

CLASSICI DELLA FILOSOFIA



Søren  
**KIERKEGAARD**  
Timore e tremore



R U S C O N I   L I B R I

SÖREN KIERKEGAARD

# **TIMORE E TREMORE**

C L A S S I C I D E L L A F I L O S O F I A

Sören  
**KIERKEGAARD**

Timore e tremore

Lirica dialettica di Johnnes  
De Silentio

A cura di Bruno Segre



Rusconi Libri SpA  
Via dell'Industria, 36  
47822 Santarcangelo di Romagna (RN)

# INTRODUZIONE

*Kierkegaard e il suo tempo.*

*Un cristianesimo sostanziale, operante e coerente*

Allorché Kierkegaard, nel *Diario*, riconsidera la propria opera, non esita ad affermare d'essere stato sempre, fin dalle sue prime prove, uno «scrittore religioso». Il suo ideale è una vita umana strutturata, formata, ancorata nel divino.

Nella sua formazione spirituale è di grande rilievo il rapporto con il rigido pietismo del padre e dell'intero ambiente familiare: un orientamento ispirato al pessimismo, al senso del peccato e a una profonda inquietudine interiore. In Danimarca – Paese tradizionalmente esposto all'influenza della cultura germanica – il pietismo era stato introdotto nella prima metà del Settecento dal teologo tedesco conte von Zinzendorf, chiamato dal re Cristiano VI. Allora, in seno all'esangue luteranesimo della Chiesa danese, piccoli gruppi di predicatori pietisti avevano dato vita a una rinascita religiosa, distribuendo Bibbie e libri di preghiera e propugnando l'educazione popolare. A questa matrice pietista Kierkegaard attinge il suo individualismo religioso, il suo annuncio d'un *revival* della fede fondato sulla celebrazione dell'emozione come organo della conoscenza di Dio, la sua avversione a ogni dogma, ordine esterno, gerarchia, la religiosità sincera e militante che, a modo suo, nega il mondo per affermare una diversa realtà.

Interamente concepita nel segno di un cristianesimo ribelle e paradossale, l'opera di Kierkegaard dichiara ogni possibile valenza della categoria del «singolo», sottolineando con vigore gli aspetti individuali dell'esistenza umana. Perciò, nel riaffermare l'ideale cristiano della trascendenza di fronte a un mondo orientato all'umanizzazione e alla tecnica, l'Autore vede nella

«folla» – con le sue categorie derivate: il governo di popolo, la moderna democrazia liberale propugnata dai movimenti politici del '48, le prime manifestazioni del nascente socialismo – qualcosa che attenta alla vita spirituale della civiltà cristiana dell'Europa.

Del resto, ciò che veramente conta per Kierkegaard è l'opzione in favore di un cristianesimo sostanziale, operante e coerente, in diretta sintonia con il messaggio evangelico e quindi avverso al protestantesimo ufficiale della Chiesa di Stato danese: una sorta di religiosità, quest'ultima, che Kierkegaard considera profondamente inficiata da burocratici formalismi, da vuote preoccupazioni cerimoniali, da un apparato poco credibile di mondane esteriorità.

«Il concetto “cristiano”» rileva Kierkegaard «è un concetto polemico: si può essere cristiano solo in antitesi con altri»; e pertanto il cristianesimo originario del *Nuovo Testamento* risulta essere «in aperta lotta con questo mondo, e non può preoccuparsi affatto del come si possa vivere bene e felicemente in esso».

## *La vita e le opere in estrema sintesi.*

### *Esistenza e passione di un cercatore della fede*

1813 Sören Aabye Kierkegaard nasce nel 1813 a Copenhagen da genitori anziani, ultimo di sette fratelli. Cinque muoiono prima che egli compia i ventun anni. Questa dura esperienza, unitamente a una severa educazione morale e religiosa (pietistica) e, forse, a una disposizione di natura, determina in lui un carattere scontroso, introverso e pessimista.

1830-41 Sören va formandosi nell'università di Copenhagen nel periodo compreso tra il 1830 e il 1841, anno in cui la facoltà di filosofia accetta la sua tesi *Sul concetto di ironia*. All'anno precedente risale il suo esame di teologia: studi compiuti con ottimi risultati ma senza alcuna soddisfazione.

1838 In una data imprecisata, ma certo tra il 1835 e il 1838, anno della morte del padre, questi gli confessa – pare – una sua antica colpa: per Soren si tratta del «grande terremoto» destinato a sconvolgere tutta la sua vita. Così, l'incubo della maledizione divina e della colpa rattrista gli anni della sua

giovinezza e lo fa rinunciare alla carriera di pastore protestante e, perfino, all'idea di contrarre matrimonio con l'adorata fidanzata Regine Olsen (nel timore di renderla infelice). Decide piuttosto di fare lo scrittore e di mettere al centro della sua attività letteraria la difesa di una scelta religiosa senza compromessi.

Nota acutamente Cornelio Fabro, l'autorevole studioso italiano del pensiero kierkegaardiano, che «lo scrivere ha occupato tutta la vita di Kierkegaard e la vita di lui occupa tutto il suo scrivere». Il *Diario* segue passo passo la sua battaglia di idee dal 1834 sino alla fine prematura. Già nei suoi primi scritti l'Autore si oppone all'infiltrazione del razionalismo (di quello di Hegel in particolare) nel cristianesimo, che egli intende come invito a una rigenerazione radicale: non già sul terreno dottrinario, bensì su quello della vita concretamente vissuta.

Kierkegaard non si riallaccia ad alcuna scuola e non pretende di fare scuola. Scrive opere che disorientano per l'apparente assenza di una trama e di un'idea ben definita, e la cui lettura riesce perciò straordinariamente difficile. In quasi tutti i suoi scritti, compresi quelli più propriamente speculativi, troviamo inestricabilmente intrecciati il romanzesco (e dunque la psicologia), il filosofico e il religioso. I temi religiosi dei quali sceglie inizialmente d'occuparsi sono quelli della grazia e dell'iniziativa umana nella salvezza, della predestinazione e della provvidenza.

Discorsi tremendamente seri, come si vede, dato che ne va sempre di mezzo il rapporto dell'io con l'Assoluto, dell'uomo «finito» con l'Eternità. Ma nonostante tale rigida serietà, in molte pagine di Kierkegaard agisce una sorta di spirito burlone.

È noto infatti che egli inventa una serie di autori (i famosi pseudonimi, che non hanno mai ingannato nessuno), prendendo così le distanze dalla girandola di posizioni che di volta in volta assume. Mascherando continuamente i propri movimenti interiori, egli si burla non soltanto del pensiero dominante della sua epoca, ma anche dei suoi posteri. Ne deriva che è difficilissimo leggerlo alla lettera, attribuirgli una visione chiaramente definibile, se non si comprende che larga parte della sua opera è una formidabile allegoria.

1841 Ciò che mette in moto l'allegorismo di Kierkegaard è una circostanza solo in apparenza banale: la rottura del fidanzamento con Regine Olsen. Si tratta della rottura più famosa e filosoficamente più rilevante dell'intera storia del pensiero.

1843-45 Al traumatico evento è direttamente dedicato il cosiddetto «ciclo di Regine», ossia la maggior parte dell'impressionante e mirabile serie di scritti che Kierkegaard riesce a produrre tra il 1843 e il 1845, e in particolare *Aut-aut*, i due saggi *Timore e tremore* e *La ripresa*, e il grande affresco autobiografico degli *Stadi sul cammino della vita*. Nell'espone in queste opere la sua concezione delle alternative dell'esistenza – vita estetica, vita morale, vita religiosa –, Kierkegaard propone ogni possibile variante del suo appassionato cercare la fede e mette a fuoco una personalissima concezione del cristianesimo, ch'egli considera essenzialmente come il dramma dell'individuo e della sua angosciosa separazione da Dio. E nello spirito del cristianesimo egli individua l'unica valida antitesi alla filosofia hegeliana, per la quale la persona singola non è che un «modo», un momento transitorio ed effimero della vita di un «Io», di una «Ragione» universale.

1849-50 Kierkegaard trascorre gli ultimi anni scrivendo nel suo ritiro di Copenhagen. In *La malattia mortale* e *L'esercizio del Cristianesimo* insiste con sempre maggiore enfasi sulla sua visione mistica e anti-umana del cristianesimo, contrapponendo in termini sempre più radicali l'ordine cristiano all'ordine mondano. Di qui la sua condanna della «cristianità costituita», e il suo attacco a fondo contro la Chiesa di Stato danese attraverso il periodico *Il momento*, da lui interamente redatto.

1855 Colpito da paralisi, Kierkegaard muore a 42 anni.

## *Un'istantanea dell'autore.*

*Non il "Dio dei filosofi", ma il "Dio d'Abramo, Isacco e Giacobbe" ...*

«Tutta la mia vita è stata una lotta contro me stesso, non voglio avere discepoli», afferma Sören Kierkegaard. Ma se oggi noi ritorniamo a lui ed evochiamo il suo inquieto fervore, la sua malinconia e il suo sdegno, la sua disperazione e la sua fede, è proprio perché la sua visione religiosa appare singolarmente ricca di suggestioni. E tanto più interessanti risultano i temi sui quali si esercita la sua ricerca, in quanto di quella lotta contro se stesso Kierkegaard mette a nudo ogni aspetto, rivelandosi uomo attirato dal mondo ma, contemporaneamente, tormentato dal desiderio della santità; e in mezzo a

tale guado paradossale egli sembra rimanere – ansioso e dolorante, «anima sola davanti a Dio» – per tutta la vita.

L'esperienza religiosa di Kierkegaard implica la continua alternanza tra «vicinanza a Dio», in virtù del mediatore Cristo, e «lontananza da Dio», creatore inaccessibile alla creatura peccatrice. Quest'ultima situazione, tragica, di «lontananza da Dio», finisce per imporsi come dominante.

Nelle tematiche kierkegaardiane emergono con intensità via via crescente l'avvertimento della totale vanità dell'esistenza e la convinzione che «la concezione che vede la duplicità della vita è più alta e feconda di quella che cerca l'unità». Si delinea così, rispetto alla filosofia di Hegel, un totale distacco che trova la sua più chiara espressione negli scritti *Briciole di filosofia* (1844), *Il concetto dell'angoscia* (1844) e *Postilla conclusiva non scientifica* (1846). Il cristianesimo vi viene presentato essenzialmente come paradosso e scandalo «che non si lascia ridurre a oggetto di speculazione». Si tratta di assumere «un organo nuovo: la fede, un nuovo presupposto, cioè la coscienza del peccato, e una nuova decisione, cioè *il momento*, oltre che un nuovo maestro: Dio nel tempo». Non il Dio dei filosofi, precisa Kierkegaard, bensì il Dio d'Abramo, il Dio che parla e intrattiene un rapporto personale con l'uomo.

«Il cristianesimo», egli afferma ancora, «non è entrato nel mondo come un campione meraviglioso di dolci consolazioni», anche se i preti che vogliono «mercanteggiare col mondo» tendono a ridurlo «all'umano puro e semplice». L'avversione di Kierkegaard al cristianesimo «stabilito» della Chiesa danese ha la sua fonte nella persuasione che la comunità e il numero corrompono profondamente l'individuo: soltanto nella coscienza individuale si trova la radice prima del significato della vita, dell'angoscia e della disperazione che la contrassegnano, nonché della salvezza per mezzo della fede. In tale rigida contrapposizione al mondo Kierkegaard si impegna nei suoi ultimi anni: senza desiderio di vittoria ma con durezza, senza pietà verso se stesso né verso gli altri. È una battaglia, la sua, che egli conduce da solo, affinché dal dolore della sua stessa solitudine possano trovare conferma la miseria e il naufragio dell'uomo e l'assoluta trascendenza di Dio.

# BIBLIOGRAFIA

## *Bibliografia essenziale*

Negli ultimi cinquant'anni si è tradotto e scritto tanto di e su Kierkegaard che pare impossibile fornire una bibliografia sistematica e completa delle opere del e sul nostro Autore. La raccolta più vasta di indicazioni bibliografiche circa Kierkegaard, che risale peraltro a oltre quarant'anni fa (contenente 6995 numeri con l'elenco completo anche degli scritti giornalistici pseudonimi di Kierkegaard), è quella curata da J. Himmelstrup, *Sören Kierkegaard International Bibliography*, Copenhagen 1962.

In Italia, una *Nota bibliografica* amplissima (ma, per ovvi motivi, non aggiornata) si trova in appendice al volume di Franco Lombardi *Sören Kierkegaard*, II ediz. accresc., Firenze 1967. L'elenco delle edizioni originali delle opere di Kierkegaard con i rispettivi pseudonimi e la descrizione particolareggiata del contenuto è stato redatto da C. Fabro, e si trova nell'*Introduzione* alla trad. it. del *Diario*: I ediz., Brescia 1948-51; III ediz., 1980 sgg. Lo stesso Fabro ha riprodotto tale elenco in forma più esauriente nell'*Introduzione* (Bologna 1962) alla trad. it. delle *Briciole di filosofia* e della *Postilla conclusiva non scientifica*, completandolo con l'elenco descrittivo delle edizioni danesi delle opere e delle «Carte», e delle principali traduzioni tedesche, italiane, francesi e inglesi, con una selezione di studi critici sulla persona e sull'opera di Kierkegaard.

Si segnalano qui di seguito alcune delle traduzioni in lingua italiana di scritti kierkegaardiani pubblicate in anni recenti:

*Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*. Introd. di R. CANTONI, Mondadori, Milano 1988.

*Enten-Eller. Un frammento di vita*. A cura di A. CORTESE, 5 voll., Adelphi, Milano 1978-1989.

*Briciole filosofiche*. A cura di S. SPERA, Queriniana, Brescia 1987.

*Diario del seduttore*. Introd. di R. CANTONI, Rizzoli, Milano 1990.

*La ripetizione: un esperimento psicologico*. A cura di D. BORSO, Guerini e Associati, Milano 1991.

Alcuni studi su Kierkegaard e la sua opera editi di recente in Italia:

Anna GIANNATIEMPO QUINZIO, *L'estetico in Kierkegaard*, Liguori, Napoli 1992.

Leonardo AMOROSO, a cura di, *Maschere kierkegaardiane*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

Karl LÖWITH, *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985.

Virgilio MELCHIORRE, *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1987.

## *Un'annotazione introduttiva all'opera.*

### *Le scelte radicali di un «cavaliere della fede»*

Firmata da Johannes de Silentio (uno dei tanti pseudonimi curiosi ed enigmatici dietro i quali Kierkegaard ama celarsi), questa « lirica dialettica » fa parte del gruppo di opere che l'Autore compone dopo la rottura del fidanzamento con Regine. Nel ripercorrere in chiave allegorica la sua storia d'amore, Kierkegaard adombra e spiega religiosamente la rottura dei suoi rapporti con Regine, introducendo l'idea di sacrificio. « Ho agito bene allorché ho sacrificato Regine? » sembra tacitamente chiedersi. E per rispondere a tale quesito, evoca l'esistenza di un crudo contrasto tra i comandamenti della religione e quelli della morale, contrasto ch'egli individua nella rappresentazione biblica del sacrificio di Isacco.

È un sacrificio, questo, con caratteri del tutto particolari, che lo differenziano da altri sacrifici – storici o leggendari (per esempio, quello dell'Ifigenia euripidea) – che potrebbero apparire simili ma non sono, giacché in essi gli eroi operano in conformità del comandamento morale, che è quello accettato e ossequiato dalla tribù o dalla città e riconosciuto dai sacerdoti e dagli altri maggiorenti. Nel racconto del sacrificio di Isacco, invece, il comandamento religioso esige da Abramo il compimento di un atto che urta direttamente non soltanto contro l'affetto paterno e contro la promessa fattagli da Dio stesso di assicurargli una progenie, ma anche e in primo luogo contro il comandamento etico, che vieta d'uccidere.

Il paradossale rompicapo con cui Johannes de Silentio è chiamato a misurarsi si configura allora come segue: se la morale non tollera eccezioni o sospensioni, Abramo è condannato; se invece il principio della religione è superiore a quello della morale, Abramo – che è il personaggio nel quale Kierkegaard si rispecchia – è salvato; ma ciò non gli evita d'entrare in conflitto con l'ordine etico, che è quello che domina nella comunità oltre e prima che in lui. *Timore e tremore* raffigura Abramo come un « cavaliere della fede » che, per amore di Dio, è disposto a rinunciare non soltanto al suo unico figlio ma anche ai suoi ideali morali.

Dunque il fine, quando sia ottemperare alla volontà divina, giustifica i mezzi? Kierkegaard non ha dubbi, tant'è che prospetta «una sospensione teleologica dell'etica»: chiara anticipazione di quel dissidio militante e aperto con il mondo che raccomanderà al cristiano nei suoi scritti più tardi. In opposizione alla dialettica hegeliana, che assoggetta la fede alla ragione, Johannes de Silentio sostiene che «dove finisce la ragione, lì comincia la fede».

«La fede», chiarisce Kierkegaard nel *Diario*, «spera anche per questa vita, così come Abramo spera che Isacco gli venga ridato. Ma, si badi, non spera per un calcolo dell'intelletto, [...] giacché questa sarebbe soltanto una saggezza della vita; la fede spera, anche per questa vita, in forza dell'assurdo».

# TIMORE E TREMORE

*Ciò che Tarquinio il Superbo  
intese col taglio dei papaveri  
nel suo giardino, lo capì suo figlio  
ma non il messaggero<sup>1</sup>.  
Hamann*

<sup>1</sup>

Da *Hamann's Schriften*, ed. Fr. Roth, Berlin 1821-43, Bd. III, p. 190. Il testo è citato anche nei *Papirer* di quest'anno 1843: I A 122, p. 48. Le opere di Hamann, nell'edizione completa del Roth, figurano nella biblioteca di Kierkegaard (*Sören Kierkegaards Bibliotek, En Bibliografi ved Niels Thulstrup*, Copenaghen 1957, n.ri 536-44, p. 49).

# PREFAZIONE

Non solo nel mondo degli affari ma anche in quello delle idee, il nostro tempo sta attuando *ein wirklicher Ausverkauf* [un'autentica liquidazione]. Tutto si ottiene a prezzi talmente *irrisori*, che vien da chiedersi se alla fine ci sarà ancora un acquirente. Ogni *controllore* della speculazione coscienziosamente applicato a verificare le tappe dell'importante evoluzione della filosofia moderna, ogni libero docente, assistente, studente, ogni filosofo dilettante o titolato non si accontenta di fermarsi a dubitare di tutto, ma va oltre<sup>2</sup>. Forse sarebbe avventato e inopportuno chiedere loro dove stanno andando, ma è giusta cortesia il dar per certo ch'essi abbiano dubitato di tutto, poiché altrimenti sarebbe strano dire ch'essi vanno oltre. Tutti hanno fatto quel movimento precedente<sup>3</sup> e, a quanto pare, con tanta facilità da non sentire la necessità di spendere una parola di spiegazione<sup>4</sup>; inutilmente si cercherebbe con cura minuziosa un piccolo chiarimento, un indizio, una minima prescrizione dietetica sulla maniera di comportarsi in questo compito enorme. «Ma l'ha fatto Cartesio?». Cartesio, questo pensatore venerabile, umile e onesto, i cui scritti nessuno riesce a leggere senza la più profonda emozione, ha fatto ciò che ha detto e ha detto ciò che ha fatto. Ahimè! Ahimè! ecco una grande rarità ai nostri tempi! Cartesio, come assai spesso ripete, non ha dubitato rispetto alla fede: *Memores tamen, ut jam dictum est, huic lumini naturali tamdiu tantum esse credendum, quamdiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur... Praeter coetera autem memoriae nostrae pro summa regula est infingendum, ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda; et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius quam proprio nostro iudicio fidem esse adhibendam. Cfr. Principia philosophiae, pars prima § 28 e § 76.* [Memori tuttavia, come è già stato detto, che a questo lume naturale bisogna credere fino a quando niente di contrario viene rivelato da Dio stesso... Oltre a tutto il resto, poi, bisogna porre nella nostra mente come somma regola che le cose che ci sono rivelate da Dio debbono essere credute come le più certe di tutte; e anche se il lume della ragione, quanto più chiaro ed evidente, sembrasse

suggerirci qualcosa di diverso, bisogna tuttavia prestar fede alla sola autorità divina piuttosto che al nostro proprio giudizio] (cfr. *Principi della Filosofia, parte prima*, §28 e §76). Egli non ha gridato al fuoco, né imposto a ognuno il dovere di dubitare, poiché Cartesio era un pensatore tranquillo e solitario, non una guardia notturna incaricata di dar l'allarme; ha confessato onestamente che il suo metodo aveva importanza per lui soltanto, e che vi era stato condotto, in parte, dalle sue confuse conoscenze precedenti: *Ne quis igitur putet, me hic traditurum aliquam methodum, quam unusquisque sequi debeat ad recte regendam rationem; illam enim tantum, quam ipsemet securus sum, exponere decreti... Sed simul ac illud studiorum curriculum absolvi (sc. juventutis), quo decurso mos est in eruditorum numerum cooptari, plane aliud coepi cogitare. Tot enim me dubiis totque erroribus implicatum esse animadverti, ut omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse judicarem, quam quod ignorantiam meam magis magisque detexissem.* (*Dissertatio de metodo*, p. 2 e 3) [Nessuno deve pensare che io voglia insegnare il metodo che ciascuno deve seguire per condurre rettamente la propria ragione, ma di esporre soltanto quello che io ho seguito... Quando ebbi concluso il corso di studi, al cui termine si era accolti nel numero dei dotti, cominciai a pensare in modo del tutto opposto. Compresi infatti di trovarmi avviluppato in tanti dubbi e tanti errori da arrivare a credere che tutto il mio impegno per istruirmi non mi avesse dato altro vantaggio se non quello di farmi scoprire sempre più la mia ignoranza» (cfr. *Discorso del metodo*, p. 2 e 3.). Ciò che gli antichi greci, che però s'intendevano un poco di filosofia, assunsero come un compito per tutta la vita, poiché la pratica del dubitare non si acquista in pochi giorni o poche settimane, ciò che il vecchio ex lottatore riusciva a ottenere dopo aver conservato l'equilibrio del dubbio attraverso tutte le seduzioni, dopo aver risolutamente negato la certezza dei sensi e quella del pensiero, dopo avere sfidato senza riguardi i tormenti dell'amor proprio e le suggestioni della simpatia – ai nostri giorni invece questo è divenuto il punto di partenza.

Nel nostro tempo, nessuno si ferma più alla fede, ma va oltre. Chiedere dove arrivano costoro, sarebbe forse una stupidità, mentre è certamente un segno di cortesia e di cultura ammettere che ognuno ha la fede, poiché altrimenti sarebbe strano dire... andare oltre. Nei tempi antichi era diverso: allora la fede era un compito assegnato per tutta la vita, poiché si era convinti che l'attitudine a credere non si acquistasse in pochi giorni o in poche settimane. Quando il vecchio esperto si avvicinava alla fine, dopo aver

combattuto la sua battaglia (*II Tim.* 4, 7) e conservato la sua fede, il suo cuore era ancora abbastanza giovane da non dimenticare l'angoscia e il tremore che l'avevano disciplinato da giovane e che l'uomo maturo aveva dominato, ma di cui nessuno riesce a liberarsi completamente – a meno che non gli riesca quanto prima di andare oltre. Dal punto a cui quelle venerabili figure riuscirono ad arrivare, oggi ciascuno parte per andare oltre.

Il sottoscritto non è affatto un filosofo; non ha compreso il Sistema; se ce n'è uno, se è compiuto; il suo debole cervello è già abbastanza preoccupato al pensiero della prodigiosa intelligenza necessaria oggi che tutti possiedono un pensiero così prodigioso. Anche se si fosse in grado di formulare in concetti<sup>5</sup> tutto il contenuto della fede, non ne seguirebbe che si è compresa la fede, che si è compreso come si è giunti ad essa o come essa entri in qualcuno. Il sottoscritto non è affatto un filosofo; è, *poëtice et eleganter* [per dirlo in modo poetico ed elegante], uno scrittore dilettante che non scrive un Sistema, né fa *promesse*<sup>6</sup> di dare un Sistema, che non si dà al Sistema né scrive *per il* Sistema. Scrive, perché questo è un lusso che gli procura tanto più piacere ed evidenza quanto meno sono quelli che comperano e leggono ciò ch'egli scrive. Egli è facile profeta del proprio destino in un tempo in cui si cancella la passione per servire la scienza; in un tempo in cui uno scrittore che vuol procurarsi dei lettori deve adattarsi a scrivere un libro facile da sfogliare durante la siesta, e presentarsi con la gentilezza del giardiniere<sup>7</sup> di *Adresseavisen* [Annunci economici], il quale, col cappello in mano e le buone referenze avute dall'ultimo padrone, si raccomanda al rispettabilissimo pubblico. Il sottoscritto prevede il proprio destino di rimanere completamente ignorato; ha l'orribile presentimento che la critica invidiosa gli farà più volte sentire la frusta; e ancor più trema al pensiero che qualche scriba zelante o qualche divoratore di paragrafi (che, per salvare la scienza, è sempre pronto a fare con gli scritti degli altri ciò che Trop<sup>8</sup> «per salvare il gusto» faceva con *La distruzione del genere umano*), trema al pensiero che quel censore lo taglierà in paragrafi, inflessibile come l'uomo che, per obbedire alla scienza della punteggiatura, divideva il suo discorso contando le parole: cinquanta fino al punto fermo e trentacinque fino al punto e virgola. – Io m'inchino con la sottomissione più profonda dinanzi a ogni cavillatore sistematico: «Questo non è il Sistema, non ha nulla a che fare col Sistema». Auguro ogni bene al sistema e a tutti i danesi interessati a questo

omnibus<sup>9</sup>; è infatti assai poco probabile che diventi una torre. Auguro a tutti e a ciascuno in particolare ogni fortuna e successo».

Con ogni rispetto  
*Johannes de Silentio*

2 È il primo spunto polemico contro H.L. Martensen e J.L. Heiberg – capiscuola della destra hegeliana teologico-filosofica danese – di un attacco che costituisce l’obiettivo dominante della prefazione e, in generale, di tutto lo scritto. Kierkegaard, stendendo questa critica, aveva presenti soprattutto i saggi apparsi sulla rivista «Perseus. Journal for den speculative Idee», diretta da Heiberg.

3 Il movimento cioè del «dubbio universale».

4 Sul «come» cioè essi l’abbiano fatto.

5

Secondo la concezione hegeliana.

6

Allusione ancora a Martensen ed anche, sembra, a Rasmus Nielsen, che nel 1838 aveva ottenuto una cattedra di filosofia all’Università di Copenaghen. Più tardi, R. Nielsen si avvicinerà a Kierkegaard, il quale penserà a un certo punto di associarlo al suo pensiero; ne avrà, nondimeno, un’amara delusione, come attesta in più passi il *Diario*.

7 Era una figura che appariva spesso, negli anni 1840-43, sul «Berlingske Tidende» di Copenaghen.

8 È il nome di un personaggio della commedia di Heiberg *Recensenten og Dyret* (Il recensore e la bestia, 1826).

9 È indicato con quest’espressione ironica il sistema hegeliano in auge nella cultura danese.

# STATO D'ANIMO

C'era una volta un uomo che aveva sentito, da bambino, la bella storia di Abramo (*Gen. 22, 1 sgg.*): come Dio lo tentò e come Abramo resistette nella tentazione, conservò la fede e riebbe per la seconda volta il figlio, contro ogni aspettativa. Ormai avanti negli anni, egli rilesse questo racconto con un'ammirazione ancor più grande, poiché la vita aveva separato ciò che la pia semplicità dell'infanzia aveva unito. Più avanzava negli anni e più spesso egli volgeva il suo pensiero a quella storia con sempre maggior passione, ma riusciva a capirla sempre meno. Alla fine dimenticò ogni altra cosa; la sua anima ebbe un solo desiderio: quello di vedere Abramo; e un solo rimpianto: quello di non essere stato testimone dell'evento. La sua brama non era di vedere i bei paesi d'Oriente né le meraviglie della Terra Promessa, né quei due pii coniugi la cui vecchiaia fu benedetta da Dio, né la venerabile figura del decrepito Patriarca, né l'esuberante giovinezza d'Isacco donatogli dall'Eterno: per lui era indifferente che l'evento fosse accaduto in una landa deserta. Avrebbe tanto voluto partecipare a quel viaggio di tre giorni, quando Abramo andava sul suo asino, preceduto dal dolore e con Isacco al fianco. Gli sarebbe piaciuto essere presente nell'ora in cui Abramo alzò gli occhi e vide in lontananza il monte Moria, l'ora in cui rimandò indietro gli asini e solo col figlio salì sulla montagna: ciò che l'interessava, infatti, non erano gli ingegnosi artifici dell'immaginazione, ma il brivido del pensiero.

Quell'uomo non era un pensatore, non sentiva alcun impulso di oltrepassare la fede; per lui la cosa più bella era di venir ricordato dai posteri come padre della fede, e una sorte invidiabile quella di possederla, anche se nessuno lo sapeva.

Quell'uomo non era un dotto esegeta, non conosceva l'ebraico; se avesse saputo leggerlo, allora avrebbe forse compreso facilmente la storia di Abramo.

# Capitolo I

*E Dio mise alla prova Abramo e gli disse: Prendi Isacco, il tuo unico figlio che tu ami, e va' nella terra di Moria e sacrificalo ivi in olocausto sul monte che ti mostrerò. (Gen. 22, 1-2.)*

Era di prima mattina; Abramo si alzò, fece sellare gli asini, lasciò la sua dimora insieme con Isacco, e dalla finestra Sara li seguì con lo sguardo mentre scendevano nella valle finché non li vide più. Camminarono tre giorni in silenzio; la mattina del quarto giorno, Abramo non disse parola ma, alzando gli occhi, vide in lontananza i monti di Moria. Rimandò indietro i servi e, tenendo Isacco per mano, salì il monte. Ma Abramo diceva a se stesso: «Non posso nascondere a Isacco dove porta questo cammino». Si fermò, pose la sua mano sul capo del figlio in segno di benedizione, e Isacco s'inclinò per riceverla. Il volto di Abramo era quello di un padre, il suo sguardo mite, il suo discorso incoraggiante. Ma Isacco non riusciva a capirlo, la sua anima non poteva elevarsi tanto; egli abbracciò le ginocchia di Abramo, si gettò ai suoi piedi, supplicò per la sua giovane vita, per le sue belle speranze; ricordò la gioia della casa paterna, evocò la tristezza e la solitudine. Allora Abramo rialzò il ragazzo e, prendendolo per mano, si rimise in cammino, le sue parole esortavano e consolavano. Ma Isacco non poteva comprenderlo. Abramo salì la montagna di Moria, ma Isacco non lo comprese. Allora Abramo distolse da lui per un momento lo sguardo, e quando Isacco rivide il volto del padre, lo trovò mutato: il suo sguardo era selvaggio, la sua espressione terribile. Prese Isacco per il petto, lo gettò a terra dicendogli: «Stolto fanciullo, credi tu che io sia tuo padre? Io sono un idolatra. Credi tu che questo sia un ordine di Dio? No, è un mio capriccio»<sup>10</sup>. Allora Isacco trasalì e gridò, nella sua angoscia: «Dio del cielo! Abbi pietà di me! Dio di Abramo abbi pietà di me, se io non ho un padre sulla terra, sii tu mio padre!». Ma Abramo diceva sottovoce con se stesso: «Dio del cielo, ti rendo grazie, è meglio ch'egli mi creda un mostro piuttosto che perda la fede in te».

Quando un bambino dev'essere svezzato, la madre si tinge di nero il seno, perché sarebbe deleterio ch'esso apparisse ancora appetibile quando il bambino non deve più prenderlo. Così il bambino crede che il seno sia

mutato, ma la madre è la medesima, e il suo sguardo è amoroso e tenero come sempre. Beato chi non ha bisogno di mezzi più terribili per svezzare un bambino!

[10](#) Nulla di questo nel racconto biblico. Qui è evidente, piuttosto, la trasfigurazione della sua rottura di fidanzamento con Regina, davanti alla quale egli, per facilitarle il distacco, volle presentarsi come una «canaglia» (cfr. *Diario*, tr. it.: «*Curriculum*», t. II, p. 874).

## Capitolo II

Era di prima mattina, Abramo si alzò, abbracciò Sara, la sposa della sua vecchiaia; e Sara baciò Isacco, che l'aveva preservata dal disonore, suo orgoglio e sua speranza per tutte le generazioni a venire. Essi camminarono silenziosi; lo sguardo di Abramo rimase fisso in terra fino al quarto giorno, quando, alzando gli occhi, vide all'orizzonte il monte Moria, e il suo sguardo tornò ad abbandonarsi verso la terra. In silenzio preparò la legna, legò Isacco; in silenzio estrasse il coltello: allora scorse il montone che Dio gli aveva provveduto. Lo sacrificò e tornò a casa... Da quel giorno. Abramo divenne vecchio, non poteva dimenticare quel che Dio gli aveva richiesto. Isacco continuava a crescere, ma l'occhio di Abramo era cupo, egli non conobbe più la gioia.

Quando il bambino è grandicello e dev'essere svezzato, allora la madre pudicamente nasconde il seno, e il bambino non ha più madre. Beato il bambino che non ha perduto sua madre in altro modo!

## Capitolo III

Era di prima mattina, Abramo si alzò, baciò Sara, la giovane madre, e Sara baciò Isacco, suo diletto, sua felicità per sempre. E Abramo, sul suo asino, cavalcava pensoso lungo la via, pensava ad Agar e al figlio che aveva scacciato nel deserto (*Gen.* 16 e 18, 9-15). Salì il monte Moria ed estrasse il coltello.

Era una sera tranquilla, quando Abramo, sul suo asino, da solo arrivò al monte Moria; si buttò con la faccia a terra e pregò Dio di perdonargli il suo peccato, quello di aver voluto sacrificare Isacco, di aver dimenticato il suo dovere di padre verso il figlio. Egli cavalcava più spesso la sua via solitaria, ma senza trovar pace. Non riusciva a capire che fosse peccato l'aver voluto sacrificare a Dio la cosa migliore che aveva, ciò per cui avrebbe dato la propria vita molte volte; e, se questo era un peccato, s'egli non aveva amato Isacco a questo modo, non poteva allora comprendere ch'esso gli potesse essere perdonato. Quale peccato infatti è più orribile?

Quando si deve svezzare un bambino, anche la madre è triste pensando che lei e il bambino saranno sempre più separati, e che il bambino che prima stava sotto il suo cuore e poi riposava sul suo petto non le sarà mai più così vicino. Soffrono dunque insieme quel breve dispiacere. Beata colei che ha tenuto il bimbo così vicino a lei, e non ha avuto altro motivo di dispiacere.

## Capitolo IV

Era di prima mattina, nella casa di Abramo tutto era pronto per la partenza. Egli si congedò da Sara ed Eliezer, il servo fedele, lo seguì nel cammino fin quando Abramo gli disse di tornare. Poi Abramo e Isacco andarono insieme d'accordo finché arrivarono al monte Moria. Abramo preparò tutto per il sacrificio, calmo e tranquillo; ma quando si volse per estrarre il coltello, Isacco vide che la sinistra del padre si contorceva per la disperazione e un brivido percorreva il suo corpo – tuttavia, Abramo estrasse il coltello.

Allora fecero ritorno a casa, e Sara corse loro incontro, ma Isacco aveva perduto la fede. Di tutto questo non si parlò al mondo, e Isacco non disse mai nulla a nessuno di quel che aveva veduto, e Abramo non sospettò che qualcuno l'avesse visto.

Quando un bambino deve essere svezzato, la madre utilizza un cibo più robusto perché il bambino non muoia. Beato colui che ha a portata di mano un cibo robusto!

Queste e molte altre riflessioni su quell'evento rimuginava l'uomo di cui parliamo. Ogni volta che, dopo un viaggio sul monte Moria, tornava a casa, stremato dalla stanchezza, giungeva le mani e diceva: «Nessuno è stato grande come Abramo, nessuno che possa comprenderlo?».

# PANEGIRICO DI ABRAMO

Se non ci fosse nell'uomo una coscienza eterna, se al fondo di tutto non ci fosse che una forza selvaggia ribollente la quale, torcendosi in oscure passioni, tutto produce, sia ciò ch'è grande come ciò ch'è insignificante; se sotto le cose si nascondesse un vuoto senza fondo, mai colmo, che altro sarebbe la vita se non disperazione? Se fosse così, se non ci fosse nessun sacro vincolo che unisse l'umanità, se le generazioni si rinnovassero l'una dopo l'altra come il fogliame delle foreste, se si spegnessero una dopo l'altra come nei boschi il canto degli uccelli; se attraversassero il mondo come la nave, l'oceano o il vento, il deserto, come un'azione cieca e sterile; se un oblio eterno, sempre famelico, spiasse la sua preda e non ci fosse forza alcuna per strapparglielo, – come sarebbe vuota e sconsolata la vita! Ma non è così. Quel Dio che ha creato l'uomo e la donna (*Gen. 1, 27*), così ha formato l'eroe e il poeta, o l'oratore. Questo non può fare quel che fa quello; può soltanto ammirarlo, amarlo e rallegrarsi in lui. Tuttavia, non è meno favorito di quello. Infatti l'eroe è, per così dire, la sua migliore essenza, ciò di cui è innamorato, felice di non essere un eroe egli stesso, perché il suo amore sia fatto d'ammirazione. Il poeta è il genio del ricordo, che non può far nulla se non ricordare quel ch'è stato fatto, se non ammirare ciò che fu compiuto; nulla prende del suo, ma è geloso di quanto gli è stato affidato. Egli segue la scelta del suo cuore, ma quando ha trovato quel che cerca, va di porta in porta con i suoi canti e i suoi discorsi perché tutti condividano la sua ammirazione per l'eroe e ne siano fieri come lo è lui. Questo è il suo mestiere, il suo umile compito, questo è il suo leale servizio nella casa dell'eroe. Se il suo amore resta così fedele, se giorno e notte lotta contro le insidie dell'oblio bramoso di rapirgli il suo eroe, allora egli ha compiuto la sua missione, allora è unito con l'eroe che l'ama con altrettanta fedeltà; poiché il poeta è, per così dire, l'essenza migliore dell'eroe, certamente debole come un ricordo, ma anche trasfigurato come un ricordo. Perciò nessuno di quelli che furono grandi sarà dimenticato. E se passa un tempo più lungo, se anche la nube dell'incomprensione offusca l'eroe, arriva però anche chi l'ama, e più tarda a venire, più gli rimarrà fedele.

No! nessuno di quelli che furono grandi sarà dimenticato; ma ognuno fu grande a suo modo, e *amò* secondo la sua grandezza. Poiché chi amò se stesso, è diventato grande con se stesso. E chi amò gli altri fu grande per la

sua dedizione. Ma chi amò Dio, fu il più grande di tutti. I grandi uomini saranno celebrati nella storia, ma ciascuno di essi fu grande in rapporto alla sua *speranza*. Uno fu grande nella speranza che attende il possibile; un altro nella speranza delle cose eterne; ma colui che attese l'impossibile, fu il più grande di tutti. Ognuno dev'essere ricordato. Ma ognuno di essi è stato grande in rapporto all'importanza di ciò che *ha combattuto*. Poiché chi combatté contro il mondo, divenne grande vincendo il mondo, e chi combatté contro se stesso divenne più grande vincendo se stesso, ma chi combatté con Dio fu il più grande di tutti<sup>11</sup>. Così si è combattuto su questa terra: uomo contro uomo, uno contro mille, ma chi lottò con Dio fu il più grande di tutti. Così si è combattuto quaggiù: l'uno vinse tutti con la sua forza, l'altro disarmò Dio con la propria debolezza. C'era chi faceva affidamento su se stesso e ottenne tutto, e chi, sicuro della propria forza, ha sacrificato tutto; ma chi ha creduto in Dio è stato il più grande di tutti. Ci furono uomini grandi per la loro energia, la loro saggezza, speranza o amore, ma Abramo fu il più grande di tutti, grande con la sua forza, la cui potenza è impotenza (*1 Cor. 3, 19*), grande per la sua saggezza il cui segreto è la stoltezza, grande per la speranza la cui forma è la pazzia, grande per l'amore che è l'odio di se stesso.

Grazie alla fede, Abramo abbandonò la terra dei suoi padri e divenne straniero nella terra promessa (*Ebr. 11, 8 sgg.*). Lasciò una cosa e ne prese un'altra, lasciò la sua ragione terrena e prese con sé la fede; altrimenti non sarebbe partito, se avesse pensato all'assurdità di quel viaggio. Grazie alla fede, egli era straniero nella terra promessa: non c'era nulla che gli ricordasse ciò che aveva caro, ma la novità di tutte le cose non faceva che tentare la sua anima con un doloroso rimpianto. Eppure, egli era l'eletto di Dio in cui l'Eterno aveva posto la sua compiacenza! Certo, se fosse stato un diseredato, respinto dalla grazia divina, allora avrebbe capito meglio quella situazione che pareva farsi beffe di lui e della sua fede. Altri al mondo sono vissuti in esilio dalla patria amata. Non sono stati dimenticati, e neppure i loro lamenti in cui, nella loro malinconia, cercarono e trovarono quel che avevano perduto. Di Abramo non si conoscono lamenti. È umano lamentarsi, è umano piangere con chi piange; ma è più grande credere, e più benefico contemplare il credente.

Grazie alla fede, Abramo ricevette la promessa che nel suo seme tutte le generazioni della terra sarebbero state benedette (*Gal. 3, 8*). Il tempo

passava, rimaneva una possibilità, Abramo credeva. Il tempo passò, la speranza divenne assurda, Abramo credette. Ci fu così nel mondo chi aveva una speranza. Il tempo passò, il giorno tramontò, ma egli non fu così vile da rinnegare la sua speranza, perciò neppure lui sarà mai dimenticato. Poi conobbe la tristezza, ma il dolore non lo deluse come aveva fatto la vita; ma fece per lui tutto ciò che poté, colla sua dolcezza, lo rese padrone della speranza delusa. È umano conoscere la tristezza, è umano soffrire con chi soffre, ma è più grande credere, e più confortante è osservare il credente. Di Abramo non abbiamo alcuna lamentazione. Egli non ha numerato con tristezza i giorni man mano che il tempo passava, non ha guardato Sara con sguardo inquieto per vedere se invecchiava, non ha fermato il cammino del sole (*Ios.* 10, 12-13) perché Sara non invecchiasse, e con lei anche la sua attesa, non ha cantato a Sara, per calmare la sua pena, una nenia malinconica. Abramo diventò vecchio e Sara fu schernita nel paese, eppure egli era l'electo di Dio e l'erede della promessa che nei suoi discendenti sarebbero state benedette tutte le nazioni della terra. Non sarebbe stato meglio ch'egli non fosse l'electo di Dio? Che significa dunque essere l'electo di Dio? Significa vedersi negato nella primavera della vita il desiderio della giovinezza, per trovarsi esauditi dopo grandi difficoltà nella vecchiaia. Ma Abramo credette e mantenne fermamente quella promessa che avrebbe rinnegato, se avesse vacillato. Egli avrebbe detto a Dio: «Forse non è la tua volontà che questo avvenga, così rinuncio al mio desiderio, l'unico desiderio ove riponevo la mia felicità. La mia anima è retta e non nasconde alcun segreto rancore perché tu me l'hai rifiutato». Egli non sarebbe stato dimenticato, avrebbe salvato molti col suo esempio, ma non sarebbe divenuto il padre della fede (*Rom.* 4, 16); poiché è cosa grande rinunciare al proprio desiderio più caro, ma è più grande mantenerlo dopo averlo abbandonato; è cosa grande afferrare l'eternità, ma è più grande mantenere la realtà temporale dopo averla abbandonata. – Poi venne la pienezza dei tempi (*Gal.* 4, 4). Se Abramo non avesse creduto, Sara sarebbe certamente morta di dolore e Abramo, roso dalla tristezza, non avrebbe compreso la promessa, ma ne avrebbe sorriso come di un sogno di gioventù. Ma Abramo credette, perciò rimase giovane; poiché chi spera sempre la cosa migliore, invecchia perché deluso dalla vita; e chi si tiene sempre pronto al peggio, invecchia precocemente; mentre chi crede, conserva un'eterna giovinezza. Sia dunque benedetta questa storia! Infatti Sara, benché avanti negli anni, era giovane abbastanza per desiderare di diventar madre; e Abramo, malgrado la canizie,

era giovane abbastanza per desiderare di diventar padre. A prima vista, il miracolo consiste nel fatto che la cosa avvenne secondo la loro speranza; ma in un senso più profondo, il prodigio della fede è che Abramo e Sara fossero abbastanza giovani da poter desiderare, e che la fede avesse conservato il loro desiderio, e con esso la loro giovinezza. Egli ricevette il compimento della promessa, e l'ottenne con la fede, e questo avvenne secondo la promessa e secondo la fede; infatti (anche) Mosè colpì la roccia con il suo bastone, ma non credette (*Es.* 16, 1 sgg.).

Ci fu gioia nella casa di Abramo, il giorno in cui Sara celebrò le nozze d'oro.

Eppure quella felicità non doveva durare; Abramo doveva essere messo alla prova ancora una volta. Egli aveva lottato contro quella potenza astuta a cui nulla sfugge, contro il nemico che mai sonnecchia, contro il vecchio che sopravvive a tutto – aveva lottato col tempo e conservato la fede. Allora tutto l'orrore della lotta si concentrò in un attimo: «E Dio mise alla prova Abramo, dicendogli: Prendi Isacco, il tuo unico figlio che ami, v'è nella terra di Moria e là offrilo in olocausto sul monte che ti mostrerò».

Così, tutto era perduto, oh! sventura più orribile che se il suo desiderio non fosse mai stato esaudito! Così, il Signore non faceva che prendersi gioco di Abramo! Con un miracolo aveva realizzato l'assurdo; e ora voleva vederlo annientato. Era una pazzia! Ma Abramo non rise come aveva fatto Sara quando fu loro annunciata la promessa (*Gen.* 17, 17). Tutto era perduto! Settant'anni di fedele attesa, e la breve gioia del compimento della promessa. Chi è colui che strappa il bastone dalle mani del vecchio! chi è colui che esige che sia il vecchio stesso a spezzarlo! Chi è colui che fa incanutire i capelli di un uomo sconcolato esigendo che sia lo strumento della sua propria sventura! Non c'è compassione alcuna verso il vecchio venerando e il bambino innocente! Eppure, Abramo era l'eletto di Dio ed era il Signore che disponeva la prova. Tutto ora stava per andar perduto! La splendida fama della posterità, la promessa del seme di Abramo, tutto questo non era stato che il lampo di un pensiero fuggevole che il Signore aveva avuto e che ora Abramo doveva cancellare. Quello splendido tesoro, ch'era antico come la fede nel cuore di Abramo, di molti anni più vecchio di Isacco, il frutto della vita di Abramo, santificato dalle preghiere e maturato nella lotta – la benedizione sulle labbra di Abramo, questo frutto doveva ora essere strappato prima del tempo e diventare insignificante, poiché quale significato avrebbe avuto, se Isacco doveva essere sacrificato! Quell'ora di tristezza, e

tuttavia beata, quando Abramo avrebbe dovuto congedarsi da tutto ciò che gli era caro, quando ancora una volta avrebbe dovuto sollevare il suo capo venerando, quando ancora una volta il suo volto avrebbe sfolgorato come il volto del Signore, quando egli avrebbe raccolto tutta la sua anima in una benedizione capace di colmare Isacco di benedizioni per tutta la vita – quell'ora non sarebbe venuta! Abramo infatti doveva dire addio al figlio, e sopravvivergli quaggiù; la morte li avrebbe separati, ma facendo di Isacco la sua vittima. Il vecchio non giacerebbe sul letto di morte levando lieto sul figlio la mano benedicente, ma, stanco della vita, avrebbe levato su di lui il braccio per ucciderlo. Ma era Dio che gli mandava la prova. Guai! guai al messaggero venuto a recare ad Abramo una simile notizia! Chi aveva osato portare quel messaggio di desolazione? Ma era Dio che gli mandava la prova.

Abramo tuttavia credette e credette per questa vita. Certo, se la sua fede fosse stata soltanto per una vita futura, allora sarebbe stato facile per lui sbarazzarsi di tutto per affrettarsi a uscire da questo mondo al quale non apparteneva più. Ma tale non era la fede di Abramo, se mai esiste una fede simile; poiché, in fondo, questa non è fede, ma la possibilità più remota della fede che presagisce il suo oggetto agli estremi confini dell'orizzonte, per quanto da lui separata da un abisso ove s'affanna la disperazione. Ma Abramo credeva proprio per questa vita, credeva che sarebbe invecchiato in quella terra, onorato dal popolo, benedetto nella sua posterità, indimenticabile in Isacco, la cosa più cara della sua vita, ch'egli abbracciava con un affetto di cui non era che una povera espressione il fatto ch'egli compisse il dovere paterno di amare il figlio, come dice il testo: «il figlio che tu ami» (*Gen. 22, 2*). Giacobbe ebbe dodici figli e uno ne amò (*Gen. 37, 3*); Abramo ne ebbe uno soltanto, quello che amava.

Ma Abramo credette e non dubitò, egli credette l'assurdo. Se avesse dubitato, avrebbe agito diversamente, avrebbe compiuto un gesto grande e splendido. Infatti, come avrebbe potuto fare altrimenti? Si sarebbe recato sul monte Moria, avrebbe tagliato la legna, acceso la catasta, estratto il coltello – avrebbe gridato a Dio: «Non disdegnare questo sacrificio, non è ciò che ho di meglio, lo so bene. Poiché cos'è un povero vecchio rispetto al figlio della promessa? È però la cosa migliore che possa darti. Fa che Isacco non venga a saperlo, che egli possa consolarsi con la sua giovinezza». E si sarebbe affondato il coltello nel petto. Sarebbe stato ammirato dal mondo e il suo nome non sarebbe stato dimenticato; ma una cosa è essere ammirati e un'altra essere la stella che guida e salva chi è angosciato.

Ma Abramo credette. Egli non pregò per sé così da commuovere il Signore: questo lo fece soltanto per stornare la giusta punizione su Sodoma e Gomorra, solo allora Abramo si presentò a Dio con le sue preghiere (*Gen.* 18, 23 sgg.).

Noi leggiamo nella Scrittura: «E Dio mise alla prova Abramo, dicendo: “Abramo, Abramo, dove sei?” E Abramo rispose: “Eccomi!”». Tu, a cui si rivolge questo mio discorso, ti comporti allo stesso modo? Quando hai veduto avvicinarsi di lontano i duri colpi del destino, hai forse detto alle montagne: «nascondetemi!», e alle colline: «cadete su di me!» (*Lc.*, 23, 30). O, se tu fossi più forte, il tuo piede non avanzerebbe tanto lentamente sulla buona strada, non desidereresti far ritorno agli antichi sentieri? Quando ti fu rivolta la chiamata, sei rimasto in silenzio, o hai risposto, forse con un impercettibile sussurro? Non così Abramo che, contento, franco, fiducioso, ad alta voce rispose: «Eccomi!». Leggiamo ancora: «E Abramo si levò di buon mattino». Si affrettò come dovesse recarsi a una festa, e di buon mattino giunse al posto stabilito, sul monte Moria. Non disse nulla a Sara, nulla a Eliezer: chi avrebbe potuto comprenderlo? E quella prova, per sua propria natura, non gli aveva forse imposto il silenzio? «Abramo tagliò la legna, legò Isacco, accese la catasta, estrasse il coltello». Caro lettore! Molti padri credettero di perdere nel loro figlio il tesoro più prezioso al mondo, e di perdere ogni speranza per l'avvenire, ma nessuno fu il figlio della promessa nel senso in cui Isacco lo era per Abramo. Molti padri hanno perso un figlio, ma fu Dio, l'immutabile e insondabile volontà dell'Onnipotente, fu la sua mano a toglierlo. Completamente diverso è il caso di Abramo. A lui era riservata una prova più dura, e il destino d'Isacco si trovò nel coltello in mano ad Abramo. Ed egli rimase lì, il vecchio con la sua unica speranza! Ma non dubitò, non guardò angosciato a destra e a sinistra, non importunò il cielo con le sue preghiere. Sapeva ch'era Dio Onnipotente che lo metteva alla prova; e sapeva che quel sacrificio era il più duro che gli si potesse chiedere, ma sapeva anche che nessun sacrificio è troppo duro quando è Dio che lo chiede – ed estrasse il coltello.

Chi dette forza al braccio di Abramo, chi tenne sollevata la sua destra perché non cadesse impotente? Di fronte a una scena simile, si resta paralizzati. Chi fortificò l'anima di Abramo, perché i suoi occhi non si abbassassero e non vedessero Isacco e il montone? Al vedere una cosa simile, si diventa ciechi. – Eppure è indubbiamente raro che qualcuno diventi paralitico o cieco, ma ancor più raro è che qualcuno racconti degnamente quanto è accaduto. Tutti lo sappiamo: era soltanto una prova.

Se Abramo, quando fu sul monte Moria, avesse dubitato, se, indeciso, si fosse guardato attorno, se nell'alzare il coltello avesse per caso scorto il montone, se Dio gli avesse permesso di sacrificarlo al posto d'Isacco – allora egli avrebbe fatto ritorno a casa. Tutto sarebbe stato come prima, egli aveva Sara, conservava Isacco, e tuttavia quant'era cambiato! Perché il suo ritorno era una fuga, la sua salvezza il caso, la sua mercede la vergogna, il suo futuro forse la perdizione. Allora egli non avrebbe testimoniato né per la sua fede né per la grazia di Dio, ma solo di quanto era orribile salire sul monte Moria. Allora Abramo non sarebbe stato dimenticato, né il monte Moria. Questo sarebbe stato nominato non come l'Ararat, su cui si fermò l'Arca (*Gen. 8, 4*), ma come un luogo spaventoso: «È là», avrebbero detto, «che Abramo ha dubitato».

Venerabile padre Abramo! Quando tornasti a casa dal monte Moria, non avevi bisogno di nessun panegirico che potesse consolarti per la perdita; infatti tu avevi ottenuto tutto e conservato Isacco, non è vero? Il Signore non te lo tolse più e tu fosti felice con lui, a tavola nella tua dimora, come lo sei lassù per l'eternità. Venerabile padre Abramo! Sono passati millenni da quel giorno, ma tu non hai bisogno di nessun tardivo ammiratore che, col suo affetto, strappi il tuo ricordo alla forza dell'oblio, poiché ogni lingua ti ricorda – e tu però ricambi chi ti ama nella forma più splendida: tu lo rendi beato lassù nel tuo seno, e quaggiù ne catturi la vista e il cuore col prodigio della tua azione. Venerabile padre Abramo! Secondo padre del genere umano! Tu che per primo comprendesti e testimoniasti la passione prodigiosa che disdegna la terribile lotta contro la furia degli elementi e le forze della creazione per combattere con Dio. Tu che per primo conoscesti quella sublime passione, la sacra pura e umile espressione della follia divina, tu che fosti ammirato dai pagani, perdona chi ha voluto parlare in tua lode, se non l'ha fatto come si conveniva. Ha parlato umilmente, secondo il desiderio del suo cuore; ha parlato brevemente com'era opportuno. Ma non dimenticherà mai che per te dovettero passare cent'anni prima di ottenere il figlio della vecchiaia, contro ogni aspettativa, e che dovesti estrarre il coltello prima di poterti conservare Isacco; non dimenticherà mai che in centotrenta anni di vita non eri andato al di là della fede<sup>12</sup>.

Come appunto Abramo, nonché altresì Giacobbe, secondo *Gen.* 32, 24-32.

[12](#) Ancora un'allusione polemica alla filosofia moderna, e in particolare all'hegeliana, la quale considera la filosofia superiore alla religione ed alla fede. L'allusione si rinviene già, peraltro, all'inizio della prefazione.

# PROBLEMATA

## ESPETTORAZIONE PRELIMINARE

Un vecchio proverbio, ispirato dal mondo esteriore e visibile dice: «Solo chi lavora, trova da mangiare» (*II Tess.* 3, 10). Abbastanza strano, perché il proverbio non s'adatta alla sfera che è più la sua, poiché il mondo esterno è soggetto alla legge dell'imperfezione. Qui si vede di continuo che anche chi non lavora trova da mangiare, e chi dorme ne ha ancor di più di chi lavora. Nel mondo esteriore, schiavo della legge dell'indifferenza, tutto si paga al portatore, e lo spirito dell'anello obbedisce a chi lo possiede, sia egli un Nourredin o un Aladino. E chi ha i tesori del mondo, ne è il padrone, comunque li abbia ottenuti. Nel mondo dello spirito la situazione è diversa. Qui regna un ordine eterno e divino, qui non piove egualmente sul giusto e sull'iniquo, il sole non risplende indifferentemente sui buoni e sui cattivi (*Mt.* 5, 45); qui davvero si può dire: solo chi lavora ha il pane; solo chi è stato in angoscia, trova pace; solo chi scende agli inferi, salva l'amata<sup>13</sup>; solo chi estrae il coltello, ottiene Isacco. Chi non vuol lavorare, non trova da mangiare, ma è ingannato come gli dei ingannarono Orfeo con una figura evanescente al posto dell'amata; l'ingannarono perché era un rammollito senza coraggio, perché era un citaredo e non un uomo. Qui non serve avere Abramo per padre (*Mt.* 3, 9) o diciassette quarti di nobiltà; a chi non vuol lavorare si applicano le parole della Scrittura sulle vergini di Israele (*Is.* 26, 18): genera vento; ma chi vuol lavorare, mette al mondo il proprio padre.

Una dottrina temeraria pretende d'introdurre nel mondo dello spirito la stessa legge dell'indifferenza sotto la quale geme il mondo esteriore. Pensa che basti conoscere ciò ch'è grande, senza bisogno di altra fatica. Perciò non trova da mangiare, ma muore d'inedia, mentre vede tutto trasformarsi in

oro<sup>14</sup>. E allora cosa sa? In Grecia migliaia di contemporanei e innumerevoli moltitudini di posteri conobbero tutti i trionfi di Milziade, ma ci fu uno solo che perse il sonno per questo. Numerosissime generazioni hanno appreso a memoria, parola per parola, la storia di Abramo: ma a quanti ha mai tolto il sonno?

La storia di Abramo ha la singolare proprietà di essere sempre magnifica, per poco che la si capisca, purché, anche in questo caso, si voglia lavorare e impegnarsi. Ma si pretende di capirla senza fatica. Si esalta la gloria di Abramo, ma come? Si definisce tutta la sua condotta con un'espressione assai generica: «La cosa grande fu ch'egli amò Dio al punto di sacrificargli quanto di meglio aveva». È verissimo; ma quel «meglio» è un'espressione indeterminata. S'identificano alla svelta, sia nel pensiero come nel discorso, Isacco e il meglio; chi medita può allora fumare a proprio agio la pipa durante le sue riflessioni e l'ascoltatore può ben stendere le gambe comodamente. Se quel giovane ricco che Cristo incontrò per via (*Mt.* 19, 26 sgg.) avesse venduto tutti i suoi beni e li avesse dati ai poveri, noi loderemmo il suo gesto come tutto ciò ch'è grande, anche se non lo comprenderemmo senza il lavoro; ma egli non sarebbe diventato un Abramo, per aver sacrificato la sua cosa migliore. Ciò che si trascura nella storia del patriarca è l'angoscia; infatti, se verso il denaro non si ha alcun obbligo morale, verso un figlio il padre ha il dovere più alto e più sacro. Ma l'angoscia è pericolosa per gli spiriti effeminati, perciò la si passa sotto silenzio; e nondimeno si vuol parlare di Abramo. Allora si pontifica e, nell'incalzare del discorso, si alternano le due espressioni: Isacco e la cosa migliore, e tutto procede a meraviglia. Tuttavia, se ci fosse fra gli astanti qualcuno che soffrisse d'insonnia, allora c'è il rischio del più spaventoso, del più profondo tragico-comico malinteso. Anche il nostro se ne torna a casa, desideroso di fare come Abramo: suo figlio non è forse la sua cosa migliore? Se quell'oratore venisse a saperlo, forse si recherebbe da lui a gridargli: «Uomo abominevole, rifiuto della società! quale demone si è impossessato di te da spingerti ad uccidere tuo figlio?». E il pastore, che non si era accalorato né aveva sudato predicando su Abramo, si stupisce del proprio potere e della serietà della collera con cui ha tuonato contro quel pover'uomo; è contento di se stesso perché non ha mai parlato con tanta forza e sacralità. Egli dice a se stesso e a sua moglie: «Sono un oratore, ciò che finora mi è mancato è stata l'occasione, poiché quando domenica ho parlato di Abramo, non mi sentivo assolutamente preso dall'argomento». Se quel predicatore avesse un pizzico

d'intelligenza in più da perdere, penso che la perderebbe se il peccatore con calma e dignità gli rispondesse: questo è proprio quel che tu stesso hai detto domenica nella predica! Del resto, come avrebbe potuto il pastore pensare una conclusione simile? Eppure non c'era nulla di sorprendente e il suo errore era soltanto che non sapeva di cosa parlava. Magari ci fosse un poeta che preferisse simili situazioni invece delle scempiaggini che infarciscono le commedie e i romanzi! Qui il tragico e il comico si toccano a vicenda in un'infinità assoluta. Il discorso del pastore è forse in sé abbastanza ridicolo, ma lo diventa infinitamente col suo effetto, un effetto peraltro del tutto naturale. Oppure si potrebbe anche mostrare il peccatore convertito dalla ramanzina del pastore, senza sollevare vere obiezioni, e questo pastore zelante che torna allegro a casa, pensando che se colpisce il suo uditorio dall'alto del pulpito, ha soprattutto una forza irresistibile nella cura delle anime; poiché la domenica entusiasma la comunità e lunedì, come un cherubino con la spada di fuoco (*Gen. 3, 24*), si presenta di fronte all'insensato pronto a smentire, con le sue azioni, il vecchio proverbio: le cose non vanno nel mondo come le predica il pastore<sup>15</sup>.

Se invece il peccatore non fosse convinto, la sua situazione sarebbe abbastanza tragica. Allora probabilmente sarà giustiziato o mandato in manicomio: insomma, è diventato infelice rispetto a quella cosiddetta realtà, e, beninteso, in un senso diverso da quello in cui Abramo l'ha reso felice, poiché chi lavora, non perisce.

Come spiegare una contraddizione come quella del nostro predicatore? È forse perché Abramo ha acquisito per prescrizione il titolo di grand'uomo, di modo che un atto come il suo è nobile se compiuto da lui, ma, se compiuto da un altro, costituisce un peccato ripugnante? In questo caso io non desidero condividere un elogio così assurdo. Se la fede non trasforma in un'azione santa il voler uccidere il proprio figlio, allora vale per Abramo lo stesso giudizio che per tutti gli altri. Se manca il coraggio di svolgere fino in fondo il proprio pensiero e di dire che Abramo era un assassino, allora è meglio procurarsi questo coraggio, senza sprecare il tempo in panegirici inutili. L'espressione etica per l'azione di Abramo è ch'egli voleva uccidere Isacco, l'espressione religiosa è ch'egli voleva sacrificarlo; ma in questa contraddizione si trova precisamente l'angoscia che può rendere insonni; e senza la quale tuttavia Abramo non è l'uomo che è. O forse egli non ha fatto nulla di quanto si racconta, forse il suo gesto, a causa dei costumi di quei tempi, fu tutt'altra cosa: in tal caso, lasciamo il patriarca nell'oblio; poiché a

che serve ricordare il passato che non può diventare presente? O forse il nostro oratore ha dimenticato un elemento che corrisponde alla dimenticanza morale del dovere paterno. Se infatti si sopprime la fede azzerandola, resta soltanto la brutalità del fatto che Abramo voleva uccidere il figlio, cosa ch'è abbastanza facile da imitare per chiunque non abbia la fede, vale a dire quella fede che gli rende duro il sacrificio.

Per parte mia, non mi manca il coraggio di portare un pensiero fino in fondo; finora nessun pensiero mi ha fatto paura, e se m'imbattessi in uno che mi spaventasse, spero di avere almeno la franchezza di dire: questo pensiero mi fa paura, mi sconvolge e perciò non voglio pensarci e, se così facendo avrò torto, non sfuggirò certamente alla punizione. Se avessi trovato vero il giudizio che Abramo è un assassino, non so se sarei capace di passare sotto silenzio la mia pietà per lui. Tuttavia se lo pensassi, probabilmente tacerei, poiché non si deve iniziare gli altri a simili considerazioni. Ma Abramo non è un'illusione, egli non ha acquistato la sua fama dormendo, non la deve al capriccio del destino.

Si può allora parlare francamente di Abramo senza correre il pericolo che qualcuno si smarrisca e faccia altrettanto? Se non oso farlo, manterrò un totale silenzio su Abramo e soprattutto non lo sminuirò al punto da farlo diventare una trappola per i deboli. Infatti, se qualcuno riduce tutto alla fede, ossia a ciò ch'essa è, penso che si possa parlare senza pericolo di tali problemi nel nostro tempo in cui si sragiona poco in materia di fede; ed è solo con la fede che si può somigliare ad Abramo, non con l'assassinio. Se l'amore è ridotto a un sentimento fugace, a una commozione voluttuosa dell'anima, allora, parlando delle imprese di tale passione, non si fa altro che tendere trappole per i deboli. Tutti provano tali sentimenti passeggeri, ma se ognuno volesse compiere la cosa spaventosa che l'amore ha santificato come impresa immortale, allora tutto sarebbe perduto, sia l'impresa, sia lo smarrito imitatore.

Si può dunque parlare di Abramo; infatti, le cose grandi non possono mai nuocere quando sono considerate nella loro sublimità, sono come una spada a doppio taglio, che uccide e salva. Se spettasse a me di parlarne, comincerei col mostrare quale uomo pio e timoroso di Dio era Abramo, degno di essere chiamato l'eletto dell'Eterno. Solo un uomo simile può sottoporsi a una prova simile; ma chi è così? Poi direi del suo amore per Isacco. Infine vorrei pregare tutti gli spiriti caritatevoli di assistermi per dare al mio discorso il fuoco dell'amore paterno. Spero pertanto di riuscire a dipingere questo amore in modo che non ci siano molti padri nel regno che osino sostenere di

amare in egual misura. Ma se non si amasse come Abramo, la sola idea di sacrificare Isacco produrrebbe una crisi religiosa<sup>16</sup>. Di questo si potrebbe parlare già per diverse domeniche di seguito, senza fretta. L'effetto sarebbe, trattando l'argomento come si deve, che un certo numero di padri non avrebbe bisogno di ascoltare altro, ma, provvisoriamente, essi sarebbero contenti se riuscissero ad amare come Abramo. Se poi ci fosse qualcuno che, dopo aver ascoltato la grandezza, ma anche l'orrore dell'impresa di Abramo, osasse tuttavia mettersi in cammino, sellerei il mio cavallo per andar con lui. Ad ogni sosta, prima di raggiungere il monte Moria, gli spiegherei che è in tempo per tornare indietro, che potrebbe pentirsi del malinteso di credersi chiamato a sostenere una lotta simile, che potrebbe confessare di non avere il coraggio, lasciando Dio padrone di prendere Isacco egli stesso, se lo voleva. È mia convinzione che un uomo siffatto non è maledetto, può diventare felice con tutti gli altri, ma non nel tempo. Un uomo così non sarebbe giudicato a questo modo anche nei tempi di maggior fede? Ho conosciuto un uomo che una volta avrebbe potuto salvarmi la vita, se fosse stato magnanimo. Egli disse apertamente: «Vedo bene ciò che potrei fare; ma non ne ho il coraggio, ho paura che in seguito mi manchino le forze e debba pentirmene». Mancava di cuore, ma chi potrebbe per questo non volergli più bene?

Una volta che avessi parlato a questo modo e commosso i miei uditori al punto da far loro sentire le battaglie dialettiche della fede e la sua passione gigantesca, mi guarderei dal farli cadere nell'errore di pensare: «Che fede ha costui! Quanto a noi, ci basta toccare un lembo della sua veste» (*Mt. 9, 21*). Io aggiungerei: «Non ho affatto la fede: la natura mi ha dato una buona testa, e le persone della mia specie trovano sempre grandi difficoltà a seguire il movimento della fede. Non nascondo però *che non attribuisco nessun valore in sé alla difficoltà secondo la quale un buon cervello andrebbe oltre superandola, (cioè) al di là del punto ove può giungere più facilmente l'uomo più semplice*».

L'amore, tuttavia, ha nei poeti i suoi sacerdoti, e talora si sente una voce che sa cantarlo; ma la fede non ha un cantore. Chi parla mai in lode di questa passione? La filosofia va oltre. La teologia sta imbellettata alla finestra e, mendicando i favori della filosofia, le offre le sue grazie. Deve essere difficile capire Hegel, ma capire Abramo, che inezia! (*Mt. 7, 14*). Andare al di là di Hegel è opera prodigiosa, ma andare al di là di Abramo è la cosa più facile! Per parte mia, ho impiegato diverso tempo ad approfondire la filosofia

hegeliana, e credo anche di averla quasi compresa<sup>17</sup>; sono pure abbastanza ingenuo da credere che quando, malgrado i miei sforzi, io non riesco a capire il suo pensiero in certi passi, è perché non è del tutto chiaro con se stesso. Tutto questo studio lo compio senza fatica, con grande naturalezza, e non mi dà il mal di capo. Quando invece mi metto a riflettere su Abramo, allora mi sento come annientato. L'occhio a ogni momento si posa nell'inaudito paradosso ch'è il contenuto della sua vita, a ogni momento mi sento respinto indietro e il mio pensiero, malgrado la sua accanita passione, non riesce a penetrare questo paradosso neppur di un capello. Tendo ogni muscolo per trovare una via di fuga: nello stesso istante, resto paralizzato.

Conosco le azioni che il mondo ammira come grandi e magnanime: la mia anima ne sente l'affinità, sono convinto in tutta umiltà che l'eroe ha lottato anche per la mia causa e, meditandoci sopra, mi dico: *iam tua res agitur* [è in gioco il tuo interesse]. *Entro nel pensiero* dell'eroe, ma non in quello di Abramo: giunto al culmine, cado nuovamente, poiché ciò che mi è offerto è un paradosso. Non credo affatto che la fede sia qualcosa di mediocre, anzi è la cosa più sublime, ed è indegno della filosofia sostituirla con altro e beffarsene. La filosofia non può e non deve dare la fede, il suo fine è bensì comprendere se stessa, deve sapere ciò che offre, non deve toglier nulla all'uomo né, tanto meno, far sparire qualcosa come se nulla fosse. Conosco le difficoltà e i pericoli della vita, non li temo e li affronto con coraggio. Ho avuto esperienze terribili; la mia memoria è una sposa fedele e la mia immaginazione è, cosa che io non sono, una coraggiosa fanciullina che attende diligentemente tutto il giorno al suo lavoro e la sera sa parlarmene con tanta grazia che mi trovo obbligato a dare uno sguardo ai suoi quadri, anche se non sono sempre paesaggi o fiori o idilli pastorali. Ho visto cose terribili davanti a me, e non sono arretrato per lo spavento, ma so benissimo che, anche se le ho affrontate senza paura, il mio coraggio non è quello della fede, né gli somiglia in alcun modo. Io non sono in grado di fare il movimento della fede, non posso chiudere gli occhi e gettarmi a testa bassa nell'assurdo: mi è impossibile, ma non me ne vanto. Ho la certezza che Dio è amore (*I Gv.* 4, 8); questo pensiero ha per me un valore lirico fondamentale<sup>18</sup>. Quando è presente, mi sento indicibilmente felice; quando non c'è, ne sento una nostalgia più veemente di quella dell'innamorato per l'oggetto del suo amore; ma io non ho la fede, non ho questo coraggio. Per me, l'amore di Dio, in senso diretto e in senso inverso insieme, è

incommensurabile con tutta la realtà. Non sono tanto vile da lamentarmi per questo, ma neppure così sleale da negare che la fede sia qualcosa di ben più alto. Posso adattarmi benissimo a vivere a modo mio, allegro e contento; ma la mia gioia non è quella della fede e, al confronto, è infelice. Non importuno Dio con i miei piccoli guai, i dettagli non mi preoccupano, ma fisso lo sguardo soltanto sul mio amore e mantengo pura e chiara la sua fiamma verginale. La fede ha la certezza che Dio si preoccupa anche delle cose più piccole. Sono contento di trovarmi in questa vita sposato con la mano sinistra<sup>19</sup>, la fede è umile abbastanza da richiedere la destra; che questo sia umiltà, io non lo nego né lo negherò mai.

Forse che ciascuno dei miei contemporanei è davvero in grado di fare i movimenti della fede? A meno che non mi sbagli clamorosamente sul loro conto, sono convinto piuttosto ch'essi siano portati a inorgogliersi di fare ciò di cui non mi credono neppure capace, ossia la cosa imperfetta. Ripugna alla mia anima seguire l'uso così comune di parlare in modo disumano delle cose grandi, come se alcune migliaia di anni fossero una distanza enorme. Mi piace invece parlare da uomo di quelle cose grandi, come se fossero accadute ieri, e la loro distanza è, per me, unicamente la loro grandezza, la quale non esalta né condanna. Se dunque (*in qualità di eroe tragico*, poiché più in alto non posso andare) fossi stato invitato a intraprendere un viaggio regale straordinario come quello al monte Moria, so bene ciò che avrei fatto. Non sarei stato tanto vile da rimanere a casa, né mi sarei messo a gironzolare per strada, non avrei neppure dimenticato il coltello per procurarmi una breve dilazione, sono quasi certo che sarei stato puntuale, e tutto sarebbe stato in ordine – forse sarei giunto perfino in anticipo per poter sbrigarmela più presto. Ma so anche quello che avrei fatto in più. Al momento di montare a cavallo, mi sarei detto: Ora, tutto è perduto, Dio chiede Isacco, io lo sacrifico, e con lui tutta la mia gioia – tuttavia, Dio è amore e continua a esserlo per me; poiché nel tempo Lui e io non possiamo parlare insieme, non abbiamo una lingua comune. Forse ai nostri giorni c'è qualcuno di abbastanza folle, nel suo zelo per le grandi cose, da voler credere e farmi credere che se io avessi realmente fatto questo, avrei compiuto un'impresa superiore a quella di Abramo, perché la mia immensa rassegnazione gli parrebbe assai più ideale e poetica della prosaicità di Abramo. Ma questa è una grandissima falsità, poiché la mia immensa rassegnazione sarebbe soltanto il surrogato della fede. Di conseguenza, io non potrei far altro che il movimento infinito per trovare me stesso e di nuovo riposare in me stesso. Non avrei neppure amato Isacco

come l'amava Abramo. Il fatto ch'io fossi deciso a fare il movimento, potrebbe, a rigore, dimostrare il mio coraggio umano, e l'amore che con tutta l'anima porto ad Isacco è il presupposto senza il quale l'intera mia condotta diventa un crimine; ma non l'avrei amato come Abramo; infatti in questo caso avrei resistito fino all'ultimo minuto senza per questo arrivare in ritardo sul monte Moria. Avrei inoltre con la mia condotta guastato tutta la storia, poiché se avessi riavuto Isacco, mi sarei trovato in grave imbarazzo. Per me sarebbe stato difficile, cosa che invece ad Abramo riuscì senza difficoltà, ritornare a vivere serenamente con lui. Infatti chi con tutta l'infinità della sua anima, *proprio motu et propriis auspiciis* [di suo slancio e a suo rischio], ha fatto il movimento infinito e non può fare di più, conserva Isacco soltanto nel dolore.

Ma cosa fece Abramo? Egli non arrivò *troppo presto*, né troppo tardi. Montò sull'asino e si mise lentamente in cammino. In tutto il tempo egli ebbe fede, credette che Dio non esigesse da lui Isacco, anche se era disposto a sacrificarlo, se necessario. Egli credette in virtù dell'assurdo, poiché qui non potrebbe esserci un calcolo umano, e l'assurdo è che Dio, il quale esigeva quel sacrificio, un istante dopo avrebbe revocato la richiesta. Salì il monte, e persino nel momento in cui il coltello luccicava, credette che Dio non avrebbe preteso Isacco. Egli fu sicuramente sorpreso dall'esito della faccenda, ma, mediante un movimento doppio<sup>20</sup> aveva raggiunto la sua condizione di partenza, e così egli ricevette Isacco con una gioia maggiore rispetto alla prima volta. Andiamo avanti. Supponiamo che Isacco sia stato realmente sacrificato. Abramo credeva. Egli non credeva che un giorno sarebbe stato beato in cielo, ma che sarebbe stato ricolmo di gioia fin da quaggiù. Dio avrebbe potuto dargli un nuovo Isacco, richiamare in vita il fanciullo sacrificato. Egli credette in virtù dell'assurdo, poiché ogni calcolo umano era stato da tempo abbandonato. Accade anche di vedere che alle volte il dolore fa impazzire ed è una cosa alquanto crudele. Si può anche vedere che la forza di volontà può ergersi con tanta energia contro la tempesta da salvare la ragione; anche se l'uomo ne resta un po' stranito. Lungi da me il voler sottovalutare questo. Ma poter perdere la propria ragione e di conseguenza l'intera sfera della finitezza, di cui essa è l'agente di cambio, e allora in forza dell'assurdo ottenere la medesima finitezza, è una cosa che spaventa la mia anima; ma non per questo dico che è cosa da poco, anzi, è l'unico vero prodigio. Si pensa di solito che il frutto della fede, lungi dall'essere un capolavoro, è bensì un lavoro pesante e grossolano, adatto

solo alle nature più sempliciotte, ma la situazione è diametralmente opposta. La dialettica della fede è la più fine e straordinaria di tutte; essa ha una sublimità di cui posso appena farmi un'idea, ma niente più. Io posso fare il gran salto nell'infinito, la mia schiena, come quella di un funambolo, si è snodata sin dall'infanzia; perciò il salto per me è facile: uno, due e tre! e posso tuffarmi nella vita. Ma non posso fare il salto successivo, non posso compiere il prodigio, ma solo restar lì a bocca aperta. Certo, se Abramo nel momento in cui montò sull'asino, si fosse detto: «Se Isacco è perduto, tanto vale sacrificarlo qui a casa, piuttosto che affrontare il lungo viaggio al monte Moria» –, non avrei bisogno di lui, mentre ora io m'inchino sette volte dinanzi al suo nome e settantasette volte dinanzi al suo gesto. Ch'egli non si comporti a quel modo, lo deduco dalla gioia profonda che prova nel riavere Isacco, e vedendo che non ebbe bisogno di alcuna preparazione, di alcuna dilazione per raccogliersi dinanzi al mondo finito e alle sue gioie. Se non fosse stata questa la sua situazione, forse egli avrebbe amato Dio, ma non avrebbe creduto: poiché chi ama Dio senza fede, si riflette in se stesso; chi ama Dio con la fede, si riflette in Dio.

Su questa vetta sta Abramo. L'ultimo stadio, ch'egli perde di vista, è la rassegnazione infinita. Va realmente oltre e giunge alla fede; poiché tutte le caricature della fede, la pietosa indolenza dei tiepidi che pensano: «Non c'è fretta, non val la pena affliggersi prima del tempo», la meschina speranza che suppone: «Chi può sapere cosa accadrà?... forse che...» –, tutte queste parodie della fede appartengono alle miserie della vita, e la rassegnazione infinita le ha già coperte del suo infinito disprezzo.

Non posso comprendere Abramo; in un certo senso, non posso imparare nulla da lui senza restare stupefatto. Quando ci s'immagina che, riflettendo sull'esito di questa storia, si sarebbe indotti a credere, ci s'inganna, e si vuol ingannare Dio esimendosi dal primo movimento della fede; si pretende di estrarre una regola di vita dal paradosso. Forse a qualcuno potrebbe riuscire, poiché il nostro tempo non si ferma alla fede e al suo miracolo di trasformare l'acqua in vino (*Gv. 2, 1 sg.*), ma va oltre e trasforma il vino in acqua.

Non sarebbe meglio attenersi alla fede, e non è ripugnante che tutti vogliano andare oltre? Quando oggi si rifiuta, proclamandolo in molti modi, di attenersi all'amore, dove si pensa di andare a finire? Alla saggezza del mondo, ai calcoli meschini, alla grettezza e alla miseria, a tutto ciò che può far dubitare dell'origine divina dell'uomo. Non sarebbe preferibile attenersi alla fede e badare allora a non cadere (*1 Cor. 10, 12*)? Il movimento della fede, infatti, si deve fare sempre in forza dell'assurdo, però, cosa essenziale,

in modo da non perdere il mondo finito, ma di guadagnarlo integralmente. Per parte mia, potrei benissimo descrivere i movimenti della fede, ma non sono capace di ripeterli. Per imparare a nuotare, ci si può ben far penzolare legati con cinghie dal soffitto, e descriverne anche i movimenti, ma questo non è nuotare; similmente posso descrivere i movimenti della fede, ma quando sono gettato in acqua allora io certamente nuoto (poiché non sono di quelli che sguazzano); ma faccio altri movimenti, quelli dell'infinito, mentre la fede fa l'opposto: dopo aver compiuto i movimenti dell'infinito, compie quelli della finitezza. Beato chi ne è capace; egli fa una cosa miracolosa e io non mi stancherò mai di ammirarlo – si tratti di Abramo o di uno schiavo della casa di Abramo, di un professore di filosofia o di una povera domestica, per me fa proprio lo stesso: io bado soltanto ai movimenti. Ma presto anche attenzione e non mi lascio ingannare né da me stesso né da nessun altro. I cavalieri della rassegnazione infinita si riconoscono facilmente, il loro passo è elastico e ardito. Coloro invece che portano il tesoro della fede, ingannano facilmente perché il loro aspetto esteriore ha un'impressionante somiglianza con ciò che tanto l'infinita rassegnazione quanto la fede disprezzano profondamente: lo spirito borghese.

Confesso sinceramente che, nel corso delle mie osservazioni, non ho trovato nessun esemplare autentico di cavaliere della fede, senza per questo voler negare che non lo sia qualsiasi uomo. Tuttavia, per molti anni ne ho cercato le tracce, seppur invano. In generale, si usa girare per il mondo per vedere fiumi e monti, stelle nuove, uccelli dai colori smaglianti, pesci mostruosi, razze umane ridicole; ci si abbandona a uno stupore animalesco, si spalancano gli occhi davanti al mondo, persuasi di aver visto chissà cosa. Questo a me non interessa. Se sapessi invece dove vive un cavaliere della fede, andrei subito in cerca di lui, poiché un tal miracolo m'interessa assolutamente. Non me lo lascerei sfuggire un momento; ogni minuto baderei a come si comporta nei suoi movimenti; e, considerandomi ben provveduto per la vita, dividerei il mio tempo fra l'osservare lui e l'esercitarmi, e così passerei tutta la mia vita ad ammirarlo. Ma anche se, ripeto, non ho trovato un uomo simile, posso però immaginarmelo. Eccolo qui. Abbiamo fatto conoscenza, gli sono stato presentato. Appena ho posato su di lui i miei occhi, nello stesso istante l'ho spinto via da me, ho fatto un salto indietro, ho congiunto le mani esclamando a mezza voce: «Gran Dio! È questo l'uomo, è davvero lui, ha tutta l'aria di un esattore delle imposte!». Eppure è proprio lui. Mi avvicino un po' di più, spio ogni suo minimo movimento per scorgere qualcosa di diverso, un piccolo segno telegrafico proveniente dall'infinito:

uno sguardo, un cenno, un gesto, un'aria malinconica, un sorriso che tradisca l'infinito nella sua irriducibilità al finito. Ma nulla! Lo squadro dalla testa ai piedi cercando la fessura attraverso la quale sbuchi l'infinito. Nulla! Egli si presenta solido in tutto. Il suo passo? È vigoroso, appartiene completamente alla finitezza; nessun borghese tirato a lucido, che il pomeriggio della domenica esca per la passeggiata a Fresberg, ha un passo più sicuro del suo, egli appartiene completamente al mondo più di qualsiasi bottegaio. Nulla che faccia trapelare quella natura speciale e distinta da cui si riconosce il cavaliere dell'infinito. Si rallegra di tutto, partecipa a tutto e ogni volta che lo si vede intervenire in qualche luogo, lo fa con la perseveranza caratteristica dell'uomo terreno la cui anima è saldamente attaccata a queste cose. Egli cura la sua azione. A vederlo, verrebbe da credere che sia uno scrivano che ha perso la sua anima nella contabilità in partita doppia, tanto è meticoloso. Celebra la domenica. Va in chiesa. Nessuno sguardo celeste, nessun segno dell'incommensurabile lo tradisce; se non lo si conoscesse, sarebbe impossibile distinguerlo dal resto dell'assemblea; poiché il suo modo sano e potente di cantare i salmi mostra al massimo che ha dei polmoni robusti. Nel pomeriggio va a passeggio nel bosco. Gode di tutto quel che vede, del brusio della folla, dei nuovi omnibus, dello spettacolo del Sund e, quando lo s'incontra sulla Strandvej, lo si scambierebbe per un droghiere in vacanza, tanto è traboccante di allegria, poiché non è un poeta, e io ho cercato invano di scoprire in lui l'incommensurabile della poesia. Verso sera, fa ritorno a casa, il suo passo non tradisce la fatica più di quello di un fattorino. Strada facendo, pensa che sua moglie di certo gli ha preparato una buona pietanza calda per quando ritorna a casa, una novità, chissà? una testa d'agnello gratinata, con verdura, forse. Se incontra un suo simile, allora potrebbe spingersi assieme a lui fino a Österport per parlargli di quel piatto con la passione di un ristoratore. Per caso, non ha un quattrino, ma è fermamente convinto che la moglie gli abbia preparato quel piatto succulento. E se la moglie l'avesse fatto, vederlo a tavola sarebbe uno spettacolo invidiabile per la gente di condizione elevata, e capace di far venire l'acquolina in bocca alla gente semplice, poiché mostra un appetito più gagliardo di quello di Esaù (*Gen. 25, 29 sgg.*). Ma se la moglie non l'ha preparato, resta, stranamente, del medesimo umore. Lungo la strada passa davanti a un terreno da costruzione, incontra un passante. Parlano un momento insieme; lui in un attimo tira su una casa: dispone di tutto quanto occorre. Lo sconosciuto lo lascia, convinto che si tratti di un capitalista, mentre il mio mirabile cavaliere pensa: «Certo, se l'occasione si presentasse, il denaro lo troverei». A casa, si ferma alla

finestra aperta a guardare la piazza su cui s'affaccia il suo appartamento, osservando tutto quel che accade: un topo corre a nascondersi in una fogna, i bambini stanno giocando, tutto lo interessa con la tranquillità d'animo dinanzi alle cose che ha una ragazzina di sedici anni. Eppure non è un genio; invano ho cercato di scoprire in lui, spiandolo di nascosto, l'incommensurabilità del genio. La sera fuma la pipa; a vederlo, si giurerebbe ch'è un salumiere che si bea nel crepuscolo. Vive senza preoccupazioni, come un fannullone; eppure paga al più caro prezzo ogni momento della sua vita, il suo buon tempo, poiché egli non fa la minima cosa se non in forza dell'assurdo. Eppure – è cosa che fa infuriare, almeno per l'invidia – quest'uomo effettua e compie ad ogni istante il movimento dell'infinito. Egli vuota nella rassegnazione infinita la profonda malinconia dell'esistenza, conosce la beatitudine dell'infinità, ha provato il dolore di rinunciare a quanto si ha di più caro al mondo, eppure gusta il finito con la gioia piena di chi non ha mai conosciuto nulla di più elevato: poiché nel suo permanere nella finitezza non si vede traccia alcuna dell'angoscia di un addestramento, tanta è la sicurezza ch'egli mostra, come se questo mondo finito fosse la cosa più certa di tutte. Eppure l'intera figura del mondo ch'egli produce, è una nuova creazione in virtù dell'assurdo. Si è rassegnato infinitamente a tutto ed ecco che ha riavuto tutto in virtù dell'assurdo. Compie di continuo il movimento dell'infinito, ma con una tale correttezza e sicurezza da ottenere sempre il finito senza immaginarsi un'altra cosa. Il compito più arduo per un ballerino è, sembra, quello di portarsi subito in una posizione precisa, senza un attimo d'esitazione, e mentre effettua il salto. Forse nessun ballerino può farlo – ma il mio cavaliere ci riesce. La massa degli uomini vive perduta nelle cure e nelle gioie mondane, sono come gli spettatori che fanno tappezzeria ad un ballo. I cavalieri dell'infinito sono ballerini che non mancano d'elevazione. Essi si muovono alzandosi e ricadendo, e anche questo non è perdita di tempo, né sgradevole a vedersi. Ma ogni volta che cadono, essi non possono prendere subito posizione, vacillano un momento, e questo vacillare mostra che sono stranieri al mondo (*Ebr.* 11, 37). Quel vacillare è più o meno evidente, secondo la loro abilità, ma neppure i più esperti riescono a nascondarlo. Non è necessario vederli in aria, basta osservarli nel momento in cui toccano o hanno toccato terra per conoscerli. Ma poter cadere in modo da sembrare nello stesso istante diritti e in movimento, trasformare il salto nella vita in un camminare, esprimere lo slancio sublime in un'andatura terra terra, questo lo può soltanto il cavaliere della fede: ecco l'unico miracolo.

Ma poiché questo portento può facilmente ingannare, descriverò i movimenti in un caso preciso che può chiarire il loro rapporto con la realtà, dato che il nodo della questione è tutto qui. Un giovanotto s'innamora di una principessa e tutto il contenuto della sua vita è in quell'amore; ma la situazione è tale ch'è impossibile realizzarlo, è impossibile tradurlo dall'idealità alla realtà<sup>21</sup>. Gli schiavi della miseria, ranocchi immersi nel pantano della vita, gridano naturalmente: un amore simile è una follia! La ricca vedova del birraio è un partito perfettamente eccellente e solido. Ma lasciamoli gradire nel pantano. Il cavaliere della rassegnazione infinita non li ascolta; non rinuncia al suo amore per tutto l'oro del mondo. Non è uno sciocco. Si assicura anzitutto che quell'amore formi realmente il contenuto della sua vita, e la sua anima è troppo sana e fiera perché egli ne sprechi a casaccio anche una briciola. Non è un vigliacco, non ha paura che l'amore s'insinui nei più segreti e remoti pensieri, che penetri con innumerevoli diramazioni in ogni legamento della sua coscienza; e se l'amore diventa infelice, non sarà mai più capace di staccarsene. Prova un piacere squisito nel lasciar che l'amore faccia vibrare ogni suo nervo e tuttavia la sua anima è solenne come quella di colui che ha vuotato la coppa del veleno e sente che quel liquido sta penetrando in ogni goccia del suo sangue – poiché quel momento è vita e morte. Quando egli ha così assorbito tutto l'amore e si è sprofondato in esso, non gli mancherà il coraggio di tentare e rischiare tutto. Egli abbraccia con lo sguardo la situazione della vita, chiama a raccolta i rapidi pensieri che, simili a colombe che rientrano nella piccionaia, accorrono al minimo cenno, agita su di essi la sua bacchetta magica e quelli si disperdono in tutte le direzioni. Ma quando tutti fanno ritorno, come tanti messaggeri di tristezza, e gli spiegano che la cosa è impossibile, egli resta tranquillo, li ringrazia e, rimasto solo, intraprende il suo movimento. Quel che qui dico ha senso solo se il movimento si svolge normalmente<sup>22</sup>. Il cavaliere allora avrà anzitutto la forza di concentrare in un unico desiderio tutto il contenuto della vita e il significato della realtà. Se a un uomo manca questa concentrazione, questa chiusura, l'anima è fin da principio dispersa nel molteplice, non arriverà mai a fare il movimento; egli si comporterà nella vita con l'astuzia dei finanzieri che investono il loro capitale in diversi valori di borsa per recuperare sull'uno quando perdono sull'altro – insomma, non è un cavaliere. Poi il cavaliere deve aver la forza di concentrare il risultato di tutta la sua operazione di pensiero in un unico atto di coscienza. Se gli manca questa concentrazione, la sua anima è dispersa fin da principio nel

molteplice, non avrà mai il tempo di fare il movimento, correrà sempre dietro agli affari della vita, senza mai entrare nell'eternità, poiché anche nel momento in cui le sarà più vicino, si accorgerà improvvisamente di aver dimenticato qualcosa per cui deve tornare indietro. Penserà che entrare nell'eternità sia possibile nel momento seguente: verissimo, ma con simili considerazioni non arriverà mai a farlo, anzi, queste lo faranno sprofondare sempre più nella melma.

Il cavaliere compie dunque il movimento, ma quale? Dimenticherà tutto? Perché non c'è anche in questo una specie di concentrazione? No! Il cavaliere non si contraddice ed è una contraddizione dimenticare il contenuto di tutta la propria vita, e peraltro rimanere il medesimo. A diventare un altro egli non sente alcun impulso, e non vede affatto in tale trasformazione la grandezza umana. Solo le nature inferiori dimenticano se stesse o diventano qualcosa di nuovo. Così la farfalla ha completamente dimenticato di essere stata un bruco; forse dimenticherà pure di essere stata una farfalla, e così completamente da poter diventare un pesce. Le nature profonde non dimenticano mai se stesse e non diventano mai qualcosa di diverso da quel che sono state. Il cavaliere allora ricorderà tutto; ma questo ricordo è appunto il suo dolore, eppure, nella sua infinita rassegnazione, si trova riconciliato con la vita. L'amore per la principessa è divenuto per lui l'espressione di un eterno amore, ha assunto un carattere religioso, si è trasfigurato in un amore per l'essere eterno che probabilmente non ha esaudito il cavaliere, ma l'ha peraltro tranquillizzato dandogli la coscienza eterna della legittimità del suo amore, in una forma di eternità che nessuna realtà può strappargli. Gli sciocchi e i giovani vanno vantandosi che per l'uomo tutto è possibile. Che errore! Spiritualmente parlando, tutto è possibile, ma nel mondo del finito ci sono molte cose che non sono possibili. Quest'impossibilità, tuttavia, il cavaliere la rende possibile in quanto la considera spiritualmente, cosa che esprime da tale punto di vista dicendo che vi rinuncia. Il desiderio che voleva portarlo nella realtà, ma che si è arenato nell'impossibilità, si ripiega ora nel foro interno. A volte sente gli oscuri impulsi del desiderio, che risvegliano i ricordi, a volte è lui stesso a risvegliarlo; poiché è troppo orgoglioso per ammettere che ciò che formava l'intero contenuto della sua vita sia stato un episodio fugace. Egli mantiene giovane quell'amore, che cresce con lui in età e bellezza! Invece non ha alcun bisogno dell'intervento del finito per la sua crescita. Dal momento in cui ha fatto il movimento, la principessa è perduta. Egli non ha bisogno dei brividi amorosi prodotti dalla passione alla vista dell'amata, né di altri fenomeni simili; non ha bisogno neppure in senso

finito di prendere continuamente congedo da lei, poiché ha di lei un ricordo eterno, e sa molto bene che gli innamorati che sono così smaniosi di vedersi ancora una volta e per il congedo, hanno il diritto di essere smaniosi, il diritto di pensare che sia l'ultima volta, poiché si dimenticheranno quanto prima l'uno dell'altro. Ha capito il profondo segreto che, anche nell'amare, bisogna bastare a se stessi. Egli non dà più uno sguardo finito a ciò che la principessa fa e proprio per questo dimostra di aver compiuto il movimento infinito. Qui si può trovare un'occasione per vedere se il movimento del Singolo è vero o falso. C'è chi ha creduto di aver fatto il movimento, ma col passare del tempo la principessa ha fatto qualcos'altro (sposa, per esempio, un principe); allora la sua anima ha perso l'elasticità della rassegnazione. Da questo ha appreso di non aver fatto il movimento in modo giusto, poiché chi si è rassegnato infinitamente, sa bastare a se stesso. Il cavaliere non abbandona la sua rassegnazione, conserva al suo amore la freschezza del primo momento, non se lo lascia scappare, perché ha fatto il movimento infinito. Ciò che fa la principessa non può turbarlo: soltanto le nature inferiori trovano in altri la regola delle proprie azioni, e traggono dall'esterno le premesse delle proprie decisioni. Se invece la principessa ha gli stessi sentimenti, allora sboccherà la bellezza dell'amore. Vorrà allora introdurre se stessa nell'ordine dei cavalieri, ove non si è ammessi per ballottaggio<sup>23</sup>, ma di cui è membro chiunque abbia il coraggio di presentarsi da solo: ella entrerà in quell'ordine che dimostra la sua immortalità non facendo differenza fra uomo e donna. Anch'essa vuole conservare il suo amore giovane e fresco; anch'essa avrà superato il suo tormento, anche se, come dice il proverbio, non sta ogni notte a fianco del suo signore. Questi due innamorati saranno in pieno accordo per tutta l'eternità, in una *harmonia praestabilita* talmente solida che se mai (cosa che non li preoccupa in senso finito, poiché altrimenti invecchierebbero), se mai venisse il momento favorevole all'espressione del loro amore nel tempo, sarebbero in grado di cominciare proprio dal punto in cui avrebbero cominciato se fossero stati sposati fin dal primo istante. Chi comprende questo, uomo o donna che sia, non sarà mai ingannato: solo le nature inferiori immaginano di esserlo. Nessuna fanciulla priva di tale nobiltà sa amare davvero; ma, se la possiede, non potrà essere ingannata dalle astuzie e dalle furberie del mondo intero.

Nella rassegnazione infinita c'è pace e riposo; ogni uomo che lo voglia, che non si sia avvilito – vizio ancor più orrendo dell'orgoglio eccessivo – schernendo se stesso, può fare l'apprendistato di quel movimento che nel

dolore riconcilia con la vita. La rassegnazione infinita è simile alla camicia della leggenda antica: il filo è tessuto con le lacrime, imbiancato dalle lacrime, la camicia è cucita nelle lacrime, ma protegge meglio del ferro e dell'acciaio. Il difetto della leggenda è che un altro può tessere questa stoffa. Il segreto della vita è che ciascuno deve cucirsi la propria camicia, e lo strano è che l'uomo può farlo altrettanto bene della donna. Nella rassegnazione infinita c'è pace e riposo e consolazione nel dolore, sempre a condizione che il movimento sia fatto in modo normale. Tuttavia non avrei difficoltà a scrivere un intero libro ove passare in rassegna gli errori di ogni genere, le situazioni rovesciate, i movimenti abortiti in cui mi sono imbattuto nel corso della mia limitata esperienza. Si crede ben poco allo spirito, indispensabile peraltro per compiere tale movimento, a cui importa di non essere unicamente il risultato di una *dira necessitas* (implacabile necessità), che rende tanto più incerto il carattere normale del movimento quanto più essa stessa se l'impone. Se, per esempio, si pretende che la fredda e sterile necessità debba intervenire nel movimento, questo equivale a dire che nessuno può sperimentare la morte prima di morire realmente, il che mi sembra grossolano materialismo. Però ai nostri giorni non ci si preoccupa molto di fare i movimenti puri. Se un aspirante ballerino dicesse: «Ormai da molti secoli le generazioni, una dopo l'altra, hanno imparato le varie posizioni; è finalmente venuto il tempo che ne tragga profitto e cominci senz'altro con i balli francesi», certamente verrebbe da ridere; ma nel mondo dello spirito questo è del tutto plausibile. Cos'è dunque la cultura? Io credevo che fosse il *percorso* che il Singolo compie per giungere a conoscere se stesso; e a chi non vuole seguirlo ben poco giova l'esser nato nell'età più illuminata.

La rassegnazione infinita è l'ultimo stadio che precede la fede, così che chiunque non abbia fatto questo movimento, non ha la fede; è anzitutto nella rassegnazione infinita che prendo coscienza del mio valore eterno, e solo allora si può parlare di cogliere la vita di questo mondo in forza della fede.

Vediamo ora il cavaliere della fede nel caso indicato. Egli fa esattamente come l'altro; fa una rinuncia infinita all'amore, ch'è il contenuto della sua vita, è riconciliato nel dolore; ma allora si compie il prodigio, egli fa ancora il movimento più sorprendente, poiché dice: «Io però credo che riuscirò ad avere colei che amo in virtù dell'assurdo, in virtù della mia fede che a Dio tutto è possibile». L'assurdo non appartiene alle differenze che si trovano nella cornice propria della ragione. Non è identico all'inverosimile, all'inatteso, all'imprevisto. Nel momento in cui il cavaliere si rassegna, egli è

convinto dell'impossibilità che questo sia, umanamente parlando, il risultato dell'intelligenza e di avere energia sufficiente per pensarlo. Invece, dal punto di vista dell'infinito, è possibile, mediante la rassegnazione; ma questo possesso è insieme una rinuncia, senza tuttavia essere un'assurdità per la ragione, poiché questa continua a mantenere il diritto di sostenere che, nel mondo finito dov'essa esercita il suo dominio, la cosa è e resta impossibile. Di quest'impossibilità il cavaliere della fede ha una coscienza altrettanto chiara; l'unico a poterlo salvare è l'assurdo, che concepisce attraverso la fede. Egli riconosce quindi l'impossibilità, ma nello stesso momento crede nell'assurdo. Poiché se egli s'immagina di aver la fede, senza riconoscere – con tutta la passione della sua anima e con tutto il suo cuore – l'impossibilità, allora inganna se stesso e la sua testimonianza è inaccettabile, poiché egli non è giunto alla rassegnazione infinita.

La fede non è perciò un impulso di ordine estetico, ma qualcosa di molto più alto, e proprio perché presuppone la rassegnazione, non è l'istinto immediato del cuore, ma il paradosso della vita. Quando a questo modo una giovane è sicura, malgrado tutte le difficoltà, che il suo desiderio sarà certamente esaudito, la sua non è assolutamente la certezza della fede, anche se è stata educata da genitori cristiani e forse ha frequentato per un anno intero il catechismo. Essa è certa in tutta la sua ingenuità e innocenza infantile; tale certezza nobilita la sua natura conferendole una grandezza sovrumana così ch'essa, come un taumaturgo, può scongiurare le forze finite dell'esistenza ed anche far piangere le pietre; mentre d'altra parte, nella sua perplessità, può rivolgersi ad Erode come a Pilato, e commuovere il mondo intero con le sue preghiere. La sua certezza è molto gradevole e si potrebbe pure imparare molto da lei; salvo una cosa: l'arte dei movimenti, poiché la sua certezza non osa fissare l'impossibilità nel dolore della rassegnazione.

Allora io posso vedere che occorrono forza, energia e libertà di spirito per compiere il movimento infinito della rassegnazione; posso insieme vedere ch'è possibile farlo. Ma il resto mi sbalordisce, mi fa girare il cervello in testa; poiché, dopo aver fatto il movimento della rassegnazione, ora, in forza dell'assurdo, riuscire a ottener tutto, vedere il compimento dei desideri, completamente, integralmente, questo supera le forze umane, è un prodigio. Ma posso anche capire che la certezza della fanciulla è solo una leggerezza a confronto dell'incrollabilità della fede, benché essa abbia riconosciuto l'impossibilità. Ogni volta che voglio fare questo movimento, i miei occhi s'offuscano, nello stesso momento l'ammiro senza riserve, e la mia anima è presa da una terribile angoscia; poiché cos'è mai tentare Dio? È questo però

il movimento della fede e lo sarà sempre, anche se la filosofia, per confondere i concetti, volesse farci credere ch'essa ha la fede, e anche se la teologia volesse vendercela a poco prezzo.

Per rassegnarsi non è necessaria la fede. Infatti, ciò che ottengo nella rassegnazione è la mia coscienza eterna e questo è un movimento puramente filosofico che posso fare per mia consolazione quand'è richiesto, e che posso impormi, poiché ogni volta che qualcosa di finito tenta d'impadronirsi di me, m'impongo il digiuno finché faccio il movimento: infatti la mia coscienza eterna è il mio amore per Dio, e questo amore è per me superiore a tutto. Per rassegnarsi non occorre la fede, ma è necessaria per ottenere anche la minima cosa, al di là della mia coscienza eterna, poiché questa è il paradosso. Spesso si scambiano fra loro i movimenti. Si dice che occorre la fede per rinunciare a tutto; si sentono pure i discorsi ancor più strani di chi si lamenta di aver perduto la fede e, quando si guarda a quale grado della scala si trova, si vede con stupore che è giunto soltanto al punto in cui deve compiere il movimento infinito della rassegnazione. Con la rassegnazione io rinuncio a tutto: questo movimento lo compio di mia spontanea volontà e, se non lo faccio, è perché sono un vigliacco, un rammollito, senz'entusiasmo; è perché non sento l'importanza dell'alta dignità ch'è proposta a ogni uomo di essere il proprio censore, dignità più eminente di quella del censore generale di tutta la repubblica romana. Questo movimento lo compio di mia spontanea volontà e ciò che ottengo è il mio io nella sua coscienza eterna, nella felice armonia col mio amore per l'essere eterno. Con la fede io non rinuncio a nulla, con essa, al contrario, ottengo tutto nel senso in cui sta scritto che chi ha fede quanto un granello di senape può smuovere le montagne (*Mt.* 17, 20). Basta il semplice coraggio umano per rinunciare a tutta la realtà temporale per ottenere l'eternità; ma che io l'ottenga e possa insieme per tutta l'eternità rinunciarmi, questo è contraddittorio. Occorre invece l'umile coraggio del paradosso per poter afferrare tutta la realtà temporale in virtù dell'assurdo, e questo è il coraggio della fede. Con la fede Abramo non rinunciò a Isacco, anzi, con la fede l'ottenne. In virtù della rassegnazione il giovane ricco (*Mt.* 18, 18 sgg.) avrebbe potuto donare tutti i suoi beni, ma, quando l'avesse fatto, il cavaliere della fede avrebbe potuto dirgli: «In virtù dell'assurdo tu riavrai tutto il tuo denaro; puoi crederlo?». E questo discorso non dev'essere affatto indifferente per quel giovane ricco, poiché, se avesse lasciato i suoi beni perché se ne era stancato, la sua rassegnazione lascerebbe molto a desiderare.

Tutto fa capo alla temporalità, al finito. Io posso, con le mie proprie forze,

rinunciare a tutto e trovar pace e quiete nel dolore. Posso adattarmi a tutto: anche se quel crudele demone, più terribile della morte, che spaventa gli uomini, anche se la follia mi mostrasse il suo abito da pagliaccio e mi facesse capire che lo devo indossare io, io posso ancora salvare l'anima mia, se peraltro m'importa di far trionfare in me l'amore verso Dio piuttosto che la felicità terrena. In quest'ultimo istante, un uomo può ancora raccogliere tutta la propria anima in un unico sguardo rivolto al cielo, dal quale ogni dono perfetto discende (*Gc. I, 17*), e questo sguardo sarà compreso da lui e da Colui ch'egli cerca, come la prova ch'egli si è mantenuto fedele al suo amore. Allora potrà indossare tranquillamente la veste della follia. Chi non ha un'anima così romantica, l'ha venduta, poco importa se ciò gli abbia procurato un regno o una misera moneta d'argento. Ma con le mie proprie forze io non riesco ad ottenere neppure la minima cosa del mondo finito, poiché devo impiegare costantemente la mia forza nel rinunciare a tutto. Con le mie forze posso rinunciare alla principessa, ed anziché lamentarmi, devo trovare gioia, pace e riposo nel mio dolore; ma non posso riottenerla da solo, poiché impiego la mia forza per rinunciarvi. Ma con la fede, dice quel prodigioso cavaliere, con la fede tu la riavrai in virtù dell'assurdo.

Ahimè! questo movimento io non lo posso fare. Appena mi accingo a farlo, tutto si capovolge e mi rifugio nel dolore della rassegnazione. Io posso nuotare nella vita, ma per questo slancio mistico mi sento troppo pesante. Esistere in modo che la mia opposizione all'esistenza si esprima in ogni momento come la più bella e serena armonia, io non lo posso. Eppure, dev'essere magnifico ottenere la principessa, lo dico di continuo e il cavaliere della rassegnazione che non lo dice è un bugiardo, che non ha conosciuto il benché minimo desiderio e non ha mantenuto la giovanile baldanza del desiderio nel suo dolore. Forse c'è pure chi si rallegrerebbe che il desiderio si spenga e la freccia del dolore si smussi, ma non è un cavaliere. Un'anima nobile che si sorprendesse in questi sentimenti disprezzerebbe se stessa e ricomincerebbe da capo, e soprattutto non sopporterebbe d'ingannarsi da sola. Eppure, dev'essere magnifico ottenere la principessa, eppure il cavaliere della fede è l'unico felice, l'erede diretto del mondo finito, mentre il cavaliere della rassegnazione è uno straniero errante. È prodigioso ottenere a questo modo la principessa, vivere lieti e felici, giorno dopo giorno con lei (poiché si potrebbe pensare che anche il cavaliere della rassegnazione potesse ottenere la principessa, ma la sua anima avrebbe colto chiaramente l'impossibilità della loro felicità futura); è prodigioso vivere lieti e felici ogni

momento in forza dell'assurdo, vedere ogni momento la spada sospesa sul capo dell'amata e tuttavia trovare non la quiete nel dolore della rassegnazione, ma la gioia in forza dell'assurdo. Chi ne è capace, è grande, è l'unico uomo grande: il pensarvi commuove la mia anima, che pur non ha mai lesinato la sua ammirazione dinanzi alle cose grandi.

Se ora ognuno dei miei contemporanei, che non vuole fermarsi alla fede, ha misurato l'orrore della vita e ha compreso quel che dice Daub quando parla di un soldato che, con un fucile carico, se ne sta solo di guardia, coll'arma carica, vicino a una polveriera, in una notte tempestosa, avverte strani pensieri; se ognuno di quelli che non vogliono fermarsi alla fede, avesse la forza d'animo necessaria per comprendere che il desiderio era irrealizzabile, e quindi prendesse tempo per starsene solo con questo pensiero; se ognuno che non vuole fermarsi alla fede, fosse un uomo capace di riconciliarsi nel dolore e col dolore, e fosse poi uno (ma se non ha fatto tutto quel ch'è detto sopra, non deve incomodarsi quando si tratta della fede) che ha compiuto la cosa prodigiosa; se ha afferrato l'intera esistenza in forza dell'assurdo, allora quel ch'io scrivo è l'elogio più alto dei miei contemporanei da parte dell'ultimo di loro, di colui che è riuscito a fare solo il movimento della rassegnazione. Ma perché non ci si vuol fermare alla fede, e alle volte si sente dire che certa gente arrossisce nel confessare che crede? Questo non riesco a capirlo. Se mai arrivassi a poter fare questo movimento, in futuro andrei in carrozza con un tiro a quattro.

È realmente così; tutto il meschino spirito borghese che vedo nella vita, che non giudico a parole ma con i fatti, non è realmente ciò che sembra; è forse questo la cosa prodigiosa? Si potrebbe anche pensarlo, poiché il nostro eroe della fede ha una somiglianza impressionante con quello spirito: infatti non era nemmeno un ironista o un umorista, ma qualcosa di ben superiore. Ai nostri tempi si parla molto di ironia e di *humour*, specialmente tra la gente: che non ne ha mai avuto, ma che pretende di spiegare tutto. Conosco queste due passioni, ne so un po' di più di quanto se ne trovi nelle raccolte tedesche e tedesco-danesi. So perciò che queste due passioni sono essenzialmente diverse dalla passione della fede. L'ironia e lo *humour* si riflettono anche su se stessi e quindi appartengono alla sfera della rassegnazione infinita, trovano la loro flessibilità nel fatto che il Singolo è incommensurabile con la realtà.

L'ultimo movimento, il movimento paradossale della fede, non posso farlo, sia esso un dovere o altro, malgrado il mio vivissimo desiderio. Qualcuno ha il diritto di dire che può? Sia lui a deciderlo; è una faccenda tra lui e l'essere

eterno, oggetto della fede, sapere se a questo riguardo si può venire a un accordo. È nella capacità di ogni uomo compiere il movimento della rassegnazione infinita e, per parte mia, non esiterò a trattare da vigliacco chiunque immagini di non esserne capace. Quanto alla fede, è un caso diverso. Ma a nessuno è permesso di far credere ad altri che la fede è cosa dappoco, oppure che è una cosa facile, mentre, al contrario, essa è la più grande e ardua di tutte.

S'interpreta la storia di Abramo in un altro modo. Si esalta la grazia di Dio che gli ha donato Isacco per la seconda volta; si è trattato soltanto di una prova. Una prova: una parola che può dire molto e poco, e il tutto sfuma in un baleno come la parola. Si cavalca un ippogrifo e in un batter d'occhio si è sul monte Moria, nello stesso istante si scorge il montone; si dimentica che Abramo ha cavalcato l'asino ch'è un animale dal passo molto lento, che il viaggio è durato tre giorni, che ha impiegato un certo tempo per spaccare la legna, legare Isacco e affilare il coltello.

Eppure si fa l'elogio di Abramo. L'oratore può ben dormire fino all'ultimo quarto d'ora prima della predica, gli uditori possono ben addormentarsi mentre l'ascoltano: da ambo le parti tutto avviene senza difficoltà o inconvenienti. Ma se nell'assemblea ci fosse qualcuno sofferente d'insonnia, allora forse se ne tornerebbe a casa, si metterebbe in un cantuccio pensando: «Tutto si risolve in un momento, aspetta solo un minuto, vedrai il montone e la prova è finita». Se l'oratore lo cogliesse in questa situazione, penso che facendo sfoggio di tutta la sua dignità l'apostrofarebbe: «Miserabile, come puoi lasciar sprofondare la tua anima in una simile pazzia; non accade nessun miracolo, tutta la vita è una prova». Man mano che l'oratore procede con questa sfuriata, s'infiamma e si compiace sempre più di se stesso, e mentre quando parlava di Abramo non si era accorto come il suo sangue si congestionasse, ora sente le vene gonfiarsi sulla sua fronte. E forse resterebbe senza parola, se il peccatore, con calma e dignità, gli rispondesse: «Volevo mettere in pratica il tuo sermone di domenica scorsa».

Allora, o facciamo piazza pulita della storia di Abramo, oppure dobbiamo imparare a spaventarci dell'enorme paradosso ch'è il significato della sua vita, così da comprendere che il nostro tempo, come ogni tempo, solo se ha la fede può essere felice. Se Abramo non è una nullità, un fantasma, un personaggio da parata in piazza, l'errore non può mai consistere nel fatto che il peccatore voglia fare come lui, ma si tratta di riconoscere la grandezza della sua condotta perché l'uomo possa giudicare se stesso, se abbia la vocazione e il coraggio di affrontare una simile prova. La contraddizione comica del

predicatore sta nel fatto che riduce Abramo a un personaggio insignificante, pur esortando a seguirne l'esempio.

Non si dovrebbe allora far prediche su Abramo? Credo invece di sì. Se dovessi parlare di lui, anzitutto narrerei il dolore della sua prova. A questo scopo, come una sanguisuga succhierei tutta l'angoscia, la disperazione e il martirio della sofferenza paterna per poter descrivere quella di Abramo che, per quanto oppresso da tali afflizioni, tuttavia credeva. Vorrei ricordare che il viaggio durò tre giorni e buona parte del quarto, e questi tre giorni e mezzo dovrebbero durare infinitamente più a lungo delle migliaia d'anni che mi separano da Abramo. Allora ricorderei che, a mio avviso, ogni uomo può ancora tornare indietro prima di salire il Moria, può in ogni momento pentirsi e tornare sui suoi passi. Se si farà questo, io non temo alcun pericolo né ho maggior paura di suscitare in qualcuno il desiderio di essere messo alla prova come Abramo. Ma se si vuol mettere sul mercato un'edizione popolare di Abramo, invitando ciascuno a fare come lui, si finisce nel ridicolo.

È mia intenzione ora di trarre dalla storia di Abramo, sotto forma di problemi, la dialettica ch'essa presenta, per vedere quale straordinario paradosso sia la fede, un paradosso capace di trasformare un delitto in un'azione santa e gradita a Dio, paradosso che restituisce il figlio Isacco ad Abramo, e di cui nessun ragionamento può impadronirsi, poiché la fede comincia appunto là dove la ragione finisce.

[13](#)

Il celeberrimo e fortunatissimo mito di Orfeo, che discende nell'Ade per riprendere Euridice (cfr. Platone, *Symposion* 179 D.).

[14](#)

Allusione al mito del re Mida (Ovidio, *Metamorph.* XI, 85 sgg.).

[15](#)

Un tempo si diceva: «disgraziatamente, la vita non è come la predica il pastore»; forse ora viene il tempo, specialmente grazie alla filosofia, che si potrà dire: «per fortuna la vita non è come la predica il pastore: la vita, infatti, ha comunque un po' di senso, mentre non ce n'è affatto nella sua predica».

[16](#)

*Anfaegtelse* (ted. *Anfechtung*): il termine è stato messo in circolazione nella teologia da Lutero e indica uno stato complesso dello spirito, un misto di dubbio, incertezza, tentazione... che è appunto lo scrupolo come rilassamento della fede e della libertà.

[17](#)

Ora Kierkegaard attacca direttamente la concezione hegeliana della

superiorità della speculazione sulla fede – ch'è il tema teoretico del presente saggio, come anche di *La ripresa* – e la presunzione degli hegeliani di «oltrepassare» Hegel.

18

Si tenga presente che *Timore e tremore* ha per sottotitolo: «Una lirica dialettica».

19 Allusione alla celebre tesi di Lessing ch'è discussa da Johannes Climacus nelle *Briciole* e, specialmente, nella *Postilla*.

20

Il «movimento doppio» è precisamente quello della fede che si attua con l'intervento della libertà.

21 Va da sé che ogni altro interesse, nel quale un Singolo vede concentrarsi tutta la realtà dell'esistenza, può, quando si mostri irrealizzabile, provocare il movimento della rassegnazione. Tuttavia ho scelto come esempio l'amore per mostrare i movimenti, perché questo è un interesse che si comprende più facilmente e così mi dispensa da tutte le riflessioni preliminari che possono interessare profondamente solo pochi.

22 Per riuscire a questo, è necessaria la passione. Ogni movimento dell'infinito avviene con passione, e nessuna riflessione può produrre un movimento. Questo è il salto continuo nella vita, che spiega il movimento, mentre la mediazione è una chimera che, in Hegel, deve spiegare tutto e nello stesso tempo è l'unica cosa ch'egli non ha mai cercato di spiegare. Anche per fare la celebre distinzione socratica fra ciò che si comprende e ciò che non si comprende, ci vuole passione, e tanto più naturalmente per fare il vero e proprio movimento socratico, quello dell'ignoranza. Ciò che manca al nostro tempo non è la riflessione, ma la passione. Perciò il nostro tempo gode, in un certo senso, di troppa salute per morire, poiché il morire costituisce uno dei salti più notevoli, e mi è sempre molto piaciuta la breve strofa di un poeta che, dopo cinque o sei versi semplici e belli nei quali si augura i beni della vita, termina così:

*Ein seliger Sprung in die Ewigkeit.*

[Un felice salto nell'eternità].

23

*Ballotation* è termine spregiativo coniato da Kierkegaard per indicare il suffragio popolare nel senso di prevalere del numero (cfr. *Diario* 1848, IX A 4; tr. it. nr. 1414, t. I, p. 670).

# PROBLEMA I

## SI DÀ UNA SOSPENSIONE TELEOLOGICA DELL'ETICA?

L'etica, come tale, è il generale e, per questa ragione, è valido per ognuno: ciò che in un altro modo si può anche esprimere dicendo che vale in ogni momento. Esso riposa immanente in se stesso, non ha nulla fuori di sé che sia il suo τέλος, ma esso stesso è il τέλος di tutto ciò ch'è fuori di sé, e quando l'etica ha assunto questo in sé, non si va oltre. Il Singolo, concepito immediatamente come realtà sensibile e psichica, è il Singolo che ha il suo τέλος nel generale; il suo compito etico è di esprimere costantemente se stesso nel togliere la sua singolarità per diventare il generale. Appena il Singolo vuol farsi valere nella sua singolarità di fronte all'universale, egli allora pecca, e soltanto riconoscendo questo può riconciliarsi con il generale. Ogni volta che il Singolo, dopo essere entrato nel generale, sente l'impulso di farsi valere come Singolo, cade in una crisi da cui riesce a liberarsi soltanto pentendosi e abbandonando se stesso come Singolo nell'universale. Se questo è il fine supremo che possa assegnarsi all'uomo e alla sua esistenza, allora l'etica ha la stessa qualità della beatitudine eterna dell'uomo, la quale per tutta l'eternità e in ogni momento è il suo τέλος: sarebbe infatti una contraddizione ch'essa potesse essere abbandonata (cioè sospesa teleologicamente), poiché essa, appena è sospesa, è perduta, mentre ciò ch'è sospeso non è perduto, ma anzi è conservato nella sfera superiore, che è il suo τέλος.

Stando così le cose, allora ha ragione Hegel quando, ne *Il bene e la coscienza*, determina l'uomo unicamente come Singolo, e quando considera questa determinazione come una «forma morale del male» (cfr. specialmente *La filosofia del diritto*), la quale dev'essere soppressa nella teleologia della realtà morale, così che il Singolo che rimane in quello stadio o pecca o si trova in crisi. Hegel ha invece torto quando parla della fede; ha torto perché non protesta con alte e chiare parole per il fatto che Abramo goda di venerazione e di gloria come padre della fede, mentre la sua causa dovrebbe

essere riveduta, e lo si dovrebbe bandire come un assassino.

Infatti la fede è il paradosso secondo il quale il Singolo è al di sopra del generale, però, si badi bene, in modo che il movimento si ripete, e quindi il Singolo, dopo essere stato nel generale, oramai come Singolo si isola al di sopra del generale. Se la fede non consiste in questo, Abramo è perduto, non c'è mai stata fede in questo mondo, proprio perché c'è sempre stata. Infatti se l'etica, cioè la morale, è la cosa più alta, e se nulla d'incommensurabile resta nell'uomo se non il male, cioè il particolare che deve esprimersi nel generale, non c'è bisogno di altre categorie oltre a quelle della filosofia greca, o a quelle che logicamente se ne possono derivare. Hegel non doveva nascondere, poiché, dopotutto, i Greci li ha studiati<sup>24</sup>.

Non di rado si sentono persone che, per mancanza di studi seri, si smarriscono nelle parole, raccontano che sopra il mondo cristiano splende una luce, mentre il paganesimo è immerso nelle tenebre. Questo discorso mi è sempre sembrato strano, quando ancor oggi ogni pensatore ponderato, ogni artista serio si ringiovanisce con l'eterna giovinezza del popolo greco. Una simile espressione, peraltro, si spiega col fatto che non si sa cosa dire, ma solo che si deve dire qualcosa. È esatto ripetere che il paganesimo non ha conosciuto la fede; ma se quest'espressione deve spiegare qualcosa, bisogna essere un po' più precisi su ciò che s'intende per fede, poiché altrimenti si ricade nei soliti sproloqui. È facile spiegare tutta la vita, fede compresa, senz'averne idea di cosa sia quest'ultima, e chi specula sull'ammirazione provocata dalla propria teoria, non fa poi il peggiore dei calcoli; infatti, come dice Boileau, «*Un sot trouve toujours un plus sot qui l'admire*» [Uno sciocco trova sempre uno più sciocco che l'ammira].

La fede è appunto il paradosso secondo cui il Singolo è, come tale, al di sopra del generale; esso è giustificato di fronte a questo, non subordinato ma sovraordinato. Questo però va inteso a questo modo: è il Singolo che, dopo essere stato come tale subordinato al generale, ora mediante il generale diventa il Singolo che, come tale, è sovraordinato; sicché il Singolo in quanto tale sta in un rapporto assoluto con l'assoluto. Questo punto di vista non consente una mediazione<sup>25</sup>, poiché ogni mediazione avviene appunto in virtù del generale; esso è e resta per tutta l'eternità un paradosso, inaccessibile per il pensiero. O la fede è questo paradosso oppure (sono le conseguenze che prego il lettore di avere *in mente* [nella mente] in ogni punto, poiché sarebbe noioso ricordarle dappertutto) anche la fede non è mai esistita, proprio

perché essa è esistita da sempre. Cioè, in altre parole, Abramo è perduto.

È vero che il Singolo rischia di confondere questo paradosso con una crisi religiosa, ma questa non è una ragione per nascondere. È anche vero che il sistema di molti pensatori può essere tale che il paradosso li respinga, ma questo non autorizza a trasformare la fede in qualcosa d'altro per integrarla, deve piuttosto confessare di non averla; mentre coloro che la possiedono, devono fornire delle regole che permettano di distinguere il paradosso dal dubbio religioso.

La storia di Abramo comporta una simile sospensione teleologica dell'etica. Non sono mancate menti acute ed erudite che hanno cercato casi analoghi. Essi partono dal bel principio che in fondo tutto è la stessa cosa. Se si guarda però un po' più da vicino, vien molto da dubitare che nella storia universale possa trovarsi una sola analogia, ad eccezione di un caso ulteriore, che non dimostra nulla, una volta stabilito che Abramo rappresenta la fede, è ch'essa è normalmente espressa in lui, la cui vita non è soltanto la più paradossale che si possa pensare, ma è così paradossale che non la si può pensare affatto. Egli agisce in forza dell'assurdo; poiché è proprio un assurdo ch'egli sia, come Singolo, al di sopra del generale. Questo paradosso non consente mediazione; poiché non appena Abramo comincia a mediare, deve confessare di trovarsi in una crisi religiosa e, in tali condizioni, non arriverebbe mai a sacrificare Isacco, oppure, se lo facesse, dovrebbe col pentimento rientrare nel generale. In forza dell'assurdo, egli riottiene Isacco. Abramo non è perciò in nessun momento un eroe tragico, ma tutt'altro: un assassino, oppure un credente. Gli manca l'istanza intermedia che salva l'eroe tragico. Perciò posso comprendere l'eroe tragico, ma non posso comprendere Abramo, benché, per una certa mia insensatezza, l'ammiri più di ogni altro uomo.

La situazione di Abramo nei confronti di Isacco, sotto il profilo etico, è semplicemente questa: il padre deve amare il figlio più di se stesso. Però l'etica ha dentro la sua propria sfera diversi gradi; vedremo se in quel racconto si trova qualche espressione più alta per l'etica, la quale possa spiegare dal punto di vista etico la sua condotta e possa giustificare eticamente per lui la sospensione del dovere etico verso il figlio, senza per questo uscire dalla teleologia del dovere etico.

Quando un progetto, in cui è impegnato un popolo intero, viene impedito; quando è bloccato dallo sfavore del cielo, quando l'ira divina manda una bonaccia che sfida tutti gli sforzi; quando l'aruspice assolve al suo ingrato compito e annuncia che il dio reclama il sacrificio di una fanciulla – il padre allora deve offrire con animo eroico tale sacrificio. Con magnanimità

nasconderà il suo dolore, malgrado possa desiderare di essere «l'uomo da nulla che osa piangere», e non il re che deve agire da re. E benché un dolore solitario si agiti nel suo petto, ed egli abbia solo tre confidenti nel popolo, tutta la popolazione sarà presto al corrente della sua disgrazia; ma sarà anche al corrente del nobile gesto per cui, per il bene di tutti, egli accetta di sacrificare la figlia, quell'amabile fanciulla. *O seno incantevole, o belle guance, o capelli d'oro*<sup>26</sup>! La figlia lo commuoverà con le sue lacrime, il padre volgerà il viso altrove, ma l'eroe alzerà il coltello. Quando la notizia del fatto giungerà al paese degli avi, le belle fanciulle della Grecia arrossiranno di entusiasmo e, se la vittima era fidanzata, il suo promesso non monterà su tutte le furie, ma sarà fiero di partecipare alla nobile azione del padre, benché la sventurata appartenga con maggior tenerezza a lui che non al padre.

Quando l'intrepido giudice, che salvò Israele nell'ora della disperazione, in un solo respiro lega Dio e se stesso in un solo voto, deve allora eroicamente cambiare l'allegria della fanciulla, la gioia dell'amata figlia, in dolore, e tutto Israele piangerà con lei la sua giovinezza verginale (*Giud.* 11, 29 sgg.); ma ogni uomo nobile capirà, e ogni donna generosa comprenderà Jefte, ogni vergine d'Israele desidererà la sorte di sua figlia. Infatti, a che servirebbe che Jefte vincesses col suo voto, se non lo mantenesse? La vittoria non sarebbe ancora una volta strappata al popolo?

Quando un figlio manca al suo dovere, quando lo Stato affida al padre la spada della giustizia, quando le leggi esigono che la pena sia inflitta dalla mano del padre<sup>27</sup>, allora questi deve eroicamente dimenticare che il colpevole è suo figlio, e insieme nascondere il proprio dolore: ma non ci sarà nessuno nel popolo, neppure il figlio, che non ammiri il padre, e ogni volta che si commenteranno le leggi di Roma, sarà ricordato che molti le hanno interpretate più dottamente, ma nessuno in maniera più splendida di Bruto.

Se invece Agamennone, mentre un vento favorevole conduceva a vele spiegate la flotta verso il suo obiettivo, avesse mandato il messo a prendere Ifigenia per sacrificarla; se Jefte non fosse stato vincolato da un voto da cui dipendeva il destino del popolo, e avesse detto alla figlia: «Piangi ora per due mesi sulla tua breve giovinezza, perché poi ti sacrificherò»; se Bruto avesse avuto un figlio onesto e nondimeno avesse mandato i littori per giustiziarlo, — chi li avrebbe compresi? Se questi tre uomini, in risposta alla domanda: «Perché fate questo?» avessero risposto: «È una prova a cui siamo stati sottoposti», li avrebbero forse compresi meglio?

Quando Agamennone, Jefte e Bruto, nel momento decisivo, eroicamente superano il proprio dolore, perdono eroicamente la persona amata e devono soltanto compiere il sacrificio esteriore, ci sarà mai nel mondo un'anima nobile che non versi lacrime di compassione per la loro sventura e di ammirazione per il loro gesto? Se invece, nel momento decisivo dell'eroismo, col quale sopportano il loro dolore, questi tre uomini avessero detto: «Non accadrà», chi li comprenderebbe? Se essi aggiungessero come spiegazione: «Lo crediamo in virtù dell'assurdo», chi li capirebbe meglio? Chi non avrebbe facilmente compreso che ciò era assurdo, ma chi avrebbe capito che si può aver fede nell'assurdo?

La differenza fra l'eroe tragico e Abramo balza agli occhi. Il primo rimane ancora dentro la sfera dell'etica. Per lui ogni espressione dell'etica ha il suo τέλος in un'espressione etica superiore; egli riduce il rapporto etico fra padre e figlio, o figlia e padre, a un sentimento che ha la propria dialettica nel suo rapporto con l'idea di moralità. Non può trattarsi di una sospensione teleologica dell'etica.

Completamente diverso è il caso di Abramo. Egli ha oltrepassato con la sua azione tutta l'etica, ottenendo il suo τέλος superiore fuori di essa, rispetto al quale ha sospeso questa. Infatti mi piacerebbe sapere come si può ricondurre l'azione di Abramo al generale, e se è possibile scoprire un punto di contatto fra la sua condotta e il generale, se non quello di aver oltrepassato il generale. Non agisce per salvare il popolo, né per difendere l'idea dello Stato, o placare l'ira degli dei. Se si trattasse dell'ira della divinità, tale collera sarebbe rivolta solo ad Abramo, la cui condotta non sta in nessun rapporto col generale, ma è una faccenda strettamente privata. Perciò, mentre l'eroe tragico è grande per la sua virtù morale, Abramo è grande per una virtù tutta personale. Nella vita di Abramo non c'è espressione etica più alta di questa: il padre deve amare il proprio figlio. Non può assolutamente trattarsi dell'etica nel significato di morale. Qualora il generale fosse presente, esso sarebbe celato in Isacco e, per così dire, nascosto nei suoi lombi<sup>28</sup>. Si dovrebbe allora gridare per bocca d'Isacco: «Non lo fare, tu annulli tutto!».

E allora perché Abramo lo fa? Per amore di Dio, così come, in modo del tutto identico, per amore di se stesso. Per amore di Dio, perché Dio esige questa prova della sua fede, e per amore di se stesso per fornire quella prova. Tale conformità è adeguatamente espressa dalle parole con cui sempre s'indica questa situazione: è una prova, una tentazione. Una tentazione, ma che significa? Significa di solito ciò che vuol distogliere l'uomo dal proprio

dovere: ma qui la tentazione è l'etica stessa che vuole trattenere Abramo dal compiere la volontà di Dio. Che cos'è allora il dovere? Il dovere è l'espressione della volontà di Dio.

Qui vediamo la necessità di una nuova categoria per comprendere Abramo. Un simile rapporto verso la divinità è sconosciuto al paganesimo; l'eroe tragico non entra in un rapporto privato con la divinità, per lui l'etica è la realtà divina, da cui discende allora che il paradosso si dissolve nella mediazione del generale.

Per Abramo non ci può essere mediazione; in altri termini: Abramo non può parlare. Appena parlo, io esprimo il generale, ma, se non lo faccio, nessuno può comprendermi. Appena Abramo vuole esprimersi in termini generali, deve dire che la sua situazione è quella del dubbio religioso<sup>29</sup>, poiché egli non ha un'espressione più alta del generale che stia al di sopra del generale ch'egli oltrepassa.

Ecco perché Abramo suscita la mia ammirazione e insieme mi spaventa. Colui che rinnega se stesso e si sacrifica per il dovere, rinuncia al finito per afferrare l'infinito, non manca di sicurezza; l'eroe tragico lascia il certo per ciò ch'è ancor più certo e lo sguardo dell'osservatore si posa su di lui con fiducia. Ma chi rinuncia al generale per afferrare qualcosa di ancor più alto del generale, che fa? È possibile che questa sia una cosa diversa da una crisi religiosa? Se questo fosse possibile, ma il Singolo s'ingannasse, che salvezza ci sarebbe mai per lui? Egli soffre tutto il dolore dell'eroe tragico, annientando la sua gioia terrena, rinuncia a tutto e forse nello stesso momento rischia pure di sbarrarsi la via della gioia sublime, così preziosa ai suoi occhi, che vorrebbe conquistarla ad ogni costo. L'osservatore non può comprenderlo, né posare su di lui uno sguardo fiducioso. Forse neppure è possibile fare ciò che il credente intende, poiché questo è impensabile. Oppure se si facesse questo, se il Singolo avesse frainteso la divinità, quale salvezza gli rimarrebbe? L'eroe tragico ha bisogno di lacrime e le reclama: quale uomo, per quanto invidioso, riuscirebbe a non piangere con Agamennone; ma quale anima potrebbe essere così traviata da aver il coraggio di piangere con Abramo? L'eroe tragico compie la sua azione in un momento di tempo determinato; ma nello scorrere del tempo, egli compie qualcosa che non è da meno: visita chi ha l'anima stretta dal dolore, il cui petto è soffocato dai singulti, nella prostrazione dei suoi pensieri nutriti di lacrime; egli si presenta a lui, toglie il triste sortilegio, scioglie i lacci, asciuga le lacrime affinché il sofferente dimentichi le proprie sofferenze in quelle di

lui. Su Abramo non si può piangere. A lui ci si avvicina con un *horror religiosus* [terrore religioso], come Israele si avvicinò al monte Sinai (*Esod.* 20, 18 sgg.). – Ma se l'uomo solitario che sale il monte Moria, che con la sua cima svetta quant'è alto il cielo sopra la pianura di Aulide, non è un sonnambulo che cammina sicuro sull'abisso, mentre chi sta ai piedi del monte e lo sta a guardare trema di angoscia, di rispetto e spavento senz'osare chiamarlo: se quell'uomo avesse la mente offuscata e s'ingannasse! – Siano per sempre rese grazie a colui che porgesse a chi è stato sopraffatto dai dolori della vita e abbandonato nudo sulla via, la frase, l'abito di parole (*Gen.* 3, 7) con cui nascondere la sua miseria. Siano rese grazie a te, grande Shakespeare, che sei capace di dire tutto, assolutamente tutto com'è: perché, tuttavia, non hai mai raccontato questo tormento? L'hai forse serbato per te, come si serba il nome dell'amata, che neppur si sopporta che la gente nomini? Infatti, il poeta acquista questo potere delle parole per esprimere i gravosi segreti degli altri al prezzo di un piccolo segreto ch'egli non può esprimere, ma un poeta non è un apostolo, scaccia soltanto i demoni con il potere del diavolo (*Mc.* 3, 15 e 22).

Ma quando l'etica è sospesa teleologicamente, come esiste il Singolo nel quale essa è sospesa? Egli esiste come il Singolo opposto al generale. Pecca egli allora? Infatti, questa è una forma del peccato, visto nell'idea; proprio come il bambino, anche se non pecca, poiché non ha coscienza della sua esistenza come tale: la sua esistenza vista nell'idea è peccato e l'etica reclama le sue esigenze a ogni momento. Se si nega che questa forma si possa ripetere in modo che non sia peccato, Abramo è condannato. Come mai allora Abramo esiste? Egli crede (*Rom.* 4, 3). Questo è il paradosso col quale egli resta sulla cima, ch'egli non può spiegare a nessun altro: il paradosso consiste nel fatto ch'egli si pone, come Singolo, in un rapporto assoluto con l'assoluto. Abramo vi è autorizzato? La sua autorizzazione costituisce a sua volta il paradosso; poiché se lo è, non lo è in virtù di qualsiasi partecipazione al generale, ma in virtù della sua condizione di Singolo.

Come può allora il Singolo esser certo ch'egli è autorizzato? È abbastanza comodo livellare tutta l'esistenza all'idea di Stato o di comunità<sup>30</sup>. Facendo questo, è anche facile fare una mediazione, poiché allora non si giunge affatto al paradosso secondo cui il Singolo come tale è al di sopra del generale, cosa che posso esprimere anche in maniera pittoresca, dicendo con Pitagora che il numero dispari è più perfetto del numero pari. La risposta al paradosso, che eventualmente si potrebbe sentire ai nostri giorni, suonerebbe

pressappoco così: dipende dal risultato. Un eroe ch'è diventato uno σκάνδαλον [scandaloso] per i suoi contemporanei, perché ha la coscienza di essere un paradosso che non si può rendere intelligibile, costui sfida il suo tempo gridando: «Il risultato dimostrerà certamente ch'io ero autorizzato ad agire come ho fatto». Ai giorni nostri, questo grido si sente di rado, poiché se il nostro tempo ha il difetto di non produrre eroi, ha pure il vantaggio di mostrarne poche caricature. Oggi, quando si sente l'espressione: «Sarà giudicato secondo il risultato», appare subito chiaro con chi si ha l'onore di parlare. Quelli che si esprimono in tal modo sono una specie numerosa che chiamerò, con un nome comune, i docenti. Costoro vivono nei loro pensieri ben assicurati all'esistenza, hanno una posizione *solida* e prospettive *sicure* in uno Stato ben organizzato; secoli, anzi millenni, li separano dalle scosse dell'esistenza; essi non temono che cose simili si ripetano: che direbbero la polizia e i giornali? La loro attività è quella di giudicare i grandi uomini, e giudicarli secondo il risultato. Un atteggiamento simile verso la grandezza tradisce un curioso misto di orgoglio e di miseria: di orgoglio, perché ci si crede chiamati a giudicare, di miseria, perché non si sente neppur minimamente l'affinità della propria vita con quella dei grandi. Chiunque sia un poco *erectioris ingenii*<sup>31</sup> [di spirito più elevato], per lo meno si guarda dal diventare un freddo e flaccido mollusco. E quando si avvicina alle cose grandi, non perde mai di vista che, a partire dalla creazione del mondo, è un uso invalso che il risultato venga per ultimo e che, se si vuol davvero imparare qualcosa dalle azioni nobili, bisogna invece guardare agli inizi. Se chi vuole agire pretende di giudicar se stesso dal risultato, non si metterà mai all'opera. Se il risultato può rallegrare il mondo intero, questo all'eroe non serve, poiché egli viene a conoscenza del risultato solo quando tutto è compiuto; e non è per questo che è divenuto un eroe, ma ciò è accaduto perché egli cominciò.

Inoltre (per quanto sia la risposta del mondo finito alla domanda infinita), il risultato è, nella sua dialettica, di una natura completamente diversa dall'esistenza dell'eroe. Il fatto che Abramo ottenesse Isacco *con un miracolo*, bastava a dimostrare che Abramo era autorizzato a rapportarsi come Singolo nei confronti del generale? Se Abramo avesse realmente sacrificato Isacco, sarebbe stato per questo meno autorizzato?

Ma si è curiosi del risultato, come si è curiosi della conclusione di un libro; mentre dell'angoscia, della disperazione, del paradosso, non si vuol sapere nulla. Si civetta da esteti col risultato; esso giunge altrettanto inatteso, ma

anche altrettanto facilmente, di un numero che esce a una lotteria; e, quando si sente il risultato, ci si dichiara edificati. Eppure non c'è ladro sacrilego, condannato ai lavori forzati, che sia un criminale spregevole quanto il truffatore del sacro, e Giuda, che vendette il suo maestro per trenta denari (*Mt. 26, 15*), non è più spregevole del trafficante di azioni eroiche.

Ripugna alla mia anima di parlare senza umanità di azioni tanto grandi, di lasciarle fluttuare nei contorni indecisi di orizzonti lontani, di conservare la loro nobiltà, trascurando peraltro il loro lato umano, senza il quale cessano di essere grandi. Infatti, non è ciò che mi accade a farmi grande, ma è ciò che faccio, e nessuno penserà mai che si diventi grandi per essersi aggiudicato il primo premio a una lotteria. Anche se un uomo fosse nato di umile condizione, esigo però che non sia così disumano verso se stesso da non essere capace di rappresentarsi il palazzo del re se non a distanza, sognando vagamente la sua grandezza, e insieme elevandolo e distruggendolo poiché l'aveva esaltato in un modo meschino; esigo che sia abbastanza uomo da avvicinarsi al palazzo con fiducia e dignità. Egli non deve avere l'impudenza disumana di offendere tutte le regole della buona educazione, facendo irruzione dalla strada nell'appartamento del sovrano: così egli perde più del re. Deve invece provar piacere nell'osservare il cerimoniale con entusiasmo allegro e fiducioso, che gli darà un franco coraggio. Questa è soltanto un'immagine, poiché tale differenza non è che un'espressione molto imperfetta delle distanze nel mondo dello spirito. Esigo da ogni uomo che allontani da sé ogni pensiero indegno dell'uomo, che lo trattenga dall'entrare nei palazzi ove non solo dimora la memoria degli eletti, ma abitano gli eletti stessi. Egli non deve entrare in mezzo a loro con arroganza rivendicando una parentela; deve sentirsi colmo di gioia ogni volta che s'inchina dinanzi a loro, ma nel contempo deve essere franco e fiducioso, e sempre un po' di più di una donna di servizio; poiché se non si vuole avere un po' più d'educazione, non si sarà mai ammessi in quell'ambito. E l'aiuteranno l'angoscia e le tribolazioni che i grandi hanno conosciuto; poiché altrimenti costoro, se ha un po' di midollo nelle ossa, non farebbero che suscitare la sua giusta invidia. E ciò che sembra grande soltanto a distanza, ciò che diventa grande grazie a frasi vuote e senza senso, lo si annienta, assieme a se stessi.

Chi mai al mondo fu grande come quella donna benedetta, la madre di Dio, la Vergine Maria? E tuttavia, come se ne parla? La sua grandezza non viene dal fatto che fu benedetta fra le donne e se una strana coincidenza non volesse che l'assemblea pensasse con la poca umanità del predicatore, certamente ogni fanciulla dovrebbe chiedersi: «Perché non sono stata anch'io

benedetta fra le altre?». E se non avessi altra risposta, non respingerei come sciocca tale domanda; perché in materia di favori, considerando la situazione in astratto, ogni persona ha i medesimi diritti. Si dimentica invece la disperazione, l'angoscia, il paradosso. Il mio pensiero è puro come quello di qualsiasi altro; e chi è in grado di pensare cose siffatte, avrà anch'egli un pensiero altrettanto puro, altrimenti si aspetti senz'altro anche la cosa più tremenda. Perché chi ha suscitato una volta queste immagini, non potrà più dimenticarle; e se pecca contro di esse, queste traggono dalla loro muta collera una vendetta più tremenda dello sbraitare di dieci critici feroci. Certamente Maria mise al mondo il bambino in modo miracoloso; ma nondimeno la cosa avvenne in lei nel modo delle altre donne, e quello fu un tempo di angoscia, di disperazione, di paradosso. L'angelo certamente era uno spirito soccorrevole, ma non fu affatto uno spirito compiacente, che andasse a dire a tutte le altre fanciulle d'Israele: «Non disprezzate Maria, le è accaduta una cosa straordinaria<sup>32</sup>».

Invece l'angelo andò soltanto da Maria, e nessuno poté comprenderla. Quale donna più offesa di Maria: e non è vero pure che colui che Dio benedice, lo maledice col medesimo alitare del suo spirito? Questa è l'interpretazione spirituale della situazione di Maria. Ella non è affatto – mi ripugna dirlo, ma ancor più pensare alla storditezza e alla leziosaggine di quanti l'hanno così interpretata – una bella signora che tutta in ghingheri si trastulla con un dio-bambino. Ciononostante, quando Maria dice: «Io sono l'ancella del Signore» (*Lc.* 1, 38), è grande, e non dovrebbe esser difficile spiegare perché sia divenuta la madre di Dio. Non ha bisogno dell'ammirazione del mondo, così come Abramo non ha bisogno di lacrime, perché lei non era un'eroina, né lui un eroe. Ma ambedue divennero ancor più grandi degli eroi non fuggendo la disperazione, le pene, il paradosso, bensì proprio attraverso tali tribolazioni.

È cosa grande quando il poeta, nel presentare il suo eroe tragico all'ammirazione degli uomini, dice: «Piangete su di lui, lo merita»; infatti è cosa grande meritare le lacrime di coloro che son degni di versarle. È cosa grande che il poeta sappia dominare la folla, mortificare gli uomini esigendo che ognuno provi a se stesso se è degno di piangere sull'eroe, poiché le lacrime dei piagnoni profanano il sacro. – Più grande di tutto questo, però, è che il cavaliere della fede possa dire all'uomo nobile che vuol piangere su di lui: «Non piangere su di me, ma piangi su te stesso» (*Lc.* 23, 28).

Ci prende la commozione, si torna ai tempi beati, una dolce nostalgia ci

porta al termine del desiderio di vedere Cristo sulle strade della terra promessa. Si dimentica l'angoscia, la disperazione, il paradosso. Era forse così facile non ingannarsi? Non era una cosa terribile che quell'uomo, che andava fra gli altri uomini, fosse Dio? Non era terribile stare a tavola con lui? Era tanto facile diventare un apostolo? Ma il risultato: diciotto secoli di cristianesimo certo aiutano, aiutano a produrre quel vile inganno che porta a imbrogliare gli altri e se stessi. Non mi sento il coraggio di augurarmi di essere contemporaneo di simili eventi, ma per questo non giudico con severità chi ha sbagliato, né diminuisco il merito di chi ha visto giusto.

Ritorno ora ad Abramo. O, prima del risultato, Abramo è stato ad ogni istante un assassino, oppure ci troviamo in presenza di un paradosso che sfugge a tutte le mediazioni.

La storia di Abramo, allora, contiene una sospensione teleologica dell'etica. Egli, in quanto Singolo, ha oltrepassato il generale. Questo è il paradosso che non si lascia mediare. È altrettanto inesplicabile sia come egli vi entri, sia come rimanga in esso. Se non è questa la situazione di Abramo, egli non è neppure un eroe tragico, ma un assassino. Non ha senso voler continuare a chiamarlo il padre della fede e parlarne a gente che si preoccupa soltanto delle parole. L'uomo può diventare un eroe tragico con le sue proprie forze, ma non un cavaliere della fede. Quando un uomo intraprende il cammino, in un certo senso penoso, dell'eroe tragico, molti possono consigliarlo; ma chi va per la via stretta della fede, nessuno può aiutarlo, nessuno riesce a capirlo. La fede è un prodigio, eppure nessun uomo ne è escluso, poiché ciò in cui ogni vita umana trova la sua unità è la passione<sup>33</sup>, e la fede è una passione.

<sup>24</sup> La conoscenza diretta e approfondita, da parte di Hegel, del pensiero greco si vede soprattutto nelle opere della maturità (specialmente in *Vorles. über die Geschichte der Philosophie*, e in *Vorles. über die Aesthetik*).

<sup>25</sup> Cioè con la dialettica hegeliana del «superamento».

<sup>26</sup> Euripide, *Ifigenia in Aulide*, v. 687.

<sup>27</sup> Allusione alla congiura dei figli del console Lucio Giunio Bruto, ch'egli fece decapitare in sua presenza (Val. Max. v, 8, 1; Liv. II, 4 sgg.).

<sup>28</sup> Espressione biblica (cfr. *Hebr.* 7, 5 e 10).

<sup>29</sup> Ancora il termine *Anfaegtelse*, che qui si rende forse meglio con «tentazione».

[30](#) Come fa Hegel nella sua *Filosofia del diritto*, secondo la quale è lo Stato la fonte di tutti i doveri giuridici, etici e religiosi.

[31](#) «Di levatura superiore», si direbbe oggi in italiano.

[32](#) Kierkegaard ritorna spesso su questo parallelo fra Abramo e Maria Vergine, presentata come modello di grandezza ed eroismo della fede.

[33](#) Lessing ha espresso in qualche opera un pensiero analogo da un punto di vista puramente estetico. Egli vuole mostrare in quel testo che la tristezza può anche manifestarsi con una battuta di spirito. E riporta a questo scopo una risposta dello sventurato re d'Inghilterra Edoardo II in una determinata situazione. In contrapposizione a questo, egli riporta da Diderot la storia di una contadina e della sua pronta risposta. Poi continua: «Anche questa era una battuta di spirito e, per di più, di una contadina; ma le circostanze la rendevano inevitabile. E perciò non si devono cercare le ragioni delle espressioni spiritose del dolore e dell'afflizione nel fatto che chi le dice sia persona aristocratica, beneducata e per di più spiritosa, *poiché le passioni riportano tutti gli uomini all'eguaglianza*: la ragione ne è che, probabilmente, ogni uomo senza distinzione nelle stesse circostanze avrebbe detto la stessa cosa. Quel pensiero della contadina avrebbe potuto e dovuto averlo anche una regina; così come ciò che il re dice in quel caso: avrebbe potuto dirlo anche un contadino, e senza dubbio l'avrebbe detto» (cfr. *Sämtlich. W.*, 30, B. p. 223).

# PROBLEMA II

## ESISTE UN DOVERE ASSOLUTO VERSO DIO?

Il momento etico è il generale e come tale esprime a sua volta il divino. Perciò si ha ragione a dire che ogni dovere è in fondo un dovere verso Dio; ma se non si può dire di più, si dice nello stesso tempo che, per essere esatti, non c'è nessun dovere verso Dio. Il dovere diventa dovere se è riferito a Dio, ma nel dovere in sé io non entro in rapporto con Dio. Così è il dovere di amare il proprio prossimo: dovere in quanto questo amore è riferito a Dio; tuttavia, nel dovere, io non entro in rapporto con Dio, ma col prossimo che amo. Se, a questo riguardo, io dico che il mio dovere è amare Dio, non dico che una tautologia, «Dio» in quanto «Dio» qui è preso nel senso del tutto astratto di divinità, cioè di generale, cioè di dovere. Tutta l'esistenza dell'umanità allora si arrotonda e prende la forma di una sfera perfetta, dove il momento etico è insieme il limite e il contenuto. Dio diventa un punto invisibile ed evanescente, un pensiero impotente la cui forza si esercita soltanto nella sfera etica che riempie l'esistenza. Se quindi qualcuno pensa di amare Dio in un senso diverso da quello indicato, sragiona, ama un fantasma che, se soltanto avesse la forza di parlare, gli direbbe: «Non chiedo il tuo amore, resta pure nella tua sfera». Se qualcuno pensa di amare Dio altrimenti, quest'amore diventa sospetto, come quello di cui parla Rousseau, e secondo il quale un uomo ama i Cafri anziché amare il prossimo.

Se quanto detto è esatto, non c'è nulla d'incommensurabile nella vita dell'uomo, ma se l'incommensurabile che vi si trova dipende unicamente da un caso da cui niente segue, nella misura in cui l'esistenza è considerata dal punto di vista dell'idea, allora Hegel ha ragione; ma ha torto a parlare di fede o ad autorizzare a vedere in Abramo il padre della fede, perché, invocando l'altra alternativa, ha condannato tanto Abramo quanto la fede. Nella filosofia hegeliana, *das Aussere* (*die Entausserung*) [l'esteriore (la manifestazione)] è superiore a *das Innere* [l'interiore]<sup>34</sup>. Ciò si spiega spesso col seguente esempio: il bambino è *das Innere*, l'adulto *das Aussere*<sup>35</sup>, da cui segue che il

bambino è determinato dell'esterno; viceversa, l'adulto in quanto *das Aussere* è determinato da *das Innere*. La fede invece è il paradosso per cui l'interiorità è superiore all'esteriorità, ovvero, per riprendere un'espressione riportata in precedenza, il numero dispari è superiore al numero pari.

Nella concezione etica della vita, il compito del Singolo è spogliarsi della determinazione dell'interiorità ed esprimerla in qualcosa di esteriore. Ogni volta ch'egli mostra ripugnanza, ogni volta che ritorna o scivola nelle determinazioni dell'interiorità del sentimento, dell'emozione, ecc., pecca contro se stesso, cade in uno stato di crisi ansiosa. Il paradosso della fede consiste nel fatto che l'interiorità è incommensurabile con l'esteriorità, e tale interiorità, si noti bene, non è identica alla precedente, ma è un'interiorità nuova. Non bisogna dimenticarlo. La nuova filosofia si è permessa di sostituire meramente e semplicemente l'immediato alla «fede». Stando così le cose, è ridicolo negare che la fede sia sempre esistita. La fede a questo modo entra a far parte della compagnia piuttosto volgare del sentimento, dell'emozione, dell'idiosincrasia, dei *vapori*, ecc. In questo senso la filosofia può aver ragione di dire che non si può rimanere nello stadio della fede. Ma nulla l'autorizza a usare i termini in questa accezione. La fede è preceduta da un movimento dell'infinito, solo allora essa appare, *nec opinata* [e in maniera inattesa], ma in forza dell'assurdo. Questo io posso comprenderlo, senza perciò pretendere di aver la fede. Se la fede non fosse altro che quel che la filosofia dice essere, allora Socrate sarebbe andato più avanti, molto più avanti, mentre si sa che non è giunto alla fede. Egli ha fatto il movimento dell'infinito dal punto di vista intellettuale: la sua ignoranza e l'infinita rassegnazione. Questo compito era già sufficiente per le forze umane, anche se oggi lo si disprezza; ma quando lo si è fatto per prima cosa, quando il Singolo si è esaurito nel movimento dell'Infinito, quando si è giunti al punto, è allora che sorge la fede.

Il paradosso della fede consiste dunque nel fatto che il Singolo è superiore al generale, in modo che il Singolo, per riprendere una distinzione dogmatica oggi usata di rado, determina il suo rapporto con il generale mediante il suo rapporto con l'assoluto, e non il suo rapporto con l'assoluto mediante il suo rapporto con il generale. Il paradosso si può anche esprimere dicendo che c'è un dovere assoluto verso Dio, perché in questo dovere il Singolo si rapporta come tale assolutamente con l'assoluto. Quando, a questo proposito, si dice che è un dovere amare Dio, si esprime qualcosa di diverso dalla concezione ordinaria, poiché se quel dovere è assoluto, il momento etico è ridotto a

qualcosa di relativo. Da questo peraltro non segue che l'etica debba essere annullata, ma ottiene tutt'altra espressione, quella del paradosso. Per esempio, l'amore verso Dio può portare il cavaliere della fede a dare al suo amore verso il prossimo un'espressione opposta a quel che è il dovere dal punto di vista etico.

Se le cose non stanno a questo modo, la fede non ha posto nella vita, diventa una crisi e Abramo è perduto, poiché vi ha ceduto.

Questo paradosso non si assoggetta alla mediazione, perché riposa sul fatto che il Singolo è soltanto il Singolo. Appena quest'ultimo vuole esprimere il suo dovere assoluto nella sfera del generale e ne prende coscienza, riconosce di essere in crisi, e anche se vi resiste, non riesce a compiere il cosiddetto dovere assoluto; e se non lo fa, pecca, benché il suo atto corrisponda *realiter* [concretamente] a quel che era il suo dovere assoluto. Che doveva allora fare Abramo? Se avesse detto a un altro: «Amo Isacco più di qualsiasi cosa al mondo e per questo mi riesce così difficile sacrificarlo», l'interlocutore avrebbe potuto rispondergli scrollando le spalle: «E allora perché lo vuoi sacrificare?», a meno che costui non fosse un cervello fino e scoprisse che Abramo voleva mettere in mostra sentimenti in palese contrasto con la sua condotta.

Nella storia di Abramo noi troviamo un paradosso di questo genere. Il suo rapporto con Isacco ha come formula etica: un padre deve amare il proprio figlio. Questo rapporto etico è così ricondotto a qualcosa di relativo in contrasto col rapporto assoluto con Dio. Se si chiede il perché, Abramo non ha altra risposta se non che si tratta di una prova, di una tentazione dove, come si è già osservato, c'è la sintesi di ciò che si fa per amor di Dio e di ciò che si fa per amore di se stessi. Anche il linguaggio ordinario rileva la corrispondenza dei due termini. Quando si vede un uomo che fa qualcosa che non rientra nel generale, si dice che non l'ha fatto per amor di Dio, intendendo con ciò ch'egli ha agito per amore di se stesso. Il paradosso della fede ha perduto il momento intermedio, cioè il generale. Da una parte, la fede è l'espressione del supremo egoismo: fa una cosa spaventosa, che compie per amor di se stessa; dall'altra, è l'espressione della devozione più assoluta, agisce per amor di Dio. La fede non può con la mediazione entrare nel generale, perché a questo modo viene distrutta. La fede è questo paradosso e il Singolo non può assolutamente farsi comprendere da alcuno. Ci s'immagina, certo, che un Singolo possa farsi capire da un altro che si trova nella stessa situazione. Questa considerazione sarebbe inconcepibile, se ai

nostri tempi non si cercasse in tanti modi d'insinuarsi subdolamente nelle cose grandi. Un cavaliere della fede non può assolutamente venire in aiuto di un altro. O il Singolo diventa cavaliere della fede, assumendo per suo conto il paradosso, oppure non lo diverrà mai. In queste sfere, aver compagnia è del tutto inconcepibile. Il Singolo non può mai avere se non da se stesso ogni più accurata spiegazione di ciò che si deve intendere per Isacco. E se, parlando in generale, si potesse determinare con sufficiente precisione quel che si deve intendere per Isacco (del resto, sarebbe una contraddizione assolutamente ridicola riportare il Singolo, che è fuori dal generale, sotto le categorie generali; mentre deve agire come Singolo, cioè fuori dal generale), il Singolo non potrà mai averne la certezza da parte di altri, ma soltanto come Singolo. Perciò, anche se un uomo fosse così vile e spregevole da voler diventare cavaliere della fede sotto la responsabilità altrui, non ci riuscirebbe, poiché solo il Singolo lo diventa in quanto Singolo. Qui sta la sua grandezza che posso certamente comprendere senza raggiungerla, per mancanza di coraggio; ma è anche una cosa tremenda, che posso comprendere ancor meglio.

In *Luca* 14, 26, si trova, com'è noto, un importante precetto circa il dovere assoluto verso Dio: «Se qualcuno viene a me e non odia il padre, la madre, la moglie, i figli, i fratelli e le sorelle e perfino la sua vita, non può essere mio discepolo». Questo è un discorso arduo, e chi potrebbe ascoltarlo? Così, lo si sente assai di rado: questo silenzio però non è che un sotterfugio che serve a ben poco. Infatti, lo studente di teologia viene a sapere che questo testo si trova nel *Nuovo Testamento*, e in qualche manuale di esegesi trova la spiegazione che il verbo  $\mu\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu$  [odiare], in questo e in qualche altro passo, sta per  $\mu\epsilon\acute{\iota}\omega\sigma\iota\nu$  [per attenuazione], vale a dire *minus diligo, posthabeo, non colo, nihil facio* [amar di meno, posporre, non idolatrare, non considerare]. Il contesto non sembra peraltro suffragare questa elegante interpretazione. Infatti nel versetto seguente (v. 28) leggiamo la storia di quell'uomo che, volendo costruire una torre, fa innanzitutto i conti per rendersi conto se è in grado di portare a termine l'impresa, per timore di essere poi oggetto di scherno. Lo stretto rapporto di questa parabola col versetto citato sembra indicare che i termini devono essere presi come stanno, in tutto il loro tremendo rigore, perché ognuno provi da solo se è in grado di portare a termine l'edificio.

Nel caso che quel pio e garbato esegeta, con quella sua manovra per contrabbandare il cristianesimo nel mondo, riuscisse a convincere qualcuno,

tanto con la grammatica, quanto con la linguistica e *κατ'ἀναλογία* [per analogia], *che è questo* il senso del testo, nello stesso momento gli dimostrerebbe pure che il cristianesimo è la cosa più miseranda del mondo. Perché la dottrina che in una delle sue espressioni più liriche, ove più intensamente fermenta la coscienza del suo valore eterno, si riduce a una espressione un po' chiassosa che non significa nulla, e indica soltanto che bisogna essere meno benevoli, meno riguardosi, più indifferenti; la dottrina che nel momento in cui dà l'impressione di spaventare, finisce in balbettamenti, è una dottrina che non val la pena di seguire.

Le parole sono terribili, però io credo che le si possano capire senza che per questo si abbia il coraggio di metterle in pratica. Si dovrebbe però avere l'onestà di riconoscere quanto è scritto e ammetterne la grandezza, anche se non si ha il coraggio di conformarvisi. Chi si comporta a questo modo non escluderà se stesso da quella partecipazione alla bella storia, poiché essa include in un certo senso una consolazione per chi non ha il coraggio d'intraprendere la costruzione della torre. Ma bisogna essere onesti e non attribuire questa mancanza di coraggio all'umiltà, quando invece è orgoglio, mentre il coraggio della fede è l'unico coraggio fatto d'umiltà.

Si vede facilmente che, se il testo citato ha un senso, va inteso alla lettera. Dio è colui che esige un amore assoluto. Ma chi, nell'esigere l'amore di una persona, pensa che questo amore si dimostri con un contegno tiepido verso quanto d'altronde essa ha di più caro, non è soltanto un egoista, ma anche uno sciocco, e chi chiedesse un amore siffatto sottoscriverebbe la sua condanna a morte. Così, un marito esige dalla moglie che lasci il padre e la madre; ma qualora vedesse una straordinaria prova d'amore verso di lui se la donna, per causa sua, mostrasse poco affetto nei confronti dei genitori, sarebbe proprio l'ultimo degli stolti. Se invece sa cos'è l'amore, avrà il piacere di scoprire nel perfetto amor filiale e fraterno di sua moglie la certezza ch'ella lo amerà più di ogni altro nel regno. Ma ciò che per gli uomini sarebbe un segno di egoismo e di stupidità, il nostro esegeta lo considera una concezione degna della divinità!

Ma come odiare i nostri cari? Non voglio ricordare qui la distinzione comune fra amare e odiare, non perché io abbia delle riserve da fare in quanto quella distinzione è passionale, ma perché è egoista e qui non conviene. Se invece io considero il compito come un paradosso, allora lo comprendo, cioè come si può comprendere un paradosso. Il dovere assoluto può allora condurre a fare ciò che l'etica proibirebbe, ma non può in nessun

caso portare il cavaliere della fede a smettere di amare. È ciò che mostra Abramo. Nel momento in cui vuole sacrificare Isacco, secondo l'etica bisognerebbe dire che lo odia. Ma se odiasse veramente Isacco, potrebbe star certo che Dio non esigerebbe da lui questo sacrificio, perché Caino e Abramo non sono identici. Abramo ama Isacco con tutta l'anima, e quando Dio glielo chiede egli lo ama, se possibile, ancor di più, e solo allora può *sacrificarlo*; perché è questo amore per Isacco, per la sua opposizione paradossale all'amore che porta a Dio, che fa del suo atto un sacrificio. Ma la disperazione e l'angoscia del paradosso fanno sì che Abramo non riesca a farsi comprendere dagli uomini. Soltanto nel momento in cui il suo gesto si trova in assoluta contraddizione col suo sentimento, soltanto allora egli può sacrificare Isacco; pertanto la realtà del suo gesto appartiene alla sfera del generale, e in questa sfera egli è e rimane un assassino.

Inoltre, il testo di Luca si può intendere in modo da vedere che il cavaliere della fede non riesce ad avere comunque una espressione più alta del generale (cioè il momento etico) in cui egli possa salvarsi. Quando, per esempio, è la Chiesa che esige questo sacrificio da un suo membro, abbiamo soltanto un eroe tragico. Infatti l'idea di Chiesa non è qualitativamente diversa da quella di Stato, in quanto il Singolo può entrare in essa per semplice mediazione. E dal momento in cui il Singolo è entrato nel paradosso, non arriva all'idea di Chiesa; ma, chiuso nel paradosso, egli deve necessariamente trovarvi o la sua perdizione o la sua salvezza. L'eroe che ubbidisce alla Chiesa esprime nella sua azione il generale, e non c'è nessuno nella Chiesa, neppure suo padre e sua madre, che non lo comprenda. Ma non è il cavaliere della fede, e la sua risposta è diversa da quella di Abramo: egli non dice che, nel suo caso, si tratta di una prova o di una tentazione.

In generale, ci si guarda bene dal citare testi come quello di Luca. Si teme di lasciare agli uomini la briglia sciolta, che accada il peggio, appena il Singolo volesse comportarsi come Singolo. Inoltre si crede che esistere come Singolo sia la cosa più facile del mondo e perciò si debba costringere la gente a diventare il generale. Per parte mia, non condivido né quel timore né quest'opinione, e per il medesimo motivo. Chi ha imparato per esperienza che l'esistere come Singolo è la cosa più terribile di tutte, non deve nemmeno aver paura di dire che questa è anche la cosa più grande, però deve dirlo anche in modo che le sue parole non diventino una trappola per chi è smarrito, ma piuttosto l'aiutino a rientrare nel generale, quand'anche le sue parole non lasciassero molto spazio all'eroismo. Chi non osa citare questi testi, non deve nemmeno osare di nominare Abramo, e se si pensa che

esistere come Singolo sia abbastanza comodo, indirettamente si fa una concessione a proprio riguardo molto inquietante. Infatti, se si ha veramente rispetto per se stessi e preoccupazione per la propria anima, si è certi che chi vive sotto il suo proprio controllo, solo nel mondo intero, conduce una vita più austera e ritirata di una fanciulla nella sua stanza. Che ci siano alcuni che hanno bisogno di costrizione come quelli che, lasciati a se stessi, si getterebbero nel piacere egoista come bestie selvagge, è certamente vero; ma si tratta appunto di mostrare che non si è come loro, testimoniando che sappiamo parlare con angoscia e tremore. Si deve parlare per rispetto delle cose grandi, onde non cadano nell'oblio, per timore delle funeste conseguenze che si eviteranno parlandone: si sa così che si tratta di cose grandi, conoscendo il loro orrore, poiché senza questo non se ne conosce neppure la grandezza.

Vediamo un po' più da vicino l'affanno e l'angoscia che si trovano nel paradosso della fede. L'eroe tragico rinuncia a se stesso per esprimere il generale; il cavaliere della fede rinuncia al generale per diventare il Singolo. Come ho detto, tutto dipende dal modo in cui si prospetta la situazione. Chi pensa che sia una cosa relativamente facile essere il Singolo può star certo che non è il cavaliere della fede, perché gli uccelli in libertà e i geni vagabondi non sono gli uomini della fede. Il cavaliere della fede sa, invece, ch'è magnifico appartenere al generale. Sa ch'è bello e benefico essere il Singolo che traduce se stesso nel generale e che dà di sé, per così dire, un'edizione pura, elegante e, per quanto possibile, corretta, accessibile a tutti. Egli sa ch'è confortante diventare comprensibile a se stesso nella sfera del generale, in modo ch'egli comprende questo e che ogni Singolo che comprende lui comprende a sua volta in lui il generale, così che entrambi si rallegrano nella sicurezza ch'è data dal generale. Sa quanto è bello nascere come Singolo che ha nel generale la sua patria, il suo amichevole soggiorno, che l'accoglie subito ogni volta che lo desidera. Ma sa anche che al di sopra di questo si snoda una via solitaria, stretta e dirupata; sa com'è terribile esser nato solitario fuori dal generale, e dover camminare senza incontrare nessun compagno di viaggio. Sa benissimo dove si trova e come deve comportarsi con gli uomini. Per loro, egli è pazzo e non può farsi comprendere da alcuno. Se non lo si considera sotto questo punto di vista, egli è un ipocrita, e lo è in modo tanto più tremendo quanto più in alto s'inerpica nel suo cammino.

Il cavaliere della fede sa ch'è entusiasmante rinunciare a se stesso per il generale, che per questo ci vuol coraggio, ma conosce anche la sicurezza che offre tale condotta, appunto perché è per il generale. Sa ch'è una cosa

splendida essere compreso da ogni spirito nobile, e in modo che lo stesso osservatore ne sia nobilitato. Egli lo sa e si sente quasi avvinto, comincia ad augurarsi che questo gli sia assegnato come compito. Così anche Abramo avrebbe potuto desiderare che il suo compito fosse di amare Isacco come si conviene a un padre, di un amore comprensibile a tutti, indimenticabile per sempre. Egli poteva desiderare che il suo compito fosse quello di sacrificare Isacco nell'interesse generale, e così avrebbe potuto entusiasmare i padri per le gesta gloriose – ed era quasi atterrito al pensiero che siffatti desideri non fossero che crisi, che vanno trattati come tali. Egli sa di battere una via solitaria, di non compiere nulla nell'interesse generale, ma che si tratta semplicemente di una tentazione e di una prova. Che cosa ha mai fatto Abramo per l'interesse generale? Lasciate ch'io ne parli dal punto di vista umano, solo umano! Egli riceve dopo settanta anni il figlio della vecchiaia (*Gen.* 21, 5). Per tale bene che gli altri ottengono presto e ne godono a lungo, egli attende settanta anni, e perché? Perché egli dev'essere tentato e provato. Non è una pazzia? Ma Abramo credette: solo Sara vacillò e lo spinse a prendere Agar per concubina, ma proprio per questo egli dovette pure cacciarla (*Gen.* 16, 1 sgg.). Egli ottiene Isacco, e deve di nuovo essere sottoposto a una prova. Sapeva bene che era bello esprimere il generale, che era una gioia splendida vivere con Isacco. Ma non è questa la sua missione. Egli sapeva ch'è un gesto regale sacrificare il proprio figlio al bene generale; vi avrebbe trovato pace, e come la vocale trova riposo nella consonante, così tutti avrebbero trovato pace celebrando il suo gesto; ma non è questa la sua missione: egli è messo alla prova. Il generale romano, famoso per il suo soprannome di *Cunctator* [temporeggiatore]<sup>36</sup>, fermò il nemico col suo temporeggiare: ma quale temporeggiatore è al suo confronto Abramo – egli però non salva lo Stato. Questo è il contenuto di quei centotrenta anni. Chi potrebbe sopportare quell'attesa? I suoi contemporanei, se ce ne fossero stati, non dovrebbero forse dire di lui: «Abramo non finisce mai di attendere; finalmente ha un figlio; ce n'è voluto di tempo! Ed ecco che ora lo vuole sacrificare: ma è pazzo? E magari ne desse almeno una spiegazione, ma va dicendo sempre che è una prova!». Del resto, Abramo non poteva dire di più; infatti la sua vita è come un libro posto sotto sequestro divino, e non diventa *publici iuris* [giudicabile dal diritto pubblico].

È questa la cosa spaventosa. Chi non lo vede, può essere sicuro di non essere un cavaliere della fede; ma chi lo vede, non potrà negare che perfino l'eroe tragico più provato ha l'aria di andare a una festa da ballo al confronto

dell'eroe della fede, che avanza lentamente e arrancando. E quando si è visto questo, e ci si è convinti di non avere il coraggio per capirlo, allora si sospetterà senz'altro il prodigio che quel cavaliere ha compiuto di diventare il confidente di Dio, l'amico del Signore così ch'egli, per esprimermi in modo umano, dà del tu al Dio del cielo, mentre l'eroe tragico gli si rivolge soltanto alla terza persona.

L'eroe tragico ha subito finito, il suo combattimento finisce presto; ha compiuto il movimento infinito e ora si riposa sicuro nel generale. Il cavaliere della fede, invece, non conosce riposo; la sua prova è continua; ad ogni istante c'è la possibilità di pentirsi e far ritorno nel generale, e questa possibilità può essere tanto una crisi come la verità. Su questo punto egli non può chiedere a nessuno d'illuminarlo, poiché allora abbandonerebbe il paradosso.

Il cavaliere della fede ha quindi innanzitutto la passione necessaria per concentrare l'intera sfera etica ch'egli spezza, in un unico momento, cioè per poter avere la certezza ch'egli ama realmente Isacco con tutta l'anima<sup>37</sup>. Se non può fare questo, cade in crisi. Poi egli ha abbastanza passione per esprimere in un batter d'occhio tutta questa certezza, e in modo che conservi il pieno valore che aveva nel suo primo momento. Se non lo può, rimane fermo; poiché allora gli tocca cominciare sempre da quel punto. L'eroe tragico concentra dunque in un momento decisivo l'etica che ha superato teleologicamente, ma sotto questo aspetto trova un appoggio nel generale. Il cavaliere della fede dispone unicamente di se stesso, e in questo consiste la cosa spaventosa della sua situazione. I più vivono l'obbligo etico lasciando a ogni giorno la sua pena, ma così non arrivano mai a questa concentrazione appassionata, a questa coscienza energica. Per ottenerla, l'eroe tragico può chiedere, in un certo senso, l'aiuto del generale, mentre il cavaliere della fede è solo in tutto. L'eroe tragico compie il suo atto e trova riposo nel generale, il cavaliere della fede è tenuto continuamente sotto pressione. Agamennone rinuncia a Ifigenia e con questo trova riposo nel generale; può allora sacrificarla. Se Agamennone non compisse il movimento, se la sua anima nel momento decisivo, anziché raggiungere la concentrazione appassionata, si perdesse in sciocche considerazioni generali, come, per esempio, che ha delle altre figlie e che *vielleicht* [forse] potrebbe ancora accadere *das Ausserordentliche* [la cosa straordinaria], va da sé che non sarebbe un eroe, bensì un uomo pronto per il manicomio. Anche Abramo ha la concentrazione dell'eroe, anche se per lui è molto più difficile, poiché non ha nessun

appoggio nel generale, ma egli effettua pure un movimento in cui concentra la sua anima in vista del prodigio. Se non l'avesse fatto, sarebbe soltanto un Agamennone; sempreché si possa giustificare il sacrificio di Isacco quando il generale non ne trae alcun vantaggio.

Solo il Singolo può decidere se si trova realmente in una crisi o se è un cavaliere della fede. Tuttavia, il paradosso permette di stabilire alcuni criteri che può capire anche chi non è implicato in esso. Il vero cavaliere della fede è sempre l'isolamento assoluto, quello falso è settario, ossia tenta di uscire dalla via stretta del paradosso per diventare un eroe tragico a buon mercato. L'eroe tragico esprime il generale e per esso si sacrifica. Il pulcinella settario, anziché far questo, ha un teatro privato, buoni amici e compari buontemponi che rappresentano il generale come gli assessori della *Tabacchiera d'oro*<sup>38</sup> rappresentano la giustizia. Il cavaliere della fede è invece il paradosso, è il Singolo, assolutamente e unicamente il Singolo senza connessioni o considerazioni. Questa è la cosa spaventosa che il povero settario non può sopportare. Infatti, anziché imparare da questo e riconoscere che non è in grado di compiere la cosa grande e di confessarlo sinceramente – cosa che naturalmente non posso che approvare, perché è ciò che faccio anch'io –, il povero disgraziato crede di riuscire a farcela unendosi con qualcun altro dei suoi simili. Ma la cosa non riesce affatto; il mondo dello spirito non si lascia imbrogliare. Una dozzina di settari si prendono sottobraccio; non comprendono un'acca delle crisi di solitudine che attendono il cavaliere della fede, e a cui egli non osa sottrarsi poiché sarebbe ancor più terribile aprirsi un varco con troppa audacia. I settari si stordiscono reciprocamente con gran fracasso, con i loro strilli tengono lontana l'angoscia. E questa masnada di gente urlante in fiera come a Dyrehavn crede di dar la scalata al cielo<sup>39</sup> e di seguire la strada del cavaliere della fede; mentre lui, nella solitudine dell'universo, non sente mai una voce umana, e se ne va da solo con la sua spaventosa responsabilità.

Il cavaliere della fede ha per appoggio unicamente se stesso e soffre di non potersi far comprendere, ma non prova alcuna voglia vana di guidare gli altri. Il dolore è la sua garanzia; egli non conosce la voglia vana e la sua anima è troppo seria per una cosa simile. Il falso cavaliere si tradisce con la maestria che ha acquisito in un attimo. Egli non comprende affatto ciò di cui si parla, se non quando un altro Singolo deve fare la sua stessa strada, quando deve diventare il Singolo esattamente allo stesso modo, senza avere quindi bisogno della guida di nessuno, e men che mai di chi volesse costringerlo. Qui si esce

di nuovo dal sentiero del paradosso, non si può sopportare il martirio dell'incomprensione; si preferisce, ed è molto comodo, imporsi all'ammirazione del mondo mostrando la propria abilità. Il vero cavaliere della fede è un testimone, mai un maestro, e in ciò sta la sua profonda umanità, che è qualcosa di ben più significativo della frivola partecipazione alla felicità o alla disgrazia degli altri, partecipazione che è onorata col nome di simpatia, mentre è pura vanità. Chi vuol essere unicamente testimone, lo confessa mostrando che nessuno, neppure l'ultimo degli uomini, ha bisogno di compassione umana, o che dev'essere umiliato perché un altro se ne faccia un piedistallo. Ma poiché questo testimone ha acquistato quel che ha acquistato a caro prezzo, non lo vende certamente a poco, non è così meschino da accettare l'ammirazione degli uomini per ricambiarla col suo segreto disprezzo; sa che la vera grandezza è ugualmente accessibile a tutti.

Quindi, o c'è un dovere assoluto verso Dio – e in questo caso coincide col paradosso ora descritto, secondo il quale il Singolo è, come tale, al di sopra del generale e si trova perciò in un rapporto assoluto con l'assoluto – o altrimenti la fede non c'è mai stata, perché è sempre stata, oppure ancora Abramo è perduto, a meno che non si voglia correre il rischio di spiegare il testo di *Luca* 14 alla maniera dell'elegante esegeta, e interpretare allo stesso modo i passi corrispondenti e analoghi.

[34](#) Veramente il principio di Hegel, come lo stesso Kierkegaard afferma altrove (cfr. C. Fabro, *Kierkegaard critico di Hegel*, vol. cit., pp. 518 sg.), recita che «l'esterno è l'interno» (*Wissenschaft der Logik*, II. Buch, 3. Kap., C; *Lasson* II, 150 sgg.; *Enzyklop.*, SS 140-1). Vedi nota sg.

[35](#) La critica al principio hegeliano «L'esterno è l'interno [Das Aeussere ist das Innere]» è il motivo polemico centrale dell'opera di Kierkegaard. Con esso si apre la battaglia nella prefazione ad *Aut-Aut* (*S. V.*, I, Pref., p. III).

[36](#) Quinto Fabio Massimo, il Temporeggiatore.

[37](#)

Vorrei ancora una volta spiegare la differenza tra il conflitto dell'eroe tragico e quello del cavaliere della fede. L'eroe tragico ha la certezza che l'obbligo etico è totalmente presente in lui per il fatto ch'egli lo trasforma in un desiderio. Così Agamennone può dire: la prova che io non vengo meno al

mio dovere di padre è che l'oggetto del mio dovere è il mio unico desiderio. Abbiamo quindi qui dovere e desiderio l'uno di fronte all'altro. La fortuna nella vita consiste in questa coincidenza di desiderio e dovere, e viceversa, e il compito dei più consiste precisamente nel rimanere nel loro dovere e nel trasformarlo, con entusiasmo, nel loro desiderio. L'eroe tragico rinuncia al desiderio per compiere il proprio dovere. Anche per l'eroe della fede il desiderio e il dovere sono identici, ma egli deve rinunciare a entrambi. Quando allora vuol rassegnarsi rinunciando al suo desiderio, egli non trova pace, perché c'è il dovere. Se vuol restare nel dovere e nel suo desiderio, non diventa più il cavaliere della fede, poiché il dovere assoluto esige proprio che rinunci al dovere. L'eroe tragico esprime un dovere superiore, ma non assoluto.

[38](#) L'autore è Chr. Olufsen (1793).

[39](#) Come i Giganti nella mitologia greca.

# PROBLEMA III

DAL PUNTO DI VISTA ETICO, SI PUÒ GIUSTIFICARE IL SILENZIO

L'etica come tale è il generale, come il generale è a sua volta ciò che è manifesto. Determinato come immediatamente sensibile e psichico, il Singolo è l'essere nascosto. Il suo compito etico è allora quello di voler uscire dal suo nascondimento per diventare manifesto nel generale. Ogni volta che vuole rimanere nascosto, commette un peccato ed entra in una crisi da cui può uscire solo manifestandosi.

Qui ci troviamo di nuovo allo stesso punto. Se non c'è un'interiorità nascosta che abbia la sua ragione nel fatto che il Singolo come tale è superiore al generale, la condotta di Abramo è ingiustificabile, poiché egli ha disprezzato le istanze etiche intermedie. Se invece siffatta interiorità nascosta c'è, allora abbiamo il paradosso, che non si lascia mediare, poiché si fonda sul fatto che il Singolo come tale è al di sopra del generale, e il generale è proprio la mediazione. La filosofia hegeliana non ammette nessuna interiorità nascosta e nessuna incommensurabilità. Essa è coerente con se stessa quando esige la manifestazione<sup>40</sup>, ma non è nel vero quando pretende di considerare Abramo come il padre della fede e dissertare su questa. La fede, infatti, non è la prima immediatezza, ma un'immediatezza ulteriore. La prima immediatezza è la sfera estetica, e qui la filosofia hegeliana può aver ragione. Ma la fede non appartiene al momento estetico, altrimenti la fede non c'è mai stata, perché è sempre esistita.

Qui la cosa migliore è considerare l'intero problema da un punto di vista puramente estetico e a tal fine impegnarsi in una riflessione estetica, nella quale voglio pregare il lettore di abbandonarsi provvisoriamente senza riserve, mentre io, per portare il mio contributo, modificherò la mia esposizione a seconda degli oggetti. La categoria che prenderò in speciale considerazione è *l'interessante* che, specialmente ai giorni nostri in cui si vive *in discrimine rerum* [in una congiuntura di crisi], ha ottenuto grande importanza, poiché essa è davvero la categoria della svolta critica. Non si

dovrebbe perciò, come talora accade, dopo averla ammirata *pro virili* [per parte propria], schernirla perché siamo cresciuti, ma neppure essere troppo avidi nel cercarla; è certo infatti che diventare interessanti o condurre una vita interessante non è un compito che l'arte industriale possa risolvere, ma un funesto privilegio che, come tutti quelli del mondo dello spirito, si paga soltanto a prezzo di profonde sofferenze<sup>41</sup>. Così Socrate fu l'uomo più interessante che sia mai esistito, e la sua vita fu la più interessante delle vite vissute, ma quell'esistenza gli fu assegnata dal dio e, nella misura in cui ha dovuto acquistarsela da sé, ha conosciuto fatiche e dolori. Chiunque consideri la vita con serietà, non ha motivo di sottovalutare una simile esistenza, e tuttavia oggi non mancano esempi di tale impresa. L'interessante è del resto una categoria limite, al *confine* fra l'estetica e l'etica. Per questo la riflessione deve continuamente fare incursioni nel campo dell'etica; mentre, per diventare significativa, deve affrontare il problema con intimo fervore e concupiscenza propriamente estetici. Oggi, l'etica si occupa raramente di questi problemi. La ragione potrebbe essere che per essi non c'è diritto di cittadinanza nel Sistema<sup>42</sup>. Allora li si potrebbe trattare in monografie che nulla impedisce di fare brevi, per evitare prolissità, e col medesimo risultato, a condizione che si disponga del predicato, poiché uno o due predicati possono rivelare un intero mondo. Nel Sistema non ci sarebbe neppure posto per simili parolette?

Aristotele dice nella sua immortale *Poetica*: δύο μὲν οὖν τοῦ μύθου μέρη, περὶ ταῦτ' ἐστὶ, περιπέτεια καὶ ἀναγνώρισις [ecco dunque due parti costitutive della favola, la peripezia e il riconoscimento] (cfr. c. 11). Naturalmente a me qui interessa soltanto il secondo momento, ἀναγνώρισις, il riconoscimento. Ovunque si verifichi, si tratta *eo ipso* di qualcosa precedentemente nascosta. Come il riconoscimento diventa il momento della distensione, così la cosa nascosta rappresenta il momento di tensione della vita drammatica. Non posso qui indugiare sulle argomentazioni che Aristotele ha esposto in precedenza nel capitolo sui meriti diversi della tragedia, a seconda del fatto che περιπέτεια καὶ ἀναγνώρισις [peripezia e riconoscimento] operino insieme, e sul riconoscimento semplice e doppio, anche se, con la loro penetrazione, la loro calma e profondità, tentino non poco chi ormai è da tempo stanco della superficiale onniscienza dei volgarizzatori sistematici. Mi limiterò ad un'osservazione più generale. Nella tragedia greca, l'occultamento (e, come sua conseguenza, il riconoscimento) è

un residuo epico che ha il suo fondamento nel fato, ove l'azione drammatica svanisce e dal quale la tragedia trae la sua oscura e misteriosa origine. Di qui deriva che l'effetto prodotto da una tragedia greca è analogo all'impressione che ci coglie al vedere una statua di marmo a cui manca la potenza dello sguardo. La tragedia greca è cieca. Perciò occorre una certa capacità d'astrazione per sentirne convenientemente l'influsso. Un figlio uccide il padre, ma allora soltanto riesce a sapere ch'è suo padre. Una sorella sta per sacrificare il fratello, ma solo nel momento decisivo apprende del loro rapporto di parentela. Questo genere tragico non può interessare granché nella nostra epoca *di riflessione*. Il dramma moderno si è liberato del destino, si è drammaticamente emancipato, è veggente, scruta in se stesso, e fa passare il destino nella coscienza drammatica. In tali condizioni, l'occultamento e la manifestazione sono la libera azione dell'eroe che ne ha la responsabilità.

Anche nel dramma moderno il riconoscimento e l'occultamento sono elementi essenziali, di cui sarebbe superfluo portare esempi. Il nostro tempo s'abbandona talmente alla voluttà dell'estetica, è talmente infiammato e atto alla fecondazione che concepisce con la facilità della pernice, alla quale per concepire, a quanto dice Aristotele, basta udire il canto del maschio o il suo volo su di lei; per educazione, quindi, credo che ognuno, appena sente la parola «occultamento», possa senza difficoltà farsi uscire dalla manica una decina di romanzi e di commedie. Perciò sarò breve e mi limiterò ad esporre un'osservazione di carattere generale. Se giocando a nascondino e introducendo così un fermento drammatico nell'opera, si nasconde qualche *nonsense*, abbiamo per risultato una commedia; se invece si sostiene un rapporto con l'idea, si può allora pervenire al livello dell'eroe tragico. Ecco un semplice esempio di comicità: un uomo s'imbellezza e indossa la parrucca. Vorrebbe aver successo con il bel sesso ed è quasi sicuro del suo trionfo grazie alla cipria e alla parrucca che lo rendono assolutamente irresistibile. Egli conquista una fanciulla ed è al colmo della felicità. Ma ora viene il bello: se è capace di confessarlo, non perderà tutto il suo potere di seduzione, mostrandosi come uno qualsiasi, per di più calvo, e la sua amata non lo respingerà. L'occultamento è una sua libera azione di cui è responsabile di fronte all'estetica. Tale scienza non è amica del calvo ipocrita, e lo destina al ridicolo. Questo basta per farmi capire: il comico non può essere l'oggetto, né il centro d'interesse di questa ricerca.

Devo analizzare per via dialettica che ruolo svolga l'occultamento

nell'estetica e nell'etica; si tratta infatti di mostrare la totale diversità esistente fra l'occultamento estetico e il paradosso.

Qualche esempio. Una fanciulla è segretamente innamorata di un giovane, senza però che si siano mai dichiarati esplicitamente il loro reciproco amore. I genitori della fanciulla la costringono a sposare un altro (del resto, lei può lasciarsi indurre dall'affetto filiale); ella obbedisce ai genitori, nasconde il proprio amore «per non rendere infelice l'altro, e nessuno saprà mai quel che soffre». Un giovane potrebbe con una sola parola possedere l'oggetto delle sue aspirazioni e dei suoi sogni inquieti. Quelle parole, tuttavia, rischiano di compromettere, ed anche (chissà?) di distruggere un'intera famiglia; decide dunque generosamente di mantenere il proprio segreto: «La fanciulla non saprà mai della sua passione, perché forse sarà più felice accettando la mano di un altro». È un peccato che questi due esseri – entrambi, e ciascuno in particolare, si nascondono a colui e a colei che amano davvero – si nascondano a vicenda: qui si potrebbe altrimenti realizzare un'unione decisamente superiore. La loro dissimulazione è un'azione libera di cui essi stessi sono responsabili anche di fronte all'estetica. Ma l'estetica è una scienza sensibile e raffinata che ha molte più risorse di un gestore del monte di pietà. Allora cosa fa? Tutto il possibile per gli innamorati. Ecco che, per caso, ognuno dei due candidati al progettato matrimonio vengono informati entrambi della nobile decisione dell'altra parte, arrivano a una spiegazione, si sposano e nel contempo prendono forma di autentici eroi; infatti, benché non abbiano neppure avuto il tempo di dormire sulla loro eroica decisione, l'estetica considera la loro condotta come se avessero combattuto coraggiosamente anni e anni per mantenere il loro proposito. L'estetica infatti non si preoccupa del tempo, sia che si tratti di una cosa seria o di uno scherzo; per essa il tempo scorre sempre egualmente veloce.

Ma l'etica non conosce né questa casualità né questa delicatezza, e non ha neppure un concetto così sbrigativo del tempo. Il problema assume così un altro aspetto. L'etica non si presta alle discussioni, poiché ha categorie pure. L'etica non si richiama all'esperienza, che è quasi la più ridicola di tutte le cose ridicole, e, lungi dal conferire saggezza, piuttosto rende folli, se non si conosce nulla di superiore ad essa. L'etica non conosce il caso, non sa che farsene dei colpi di scena, non scherza con le dignità; pone una pesante responsabilità sulle magre spalle dell'eroe, condanna come presunzione il voler fare da provvidenza con le proprie azioni, ma condanna anche il volerlo fare con le proprie sofferenze. Essa invita a credere alla realtà e ad avere il coraggio di lottare contro tutte le sue tribolazioni, soprattutto contro

le sofferenze immaginarie che ci si crea sotto la propria responsabilità; mette in guardia contro i sofisticati calcoli della ragione, ancor meno degni di fede degli antichi oracoli. Mette in guardia contro ogni magnanimità intempestiva, lascia fare alla realtà: ci sarà sempre tempo per mostrare il tuo coraggio, ma allora troverai nell'etica stessa tutto l'aiuto auspicabile. Tuttavia, se quei due esseri fossero toccati da un impulso profondo, se vedessero e affrontassero con serietà il loro compito, il loro sforzo non sarebbe sterile, ma l'etica offesa non può aiutarli, poiché custodiscono un segreto verso di lei, un segreto che hanno accettato a loro rischio e pericolo.

L'estetica quindi esige l'occultamento e lo premia, l'etica esige la manifestazione e punisce l'occultamento.

Tuttavia alle volte anche l'estetica esige la manifestazione. Quando l'eroe, intrappolato in un'illusione estetica, crede col suo silenzio di salvare un'altra persona, l'estetica esige il silenzio e lo premia. Quando invece l'eroe, con le sue azioni, turba la vita altrui, essa allora esige la chiarezza. Eccomi giunto all'eroe tragico. Voglio considerare per un momento l'*Ifigenia in Aulide* di Euripide. Agamennone deve sacrificare la propria figlia. L'estetica esige da lui il silenzio: sarebbe indegno per un eroe cercare conforto da un altro; per premura verso le donne egli deve anche nascondere loro il più a lungo possibile il suo proposito. D'altra parte, l'eroe, se vuol essere tale, deve anche passare attraverso la terribile crisi in cui lo getteranno le lacrime di Clitennestra e d'Ifigenia. Che fa allora l'estetica? Offre una scappatoia, facendo intervenire un vecchio servitore, il quale rivela tutto a Clitennestra. E così tutto è a posto.

L'etica però non dispone di nessuna casualità e di nessun vecchio servitore. L'idea estetica si contraddice appena dev'essere tradotta nella realtà. L'etica esige perciò la manifestazione. L'eroe tragico mostra appunto il suo coraggio etico perché, senz'essere invischiato da nessuna illusione estetica, annuncia a Ifigenia il suo destino. Se fa questo, egli è allora il figlio prediletto dell'etica, nel quale ripone tutto il suo compiacimento (*Mt. 17, 5*). Se tace, può essere perché egli crede con questo di alleviare la sofferenza degli altri, ma forse anche perché, così facendo, l'allevia a se stesso. Però sa di essere libero a questo riguardo. Se tace, si carica, come Singolo, di responsabilità, in quanto trascura un argomento che può sopraggiungere dall'esterno. Non può farlo come eroe tragico; appunto per questo l'etica lo ama, proprio perché egli esprime costantemente il generale. La sua azione eroica esige coraggio, ma questo coraggio esige anche che egli non si sottragga ad alcun argomento. Ora

è certo che le lacrime sono un tremendo *argumentum ad hominem*, e possono talora commuovere anche chi è impassibile di fronte a tutto il resto. Nella tragedia di Euripide, Ifigenia può ricorrere alle lacrime; in realtà, devono esserle concessi due mesi per piangere, come alla figlia di Jefte (*Giud.* 11, 37), non in solitudine, ma ai piedi del padre, e facendo uso di tutta la sua arte «fatta solo di lacrime», e abbracciandogli le ginocchia anziché presentargli il ramo d'ulivo dei supplici (cfr. v. 1224).

L'estetica esige la manifestazione, ma si trae d'impaccio con un caso fortuito. L'esige anche l'etica e trova nell'eroe tragico la sua soddisfazione.

Malgrado la severità con cui l'etica richiede la manifestazione, non si può però negare che il segreto e il silenzio conferiscano all'uomo una reale grandezza, e precisamente perché sono determinazioni dell'interiorità. Quando Amore lascia Psiche, le dice: «Darai alla luce un bambino che sarà un dio se tacerai, ma sarà un uomo se tradirai il segreto». L'eroe tragico, ch'è il favorito dell'etica, è l'uomo puro; posso anche comprenderlo e tutto quel che fa avviene alla luce del sole. Se vado oltre, inciampo sempre nel paradossale, ossia nel divino e nel demoniaco, poiché il silenzio è l'uno e l'altro. Il silenzio è la trappola del demonio; e più si tace più il demonio diventa temibile, ma il silenzio è anche una condizione in cui il Singolo prende coscienza della sua unione con la divinità.

Prima di passare alla storia di Abramo, vorrei richiamare alcune individualità poetiche. Con il potere della dialettica le porterò alle estreme conseguenze e, brandendo su di esse il flagello della disperazione, impedirò loro di rimanere immobili, affinché possano, se possibile, nella loro angoscia, fare l'una o l'altra scoperta<sup>43</sup>.

Aristotele, nella sua *Politica*, narra un aneddoto relativo alle lotte civili di Delfi, provocate da una vicenda matrimoniale. *Il fidanzato, cui gli àuguri avevano predetto una disgrazia conseguente al suo matrimonio, cambiò d'improvviso i suoi piani nel momento decisivo in cui doveva andare a prendere la fidanzata* – si rifiutò cioè di celebrare le nozze<sup>44</sup>. Non ho bisogno di altro. A Delfi quest'evento non passò senza lacrime; se un poeta ne avesse preso spunto per un dramma, avrebbe potuto fare sicuro assegnamento sulla simpatia. Non è forse spaventoso che l'amore, che tanto spesso vien messo da parte nella vita, sia privato anche dell'aiuto del cielo? E l'antica espressione secondo cui il matrimonio è un'istituzione divina, non è qui schernita? Di solito sono tutte le traversie del mondo finito che, come

spiriti maligni, s'accaniscono a separare gli innamorati, ma l'amore ha il cielo dalla sua parte, e perciò questa santa alleanza trionfa su tutti i suoi nemici. Ma in questo caso è il cielo che separa quel che il cielo stesso ha unito. E chi l'avrebbe mai creduto? Meno di tutti certamente la giovane fidanzata. Solo un momento prima, ella sedeva nella sua camera in tutta la sua bellezza, e le amabili ancelle l'avevano rivestita dei suoi ornamenti con ogni attenzione per la soddisfazione di tutti, colme non solo di gioia, ma anche d'invidia, sì, felici per l'impossibilità di diventare ancor più gelose, perché era impossibile che la fidanzata diventasse ancor più bella. Ella era sola nella sua camera e sempre più bella, poiché tutte le risorse delle arti femminili erano state dispiegate per adornare degnamente quella degna fanciulla. Mancava però ancora una cosa a cui le giovani ancelle non avevano pensato: un velo più sottile, più leggero e tuttavia capace di nasconderla più di quello con cui l'avevano avvolta – un abito da sposa, di cui nessuna fanciulla sapeva nulla né poteva venirle in aiuto, anzi che neppure la sposa poteva sapere come provvedere. Ed ecco una potenza invisibile amica, che trova la sua gioia nell'adornare le fidanzate, l'avvolse di quel velo senza ch'ella ne sapesse alcunché, poiché vide soltanto il fidanzato passare dinanzi alla casa e salire al tempio. Vide la porta chiudersi dietro a lui e rimase ancor più tranquilla e felice, poiché sapeva che ora le apparteneva più che mai. La porta del tempio si aprì, egli uscì, ma lei abbassò pudicamente gli occhi e perciò non si accorse che il viso dell'amato era sconvolto; mentre egli vide che il cielo era geloso dell'incantevole bellezza della fidanzata e della sua felicità. La porta del tempio si aprì, le ancelle videro il giovane uscire, ma non si accorsero che il suo viso era sconvolto, poiché tutte affaccendate nell'andare a prendere la fidanzata. Questa avanzò in tutta la sua umiltà verginale, eppure come una regina, circondata dal seguito delle ancelle, che s'inclinavano davanti a lei come sempre fanno davanti a una fidanzata. Così rimase in cima alla bella schiera e restò in attesa – fu solo un momento, poiché il tempio era vicinissimo – e il fidanzato venne, ma non si fermò davanti alla sua porta.

Ma qui mi fermo: non sono un poeta, mi lascio semplicemente guidare dalla dialettica. Anzitutto è da osservare che l'eroe è avvertito solo nel momento decisivo, non ha dunque nulla da rimproverarsi, non si è fidanzato alla leggera. In più, ha un predizione divina per sé o piuttosto contro di sé; non si lascia dunque guidare dal proprio giudizio, come fanno i nostri innamorati leggeri. Inoltre, va da sé che quella predizione lo rende tanto infelice quanto lo è la fanciulla, e persino un po' di più, perché ne è lui il motivo. Infatti è pur vero che gli àuguri hanno predetto soltanto *a lui* una disgrazia, ma

bisognerebbe sapere se quella disgrazia non sia di natura tale che, colpendolo, attenti anche alla loro felicità coniugale. Cosa dovrà fare, allora?

1) Deve tacere e celebrare le nozze, sperando che forse la disgrazia non capiterà subito: in ogni caso, ho rispettato l'amore senza temere di rendermi infelice; ma devo tacere poiché altrimenti questo breve momento di felicità andrà perduto. Tale punto di vista sembra in apparenza plausibile, ma è assolutamente inaccettabile, poiché, così facendo, egli offende la fanciulla. Con il suo silenzio la rende in un certo senso colpevole, poiché se ella fosse stata messa al corrente della cosa non avrebbe certo mai dato il suo consenso a quell'unione. Egli dovrebbe allora sopportare non solo la disgrazia, ma anche la responsabilità di aver taciuto, e la giusta collera di colei che non ha avvertito.

2) Deve tacere e lasciar celebrare le nozze? In questo caso egli deve entrare in una mistificazione con cui annienta se stesso nel suo rapporto con lei. Questo forse l'estetica l'approverebbe. La catastrofe si potrebbe allora delineare in modo simile a quella reale, salvo far intervenire all'ultimo momento una spiegazione, ma troppo tardi, poiché dal punto di vista estetico è necessario ch'egli muoia: a meno che codesta scienza non sia in grado di eliminare la funesta profezia. Tuttavia, questa condotta, benché magnanima, implica un affronto alla fanciulla e alla realtà del suo amore.

3) Deve parlare? Naturalmente non va dimenticato che il nostro eroe è un po' troppo poeta perché la sua rinuncia all'amore significhi soltanto il fallimento di un'operazione commerciale. Se parla, tutto si risolve in una storia di amore infelice simile a quella di *Axel e Valborg*<sup>45</sup>. Ecco qui una coppia che il cielo stesso separa. Però questa separazione, nel caso presente, va compresa in maniera un po' diversa, poiché deriva anche dalla libera azione dei singoli. L'estrema difficoltà dialettica di questa vicenda discende dal fatto che la sventura deve colpire soltanto il fidanzato. Qui i due innamorati non hanno, come Axel e Valborg, un termine comune per esprimere la loro sofferenza, mentre il cielo separa Axel e Valborg, poiché essi sono egualmente vicini. Se fosse così, si potrebbe anche pensare a una via di scampo. Infatti il cielo non ricorre, per separarli, a una potenza visibile, ma lascia decidere a loro, di modo che si potrebbe ammettere ch'essi decidessero di comune accordo di sfidare il cielo e le sue minacce.

Tuttavia l'etica esige che il fidanzato parli. Il suo eroismo consiste allora essenzialmente nel rinunciare all'eroismo estetico, che *in casu* [nella specie] potrebbe facilmente presentarsi con quel pizzico di vanità che il segreto nasconde, poiché egli deve vedere chiaramente che rende infelice la fanciulla.

La realtà di questo coraggio eroico riposa tuttavia sul fatto ch'egli ha avuto e poi tolto il suo presupposto: altrimenti avremmo eroi a bizzeffe nella nostra epoca, che ha spinto a un virtuosismo incomparabile l'arte della falsificazione, la quale compie cose eccelse sorvolando sulle difficoltà intermedie.

Ma a che serve questo schizzo, dato che io mi limito all'eroe tragico? Potrebbe servire a gettare un po' di luce sul paradosso. Tutto dipende allora dalla relazione del fidanzato con la predizione degli àuguri, che, in qualche modo, è decisiva per la sua vita. Questa predizione è *publici iuris* [di ordine pubblico] o è un *privatissimum* [fatto di ordine assolutamente privato]? La scena si svolge in Grecia; la predizione di un àugure è comprensibile a tutti, voglio dire che il Singolo può non solo afferrarne il senso letterale, ma può anche comprendere che un àugure annunci al Singolo la volontà del cielo. La profezia dell'àugure non è dunque comprensibile soltanto all'eroe, ma a tutti, e non ne deriva alcun rapporto privato con la divinità. Per quanto il fidanzato faccia, la predizione si compirà. Sia che agisca, sia che non agisca, egli non entrerà in un rapporto più stretto con la divinità, non diventerà l'oggetto della sua grazia né della sua collera. Ciascuno potrà benissimo comprendere l'effetto della predizione come l'eroe, che non dispone di uno scritto segreto riservato a lui soltanto. Se vuol parlare, lo può fare a suo piacimento, poiché può farsi capire. Se vuol tacere, sta bene; poiché, in quanto Singolo, pretende di essere al di sopra del generale per illudersi con ogni sorta di chimere sul modo in cui la fidanzata ben presto dimenticherà questo dolore ecc. Se invece la volontà del cielo non fosse stata annunciata al giovane da un àugure, se ne avesse avuto conoscenza in una forma del tutto privata e fosse intervenuta nella sua vita a titolo strettamente personale, saremmo allora di fronte al paradosso, se tuttavia esiste (la mia riflessione è un dilemma), ed egli non potrebbe parlare, anche se lo volesse. Il silenzio non gli darebbe gioia alcuna, ma sopporterebbe un dolore che, d'altronde, gli garantirebbe la legittimità della sua causa. Il suo silenzio non sarebbe giustificato dal fatto ch'egli volesse entrare come Singolo in un rapporto assoluto con il *generale*, ma perché è entrato come Singolo in un rapporto assoluto con l'*assoluto*. Allora potrebbe, a mio avviso, anche trovarvi la quiete, mentre il suo silenzio magnanimo sarebbe continuamente turbato dalle esigenze dell'etica. Sarebbe auspicabile che l'estetica una buona volta tentasse di cominciare dal punto in cui si è esaurita in tanti anni, da quella illusoria magnanimità. Facendo questo, si troverebbe a lavorare direttamente per la sfera religiosa, poiché

questa potenza è l'unica che può salvare l'estetica nella sua lotta con l'etica. La regina Elisabetta sacrificò allo Stato il suo amore per Essex, sottoscrivendone la condanna a morte. Fu un gesto eroico, anche se vi si mescolava un po' d'amor proprio offeso, perché Essex non le aveva rimandato l'anello. Com'è noto, egli l'aveva fatto, ma l'anello era stato trattenuto da una perfida dama di corte. Elisabetta ne fu informata, e si dice, *ni fallor* [se non erro], che per dieci giorni non fece che mordersi un dito senza dire una sola parola, e poi morì. Ecco un buon soggetto per un poeta che sapesse come fare aprir bocca, altrimenti sarebbe tutt'al più adatto ad un maestro di ballo, col quale molto spesso oggi si scambia il poeta.

E ora uno schizzo sul demoniaco. A questo scopo posso servirmi della leggenda *Agnese e il Tritone*. Il tritone è un seduttore, che spunta dal suo rifugio negli abissi, con furore selvaggio afferra e spezza il fiore innocente che stava leggiadro sulla riva e si piegava con aria sognante verso il mormorio delle onde. È così che finora i poeti l'hanno interpretato; ma modifichiamo i dati. Il tritone è un seduttore che chiama Agnese; le sue belle parole risvegliano sentimenti sconosciuti in lei; ella trova in lui quel che cercava, quel che il suo sguardo andava scrutando in fondo alle onde. È pronta a seguirlo. Il tritone la prende fra le braccia, Agnese si afferra al suo collo, e fiduciosa si abbandona con tutta l'anima al più forte. Egli è già sulla riva, si china sul mare per immergersi con la sua preda – ed ecco che Agnese lo guarda ancora una volta, senza paura, senz'incertezza, senz'orgoglio per la sua fortuna, senza frenesia di piacere, ma con fede completa, in assoluta umiltà come il modesto fiore ch'ella pensa di essere e con assoluta fiducia gli affida con quello sguardo tutto il suo destino. E, meraviglia! il mare non muggisce più, tace la sua voce selvaggia; la voce della natura ch'è la forza del tritone d'improvviso l'abbandona, si diffonde una calma completa, mentre Agnese continua a guardarlo con gli stessi occhi. Allora il tritone si accascia, non può resistere alla forza dell'innocenza, il suo elemento gli diventa infedele, non può sedurre Agnese. La riporta al suo mondo, le spiega che voleva soltanto mostrarle lo splendore dell'oceano quand'è tranquillo, e Agnese gli crede. Poi torna indietro da solo e il mare si scatena, ma ancor più infuria la disperazione nel cuore del tritone. Egli può sedurre Agnese; può sedurre cento come lei, può affascinare ogni fanciulla, ma Agnese ha vinto e il tritone l'ha perduta. Soltanto come preda può diventare sua, egli non può rimaner fedele a nessuna fanciulla, perché è solo un tritone. Mi sono permesso una piccola alterazione<sup>46</sup> riguardo al tritone; e, in fondo, ho anche

un po' abbellito Agnese, poiché nella leggenda non è del tutto innocente, e del resto è un *nonsense*, un'adulazione sperticata e un'offesa alla femminilità, immaginare una storia in cui una fanciulla non abbia assolutamente nulla da rimproverarsi. L'Agnese della leggenda, lo dico per modernizzare un po' il mio lessico, cerca l'interessante e le fanciulle di questo tipo possono star certe che il tritone non è lontano; poiché ai seduttori basta socchiudere un occhio per individuarle e si buttano loro addosso come lo squalo sulla preda. È perciò molto stupido, o forse è una voce messa in giro apposta da un tritone, dire che la sedicente buona educazione preservi le fanciulle dai seduttori. La vita è più giusta e imparziale: contro la seduzione c'è solo l'innocenza.

Diamo ora al tritone una coscienza umana e, nella sua condizione di tritone, vediamo una preesistenza umana in conseguenza della quale la sua vita è stata ostacolata. Nulla impedisce ch'egli diventi un eroe, poiché il passo che ora compie lo redime. Egli è salvato da Agnese, il seduttore è vinto, si è piegato sotto il potere dell'innocenza: non potrà mai più sedurre. Ma nello stesso momento due forze lottano in lui: il pentimento, da una parte, e Agnese e il pentimento dall'altra. Se solo il pentimento s'impadronisce di lui, egli è nascosto; ma se lo prende Agnese e il pentimento, allora egli è manifesto.

Se ora il tritone, preso dal pentimento, rimane nascosto, allora certamente egli rende Agnese infelice; poiché Agnese l'ama con tutta la sua innocenza, ella è convinta che, nel momento in cui le parve mutato, per quanto egli cercasse di nascondere tale trasformazione, volesse mostrarle soltanto l'incantevole tranquillità del mare. Ma il tritone diventa ancor più infelice nella sua passione, perché ha amato Agnese con una molteplicità di passioni e in più ha da sopportare il peso di una nuova colpa. Il demoniaco del pentimento interviene allora per spiegargli che questa è la sua punizione, e che più lo tormenta, più è utile per lui.

Se egli si abbandona a questo demoniaco, farà forse ancora un tentativo per salvare Agnese così come, in un certo senso, si può cercare di salvare qualcuno per mezzo del male. Egli sa che Agnese l'ama. Se potesse distoglierla da quest'amore, ella sarebbe, in qualche modo, salva. Ma come? Il tritone non è così ingenuo da credere che una sua confessione sincera possa suscitare il disgusto in Agnese. Egli cercherà forse di agitare in lei tutte le oscure passioni della sua anima; la schernirà, si burlerà di lei, metterà in ridicolo il suo amore e, se possibile, pungerà sul vivo il suo orgoglio. Non si risparmierebbe nessun tormento, poiché è questa la profonda contraddizione del

demoniaco e, in un certo senso, nel demoniaco c'è un bene infinitamente maggiore che non negli esseri volgari. Più Agnese è egoista, più sarà facile ingannarla (poiché solo la gente senza esperienza pensa che sia facile ingannare l'innocenza; la vita ha risorse profonde ed è più facile, per il furbo, sedurre i suoi pari), ma cresceranno le sofferenze del tritone. Più la trama del suo inganno sarà astuta, meno Agnese avrà il pudore di nascondergli il suo tormento; ella ricorrerà ad ogni mezzo il cui unico effetto sarà non quello di far cambiare idea al tritone, ma di martoriarlo.

Grazie al demoniaco quindi il tritone sarebbe il Singolo, e, come tale, al di sopra del generale. Il demoniaco ha la stessa proprietà del divino di far entrare il Singolo in un rapporto assoluto con esso. Questa è la sua analogia con il paradosso di cui stiamo parlando; tale contropartita ha, come conseguenza, una certa somiglianza che può trarre in inganno. Così il tritone ha apparentemente la prova che il suo silenzio è giustificato, e che in esso soffre tutto il suo dolore. Tuttavia non c'è dubbio ch'egli possa parlare. Se rompesse il silenzio, potrebbe diventare un eroe tragico, anzi, a mio avviso, sublime. Pochi forse potrebbero capire in che cosa la sua condotta è sublime<sup>47</sup>. Egli avrà pertanto il coraggio di sbarazzarsi di ogni illusione di poter far felice Agnese con le sue arti; avrà, dal punto di vista umano, il coraggio di spezzarle il cuore. Del resto, qui mi limiterò ad una sola osservazione psicologica. Più la formazione di Agnese sarà stata concentrata sull'io, più splendida sarà la sua illusione: anzi non è impensabile che un tritone, con la sua astuzia demoniaca, possa riuscire nella realtà non solo a salvare Agnese, ma anche a trarne qualcosa di straordinario. Un demone infatti è capace di suscitare la forza dall'essere più debole e può, a modo suo, aver le migliori intenzioni verso un essere umano.

Il tritone sta sopra una vetta dialettica. Se egli si salva dal demoniaco col pentimento, gli si presentano due strade possibili: può restare nel suo riserbo, mantenere il segreto, senza peraltro far affidamento sulla sua accortezza. Non entra come Singolo in un rapporto assoluto con il demoniaco, ma trova pace nel controparadosso, secondo il quale la divinità salverà Agnese (il Medioevo avrebbe dato questa piega al movimento, poiché, secondo la sua concezione, il luogo adatto al tritone è chiaramente il chiostro). Oppure si può salvare grazie ad Agnese, non nel senso che l'amore di Agnese potrebbe oramai preservarlo dal ritornare ad essere un seduttore (tentativo estetico di salvataggio che elude sempre il nocciolo della cosa, cioè la continuità nella vita del tritone): sotto questo aspetto egli è salvo, e lo è nella misura in cui la

sua vita, da nascosta che era, diviene manifesta. Egli sposa dunque Agnese, ma deve rifugiarsi nel paradosso. Quando infatti il Singolo per propria colpa è uscito dal generale, non può farvi ritorno se non entrando come Singolo in un rapporto assoluto con l'assoluto. Voglio ora fare un'osservazione che aggiungerà qualcosa a tutto quanto ho detto finora<sup>48</sup>. Il peccato non è la prima immediatezza, ma un'immediatezza posteriore. Nel peccato, il Singolo si trova già nella direzione del paradosso demoniaco al di sopra del generale, poiché è una contraddizione da parte del generale voler esigere la propria realizzazione da chi manca della *conditio sine qua non*. Se la filosofia pensasse, fra l'altro, che l'uomo potesse decidersi ad agire secondo i suoi insegnamenti, avremmo una bella commedia. Un'etica che ignora il peccato<sup>49</sup> è una scienza completamente inutile; ma se essa l'ammette, esce *eo ipso* [per questo stesso motivo] dal suo ambito. La filosofia insegna che l'immediato dev'essere tolto. Questo è vero, ma è inesatto dire che il peccato è, senz'altro, l'immediato<sup>50</sup>, così come lo è anche la fede.

Appena mi muovo in queste sfere, tutto procede a meraviglia, ma a questo modo io non spiego Abramo, poiché Abramo non era diventato il Singolo mediante il peccato: egli era, invece, l'uomo giusto, l'eletto di Dio. L'analogia con Abramo apparirà soltanto dopo che il Singolo sarà in grado di compiere il generale; allora il paradosso si ripete.

Posso dunque comprendere i movimenti del tritone, mentre non posso comprendere Abramo; il tritone, in effetti, giunge proprio col paradosso a realizzare il generale. Se infatti egli resta nascosto nel suo segreto e apprende tutti i tormenti del pentimento, diventa un demone ed è come tale annientato. Se resta nascosto, ma giudica imprudente il tormentarsi nella schiavitù del pentimento per poter liberare Agnese, trova certamente la pace, ma è perduto per questo mondo. Se si manifesta e si lascia salvare da Agnese, allora egli è il più grand'uomo ch'io possa immaginare; infatti, soltanto l'estetica può, con la sua leggerezza, pensare di lodare la potenza dell'amore accordando a un uomo perduto l'amore di una fanciulla innocente, la quale con questo lo salva: l'estetica solo sbaglia credendo che sia la ragazza l'eroina, mentre l'eroe è il tritone. Questi non può appartenere ad Agnese senza ch'egli, dopo aver fatto i movimenti infiniti del pentimento, non ne faccia ancora un altro, il movimento in virtù dell'assurdo. Egli può fare con le proprie forze il movimento del pentimento, ma vi si esaurisce, e perciò non può, da solo, tornare indietro e afferrare la realtà. Quando manca la passione sufficiente

per fare l'uno o l'altro movimento, se si spreca la vita pentendosi un poco, e si pensa che il resto verrà da sé, allora si è rinunciato una volta per tutte a vivere nell'idea e si può molto facilmente riuscire ad aiutare gli altri per la cosa suprema, cioè a ingannare se stessi e gli altri pensando che le cose nel mondo dello spirito vadano come nel gioco del cucù, dove tutto procede a gonfie vele. Si può dunque trovare divertente e curioso che in un'epoca in cui ognuno è in grado di fare le cose più grandi, il dubbio sull'immortalità dell'anima sia tanto diffuso, poiché colui che realmente ha fatto il movimento dell'infinito difficilmente ne dubita. Le conclusioni della passione sono le uniche degne di fede, cioè le uniche persuasive. Per fortuna, la vita è più caritatevole e fedele di quanto affermino i sapienti, poiché essa non esclude nessuno, neppure i più umili, né inganna alcuno, poiché nel mondo dello spirito è ingannato solo chi inganna se stesso. È opinione generale e, per quanto posso permettermi di giudicare, anche mia, che la massima saggezza non sia rinchiudersi in un chiostro, ma per questo non penso affatto che nel nostro tempo, in cui non ci va più nessuno, il primo venuto sia superiore alle anime profondamente serie che là trovavano la pace. Quanti hanno oggi abbastanza passione per pensare a questo e giudicare se stessi in tutta sincerità? Soltanto l'idea di assumere sulla propria coscienza la responsabilità del tempo, di dare al tempo con instancabilità insonne il compito di scrutare ogni pensiero segreto in modo che, se ad ogni istante non si fa il movimento in virtù di quel che l'uomo ha di più nobile e sacro, si possano scoprire<sup>51</sup> con angoscia e orrore, o se non altro evocare con l'angoscia, gli oscuri impulsi che si celano nella vita di ogni uomo, mentre vivendo in compagnia dei propri simili li si dimentica facilmente, li si evita agevolmente, ci si tiene a galla in molti modi, e si trova l'occasione di ricominciare da capo – solo quest'idea potrebbe, a mio avviso, e col dovuto rispetto, disciplinare molti che ai nostri giorni credono di essere già arrivati al punto più alto. Ma di tali considerazioni ci si preoccupa ben poco nel nostro tempo, che ha raggiunto la saggezza suprema, mentre nessun'altra epoca è caduta nel comico quanto la nostra. Non si capisce come mai non abbia ancora generato con una *generatio aequivoca* [generazione ambigua] il suo eroe, il demone che reciterà spietatamente il terribile dramma di provocare al riso tutta l'epoca, facendole dimenticare che ride di se stessa. La vita merita qualcosa di più del riso, quando già a vent'anni si è raggiunta la saggezza suprema? E quale altro movimento più nobile ha trovato questo tempo, da quando si è smesso di ritirarsi nel chiostro? Non è una pietosa concezione della vita, una saggezza

miserabile, una penosa vigliaccheria che siede a capotavola, che vilmente fa credere agli uomini di aver compiuto la cosa più alta e perfidamente li trattiene dal fare le più piccole? Quando si è fatto il movimento del chiostro, ne resta uno soltanto, quello dell'assurdo. Ma, ai giorni nostri, quanti capiscono cos'è l'assurdo, e quanti vivono in modo d'aver rinunciato a tutto o d'aver ottenuto tutto, quanti sono così onesti da riconoscere quel che possono e quel che non possono fare? E non è forse vero che, se ci sono, si trovano piuttosto fra la gente meno colta e in parte fra le donne? Il tempo manifesta, in una sorta di *chiaroveggenza*, i propri difetti, così come un demoniaco sempre manifesta se stesso senza comprendersi, poiché esige di continuo e sempre il comico. Se fosse realmente questo il bisogno del tempo, si potrebbe recitare una nuova commedia dove si metta in ridicolo un personaggio morto per amore. Ma non gioverebbe di più al nostro tempo se questo accadesse fra noi, sotto i nostri occhi, per poter avere infine il coraggio di non soffocare il meglio di noi stessi, e di non soffocarlo, per invidia, negli altri – col riso? Avrebbe il tempo davvero bisogno della risibile apparizione di un profeta per avere un argomento di cui ridere; non avrebbe piuttosto bisogno che un simile esaltato gli ricordasse quel che è caduto nell'oblio?

Un abbozzo condotto in questo stile che, mancando la passione del pentimento, sarebbe ancor più commovente, lo si può trovare in una storia del *Libro di Tobia* (*Tob.* 6-8). Il giovane Tobia vuole sposare Sara, figlia di Raguel e di Edna. Ma la fanciulla vive in una condizione di triste fatalità: è andata sposa a sette uomini che sono tutti morti nella casa nuziale. Per il mio progetto questo particolare costituisce il punto debole della storia, poiché l'effetto comico è quasi inevitabile, se si pensa ai sette vani tentativi di matrimonio di una fanciulla che è stata per sette volte sul punto di riuscirci, come uno studente che ha fallito ben sette volte il superamento di un esame. Ma, nel *Libro di Tobia*, l'accento è posto su un altro punto, e perciò il numero elevato è importante e, in certo senso, vi produce un effetto tragico; infatti, la nobiltà del giovane Tobia è tanto maggiore sia perché è figlio unico (*Tob.* 6, 15), sia perché si trova di fronte a quel fatto terrificante. Occorre dunque escludere questo dato. Allora, Sara è una fanciulla che non ha mai amato, che conserva ancora la letizia dell'adolescente, che è in qualche modo il suo prezioso titolo di priorità nella vita, la sua *Vollmachtbrief zum Glucke* [lettera di credito alla felicità]<sup>52</sup>: ama un uomo con tutto il cuore. Eppure è

più infelice di chiunque altra, poiché sa che un demone maligno, che si è invaghito di lei, ucciderà lo sposo nella notte delle nozze. Ho letto molte storie tristi, ma dubito che si possa trovare una tristezza paragonabile a quella della vita di questa fanciulla. Quando la disgrazia viene dall'esterno, si può trovare qualche consolazione. Se un uomo non ha avuto nella vita quel che doveva renderlo felice, ha però la consolazione di pensare che avrebbe potuto averlo. Ma l'insondabile tristezza che il tempo non riuscirà mai a dissipare, né a guarire, la tristezza di sapere che nulla ci potrà giovare, anche se la vita ci colmasse di altri benefici! Un autore greco nasconde un mondo di pensieri quando dice: πάντως γὰρ οὐδείς Ἔρωτα ἔφυγεν ἢ φεύξεται, μέχρι ἂν κάλλος ἦ καὶ ὀφθαλμοὶ βλέπωσιν [Nessuno infatti è mai sfuggito né sfuggirà all'amore finché ci sarà bellezza e occhi per vedere] (cfr. *Longi Pastoralia*<sup>53</sup>). Ci sono state molte fanciulle infelici in amore, ma lo sono *divenute*. Sara lo *fu*, prima ancora di diventarlo. È duro non ottenere colui al quale potersi abbandonare, ma è *indicibilmente* duro non potersi abbandonare. Ecco che una fanciulla si abbandona e allora si dice che non è più libera; ma Sara non fu mai libera, benché non vi si fosse mai abbandonata. Sarebbe crudele se una ragazza venisse ingannata dopo essersi abbandonata, ma Sara fu ingannata prima di abbandonarsi. Che mondo di tristezza c'è nel seguito, quando Tobia vuole ad ogni costo sposarla! Che cerimonie, che preparativi! Nessuna fanciulla è stata ingannata come Sara: poiché si è vista strappare la massima felicità, la ricchezza assoluta che è la dote anche della fanciulla più povera, si è vista privata del dono di se stessa, ove abbandonarsi con illimitata fiducia, senza limiti, senza freni; perché prima si doveva fare la fumigazione mettendo il cuore e il fegato del pesce sopra i carboni accesi. E quale mai dev'essere stato il congedo fra madre e figlia, lei che, delusa in tutto, avrebbe continuato a deluderla nella speranza più bella! Leggiamo il racconto.

Edna ha preparato la camera nuziale, vi conduce Sara piangendo, e riceve le lacrime della figlia. E le dice: «Coraggio, figlia mia! Il Signore del cielo e della terra muti in gioia questa tristezza! Coraggio, figlia mia!». E si legga anche il racconto del momento delle nozze, se le lacrime non velano gli occhi: «Ma quando entrambi furono soli, Tobia si levò dal letto e disse: «Alzati, sorella! E preghiamo il Signore che abbia pietà di noi»» (*Tob. 8, 4*).

Se un poeta leggesse questa storia e ne traesse ispirazione, scommetto cento a uno che porrebbe tutta l'enfasi sul giovane Tobia. Vedrebbe un

bell'argomento nell'eroismo di voler rischiare la propria vita in un pericolo così palese, di cui anche il racconto fa menzione, poiché il giorno dopo il matrimonio, Raguél dice a Edna: «Manda un'ancella a vedere se è vivo, poiché, se è morto, lo seppellirò, e nessuno ne saprà nulla» (cfr. *Tob.* 8, 13). Io mi permetto, tuttavia, di proporre un'altra cosa. Tobia, da intrepido cavaliere con tutte le carte in regola, agisce con coraggio; ma ogni uomo che non abbia questo coraggio è un codardo che non sa cos'è l'amore, né cos'è essere uomo, né per cosa valga la pena di vivere; non ha neppure compreso il piccolo mistero che è meglio dare che ricevere (*At.* 20, 35); non ha alcun'idea della grandezza del pensiero che è molto più difficile ricevere che dare, vale a dire quando si è avuto il coraggio di accettare la privazione senza diventare vili nell'ora della sventura. No, l'eroina è Sara. Mi avvicinerò a lei come non mi sono mai accostato ad alcuna fanciulla, o come non sono mai stato tentato col pensiero di accostarmi a quelle incontrate nelle mie letture. Poiché quale amore di Dio non è forse necessario per lasciarsi guarire, quando fin da principio si è caduti in disgrazia senza propria colpa, quando fin dall'inizio si è un esemplare mancato dell'umanità! Quale maturità etica occorre per assumersi la responsabilità di permettere all'amata un simile intenso sforzo! Quale umiltà di fronte agli altri! Quale fede in Dio, per non odiare, nel momento seguente, l'uomo al quale ella deve tutto!

Mettiamo che Sara sia un uomo e che il demoniaco sia a portata di mano. Una natura nobile e fiera può sopportare tutto, tranne una cosa: la compassione. Essa implica un'offesa che può essergli inflitta soltanto da una potenza superiore, poiché da solo egli non può mai diventarne l'oggetto. Se ha peccato, può sopportare la pena senza disperare; ma senza sua colpa esser votato al sacrificio della compassione sin dal seno materno, questo proprio non lo può sopportare. La compassione ha una dialettica strana, esige, in un certo momento, la colpa, un attimo dopo essa vuole non averla, e perciò la situazione del Singolo predestinato alla compassione diventa tanto più spaventosa quanto più la sua disgrazia si sviluppa in direzione della realtà spirituale. Ma Sara non ha colpe, è preda di tutte le sofferenze e dev'essere ancora tormentata dalla compassione degli uomini, poiché anch'io, che l'ammiro più di quanto non l'amasse Tobia, non posso pronunciare il suo nome senza dire: povera infelice! Supponiamo un uomo al posto di Sara, il quale sappia che, se ama una fanciulla, uno spirito infernale verrà ad uccidere l'amata nella notte delle nozze; allora potrebbe darsi ch'egli scegliesse il demoniaco; si chiudesse in se stesso e dicesse, con piglio

demoniaco, in segreto: «Grazie, io non amo le cerimonie e le formalità, non cerco affatto i piaceri dell'amore, posso diventare un Barbablù e divertirmi nel vedere le fanciulle morire la notte delle nozze». In generale, si riesce a saper molto poco sul demoniaco, anche se nel nostro tempo soprattutto questo campo meriti di essere indagato, e anche se l'osservatore, purché sia un tipo capace di sostenere un certo rapporto col demone, possa impiegare qualsiasi uomo, almeno per qualche momento. Shakespeare è e rimane a questo riguardo un eroe. Quel demone crudele, la figura più demoniaca che Shakespeare abbia descritto stupendamente: Gloster (poi Riccardo III), cos'è che l'ha trasformato in un demone? È manifesto che egli non poteva sopportare la compassione di cui era stato oggetto fin da bambino. Il suo monologo nel I atto del *Riccardo III* vale più di tutti i sistemi di morale che non hanno alcun sospetto degli orrori della vita o della loro spiegazione:

... Io che, uscito da un rude conio, manco della nobiltà dell'amore per pavoneggiarmi dinanzi a una ninfa giocosa dall'agile andatura; io, che sono privato di questa bella simmetria, frustrato nelle sembianze dalla natura traditrice, deforme, incompiuto, anzitempo inviato in questo mondo, appena plasmato a metà, ed anche così imperfetto e curioso che i cani latrano contro di me quando mi fermo accanto a loro.

Nature come quella di Gloster non possono essere salvate con la mediazione facendole passare nell'idea di società. L'etica si beffa davvero di costoro, così come schernirebbe anche Sara, se le dicesse: «Perché non esprimi il generale e non ti sposi?» Queste nature sono radicate nel paradosso e non sono affatto più imperfette delle altre, ma soltanto si trovano nell'alternativa o di perdersi nel paradosso demoniaco o di salvarsi nel paradosso divino. In ogni tempo alla gente è piaciuto vedere mostri nelle streghe, negli elfi, negli gnomi, ecc., ed è innegabile che alla vista di qualche mostruosità, tutti noi siamo portati subito a collegare all'impressione che ne riceviamo la depravazione morale. Che crudele ingiustizia! Bisognerebbe piuttosto accusare la vita di avere essa stessa corrotto quegli esseri, come una matrigna può snaturare dei bambini. Trovarsi originariamente, per natura o per situazione, fuori dal generale, costituisce l'inizio del demoniaco, di cui il Singolo non è responsabile.

*L'Ebreo* di Cumberland<sup>54</sup> è un demone di questa fatta, anche se compie il bene. Il demoniaco può manifestarsi anche col disprezzo per gli uomini, un disprezzo però – è singolare – che non porta il soggetto demoniaco a far nulla di spregevole; la sua forza, infatti, consiste nel sapere ch'egli è migliore di tutti quelli che lo giudicano. In questi fenomeni, i poeti dovrebbero per primi

dare l'allarme. Dio sa quali scritti leggono i giovani poetucoli d'oggi! Il loro studio consiste in buona parte nell'imparare a memoria delle rime. Dio sa qual è la loro funzione nella vita! In questo momento non so se rendano altro servizio oltre a quello di propinare una prova edificante dell'immortalità dell'anima, perché per consolarsi si potrebbe applicare loro la battuta di Baggesen sul poeta Kildevalle: «Se diventa immortale lui, lo diventeremo tutti». Quel che qui è stato detto a proposito di Sara, soprattutto riguardo all'esposizione poetica e perciò con un presupposto fantastico, acquista il suo senso pieno se, guidati da un interesse psicologico, si approfondisce il significato del vecchio proverbio: *nullum unquam extitit magnum ingenium sine aliqua dementia* [non c'è genio senza un pizzico di follia]<sup>55</sup>. Infatti questa *demenza* è la sofferenza del genio nella vita, è l'espressione, per così dire, della gelosia divina, mentre la genialità esprime la sua predilezione. Così fin da principio il genio è disorientato rispetto al generale, ed è portato in rapporto al paradosso sia che, nella disperazione per il suo limite, che ai suoi occhi trasforma la sua onnipotenza in impotenza, cerchi la calma demoniaca, e per questo non lo confessi né a Dio né agli uomini, sia che trovi una pace religiosa nell'amore che consacra alla divinità. Qui abbiamo, mi sembra, problemi psicologici ai quali si potrebbe con gioia dedicare la propria vita: eppure se ne parla ben di rado. In quale rapporto stanno demenza e genialità? Può l'una derivare dall'altra? In che senso e fino a che punto il genio è padrone della propria demenza? È ovvio che lo è fino a un certo punto, poiché altrimenti sarebbe veramente pazzo. Ma queste ricerche richiedono molta finezza e amore, poiché è assai difficile esaminare una mente superiore. Se si leggessero certi autori geniali prestando attenzione a questo, forse sarebbe possibile ogni tanto, seppure a fatica, ottenere qualche chiarimento.

Voglio esaminare ancora il caso di un Singolo che con la sua segretezza e il suo silenzio vuole salvare il generale. Mi servirò della storia di *Faust*. Faust è un uomo che dubita<sup>56</sup>, è un apostata dello spirito che segue le vie della carne. Così l'intendono i poeti e, mentre si ripete continuamente che ogni epoca ha il suo Faust, tuttavia un poeta dopo l'altro non fa che seguire instancabilmente la via già battuta. Apportiamo un piccolo mutamento. Faust è l'uomo che dubita *κατ'εξοχήν* [per eccellenza], ma è una natura simpatica. Anche nella concezione del Faust di Goethe si vede l'assenza di una profonda osservazione psicologica nei segreti colloqui del dubbio con se stesso. Ai nostri tempi in cui tutti hanno sperimentato il dubbio, nessun poeta

ha fatto ancora un passo a questo fine. Offrirei loro volentieri come carta le obbligazioni della Corona perché scrivessero le loro immense esperienze in materia: essi però riempirebbero a stento il margine del primo foglio.

Bisogna ricondurre Faust in se stesso perché il dubbio si presenti in modo degno della poesia, e gli faccia scoprire anche nella realtà tutte le sofferenze che il dubbio comporta. Egli sa che è lo spirito che regge il mondo, ma anche che la sicurezza e la gioia in cui gli uomini vivono non sono fondate sulla forza dello spirito, ma si spiegano facilmente come una sorta di beatitudine priva di riflessione. Come uomo che dubita, come l'uomo che dubita, è superiore a tutto questo, e se qualcuno pensasse d'ingannarlo, facendogli credere di aver attraversato anch'egli la via del dubbio, se ne accorgerebbe facilmente; poiché chi ha fatto un movimento nel mondo dello spirito, vale a dire un movimento infinito, può cogliere al volo la risposta e capire se chi parla è un uomo sperimentato oppure un Münchhausen. Ciò che Tamerlano poté compiere con i suoi Tartari, Faust sa di poterlo fare col suo dubbio: terrorizzare gli uomini, far tremare il mondo sotto i loro piedi, disgregare gli uomini e far risuonare grida d'angoscia ovunque. E, se lo fa, non è peraltro un Tamerlano, in un certo senso è autorizzato dall'autorizzazione del pensiero. Ma Faust è una natura simpatica, ama il mondo, la sua anima non conosce l'invidia, vede bene che non potrebbe fermare il furore che sarebbe capace di scatenare, non cerca la fama di Erostrato, e tace; nasconde nella sua anima il dubbio con più cura di quanto ne usi una fanciulla che nasconda nel suo seno il frutto di un amore colpevole; cerca di camminare, per quanto possibile, allo stesso passo degli altri, ma quel che prova, lo consuma in se stesso, e così si offre in sacrificio al generale.

Si sentono alle volte alcuni che si lamentano, quando un eccentrico solleva il turbine del dubbio, ed esclamano: «Magari fosse stato zitto!». Questa idea si realizza in Faust. Chi sa cosa significhi vivere dello spirito sa anche cos'è la fame divorante del dubbio, e che chi dubita è tanto affamato del pane quotidiano della vita come del nutrimento dello spirito. Benché il dolore di Faust sia un eccellente argomento per dimostrare che non era l'orgoglio a dominarlo, ricorrerò tuttavia a una piccola cautela facile da scoprire. Come Gregorio da Rimini fu chiamato *tortor infantium* [seviziatore di bambini], perché ammetteva la dannazione dei bambini in tenera età, così io potrei avere la tentazione di chiamarmi *tortor heroum* [seviziatore di eroi], poiché sono piuttosto ingegnoso quando si tratta di torturare gli eroi. Faust vede Margherita, ma non dopo aver scelto il piacere; perché il mio Faust non lo

sceglie affatto, vede Margherita non nello specchio concavo di Mefistofele, ma in tutta la sua amabile innocenza e, poiché la sua anima ha conservato l'amore per gli uomini, egli può benissimo innamorarsi della fanciulla. Ma egli è uno che dubita, e il suo dubbio ha annientato in lui la realtà; poiché il mio Faust è tanto ideale che non è di quei dubbiosi dotti che dubitano un'ora al semestre sulla loro cattedra e per il resto possono fare qualsiasi altra cosa, con o senza l'assistenza dello spirito. Dubita, ma chi dubita non è meno affamato del pane quotidiano della gioia che del nutrimento dello spirito. Però egli rimane fedele alla sua risoluzione e tace, a nessuno parla del suo dubbio, né a Margherita del suo amore.

Va da sé che Faust è una figura troppo ideale per accontentarsi di quella stupidaggine secondo cui, se parlasse, non farebbe che intavolare una discussione banale oppure tutto finirebbe in nulla, o qualche altra sciocchezza. (Qui ogni poeta potrà facilmente scorgere la comicità latente del tema in cui Faust è ironicamente accostato agli sciocchi buffoni che oggi corrono dietro al dubbio: portano un argomento puramente estrinseco per provare il loro dubbio, esibendo, per esempio, un certificato medico, o giurando di aver dubitato di tutto, oppure lo dimostrano per aver incontrato durante un viaggio uno che dubitava. Mettono Faust in rapporto a questi messaggeri che percorrono di gran carriera il mondo dello spirito, che in gran fretta trovano presso l'uno una traccia di dubbio, presso un altro una traccia di fede, e agiscono per il meglio a seconda che il loro pubblico voglia sabbia fina o ghiaia). Faust è una figura troppo ideale per queste miserie. Non appartiene all'ideale chi non ha una passione infinita, e chi la possiede da molto tempo ha salvato la propria anima da questi vaneggiamenti. Egli tace per sacrificare se stesso, oppure parla, consapevole che susciterà una confusione generale.

Se tace, l'etica lo condanna. Essa dice infatti: «Tu devi interrompere il generale, e lo fai appunto parlando, per esso non devi aver compassione». Non si deve dimenticare questa considerazione quando si giudica severamente uno che dubita perché parla. Neppure io sono disposto all'indulgenza dinanzi ad un simile comportamento, ma qui come dappertutto è importante che i movimenti accadano normalmente. Per male che possa andare, anche se, parlando, scatenasse sul mondo ogni possibile infelicità, chi dubita sarebbe di gran lunga preferibile a questi miserabili buongustai che assaggiano tutto, pretendono di guarire il dubbio senza conoscerlo e sono perciò in genere la prima occasione atta a scatenare un dubbio selvaggio e irresistibile. Se parla, semina confusione; poiché, se ciò non avviene, egli lo

saprà soltanto dopo, e il risultato non gli serve né al momento di agire né riguardo alla sua responsabilità.

Se tace a suo rischio e pericolo, potrebbe in tal caso agire con magnanimità, ma al suo precedente dolore aggiungerebbe un piccolo supplemento di ansia, poiché il generale continuerà a tormentarlo, dicendo: «Avresti dovuto parlare; dove troverai la certezza che la tua decisione non sia stata dettata da un orgoglio nascosto?».

Se invece chi dubita è in grado di diventare il Singolo che, come tale, entra in un rapporto assoluto con l'assoluto, può essere autorizzato a tacere. In questo caso, deve considerare il suo dubbio una colpa. In questo caso, egli è nel paradosso, ma il suo dubbio è superato, benché possa averne un altro.

Anche il *Nuovo Testamento* approverebbe un simile silenzio. Vi si trovano perfino dei passi che preannunciano l'ironia<sup>57</sup>, ma vi è usata per celare qualcosa di meglio. Pertanto, questo movimento, cioè quello dell'ironia come qualsiasi altro, è fondato sul fatto che la soggettività è superiore alla realtà. Ma oggi non se ne vuol sapere; e, soprattutto, sull'ironia non si vuol sapere nulla più di quanto ha detto Hegel, che, peraltro, non ne capiva molto e le serbava rancore, cosa in cui il nostro tempo ha buone ragioni per imitarlo, poiché deve ben guardarsi dall'ironia. Nel discorso della montagna si legge: «Quando digiuni, ungi il capo e lavati il viso, affinché gli uomini non vedano che tu digiuni» (*Mt.* 5, 17). Questo testo afferma decisamente che la soggettività è incommensurabile con la realtà, e che le è anche lecito ingannare. Se la gente che ai nostri giorni va spacciando alla leggera discorsi sull'idea di comunità<sup>58</sup>, si mettesse a leggere il *Nuovo Testamento*, forse la penserebbe diversamente.

Ma ora, come agì Abramo? Non l'ho dimenticato, infatti, e il lettore avrà la bontà di ricordare che è stato con l'intenzione di ritornare ad Abramo che mi sono impegnato in tutte le discussioni precedenti: ciò non mi consentirà di comprenderlo meglio, ma di rivoltare in tutti i sensi l'impossibilità di comprenderlo, poiché, lo ripeto, Abramo è per me incomprensibile, e posso solo ammirarlo. È stato anche osservato che nei punti precedentemente analizzati non si trova alcuna analogia con Abramo; ed ho esposto tali esempi unicamente perché, mentre si svolgevano nella loro propria sfera, al momento della deviazione (da Abramo), potessero comunque indicare i confini della terra sconosciuta della fede. Se si potesse parlare di qualche analogia, sarebbe nella sfera del paradosso del peccato; ma tale paradosso, a sua volta, appartiene ad un'altra sfera; è molto più facile da spiegare che non

Abramo, che invece non può spiegare.

Abramo dunque non ha parlato, non ha parlato con Sara, né con Eliezer, né con Isacco, egli ha trascurato le tre istanze etiche, poiché per Abramo l'etica non aveva un'espressione più alta della vita familiare.

L'estetica autorizzava, anzi esigeva dal Singolo il silenzio, qualora col silenzio potesse salvare un altro. Questo già mostra ampiamente che Abramo non si trova nell'ambito dell'estetica. Il suo silenzio non mira affatto a salvare Isacco; e, del resto, tutto il suo compito, che è quello di sacrificarlo per Dio e per lui stesso, è uno scandalo per l'estetica; poiché essa può sì ammettere che io sacrifichi me stesso, ma non che sacrifichi un altro per me stesso. L'eroe estetico era silenzioso. L'etica tuttavia l'ha condannato, perché ha taciuto in virtù del suo carattere accidentale di Singolo. È stata la sua valutazione umana a determinarlo a tacere, e questo l'etica non può perdonarlo, giacché ogni sapere umano di questo genere non è che illusione; l'etica esige un movimento infinito che richiede la manifestazione. L'eroe estetico può dunque parlare, ma si rifiuta.

Il vero eroe tragico sacrifica se stesso e tutte le sue cose per il generale; le sue azioni, tutti i suoi impulsi appartengono al generale: si è manifestato e, in questa manifestazione, egli è il figlio diletto dell'etica. La sua situazione non si applica ad Abramo, che non fa nulla per il generale; e resta nascosto.

Ed eccoci in presenza del paradosso. O il Singolo, come tale, può stare in un rapporto assoluto con l'assoluto, e allora l'etica non è la cosa suprema; oppure Abramo è perduto: non è un eroe tragico, né un eroe estetico.

In questo senso potrebbe anche sembrare che il paradosso sia la cosa più facile e conveniente. Tuttavia devo ripetere che chi lo crede fermamente non è il cavaliere della fede; poiché la sofferenza e l'angoscia sono l'unica giustificazione concepibile, anche se non lo si può pensare in generale, poiché in tal caso si elimina il paradosso.

Abramo tace, ma non *può* parlare: in questa impossibilità risiedono la sofferenza e l'angoscia. Se infatti, quando parlo, non riesco a farmi comprendere, è come se non parlassi, anche se pontificassi ininterrottamente giorno e notte. Questo è il caso di Abramo. Egli può dire tutto, tranne una cosa, e quando non può dirla in modo da farsi comprendere, egli non parla. La parola porta sollievo, poiché mi permette di trasferirmi nel generale. Abramo può dire le cose più belle di cui una lingua sia capace sul suo amore per Isacco. Ma egli ha ben altro nel cuore, è una cosa più profonda, ossia la volontà di sacrificare il figlio perché questa è una prova. Quest'ultimo punto

non lo può capire nessuno, e così ognuno non potrà che fraintendere anche il primo. Questa sofferenza è sconosciuta all'eroe tragico. Innanzitutto, egli ha la consolazione di poter accogliere ogni controargomento: di poter offrire a Clitennestra, ad Achille, al coro, a ogni creatura vivente, a ogni voce uscita dal cuore dell'umanità, a ogni pensiero astuto o angosciato di protesta o di compassione, l'occasione di ergersi contro di lui. Egli può essere sicuro che tutto quel che si può dire contro di lui, è stato detto senza riguardi e senza misericordia – e se lottare contro il mondo intero è una consolazione, lottare contro se stessi è terribile –; egli non deve temere di aver trascurato qualcosa e di dover forse più tardi mettersi a gridare come il re Edoardo IV dopo la notizia dell'assassinio di Clarence:

Chi m'ha supplicato in suo favore? Chi, nella mia collera, s'è inginocchiato ai miei piedi e mi ha scongiurato di tornare in me? Chi mi parlò di fratellanza? Chi mi parlò d'amore?<sup>59</sup>

L'eroe tragico non conosce la spaventosa responsabilità della solitudine. Inoltre ha la consolazione di poter piangere e lamentarsi con Clitennestra e Ifigenia – e le lacrime e le grida placano, mentre i sospiri inesprimibili sono un martirio. Agamennone può subito raccogliere la sua anima nella certezza di voler agire, e ha ancora tempo per consolare e confortare. Abramo non può farlo. Quando il suo cuore è commosso, quando le sue parole vorrebbero portare una felice consolazione al mondo intero, egli non osa consolare, poiché Sara, Eliezer, Isacco potrebbero dirgli: «Perché vuoi farlo? Puoi esimerti». E se nella sua disperazione volesse riprender fiato e abbracciare tutti gli esseri che gli sono cari prima di compiere l'ultimo passo, rischierebbe di provocare una terribile accusa d'ipocrisia da parte di Sara, Eliezer, Isacco, scandalizzati dalla sua condotta. Egli non può parlare, non parla alcun linguaggio umano. Anche se conoscesse tutte le lingue della terra, anche se coloro ch'egli ama lo comprendessero, non potrebbe parlare: egli parla una lingua divina, parla in lingue (*1 Cor.* 13, 1).

Questa sofferenza posso ben capirla. Posso ammirare Abramo e non temo che qualcuno, leggendo questa storia, abbia la tentazione di volere con leggerezza essere il Singolo; ma confesso anche di non avere il coraggio per questo e che con gioia rinuncio ad ogni eventualità di andare oltre, se mai fosse possibile che ci arrivassi, per tardi che fosse. In ogni momento Abramo può smettere, può pentirsi di tutto come di una crisi: allora può parlare, allora tutti lo possono comprendere, ma non è più Abramo.

Abramo non *può* parlare; poiché non può dare la spiegazione definitiva

(cioè in modo che sia comprensibile), secondo la quale si tratta di una prova, ma, va sottolineato, di una prova in cui il momento etico costituisce la tentazione. Chi si trova in questa situazione, è un emigrante dalla sfera del generale. Ma egli può dire ancor meno quel che segue. Abramo, infatti, l'abbiamo già mostrato ampiamente, fa due movimenti: quello della rassegnazione infinita, in cui rinuncia a Isacco, cosa che nessuno può capire, perché è una vicenda privata; ma compie inoltre, in ogni momento, il movimento della fede. Questa è la sua consolazione. Infatti dice: questo non accadrà; o, se accadrà, l'Eterno mi darà un nuovo Isacco, in forza dell'assurdo. L'eroe tragico riesce almeno a vedere la fine della storia. Ifigenia si piega alla decisione del padre, compie il movimento infinito della rassegnazione, e padre e figlia si trovano d'accordo. Ella può capire Agamennone, perché il suo gesto esprime il generale. Se invece Agamennone le dicesse: «Benché Dio ti voglia come vittima, potrebbe darsi che non ti voglia, in forza dell'assurdo», allora diverrebbe incomprensibile per Ifigenia. Se potesse dirlo per un calcolo umano, Ifigenia lo comprenderebbe, ma allora si dovrebbe dedurre che Agamennone non aveva fatto il movimento infinito della rassegnazione, nel qual caso non sarebbe un eroe, e la predizione dell'augure sarebbe una notizia falsa e l'intera faccenda una farsa.

Abramo dunque non ha parlato. Di lui ci è stata conservata una sola frase, la sua unica risposta a Isacco, che prova a sufficienza come prima non avesse detto nulla. Isacco chiede ad Abramo dov'è l'agnello per il sacrificio: «E Abramo rispose: "Figlio mio, Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto!"» (*Gen. 22, 8*).

Voglio considerare un po' più da vicino queste ultime parole di Abramo. Senza di esse, al racconto mancherebbe qualcosa; se fossero diverse, forse tutto si risolverebbe nella confusione.

Spesso mi sono chiesto entro quali limiti un eroe tragico, al culmine della sofferenza o nel cuore dell'azione, debba pronunciare la sua ultima battuta. La risposta dipende, a mio avviso, dall'ambito sociale cui appartiene, dal grado di rilevanza intellettuale della sua vita, e dal rapporto in cui la sua sofferenza o la sua azione stanno con lo spirito.

Va da sé che l'eroe tragico, nel momento della massima tensione, come qualsiasi altro uomo che abbia l'uso della favella, può dire qualche parola, e forse a proposito; ma si tratta di capire fino a che punto sia opportuno per lui pronunciarle. Se il significato della sua vita sta nell'azione esteriore, egli allora non ha nulla da dire, poiché tutto ciò che dice è solo chiacchiera inutile, che ha l'effetto di indebolire l'impressione che dà di se stesso, mentre

il cerimoniale tragico gli ordina di assolvere il suo compito in silenzio, sia che questo consista nell'agire o nel soffrire. Per non dilungarmi troppo, mi limiterò a prendere quel che ho a portata di mano. Se Agamennone stesso, e non Calcante, avesse levato il coltello su Ifigenia, si sarebbe sminuito a pronunciare qualche parola nel momento culminante, poiché il significato della sua azione era noto a tutti; la procedura della pietà, della compassione, del sentimento, delle lacrime era compiuta, e per il resto non aveva la sua vita alcun rapporto con lo spirito, cioè egli non era un testimone né un maestro nel campo dello spirito. Se invece il significato della vita dell'eroe è di ordine spirituale, la mancanza di una battuta indebolirebbe l'impressione che produce. Ciò che deve allora dire non sono poche parole di circostanza, o un piccolo saggio di declamazione, ma l'importanza della sua battuta deriva dal fatto ch'egli nel momento decisivo realizza tutta la propria personalità. Questo eroe tragico di tipo intellettuale deve avere e serbare l'ultima parola, al che abbastanza spesso si aspira in modo ridicolo. Si esige da lui il medesimo atteggiamento trasfigurato che incombe ad ogni eroe tragico, ma si esige in più ancora una parola. Così, quando un simile eroe tragico intellettuale giunge al culmine della sofferenza (nella morte), con le sue ultime parole diventa immortale ancor prima di morire, mentre l'eroe tragico comune lo diventa solo dopo la morte.

Come esempio si può prendere Socrate. Egli è un eroe tragico intellettuale. Gli viene annunciata la sua condanna a morte. In quel momento egli muore; infatti, chi non comprende che occorre tutta la forza dello spirito per morire e che l'eroe tragico muore sempre prima di morire, evidentemente non farà molta strada nella sua concezione della vita. In quanto eroe, a Socrate è richiesto che sia tranquillo dentro di sé, ma, come eroe tragico intellettuale, si esige da lui che nell'ultimo momento abbia la forza d'animo di realizzare se stesso. Egli allora non può, come l'eroe tragico comune, raccogliersi al cospetto della morte, ma deve fare questo movimento così in fretta da trovarsi nello stesso istante con la sua coscienza al di là di questa lotta, e poter affermare se stesso. Se Socrate, nella crisi della morte, avesse taciuto, avrebbe indebolito l'effetto della sua vita, facendo sospettare che l'elasticità dell'ironia non fosse in lui una forza dell'universo, ma una sorta di gioco d'agilità cui doveva ricorrere, nel momento decisivo, in misura inversa a quella richiesta per mantenersi pateticamente alla propria altezza<sup>60</sup>.

Queste brevi indicazioni non si possono evidentemente applicare ad Abramo, se si crede con qualche analogia di poter trovare una battuta finale

adatta a lui; ma esse possono adattarsi a lui se si comprende la necessità in cui si trova, nell'ultimo momento, di realizzare se stesso, di non estrarre il coltello in silenzio, ma di pronunciare qualche parola, poiché, come padre della fede, egli riveste un'importanza assoluta nella vita dello spirito. Su ciò ch'egli deve dire, non posso farmi idea alcuna; dopo che avrà parlato, probabilmente potrò capire le sue parole e, in un certo senso, capire Abramo in quel che ha detto, senza per questo avvicinarlo più di quanto non avessi fatto prima. Se non esistesse una battuta finale di Socrate, potrei col pensiero mettermi al suo posto e formularne una e, se a me non riuscisse, potrebbe farlo un poeta. Ma nessun poeta può accostarsi ad Abramo.

Prima di considerare le ultime parole di Abramo, devo anzitutto sottolineare quanto per lui sia difficile poter dire qualcosa. La disperazione e l'angoscia del paradosso stanno, come ho mostrato, nel silenzio. Abramo non può parlare<sup>61</sup>. È dunque una contraddizione esigere ch'egli parli, a meno di liberarlo dal paradosso, di modo che, nel momento decisivo, lo sospenda, cessando con ciò di essere Abramo e annullando tutto quanto precede. Se, per esempio, nel momento decisivo, Abramo dicesse a Isacco: «Si tratta di te», tali parole sarebbero soltanto una debolezza. Infatti, se in qualche modo potesse parlare, avrebbe dovuto farlo molto prima, e la sua debolezza allora consisterebbe in una mancanza di maturità e di raccoglimento spirituali, che gli impedisce di figurarsi in anticipo tutto il suo dolore; egli si è sottratto a qualcosa, così che il suo dolore reale è maggiore di quello pensato. Inoltre, un simile discorso lo metterebbe fuori del paradosso, e se volesse realmente parlare a Isacco, dovrebbe trasformare la sua situazione in una crisi; altrimenti non potrebbe dire nulla e, se parlasse, non sarebbe neppure un eroe tragico.

Tuttavia, le ultime parole di Abramo ci sono state conservate e, per quanto io possa comprendere il paradosso, posso anche comprendere la totale presenza di Abramo in queste parole. Anzitutto, egli non dice proprio nulla, e in questo modo dice quel che deve dire. La sua risposta a Isacco ha la forma dell'ironia, poiché si tratta sempre d'ironia quando si dice qualcosa senza però dire nulla. Isacco interroga il padre supponendo ch'egli sappia. Se Abramo avesse risposto: «Non ne so nulla», avrebbe detto una menzogna. Egli non può dire nulla, infatti non può dire quel che sa. E allora risponde: «Figlio mio, Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto» (*Gen. 22, 8*). Da qui si vede il doppio movimento operatosi nell'anima di Abramo, com'è stato descritto prima. Se avesse semplicemente rinunciato a Isacco senza fare

nient'altro, avrebbe mentito, poiché sa che il Signore esige Isacco in sacrificio, ed egli stesso in questo momento è pronto a sacrificarlo. Pertanto ad ogni istante, dopo aver fatto questo movimento, ha fatto il successivo, il movimento della fede in forza dell'assurdo. In questo senso egli non dice una menzogna, poiché in forza dell'assurdo è possibile che Dio compia qualcosa di completamente diverso. Abramo non dice una menzogna, ma non dice neppure qualcosa, poiché parla in una lingua straniera. Ciò diviene ancor più evidente se si riflette sul fatto che tocca allo stesso Abramo sacrificare Isacco. Se il compito fosse stato diverso, se Dio avesse ordinato ad Abramo di condurre Isacco sul monte Moria e l'avesse colpito egli stesso con la folgore per prenderlo così in sacrificio, allora Abramo avrebbe avuto tutte le ragioni di ricorrere al linguaggio enigmatico di cui si serve, poiché in quel caso non avrebbe potuto sapere quel che sarebbe accaduto. Ma anche Abramo deve agire nei modi in cui la sua missione gli è stata affidata; egli deve quindi sapere, nel momento decisivo, quel che vuol fare e che, di conseguenza, Isacco deve essere sacrificato. Se Abramo non l'avesse saputo con precisione, non avrebbe fatto il movimento infinito della rassegnazione: certo non dice una menzogna, ma è ben lontano dall'essere Abramo, non è neppure un eroe tragico, è un uomo indeciso che non riesce a prendere una decisione, e che perciò parlerà sempre per enigmi. Ma un simile *haesitator* [titubante] è esattamente la caricatura del cavaliere della fede.

Questo mostra ancora una volta che certamente si può comprendere Abramo, ma soltanto come si comprende il paradosso. Per parte mia, posso ben comprendere Abramo, ma insieme capisco che non ho il coraggio di parlare, così come non ho il coraggio di agire come lui; tuttavia, non dico affatto che la sua condotta sia cosa da poco, anzi, essa costituisce l'unico prodigio.

E cosa pensarono i contemporanei dell'eroe tragico? Che era grande e l'ammirarono. E quel venerabile comitato di nobili spiriti, ed anche quella giuria che ogni generazione istituisce per giudicare la precedente ha giudicato allo stesso modo. Ma per Abramo non ci fu nessuno che lo potesse comprendere. E cosa mai riuscì a ottenere? Di restar fedele al suo amore. Ma chi ama Dio non ha bisogno di lacrime né di ammirazione; dimentica la sofferenza nell'amore, e in maniera così completa che dopo di lui non rimarrebbe la minima traccia del suo dolore, se non fosse Dio stesso a ricordarlo; Dio, infatti, vede nel segreto (*Mt.* 6, 6), conosce la disperazione, conta le lacrime e non dimentica nulla.

Allora, o esiste il paradosso in virtù del quale il Singolo come tale sta in un rapporto assoluto con l'assoluto, oppure Abramo è perduto.

[40](#) Infatti, per Hegel, «l'essenza deve apparire».

[41](#) È la tesi che svolgono i *Diapsalmata* in apertura di *Aut Aut*.

[42](#) Cioè nella filosofia hegeliana.

[43](#) Questi movimenti e queste situazioni potrebbero anche essere oggetto di una trattazione estetica; lascio invece in sospeso il problema di sapere fino a che punto possano diventare oggetto di fede e dell'intera vita religiosa.

Voglio soltanto – poiché è per me sempre una gioia ringraziare coloro ai quali devo qualcosa – ringraziare Lessing per alcune indicazioni sul dramma cristiano che si trovano nella sua *Hamburgische Dramaturgie*. Tuttavia, egli si è dedicato all'aspetto puramente divino di questa vita (la vittoria completa), e perciò ha disperato. Forse avrebbe giudicato diversamente se avesse badato di più al lato strettamente umano (*Theologia viatorum*)\*. Ciò ch'egli dice è innegabilmente molto breve, un po' evasivo; ma poiché io sono molto felice quando ho l'occasione di fare appello a Lessing, lo faccio subito. Lessing non fu solo uno delle menti più vaste della Germania, non solo possedette una cultura di rarissima competenza dottrinale, che permette di attingere da lui con totale fiducia nelle sue analisi senza timore di essere ingannati da citazioni senza senso, da frasi comprese a metà tratte da compendi poco attendibili, o di essere disorientati da uno stupido strombazzare di novità che gli antichi avevano già esposto molto meglio, ma ebbe nello stesso tempo il dono estremamente raro di saper spiegare quel che aveva capito. E si fermò a questo; oggi, invece, si va oltre, e si spiega più di quanto si è capito.

\* È la conoscenza delle cose divine ch'è possibile al credente col lume della fede in questa vita, a differenza dei beati che godono della visione di Dio.

[44](#) La catastrofe storica fu, secondo Aristotele, la seguente: per vendicarsi, la famiglia (della fidanzata) si procurò un vaso sacro (del tempio) e lo nascose fra i beni del fidanzato, che così venne condannato come ladro del tempio. Questo tuttavia non ha importanza: infatti, la questione non è se la famiglia fosse astuta o stupida nel prendersi quella vendetta. La famiglia assurge a significato ideale soltanto in quanto essa era trascinata dentro la dialettica

dell'eroe. Del resto, è abbastanza fatale che costui, per sfuggire al pericolo non sposandosi, vi si precipiti dentro, e che la sua vita entri doppiamente in contatto col divino: prima con la predizione degli indovini, poi con la condanna come ladro del tempio.

45

Da questo punto di vista, si potrebbe seguire un altro movimento dialettico. Il cielo gli predice una disgrazia a causa del suo matrimonio; egli potrebbe evitare di celebrare le nozze, ma senza rinunciare alla fanciulla, vivendo con lei in un'unione romantica, più che soddisfacente per degli innamorati. Questa condotta implica però un'offesa per la fanciulla poiché, pur amandola, egli non esprime il generale. Tuttavia questo sarebbe un tema tanto per un poeta come per un moralista che voglia difendere il matrimonio. Specialmente la poesia, se prestasse attenzione all'elemento religioso e al carattere profondo dell'individualità, vi troverebbe una materia assai più ricca di quella a cui oggi s'ispira. La poesia non fa che ripetere sempre la medesima storia: un uomo è legato a una fanciulla ch'egli ha amato una volta, ma forse mai veramente, poiché ora trova il suo ideale in un'altra. Un uomo sbaglia nella vita, la strada era giusta ma ha sbagliato casa, perché il suo ideale abita di fronte, al secondo piano: ecco, si pensa, un argomento per la poesia. Un innamorato si è sbagliato; ha visto l'amata alla luce della lampada e ha creduto che avesse i capelli neri, ma alla luce del giorno trova ch'è bionda, sua sorella invece è l'ideale. Ecco ancora materia per la poesia. La mia opinione è che ogni tipo simile sia un cialtrone, insopportabile nella vita reale, e che va subito preso a fischi, se pretende di darsi importanza nella poesia. Solo passione contro passione crea un conflitto poetico, che non consiste nel frastuono dei particolari dentro la medesima passione. Nel Medioevo, per esempio, quando una fanciulla innamorata si convince che l'amore terreno è peccato e preferisce quello celeste, si ha un conflitto poetico e quella fanciulla è degna della poesia, poiché la sua vita è nell'idea.

46 Si potrebbe trattare questa leggenda anche in un altro modo. Il tritone non vuole sedurre Agnese, benché non sia la prima. Non è più un tritone ma, se si preferisce, un povero diavolo di tritone che da lungo tempo giace sconsolato nel fondo del mare. Egli però sa, come anche la leggenda c'insegna, che può essere salvato dall'amore di una fanciulla innocente. Ma egli non ha la coscienza tranquilla nei confronti delle ragazze e non osa avvicinarsi a nessuna

di loro. Quand'ecco vede Agnese. Già prima, molte volte, nascosto fra i giunchi, l'ha vista correre sulla spiaggia. La sua bellezza, la calma del suo

comportamento, l'affascinano; ma tutto nella sua anima è malinconia, non vi è alcun desiderio selvaggio. E quando il tritone confonde i suoi sospiri col mormorio delle canne, ella volge l'orecchio da quella parte, se ne sta tranquilla sprofondata nei sogni, più incantevole di qualsiasi donna e tuttavia bella come un angelo salvatore, che ispira fiducia al tritone. Egli si fa coraggio, si avvicina ad Agnese, conquista il suo amore, spera nella propria salvezza. Ma Agnese non era una fanciulla tranquilla, amava molto il rumore del mare, e il malinconico sospiro delle onde le piaceva tanto perché ne trovava un'eco potente nel suo cuore. Vuole andarsene ad ogni costo, precipitarsi nell'infinito col tritone che ama, allora lo eccita. Ella ha disprezzato la sua umiltà, ora risveglia il suo orgoglio. E il mare muggisce, le onde spumeggiano, il tritone stringe Agnese e la trascina negli abissi. Non è stato mai così selvaggio, mai così ardente di desiderio, poiché da quella fanciulla aveva sperato di ottenere la salvezza. Ben presto si stanca di Agnese, ma il cadavere di lei non è mai stato trovato, perché è divenuta una sirena che seduce gli uomini col suo canto.

47 L'estetica tratta alle volte un argomento simile con la sua abituale galanteria. Il tritone viene salvato da Agnese, e tutto finisce con un matrimonio felice. Un matrimonio felice! Questo è assai facile. Se invece l'etica

deve prendere la parola alla benedizione nuziale, io penso che il problema prenda un'altra piega. L'estetica getta il manto dell'amore sopra il tritone e così tutto è dimenticato. Nello stesso tempo essa pensa ch'è una leggerezza credere che nel matrimonio le cose vadano come in una vendita all'asta, dove ogni cosa è venduta nello stato in cui si trova al momento del colpo di martello. Essa si preoccupa soltanto di gettare l'innamorato nelle braccia dell'innamorata, senza preoccuparsi del resto. Dovrebbe solo vedere quel che accade dopo, ma non ne ha il tempo, perché è già tutta impegnata a mettere insieme una nuova coppia. L'estetica è la più infida di tutte le scienze. Chiunque l'abbia amata sul serio, è diventato in un certo senso infelice; ma chi non l'ha mai amata, è e resta un *pecus* [animale].

48 Nelle pagine precedenti, ho cercato accuratamente di eliminare ogni considerazione relativa al problema del peccato e della sua realtà. Tutto è concentrato su Abramo, che io posso ancora avvicinare con categorie immediate, per quanto, beninteso, posso capirlo. Appena sopravviene il peccato, l'etica fallisce inciampando nel pentimento, che è l'espressione etica più alta, ma proprio come tale è la contraddizione etica più profonda.

49 È l'etica hegeliana quale si presenta nelle *Grundlinien der Philosophie des*

*Rechts.*

50 È ancora la posizione di Hegel (cfr. *Enzyklop.*, § 24, Zusatz 3), ch'è qui colpita in pieno nel suo carattere anticristiano.

51 A questo la nostra epoca così seria non crede più, ma è sorprendente che nel paganesimo, per sua natura più superficiale e meno saturo di riflessione, i due rappresentanti propriamente detti del γνῶθι σαῦτον [conosci te stesso], caratteristico della concezione greca della vita, abbiano mostrato, ognuno a suo modo, che occorre innanzitutto rientrare in se stessi per scoprire la disposizione al male. Non c'è bisogno di precisare che mi riferisco a Socrate e a Pitagora.

52 In tedesco nel testo: *Vollmachtbrief zum Glücke* (da Schiller).

53 «In generale nessuno sfuggì né sfuggirà all'amore, finché vi sia bellezza e occhi per contemplarla».

54 R. Cumberland (1732-1811) è l'autore del dramma *L'ebreo*, tradotto in danese (1796) e rappresentato più volte al Teatro Reale di Copenaghen.

55 È una citazione un po' ritoccata di Seneca, dove si legge ... *sine mixtura dementiae*, ed è attribuita ad Aristotele.

56 Se non si vuol ricorrere a uno che dubita, si potrebbe scegliere una figura analoga, per esempio un ironista il cui sguardo acuto ha penetrato il ridicolo della vita e che, per una segreta intesa con le forze della vita, apprende che cosa il paziente desidera. Sa di possedere la potenza del ridicolo e, se vuole usarla, è sicuro della vittoria e, quel che più conta, della sua fortuna. Egli sa che si alzerà una voce isolata per trattenerlo, ma sa d'essere il più forte, sa che ancora per un momento può riuscire a far apparire seri gli uomini, ma anche che essi segretamente aspettano il momento di ridere con lui; sa che ancora per un istante si può lasciare che la donna nasconda gli occhi dietro il ventaglio, mentre egli parla, ma sa ch'ella ride dietro quella maschera, sa che il ventaglio non è assolutamente opaco; sa che vi si può scrivere con una scrittura invisibile; sa che quando una donna gli dà un colpo di ventaglio è segno che lo ha capito; sa senza tema d'inganno come il riso s'insinui e si nasconda nell'uomo e, una volta che vi abbia preso piede, se ne stia in agguato. Immaginatoci questo Aristofane, questo Voltaire un po' ritoccato; dato ch'egli è anche una natura simpatica, ama la vita, ama gli uomini e sa che se la condanna del riso può forse salvare una giovane generazione, potrebbe però causare la rovina di una folla di contemporanei. Allora tace e, per quanto può, dimentica anche di ridere. Ma deve tacere? Forse parecchi non comprendono affatto la difficoltà

di cui parlo e considerano degna d'ammirazione la nobiltà del suo silenzio.

Ma io non lo penso affatto. Credo che ogni natura di quel genere, se non ha la magnanimità di tacere, sia un traditore della vita. Io esigo allora questa magnanimità da lui ma, se l'ha, deve tacere. L'etica è una scienza pericolosa, e può darsi che Aristofane, sotto il profilo puramente etico, si fosse deciso a condannare le aberrazioni del suo tempo col riso. La magnanimità dell'estetica non serve, poiché su tale valore non si corrono simili rischi. Se si deve tacere, occorre che ciò avvenga nel paradosso. Un'altra idea: per esempio, un uomo conosce il segreto che spiega dolorosamente la vita di un eroe, e tuttavia un'intera generazione fa totale affidamento in quell'eroe, senza sospettare la sua miseria.

57 Tale sembra per esempio lo stile, per frequenti paradossi, di tutto il *Discorso della montagna* (Mt. 5-7).

58 Accenno polemico a Grundtvig e alla caterva dei grundtvigiani.

59 Shakespeare, *Riccardo III*, atto II, scena I, 106-8; tr. cit., t. I, p. 325.

60 Quale battuta di Socrate dev'essere considerata decisiva? Le opinioni sono diverse, poiché la poesia di Platone ha in molti modi reso inaccessibile la figura di Socrate. Io propongo la seguente: gli viene annunciata la condanna a morte, nel medesimo istante muore, nel medesimo istante egli trionfa sulla morte e realizza se stesso nella famosa dichiarazione in cui si meravigliava d'essere stato condannato a morte con tre voti di maggioranza. Nessun futile discorso sulla piazza del mercato, nessuna stupida osservazione di un semplice cittadino poteva essere da lui ridicolizzata con più ironia di quella condanna a morte.

61 Se si vuol portare qualche analogia, la si può trovare nella situazione della morte di Pitagora: egli, infatti, doveva mantenere fino al suo ultimo istante il silenzio che aveva sempre osservato. Perciò disse: «È meglio essere ucciso che parlare» (cfr. Diogene, lib. VIII, § 39).

# EPILOGO

Quando una volta, in Olanda, il mercato delle spezie subì una flessione notevole, i mercanti fecero affondare in mare alcuni carichi per rialzarne il prezzo. Era un imbroglio giustificabile e forse necessario. È dunque di una mossa simile che abbiamo bisogno nel mondo dello spirito? Siamo così certi di esser giunti tanto in alto che ci resta solo da immaginare devotamente di non essere a quel punto per avere di che riempire il tempo? È di una simile illusione che la presente generazione ha bisogno? È questo il virtuosismo in cui dev'essere educata, oppure non si è perfezionata abbastanza nell'arte d'ingannar se stessa? Ciò di cui invece ha bisogno non è piuttosto un'onesta serietà che, senza lasciarsi spaventare o corrompere, indichi i doveri da assolvere, un'onesta serietà che vegli con amore su tali doveri, che non inciti gli uomini, terrorizzandoli, a precipitarsi verso la cosa suprema, ma mantenga i doveri da assolvere giovani, belli, piacevoli a vedersi, attraenti per tutti e nondimeno difficili ed entusiasmani per le nature nobili, dato che una natura nobile si entusiasma soltanto per le cose difficili? Una generazione può imparare molto da un'altra generazione, ma nessuna impara dalla precedente quel che è propriamente umano. Da questo punto di vista, ogni generazione ricomincia da capo, come se fosse la prima, non ha un compito diverso dalla precedente, né va oltre questa, a meno che la precedente non abbia tradito il suo compito e ingannato se stessa. Ciò che intendo per propriamente umano è la passione, in cui ogni generazione comprende totalmente l'altra e comprende se stessa. Così, quanto all'amore, nessuna generazione ha imparato da un'altra ad amare, nessuna comincia da un punto che non sia l'inizio, nessuna generazione posteriore ha un compito più breve della precedente; e, se non vuole, come le precedenti, attenersi all'amore, ma andare oltre, saranno soltanto parole vane e sbagliate.

Ma la passione più alta dell'uomo è la fede, e nessuna generazione comincia da un punto diverso dalla precedente, ogni generazione ricomincia da capo; la generazione seguente non va più in là della precedente, se questa è rimasta fedele al suo compito e non l'ha abbandonato. Nessuna generazione ha il diritto di dire che un impegno simile è faticoso, poiché ha il suo proprio compito e non deve interessarle che la generazione precedente abbia avuto lo stesso compito, a meno che una generazione o gli individui che la compongono non presumano di occupare sfacciatamente il posto che

compete all'unico Spirito che governa il mondo e che ha la pazienza di non stancarsi. Se una generazione mostra un'audacia del genere, è segno che è deviata: perché meravigliarsi allora che il mondo intero le sembri di traverso; infatti, non c'è nessuno che abbia trovato il mondo più sbieco di quel sarto che, secondo la favola<sup>62</sup>, entrò in cielo ancor vivo, e di là contemplò l'universo. Appena una generazione si preoccupa soltanto del suo compito, ch'è l'obiettivo più alto, non può davvero provar fatica, poiché tale compito è sempre sufficiente per la vita di un uomo. Quando i bambini, in un giorno di vacanza, prima di mezzogiorno hanno già esaurito tutti i loro giochi, gridano impazienti: non c'è nessuno che inventi un gioco nuovo? Questo dimostra forse che quei bambini sono più evoluti e progrediti dei bambini della generazione contemporanea o di una passata, a cui bastano i giochi conosciuti per riempire la giornata? O non dimostra piuttosto che i primi bambini mancano di quella che chiamerò amabile serietà, che sempre occorre per giocare?

La fede è la più alta passione di ogni uomo. Forse in ogni generazione molti non ci arrivano, ma nessuno va oltre. Non tocca a me decidere se anche ai nostri giorni molti non la scoprono; posso solo riferirmi a me stesso, e non posso nascondere che mi resta ancora molto da fare, senza per questo augurarmi di tradire me stesso o il grande ideale riducendolo a qualcosa d'insignificante, a una malattia infantile di cui si spera di guarire al più presto. Ma anche per chi non arriva alla fede, la vita pone compiti sufficienti e, se li affronta con sincera dedizione, la sua vita non andrà sprecata, per quanto non possa essere paragonata alla vita di coloro che accolsero e attinsero l'ideale più alto. Ma chi è giunto sino alla fede (non importa che abbia doti eminenti o sia un'anima semplice), non si ferma alla fede, e s'indignerebbe se qualcuno glielo dicesse, proprio come l'innamorato s'irriterebbe nel sentir dire che si ferma all'amore, e replicherebbe: io non mi fermo affatto, poiché in questo consiste tutta la mia vita. Ma neppure lui va oltre, fino a qualcosa d'altro, poiché, se lo scoprisse, avrebbe un'altra spiegazione.

«Bisogna andare oltre, bisogna andare oltre». Questo bisogno di andare oltre è antico nel mondo. L'oscuro Eraclito, che depose i suoi pensieri nei suoi scritti, e i suoi scritti nel tempio di Diana (poiché quei pensieri erano stati la sua armatura nella vita, e perciò li appese nel tempio della dea), l'oscuro Eraclito ha detto: «Non ci si può bagnare due volte nello stesso fiume»<sup>63</sup>. L'oscuro Eraclito aveva un discepolo, che non si fermò a questo,

ma andò oltre e aggiunse: non lo si può fare neppure una volta<sup>64</sup>. Povero Eraclito, che aveva un discepolo simile! Con questa correzione, la frase di Eraclito fu corretta nella proposizione elastica che nega il movimento; eppure quel discepolo voleva soltanto essere un discepolo di Eraclito, e intendeva andare più avanti del maestro, e non tornare su quel che Eraclito aveva abbandonato.

<sup>62</sup> Nella favola *Il sarto in paradiso* delle *Kindermärchen* (Favole infantili) dei fratelli Grimm.

<sup>63</sup> Καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δις ἐτὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἐμβαίης (Plato, *Cratylus* 402 A; Diels I, 145, 28-9).

<sup>64</sup> Cfr. Tennemann, *Gesch. d. Philos.*, I Bd., p. 220.