo può.

Abramo lascia tutto, va senza sapere dove. Ma quando dico che lascia tutto, lascia non solo l'estetico, il godimento dei suoi beni, la sua terra, la sua casa, lascia anche l'etico, lascia anche il Generale, i principi generali. Abramo è del tutto ingiustificabile eticamente, è ingiustificabile la sua decisione di uccidere il figlio; è ingiustificabile il suo silenzio nei confronti di coloro che gli sono vicini, della sua famiglia, della sua casa, di sua moglie. Abramo eticamente è del tutto ingiustificabile. In questo la sua differenza abissale con l'eroe. L'eroe tragico rimane sempre nei limiti di una morale, anzi l'eroe tragico è sempre il rappresentante di un generale, tutti gli eroi tragici sono tragici proprio perché per obbedire ad un generale entrano in conflitto con sé, o entrano in conflitto con altre timai divine, ma obbediscono sempre ad un principio generale, sono sempre persone di una morale, di un'etica, di un ethos.

L'eroe tragico - dice K. - rinuncia a se stesso per esprimere il generale Agamennone; il cavaliere della fede invece rinuncia al generale per diventare singolo. Cioè contraddizione secca tra la figura dell'eroe tragico, l'obiettività pagana e la fede - di cui però dobbiamo ancora arrivare, perché ancora ci muoviamo, con Abramo, nelle determinazioni di ciò che l'uomo può secondo le proprie forze - per così dire -, l'uomo secondo se stesso può rassegnarsi e rinunciare a tutto, anche al generale, anche all'ethos, anche alla sua appartenenza all'ethos.

Ma la fede aggiunge una determinazione successiva, e la fede in particolare (questo è poco notato) non è propriamente in K. rappresentata da Abramo. O meglio, gli effetti della fede non sono propriamente rappresentati da Abramo, anch'essi, ma K. preferisce rappresentarli con un'altra figura biblica, con Giobbe.

Abramo certamente è irriducibile all'estetico, è irriducibile all'etico e Abramo è giustificato nel compiere il sacrificio del figlio Isacco perché è certamente anch'egli cavaliere della fede. Ma ciò che la fede produce propriamente è rappresentato in K. dalla figura di Giobbe. E cioè che cosa produce propriamente la fede? Non l'abbandono, non la gelas....., non l'enzagun.. la rinuncia, ma il ritorno di tutto il Finito, la ripetizione - come

è il titolo di un'operetta di K.. Questo produce propriamente la fede: la fede è quella dinamica dell'esistenza gettata per cui oltre la rinuncia si crede al paradosso che tutto ciò cui abbiamo rinunciato ci possa tornare gratis. La fede è quella dinamica dell'esistenza gettata per cui noi crediamo che tutto ciò che c'era "dato" possa trasformarsi in "donato" e che soltanto a questo, soltanto allorché noi non abbiamo più a che fare con dei "dati" ma abbiamo a che fare con dei "donati", soltanto a questo punto ciò che è il Finito diventa tutto segno, immagine dell'Infinito. E soltanto a questo punto, poiché segno e immagine dell'Infinito e dunque segno di contraddizione nei confronti di tutto ciò che è puramente concepito come "dato", soltanto a questo punto diventa nostro veramente.

E allora la dinamica della fede non è dinamica dell'abbandono semplicemente, della rinuncia semplicemente, ma è credere nel paradosso che tutto possa esserci tornato dopo che lo abbiamo radicalmente assolutamente perduto, come nel caso di Isacco, come nel caso dei beni di Giobbe.

E allora ecco perché Abramo sacrifica il figlio al culmine del suo amore per il figlio, perché vuole appunto che il figlio, crede appunto che il figlio gli possa essere tornato, e quindi lo sacrifica per totalità di amore. Poiché lo ama assolutamente, incondizionatamente vuole che il figlio sia veramente suo, e per essere veramente suo il figlio non può essere un "dato" ma soltanto un "donato". E quindi sacrifica il figlio giunto al culmine del proprio amore, esattamente come il Padre abbandona il Figlio sulla croce perché risorga a sé. E tutto ciò che è semplicemente Finito si trasfigura in segno di contraddizione rispetto al Finito e in icona dell'Infinito e dell'Eterno.

Questo è il paradosso che produce la fede, che può essere detto in questi termini ma che può essere detto anche in termini di problema filosofico, e cioè è il problema del rapporto tra "dato", tra ciò che possediamo come un semplicemente dato e ciò che è nostro come ciò che ci viene donato. Ciò che ci viene donato è nostro in termini del tutto propri rispetto a ciò che possediamo come un dato; ciò che possediamo come un dato ci possiede, perché rimaniamo nella dimensione estetica; ciò che è nostro come un donato è ciò che ci viene e che si appropria di noi e con il quale noi ci combiniamo in quei termini di relazione e contraddizione che prima richiavamo. A mio avviso il termine hegeliano di *herragnis* (?) come ciò che ci viene, l'evento ma l'evento che si appropria di noi, ma si appropria di noi al di là di ogni relazione di semplice possesso, è un ripensamento della ripetizione di K. che è appunto il problema della trasformazione

dei rapporti di possesso come rapporti tra obiettività date in rapporti di appropriazione reciproca nei termini del donarsi reciproco, di un darsi che è un donarsi reciproco.

Vediamo ancora un po' più da vicino questa dinamica esistenziale. Abbiamo detto: così l'uomo può rapportarsi all'Infinito facendosi "questo singolo". Può farsi "questo singolo"? Sì. La Bibbia (Antico e Nuovo Testamento) è la testimonianza che l'uomo può farsi "questo singolo" eccedente ogni dimensione estetica ed etica. Le grandi figure della Bibbia sono ingiustificabili eticamente, da Abramo a Giobbe a Gesù. La loro giustificazione consiste soltanto nel fatto che esse vogliono farsi "questo singolo" per essere in rapporto assoluto con l'Assoluto. Essere in rapporto assoluto con l'Assoluto non vuol dire semplicemente rinunciare e abbandonare il Finito secondo una falsa idea di ascesi, ma credere paradossalmente che tutto il Finito possa esserci tornato come donato, in un rapporto di appropriante e reciproca donazione.

Che cosa apre a questa prospettiva? L'angoscia. Imparare a sentire l'angoscia. Quale angoscia? Quella del Cristo in Mt 26,38 "Il cuore mio è roso dalla disperazione", dall'angoscia, dal dolore. Questa è l'angoscia. Tutto è abbandonato, tutto ci abbandona: angoscia. Soltanto l'animale e l'angelo - dice K. - non si angosciano, non sentono l'angoscia di questa assoluta rinuncia che è la dinamica necessaria attraverso cui possiamo giungere al rapporto assoluto con l'Assoluto.

Quindi primo movimento: il movimento dell'angoscia. L'angoscia è la possibilità di distruggere tutte le finitezze - dice K. - e va accolta. "Eccomi" Abramo alla Voce, accoglie l'angoscia che distrugge tutte le finitezze, tutta la dimensione estetico-etico. All'angoscia corrisponde come movimento contrario... l'angoscia è come un movimento in continua tensione, lotta, con la disperazione. Volgarmente angoscia e disperazione vengono quasi accomunate in realtà sono due concetti antitetici in K.. L'angoscia è questo accogliere la distruzione di tutte le finitezze, di tutte le possibilità finite per tentare la possibilità impossibile del rapporto con l'Infinito; la disperazione in realtà è ciò che tappa la bocca a questa possibilità-impossibilità, dice "no", questa possibilità impossibile è semplicemente impossibile. Ecco la dialettica della disperazione. L'unica speranza nei confronti del negativo della contraddizione che è la vita, della piaga, della ferita, quelle determinazioni da cui siamo partiti, l'unica speranza è diventata la morte. Anzi, quando viene meno la stessa speranza che nei

confronti del negativo che è la vita è costituita dalla morte, allora quando vien meno la stessa speranza di poter morire, allora è la disperazione, la malattia mortale. La malattia mortale consiste nel venir meno della stessa speranza di poter morire nei confronti appunto del negativo, della contraddizione che è la vita. Questa è la malattia mortale, quella malattia dell'io che consiste - dice K. - nel morire la morte.

La disperazione dunque è la controtendenza, il contraccolpo all'angoscia; l'angoscia è apertura, accoglimento della possibilità estrema, la possibilità dell'impossibile, la possibilità del rapporto con l'Infinito da parte dell'esistenza gettata, questa è l'angoscia. Il primo movimento, il necessario inevitabile primo movimento della dinamica della fede. La disperazione invece è quando appunto a tutta questa prospettiva viene tappata la bocca e si dice "no, l'unica speranza è quella di poter morire". E' la speranza degli dei pagani, questo invidiano gli dei ai mortali, poter morire, è la speranza degli dei pagani. E' tutto una Gerusalemme contro Atene il pensiero di K., è l'ultima grande Atene il pensiero idealistico tedesco.

Ma più propriamente ancora - perché tocchiamo i punti fondamentali della nostra cultura, anche in senso antropologico contemporaneo.

Disperazione è prima di tutto se zoomiamo su questa idea della malattia mortale, che per K. è la malattia mortale del nostro tempo, la disperazione. Noi abbiamo disimparato l'angoscia - come il meccanismo che apre al possibile - e siamo allievi della disperazione, della malattia mortale, la disperazione è propriamente disperazione quando l'unica speranza diventa quella di poter morire, cioè in termini cristiani: è la disperazione nella remissione dei peccati, il peccato è morte. Quando disperiamo che i peccati possano esserci rimessi allora non possiamo sperare che di morire.

Ma attenzione - dice K. - come si configura nel contemporaneo questa disperazione nella remissione dei peccati? Si configura nel termine che noi Noi come imitatori un po' scimmieschi degli dei antichi siamo disperati nel senso che vogliamo continuare ad essere peccatori. No, diciamo, non c'è remissione dei peccati, non possiamo che continuare ad essere peccatori. Questo è il senso della nostra cultura. La nostra disperazione è maschera della nostra volontà di persistere nello stato di peccato, di persistere nello stato di allontanamento radicale da Dio - dice K. - è quell'ateismo radicale del moderno e del contemporaneo; respingere come leggenda, come mito la remissione del peccato per dimenticare l'angoscia e poter

persistere tranquillamente da disperati nello stato di peccato. Per cui la disperazione per noi diventa una capannuccia, una cuccia, una piccola dimora in cui stare tranquilli, non disturbati da questo appello dell'angoscia.

Sii singolo, e in quanto singolo in rapporto assoluto con l'Assoluto. Non ascoltiamo più, non siamo più obbedienti rispetto a questo richiamo e nascondiamo questa nostra negligenza, questa nostra pigrizia sotto questa maschera di disperati. No, non c'è speranza, unica speranza è morire. Sotto questa maschera di disperazione nascondiamo una tranquilla vita borghese, dimentichiamo lo scandalo e cioè che i peccati possano essere perdonati.

Non ci va che i peccati ci vengano perdonati, perché se i peccati ci vengono perdonati non potremmo continuare nel tranquillo stato di peccatori, quindi non ci va, questo ci fa scandalo che i peccati possano essere perdonati, che ci sia qualcosa che gratuitamente ci perdona l'essere peccatori, perché se siamo perdonabili come peccatori non potremmo continuare ad essere peccatori. E quindi siamo questo tipo di disperati, questo tipo di disperati "borghesi" che abbiamo fatto della disperazione casa, dimora.

Ed è inevitabile allora che la disperazione ultima si configuri, come avviene nel moderno contemporaneo, come guerra offensiva contro il paradosso, contro lo scandalo cristiano, come la guerra offensiva il cristianesimo è falsità. Cioè non soltanto noi siamo disperati della remissione dei peccati, etc, ma siamo costretti ad affermare che tutto ciò che predica, che reclama la singolarità, che reclama la possibilità impossibile di eccedere l'estetico e l'etico, tutto ciò non soltanto, diciamo, per noi è inattuabile, cioè siamo disperati di poter attingere queste dimensioni oltre l'estetico e l'etico, ma - ultimo stadio della disperazione - siamo costretti ad aggiungere: no, questo appello è falso, perché soltanto così siamo totalmente protetti da questo appello. Non saremmo mai totalmente protetti da questo appello, da questa possibile voce fintantoché non giungiamo ad affermare che questa voce anche quando la sentissimo, è falsa e che dobbiamo respingerla in quanto falsa, non soltanto in quanto inattuabile. E' cosa assolutamente diversa dire: non sentiamo la voce impossibile che rimette i peccati. Cosa totalmente diversa è dire: la voce che rimette i peccati è falsa.

Fintantoché il moderno e il contemporaneo rimane nell'ambito di dire: non sento la voce, può sentirla. Allorché afferma che quella voce è falsa, egli afferma che può anche averla sentita, ma che la ritiene diabolica, che la ritiene assolutamente

ingiustificata e ingiustificabile, che la ritiene una pura voce di seduzione, che va quindi non soltanto appunto non la sento, non soltanto non le obbedisco perché non la ascolto, ma non le obbedisco perché è falsa. Questo è il culmine del contemporaneo. Allorché si passa dal semplice agnosticismo alla dichiarazione di guerra aperta e di ostilità nei confronti dello scandalo del paradosso che per K. è rappresentato dal cristianesimo. Il contemporaneo non è agnosticismo, è guerra offensiva contro il cristianesimo in quanto paradosso e scandalo. Ma attenzione, la guerra offensiva contro il cristianesimo in quanto paradosso e scandalo è condotta in primis dalla cristianità stessa. E' la cristianità stessa che in tutte le sue istituzioni e in tutti i suoi discorsi proclama questa guerra a morte contro il cristianesimo, questa guerra offensiva contro il cristianesimo. E' tutta la cristianità che proclama la riduzione del cristianesimo all'estetico e all'etico, che proclama la necessità di disperare di ciò che per K. è lo scandalo del cristianesimo, cioè che questo uomo misero, questo uomo di dolore, questo uomo abbandonato da Dio è Dio. Paradosso che contraddice ogni dimensione estetica ed etica, che è ingiustificabile eticamente, che non è in alcun modo né deducibile né riportabile ad una dimensione etica in nessuna forma dialettica.

Questo è il punto conclusivo del percorso di K.: il farsi segno di contraddizione significa avviarsi in questa dinamica che non è semplicemente dinamica di fede ma che si conclude con la dinamica di fede perché al suo inizio si appella invece all'uomo in ciò che l'uomo può, rassegnazione, rinuncia, tutta la parte critica all'estetico e all'etico è condotta per così dire more filosofico, ciò che è proprio della dinamica di fede è che tutto il finito possa esserti tornato come donato, questo è proprio il contenuto della fede, credere ciò. Non l'abbandono, non la rinuncia, credere ciò. Ma per credere ciò occorre imparare a sentire l'angoscia e occorre respingere la disperazione, ma è proprio ciò che l'uomo moderno contemporaneo ha totalmente disimparato a fare. Imparare l'angoscia e respingere la disperazione. L'uomo contemporaneo ha respinto l'angoscia e imparato la disperazione, ma nessun uomo contemporaneo ha talmente bene imparato la disperazione e disobbedito all'angoscia quanto il cristiano, perché appunto il cristiano che ha disobbedito, che non ha più ascoltato il cristianesimo come essenzialmente scandalo e paradosso, nessun uomo contemporaneo più del cristiano ha eticizzato o estetizzato il cristianesimo. E quindi qui alla fine un appello a una colossale paradossale impossibile conversio, che è la vera conclusione di K.. Una

conversio della cristianità al cristianesimo. La vera conversio del contemporaneo dovrebbe appunto consistere in questo, non nella conversio di qualche pagano o di qualche infedele, o dell'ebraismo stesso, ma la vera conversio inconcepibile e impossibile che il contemporaneo dovrebbe tentare è la conversio della cristianità al cristianesimo. E questo è il termine, non soltanto filosofico ma ripercorribile anche in termini filosofici e con notevolissima e stringente coerenza anche concettuale, questo è il termine non semplicemente filosofico non semplicemente in termini banali, ma propri di quella esistenza gettata che in quanto esistenza gettata deve anche essere aperta alla possibilità impossibile, che è il fulcro dell'intero discorso di K.