

SOEREN KIERKEGAARD

PROPOSIZIONE

Chi pone la questione è uno che non sa ciò che l'ha indotto a proporla in quel modo.

NDC

Nel testo che segue le note a piè di pagina sono di Kierkegaard, quelle di chiusura sono invece dovute al curatore dell'edizione da cui abbiamo tratto il testo, Cornelio Fabro.

IPOTESI IDEALEⁱ

A

Fino a che punto la verità può essere oggetto d'insegnamento?ⁱⁱ. Cominciamo con questa questione. È una questione socratica o ch'è divenuta tale grazie alla questione posta da Socrate: può la virtù essere oggetto d'insegnamento? Perché la virtù a sua volta è determinata come conoscenza (cfr. *Protagora*, *Gorgia*, *Menone*, *Eutidemo*). Fin quando la verità è oggetto d'insegnamento professorale, si deve presupporre ch'essa non esista; quindi quando la si deve imparare, la si deve cercare. Qui s'incontra ora la difficoltà che Socrate nel *Menone* (§ 80, conclusione) indica come una «proposizione bellicosa», cioè ch'è impossibile all'uomo di cercare quel ch'egli sa ed è insieme impossibile di cercare quel ch'egli non sa: perché quel ch'egli sa non lo può cercare perché lo sa, e quel ch'egli non sa non lo può cercare perché per l'appunto non sa quel che deve cercare. Socrate ha esaminato a fondo la difficoltà in quanto per lui ogni insegnare e cercare è soltanto un ricordare, in modo che l'ignorante non ha bisogno che di ricordare per riflettere con se stesso a ciò che sa. La verità così non è introdotta in lui, ma c'era in lui. Questo pensiero è ulteriormente sviluppato da Socrate, ed in esso in fondo si concentra il pathos greco, poiché esso diventa la prova per l'immortalità dell'anima, una prova beninteso regressiva, ovvero una prova per la preesistenza dell'anima^{1 iii}.

Al lume di quest'idea si vede con quale mirabile coerenza Socrate rimase fedele a se stesso realizzando in forma artistica quel ch'egli aveva compreso. Egli era e rimase un «ostetrico»; non perché «non aveva il positivo»^{2 iv}, ma perché intravide che quel rapporto era il più alto che un uomo possa intraprendere con un altro. Ed in questo egli continuerà ad aver ragione per tutta l'eternità; perché anche se ci fosse un punto di partenza divino, fra uomo e uomo ci sarà il rapporto vero quando si rifletterà all'assoluto e non ci si baloccherà col contingente, ma dal fondo del cuore si rinuncerà a comprendere quella realtà a metà che sembra essere il piacere degli uomini ed il segreto del sistema. Socrate invece era un ostetrico patentato da Dio stesso; l'opera ch'egli compiva era una missione divina (cfr. l'*Apologia* di Platone)^v, anche se per gli uomini egli dava l'impressione di essere un originale (ἑτοπῆτατοῖ, *Theaet.* § 149); ed era questa l'intenzione divina, ciò che anche Socrate aveva compreso, che Dio gli aveva proibito di generare μαίεσθαι... μεθ' ἑαυτοῦ ἑαυτοῦ γέννησθαι (cfr. *Theaet.*, § 149): fra uomo e uomo il μαίεσθαι è il compito più alto, perché il generare appartiene a Dio.

Dal punto di vista socratico, ogni punto di partenza nel tempo è *eo ipso* qualcosa di accidentale, di dileguantesi, un'occasione; il maestro non lo è di più, e s'egli intende presentare se stesso e la propria dottrina in un altro modo, allora non vi dà nulla ma piuttosto ne toglie, poiché non è affatto l'amico degli altri e tanto meno il maestro. Questa è la profondità del pensiero di Socrate, questa nobile umanità ch'egli ha espressa con tanta penetrazione che disdegna la falsa e vana compagnia delle teste forti, ma che si sente egualmente a proprio agio con un pellicciaio; perché egli si è ben presto

¹ Se si pensa il pensiero assolutamente, senza quindi riflettere ai diversi stati della preesistenza, allora questa concezione greca ritorna nella speculazione antica e moderna: una creazione eterna, un procedere eterno dal Padre, un eterno divenire di Dio, un eterno auto-sacrificio, una risurrezione passata, un giudizio compiuto. Tutte queste concezioni sono quella concezione greca del ricordo, soltanto che non sempre vi si presta attenzione perché ad esse si arriva col metodo del superamento. Se si spezza il pensiero in un numero di diversi stati della preesistenza, allora i *prae* eterni di questa concezione approssimativa della preesistenza sono come i *post* eterni dell'approssimazione corrispondente. Si spiega la contraddizione dell'esistenza con lo stabilire un *prae* di cui si ha bisogno (in forza di uno stato anteriore l'individuo è venuto a trovarsi nel suo stato attuale d'altronde inesplicabile), ovvero con lo stabilire un *post* di cui si ha bisogno (in un altro pianeta l'individuo ottiene una situazione migliore e in considerazione di ciò lo stato attuale non è inesplicabile).

² Così si blatera ai nostri tempi che hanno il positivo: press'a poco come quando un politeista volesse schernire la negatività del monoteista perché il politeista ha molti dèi, mentre il monoteista non ne ha che uno. I filosofi hanno molti pensieri i quali tutti valgono fino ad un certo punto. Socrate ne ha uno solo, ma assoluto.

«accertato che la fisica non è affare dell'uomo e per questo cominciò a filosofare su argomenti di etica nelle botteghe e nelle piazze» (Diogene Laerzio, II, 5, 21), ma filosofando sempre in modo assoluto, chiunque fosse colui con cui parlava. Con mezzi pensieri, con il fare e il mercanteggiare, col tira e molla, come se il singolo avesse qualche dovere «fino ad un certo punto» verso un altro uomo e poi «fino ad un certo punto» non l'avesse, con un diluvio di parole che spiegano tutto, meno che questo: qual è questo «certo punto»... — con simili espedienti non si va certamente al di là di Socrate, non si ottiene affatto il concetto di rivelazione ma si finisce nelle chiacchiere. Secondo la concezione socratica ogni uomo ha il suo centro in se stesso e tutto il mondo non fa che concentrarsi in lui, perché la sua conoscenza di sé è conoscenza di Dio. Così Socrate comprese se stesso, e così ogni uomo, secondo la sua concezione, deve comprendere se stesso, e in forza di ciò egli deve comprendere il suo rapporto al singolo, con umiltà sempre pari alla fierezza. A questo scopo Socrate aveva coraggio e prudenza abbastanza, non solo per se stesso ma anche per essere rispetto agli altri soltanto l'occasione, fossero anche i più ottusi. Oh, magnanimità rara, rara specie ai nostri tempi, dove il pastore si crede qualcosa di più del sagrestano, dove un uomo su due si crede un'autorità, mentre tutte queste differenze e tutta questa pletora di autorità è mediata in una pazzia generale e in un *commune naufragium*^{vi}; poiché mentre mai nessun uomo è stato l'autorità in persona, né ha mai giovato a qualcuno atteggiandosi ad esserlo, né è riuscito in verità ad accaparrarsi qualche cliente, invece l'affare riesce meglio in un altro modo: un pazzo non fa mai cilecca, basta che si metta a camminare e subito molti gli vanno dietro.

Se questa è la situazione per insegnare la verità, allora il fatto che io l'ho saputa da Socrate o da Prodico o da una servetta, mi può interessare soltanto dal punto di vista storico oppure, se sono entusiasta di Platone, dal punto di vista poetico. Ma quell'entusiasmo, per quanto possa esser bello ed anche se io auguro a me stesso ed auguro ad ognuno questa *εὐκταφορὰ ἐν περὶ*^{vii} che soltanto gli Stoici potevano sconsigliare, ed anche se io non ho la magnanimità e l'abnegazione socratica per pensare la sua nullità — quest'entusiasmo è soltanto un'illusione, direbbe Socrate, anzi una mancanza di chiarezza nella quale le differenze terrestri prosperano quasi con voluttà —. Non è che dal punto di vista storico che può interessare se la dottrina di Socrate o di Prodico era questa o quella, perché la verità nella quale io riposo era in me stesso ed emanò da me stesso; anche Socrate non era in grado di darmela non più che un fiaccheraio riesca a portare il peso del suo cavallo, anche se l'uso della frusta gli possa giovare alla bisogna³. Il mio rapporto a Socrate e a Prodico non può occuparmi per riguardo alla mia salvezza eterna, perché questa è data all'indietro, nel possesso di quella verità che io avevo fin da principio a mia insaputa. Anche se m'immaginassi d'incontrare Socrate, Prodico e la domestica in un'altra vita, ecco che ancora ognuno di essi non sarebbe che occasione: ciò che Socrate^{viii} imperterrito esprime dicendo che anche lui nell'oltretomba non farà che proporre questioni, poiché il pensiero finale di ogni questionare è che l'interrogato stesso deve avere la verità ed ha da trovarla da se stesso.

Il punto di parenza temporale è un nulla, perché nello stesso momento io scopro che fin dall'eternità ho saputo la verità senza saperla nello stesso istante quel momento è nascosto nell'Eterno, assorbito in esso in modo che io, per così dire, non riesco a trovarlo anche se lo cercassi, perché non c'è un qui o un là, ma solo un *ubique et nusquam*.

B

Se ora la situazione fosse diversa, allora il «momento nel tempo»^{ix} deve avere un'importanza decisiva, in modo che in nessun momento del tempo o dell'eternità io posso dimenticarlo, perché l'eternità, che prima non era, avrebbe incominciato ad essere in questo momento. Cerchiamo ora, sulla base di questo presupposto, di considerare la situazione con riguardo alla questione se è possibile insegnare la verità.

a) *Lo stato anteriore.*

³ Citerò un testo del Clitofonte solo come espressione di un terzo, poiché questo dialogo è considerato spurio. Clitofonte si lamenta che Socrate rispetto alla virtù si comporta soltanto come esortatore (*protetrammēnoj*) in modo che dal momento ch'egli l'ha sufficientemente raccomandata in generale, abbandona poi ognuno a se stesso. Clitofonte pensa che questa condotta può avere la sua ragione in questo, o Socrate non sa di più o non vuol comunicare di più (§ 410).

Cominciamo con la difficoltà socratica: come si può cercare la verità, una volta che ciò è impossibile, sia nell'ipotesi che l'uomo l'abbia sia che non l'abbia? La concezione di Socrate propriamente sopprimeva la disgiunzione in quanto era chiaro che in fondo ogni uomo ha la verità. Questa era la sua spiegazione: abbiamo anche visto la conseguenza che ne veniva per rispetto al momento. Ora perché questo debba avere un'importanza decisiva, bisogna supporre che colui che cerca non abbia, fino a questo momento, avuto la verità; neppure nella forma di nescienza, altrimenti il momento si ridurrebbe ad un momento di occasione; anzi non ci dev'essere neppure colui che cerca; perché è questa l'espressione che noi dobbiamo dare alla difficoltà quando non vogliamo spiegarla in modo socratico. Il cercante deve allora essere determinato come fuori della verità (non come chi si volge ad essa, come proselito, ma come chi se ne allontana), ovvero come non-verità. Egli è allora la non-verità ^x. Ma come si potrebbe riuscire a farlo ricordare, ovvero cosa gli potrebbe giovare per ricordare ciò che non ha potuto sapere e quindi ciò a cui non può riflettere?

b) Il maestro.

Se il maestro dev'essere l'occasione che ha il compito di far ricordare al discepolo, allora non è affatto in grado di ricordargli ch'egli in fondo conosce la verità, perché il discepolo è precisamente la non-verità. Ciò per cui il maestro può essere per lui l'occasione per ricordare, è ch'egli è la non-verità. Ma con questa consapevolezza il discepolo viene a trovarsi escluso dalla verità, più che se egli non sapesse di essere la non-verità. A questo modo, appunto col risvegliare il ricordo nel discepolo, il maestro allontana da sé il discepolo; soltanto che il discepolo col ritornare in se stesso non scopre ch'egli prima sapeva la verità, ma scopre la sua non-verità.

Rispetto a questo atto di coscienza vale il principio socratico che il maestro è soltanto occasione, chiunque egli sia, fosse pure un Dio; poiché la mia non-verità io non la posso scoprire che da me stesso, perché essa non è scoperta se non quando sono io a scoprirla (con il presupposto sopra indicato circa il momento, questa è l'unica analogia al metodo socratico).

Se ora il discepolo deve ricevere la verità, allora bisogna che il maestro gliela porti; non solo, ma bisogna che gli dia anche la condizione per comprenderla; perché se lo stesso discepolo fosse per se stesso la condizione per comprendere la verità, egli non avrebbe bisogno che di ricordare; giacché la condizione per comprendere la verità è come il poter interrogare sulla medesima: condizione e questione contengono il condizionato e la risposta (altrimenti, se così non fosse, il momento non dovrebbe essere inteso che in senso socratico).

Ma colui che dà al discepolo non soltanto la verità ma anche la condizione, non è un maestro. Ogni insegnamento riposa in ultima analisi su questo, che la condizione è presente: se questa manca, il maestro non può nulla, perché in caso diverso egli non dovrebbe formare ma creare il discepolo, prima d'incominciare ad istruirlo. Ma questo non è possibile ad alcun uomo: se ciò si potesse fare, dovrebbe essere per opera di Dio stesso.

In quanto ora il discepolo esiste, egli è certamente creato e quindi Dio deve avergli dato la condizione per comprendere la verità (perché altrimenti prima egli sarebbe soltanto un bruto, e sarebbe stato il maestro ad avergli dato la condizione per comprendere la verità, a farlo per la prima volta uomo); ma in quanto il momento deve avere un'importanza decisiva (e se non si assume questo, noi stiamo ancora nella situazione socratica), il discepolo dev'essere senza condizione, quindi deve esserne – spogliato. Questo non può accadere con l'intervento di Dio (sarebbe una contraddizione), e neppure per un puro caso (sarebbe una contraddizione che ciò ch'è più basso possa superare ciò ch'è più alto); bisogna quindi che ciò sia accaduto a causa di lui stesso. Se l'uomo avesse potuto perdere la condizione non a causa di lui stesso e si trovasse nello stato di perdita senza che ciò accada a causa di lui stesso, allora egli sarebbe in possesso della condizione soltanto in modo casuale, il che è contraddittorio, poiché la condizione per la verità è una condizione essenziale. La non-verità non è quindi soltanto essere fuori della verità ma è essere polemicamente contro la verità. vale a dire — in altri termini — ch'egli ha sprecato e spreca la condizione.

Il Maestro è allora Dio stesso, il quale agendo come condizione fa sì che il discepolo si ricordi ch'egli è non-verità e che lo è per propria colpa. Ma questo stato di essere la non-verità e di esserlo per propria colpa, come lo potremo chiamare? Chiamiamolo il peccato ^{xi}.

Quindi il Maestro è Dio che dà la condizione e dà la verità. Come dobbiamo ora chiamare un simile maestro? perché su questo siamo tutti d'accordo, che abbiamo di molto superato la caratteristica di un maestro. Fin quando il discepolo è nella non-verità, ma lo è da se stesso (e, secondo quel che si è già

visto, non è possibile esserlo in altro modo), potrebbe sembrare ch'egli prima fosse libero, perché l'essere presso se stessi è precisamente la libertà. Eppure egli è non libero e legato ed escluso: perché essere libero per la verità è per l'appunto essere escluso, ed essere escluso da se stesso è per l'appunto essere legato. Ma poiché egli si è legato da se stesso, non potrebbe allora sciogliere se stesso, oppure liberare se stesso? giacché la stessa cosa che mi lega potrebbe anche liberarmi quando lo volesse, ed essendo lui stesso che s'è legato, certamente potrebbe liberarsi. Anzitutto, egli deve — è chiaro — volere ciò. Ma supponiamo ora che il discepolo così profondamente impressionato da ciò che il Maestro gli ha dato l'occasione di ricordare (e questo non si deve mai dimenticare!), supponiamo ora ch'egli lo voglia: in questo caso (quando cioè il voler essere liberi dipende da se stessi), il fatto di essere stato legato sarebbe uno stato passato che, nel momento della liberazione, sarebbe svanito senza lasciar traccia; il momento perderebbe allora ogni importanza decisiva; il discepolo sarebbe stato inconscio proprio di questo, che era stato lui stesso prima a legare se stesso ed ora a liberare se stesso^{4 xii xiii}.

Così nella sfera del pensiero, il momento non ha allora nessuna importanza decisiva ed è proprio questo quel che noi vogliamo assumere come ipotesi. Quindi, secondo l'ipotesi, egli non potrà più liberare se stesso (e così è anche in verità: perché egli impiega la forza della libertà a servizio della non-libertà, giacché egli è libero in essa, e così cresce la forza accumulata della non-libertà e lo rende servo del peccato) *Jo.* 8, 34) – Come chiameremo ora un siffatto maestro che gli torna a dare la condizione e con essa la verità? Chiamiamolo un *Salvatore*, poiché egli salva il discepolo dalla non-libertà, lo libera da se stesso; un *Redentore*, perché libera colui che s'era fatto prigioniero da se stesso, e nessuno è così tremendamente prigioniero, e nessuna prigionia è così difficile a spezzare come quella in cui l'individuo tiene se stesso! E non si è detto ancora abbastanza; poiché mediante la non-libertà il singolo si è reso colpevole di qualche cosa: e se quel Maestro gli dà la condizione e la verità, allora Egli è anche un *Riconciliatore* il quale toglie l'ira che grava sulla sua colpa.

Un Maestro simile il discepolo non lo potrà mai dimenticare, perché nello stesso momento egli ricadrebbe in se stesso, come colui che, un tempo in possesso della condizione dimenticando ch'esiste Dio, sprofondò nella non-libertà. Se essi s'incontrano in un'altra vita, allora quel Maestro potrà dare la condizione a colui che non l'avesse ricevuta, per lui Egli apparirà un altro. La condizione è in verità un deposito, di cui il fiduciario deve sempre dare conto. Ma un Maestro simile, come lo chiameremo?

⁴ Vogliamo fare una piccola sosta, perché non c'è affatto da aver fretta. Andando adagio può darsi che alle volte non si giunga allo scopo, ma quando si va troppo in fretta può succedere qualche volta di sorpassarlo. Vogliamo parlarne qui un po' alla greca. Facciamo il caso di un bambino che avesse avuto in regalo una piccola somma di denaro ed ora potesse scegliere di comperare per esempio o un buon libro o un giocattolo, dato che il prezzo è il medesimo. Ora, una volta ch'egli ha comperato il giocattolo, potrebbe ancora con lo stesso denaro comperare il libro? Nient'affatto; perché il denaro è già speso. Ma, forse, egli potrebbe recarsi dal libraio, e chiedere se non potesse prendersi quel giocattolo e dargli in cambio il libro. Supponiamo ora che il libraio gli rispondesse: caro mio bambino, il tuo giocattolo non ha più valore; è vero certamente che fin quando avevi il denaro tu potevi a tuo talento comperare tanto il libro come il giocattolo; ma il giocattolo è di una natura del tutto particolare, perché appena comperato ha perso subito ogni valore. Non dirà allora il bambino: questo è strano davvero? Ebbene, allo stesso modo ci fu un tempo in cui l'uomo poteva per lo stesso prezzo comperare la libertà e la non-libertà e questo prezzo era la libera scelta dell'anima e l'abbandono nella scelta. Allora egli ha scelto la non-libertà. Ma se ora egli venisse a pregare Iddio di poter ottenere il cambio, la risposta non sarebbe forse questa: certamente c'era un tempo in cui tu avresti potuto comperare quel che volevi. Ma la non-libertà ha questo di strano che quando uno l'ha comperata, essa non ha più nessun valore, benché la si paghi a sì caro prezzo. Forse che allora quell'uomo non direbbe strano davvero? – Supponete ancora che due eserciti nemici siano schierati in battaglia e che sopraggiunga un cavaliere al quale ambedue le parti fanno l'invito di partecipare al combattimento; egli sceglie una parte, è vinto e fatto prigioniero. Prigioniero, è fatto comparire davanti al comandante vincitore: ora egli è tanto sciocco da offrirgli i propri servizi alle condizioni di una volta. Non gli dirà allora il comandante: caro mio, ora tu sei mio prigioniero. Certamente una volta tu potevi scegliere diversamente, ma ora fra noi tutto è cambiato. Che c'è di strano in tutto questo? Se la situazione fosse stata diversa, se il momento non dovesse avere un'importanza decisiva, allora il bambino avrebbe dovuto in fondo comperare il libro, soltanto immaginando nella sua ignoranza e nell'equivoco di aver comperato il giocattolo; casi bisognava che in fondo il prigioniero avesse combattuto dall'altra parte, ma senz'essersene accorto a causa del trambusto, e che in fondo egli avesse tenuto per colui di cui ora s'immagina di essere il prigioniero. – «Tanto il vizioso come il virtuoso non hanno il dominio sulla propria vita morale, quel dominio ch'essi avevano al principio di diventare l'uno o l'altro: come colui che tira un sasso, ha il potere su di esso mentre lo tira ma non dopo averlo gettato» (Aristotele). Altrimenti l'atto del gettare sarebbe un'illusione e il gettante manterrebbe la pietra nelle sue mani; poiché questa pietra, come «la freccia volante» degli scettici, non volerebbe via.

Un Maestro può di certo giudicare se il discepolo fa qualche progresso o non; ma giudicarlo non lo può, perché dev'essere abbastanza socratico da vedere ch'egli non dà al discepolo la cosa essenziale. Quel maestro allora in fondo non è maestro ma *Giudice*. Anche quando si fosse appropriata al massimo la condizione e si fosse sprofondato nella verità, anche allora il nostro discepolo non dovrebbe mai dimenticare quel Maestro, o lasciarlo svanire come nel metodo socratico: una soluzione del resto, questa — la socratica — assai più profonda della meschinità importuna e del fanatismo illusorio; anzi sarebbe la cosa più alta, se quell'altra — il Cristianesimo — non fosse la verità. E ora il Momento. Un simile Momento è di una natura del tutto peculiare. Certo esso è breve e temporale, com'è ogni momento; è transeunte, com'è ogni momento; è passato, com'è ogni momento nel momento dopo. Eppure esso è il momento decisivo, eppure esso è riempito dall'eternità. Un momento siffatto deve allora avere un nome speciale: chiamiamolo la *pienezza dei tempi* (Gal. 4,4).

c) *Il discepolo.*

Quando il discepolo è la non-verità (altrimenti si ritorna alla posizione socratica), sempre però restando un uomo, ed ora ottiene di avere la condizione e la verità, egli, anche se non diventa uomo per la prima volta perché già lo era, pure diventa un altro uomo: non nel senso frivolo, come quando si diventa un altro uomo della stessa qualità di prima; egli invece diventa un altro uomo di un'altra qualità, ovvero, come noi possiamo chiamarlo, un uomo *nuovo* (Eph. 4, 24).

Fin quando l'uomo era non-verità, egli continuava ad allontanarsi dalla verità: quando nel momento ricevette la condizione, il suo cammino assunse la direzione opposta, ovvero egli si voltò. Chiamiamo questo cambiamento *conversione*, anche se questo termine non è stato ancora usato; ma proprio per questo l'abbiamo scelto, per non turbare, perché esso è stato creato per indicare la mutazione di cui parliamo.

Fin quando egli era nella non-verità per sua propria colpa, questa conversione non poteva aver luogo senz'essere ricevuta nella sua coscienza, ovvero senza ch'egli diventi cosciente ch'era per sua propria colpa; ed è con questa coscienza ch'egli prende congedo dal suo stato anteriore. Chiamiamo una simile tristezza *pentimento*; perché, cos'è mai il pentimento se non il guardare indietro, però in modo da affrettare il cammino verso ciò che sta prima? (*Philipp.* 3, 13 ss.).

In quanto l'uomo era nella non-verità, ed ora con la condizione riceve la verità, ecco che si opera in lui un mutamento, come dal non-essere all'essere. Ma questo passaggio dal non-essere all'essere è per l'appunto quello della nascita. Tuttavia colui ch'esiste, non può — è chiaro — nascere, e tuttavia egli nasce. Chiamiamo questo passaggio *Rinascita*, grazie a cui l'uomo viene al mondo una seconda volta, proprio come con la nascita, come un uomo singolo che non sa ancora nulla del mondo in cui entra con la nascita, se esso sia abitato, se vi abitano altri uomini; perché si può certamente essere battezzati *en masse*; ma mai si rinasce *en masse*. Come colui che mediante la maieutica socratica partorì se stesso, e con ciò dimenticò ogni altra cosa al mondo e in senso più profondo non doveva alcunché a qualche uomo, così il rinato non deve nulla a nessuno, ma tutto a quel divino Maestro; e come Colui che, per se stesso, dimenticò tutto il mondo, egli deve a sua volta per questo Maestro dimenticare se stesso.

Se dunque il *momento* deve avere un'importanza decisiva, altrimenti noi parliamo soltanto in modo socratico, checché si dica e per molteplici e strane che siano le nostre espressioni, e benché, per non comprendere se stessi, ci s'immagini di essere andati più in là di quel semplice saggio che incorruttibile giudicò fra Dio, gli uomini e se stesso, più incorruttibile di Minosse, Eaco e Radamanto^{xiv}; allora la rottura è fatta, e l'uomo non può tornare indietro, non può dilettersi col ricordare ciò che la reminiscenza gli porterà nel ricordo, ed ancor meno sarà capace con le sue forze di attirare di nuovo Dio dalla sua parte.

* * *

Ma la concezione ch'è stata qui sviluppata è una cosa che si può pensare? Noi non vogliamo affrettarci con la risposta, perché ha certamente l'obbligo di rispondere non solo colui che per la lentezza della riflessione non arriva mai a rispondere, ma anche colui che mostrasse una rapidità mirabile nel rispondere, ma non la lentezza desiderabile per scrutare la difficoltà prima di spiegarla. Prima di rispondere noi vogliamo allora chiedere chi è che deve rispondere alla questione. Il fatto di

essere nato, è possibile pensarlo? Certo, perché no? Ma a chi toccherà di pensarlo? A colui ch'è nato, o a colui che non lo è? L'ultimo caso è certamente un'assurdità a cui nessuno potrebbe pensare, poiché a colui che non è nato non potrebbe di certo mai venire in mente quest'idea. Quando pertanto colui ch'è nato si pensa come nato, egli pensa certamente questo passaggio dal non essere all'essere. Così egli deve anche rapportarsi alla rinascita. Oppure questa faccenda diventa più difficile per il fatto che il non-essere che precede la rinascita contiene più di essere che non il non-essere che precede la prima nascita? Ma questa rinascita, chi allora potrà pensarla? Bisogna che sia quello stesso ch'è rinato; perché se potesse farlo chi non è rinato, sarebbe un'assurdità. E non sarebbe abbastanza ridicolo che una simile idea – della rinascita – venisse in mente a chi non è rinato?

* * *

Se un uomo fosse originariamente in possesso della condizione per comprendere la verità, egli penserebbe ch'esiste Dio e di conseguenza che anch'egli esiste^{xv}. Se un uomo è nella non-verità, egli deve pensare questo da se stesso ed il ricordo non lo potrà aiutare se non a pensare questo. Per potere andare oltre, tocca al *momento* decidere (anche se esso è stato già attivo nel fargli vedere ch'egli è nella non-verità). Se l'uomo non comprende questo, bisogna ch'egli si rivolga a Socrate, anche se con la sua presunzione di aver superato di molto Socrate farà un po' inquietare questo savio come facevano quelli ch'egli attaccava coi suoi motti per distoglierli dall'una o dall'altra scemenza (ἡ πεῖδις τῆς ἀληθείας ἢ τοῦ οὐκ εἶναι). fino a volerlo mordere per davvero (cfr. *Theaet.* 151 c). – Nel *momento* l'uomo diventa consapevole di essere nato, perché lo stato precedente, al quale egli non deve riferirsi, era quello di non-essere. Nel *momento* egli diventa cosciente della sua rinascita, perché il suo stato precedente era quello di non essere. Se il suo stato precedente fosse stato quello di essere, allora in nessuno dei casi menzionati il momento avrebbe ottenuto un'importanza decisiva per lui, come sopra si è detto. Mentre pertanto il *pathos* greco si concentra sul ricordo, il *pathos* del nostro progetto si concentra sul momento. Che meraviglia perciò? ovvero non è una cosa quanto mai patetica il passare dal non-essere all'essere?

* * *

Ecco, questo è il mio progetto! Forse qualcuno dirà: «Questo è il progetto più ridicolo, o piuttosto, tu sei il progettista più ridicolo. Perché, anche se qualcuno fa il progetto più sciocco, rimane tuttavia sempre qualcosa di vero, il fatto cioè ch'è stato lui a fare il progetto. Tu invece ti comporti come un lazzarone che spilla quattrini per mostrare una regione che ognuno può vedere da sé. Tu sei come quell'uomo il quale nel pomeriggio mostrasse a pagamento un caprone che al mattino si potrebbe vedere gratis pascolante nel campo aperto». – «Forse è come tu dici, io mi nascondo per vergogna. Ma mettiamo ch'io sia così ridicolo, lascia ch'io torni a mostrarlo con un nuovo progetto. È già da molti secoli ch'è stata inventata la polvere da sparo, e sarebbe ridicolo se mi dessi l'aria di averla inventata io: ma sarebbe poi ridicolo se io credessi che qualcuno l'ha inventata? Ecco, io sarò tanto cortese da ritenere che sei stato tu ad inventare il mio progetto: maggior cortesia non potresti desiderare. O se neghi questo, di essere stato tu a inventarlo, negherai che qualcuno l'abbia inventato, cioè qualche altro uomo? Nel qual caso sono anch'io vicino a passare per autore come qualsiasi altro. Ecco che ora tu ti arrabbi con me, non perché voglio arrogarmi qualcosa che appartiene a un altro uomo; ma ti arrabbi perché io oso arrogarmi qualcosa che non appartiene a nessun uomo, e ti arrabbi altrettanto se io bugiardamente volessi attribuire a te l'invenzione. È forse strano questo, ch'esista qualcosa di siffatta natura che ognuno, che la conosce, conosca nello stesso tempo che non è stato lui a inventarla, senza che questo gioco a nascondarello possa fermarsi o possa essere fermato, anche se lo si portasse alla portata di tutti gli uomini? E tuttavia questa stravaganza mi affascina al più alto grado, poiché essa mi dà la prova dell'esattezza dell'ipotesi e la dimostra. Sarebbe infatti assurdo pretendere da un uomo che dovesse da se stesso scoprire che non esisteva. Ma questo passaggio è quello della rinascita, dal non-esistere all'esistere. Ch'egli possa arrivare a comprendere ciò con sguardo retrospettivo, questo non muta la situazione: perché dal fatto che uno riesce a imparare come si usa la polvere da sparo e a scomporla nei suoi elementi, da questo non segue che sia stato lui a inventarla. Perciò arrabbiati pure, ma solo con me e con ogni uomo che voglia darsi l'aria di aver scoperto quest'ipotesi ideale: ma per questo non c'è bisogno che ti arrabbi contro l'idea!».

da: *Briciole di filosofia. Postilla non scientifica*, a cura di Cornelio Fabro, Bologna, Zanichelli, 1962, vol. I, pp.97-112.

Note

ⁱ Nell'originale: *Tanke-Projekt* = progetto di pensiero, progetto ideale, ch'è quello della «Rinascita spirituale» (Gjenfødelse) mediante il Salvatore (*Frelser*): un progetto il quale, come si legge alla fine del capitolo, ha sul piano naturale soltanto il significato e valore di un'ipotesi.

ⁱⁱ È la presentazione tipicamente platonica del problema socratico della verità come interiorità e riflessione dell'uomo in se stesso. Kierkegaard l'assume come espressione dell'orizzonte umano dell'autenticazione dell'essere nella forma dell'immanenza, al quale il nostro saggio oppone la trascendenza della verità, come realtà storica, avuta per la rivelazione da Gesù Cristo, Dio incarnato. L'esposizione che qui Kierkegaard fa del metodo socratico secondo Platone corrisponde abbastanza da vicino all'esposizione di Hegel nella *Storia della filosofia*: «Questo riportare la coscienza in sé appare – in Platone molto ampiamente – nella forma che l'uomo non può imparare nulla, neppure la virtù; non come se essa non appartenesse alla scienza. Ma Socrate mostra che il bene non proviene dall'esterno; non può essere oggetto d'insegnamento, ma è contenuto nella natura dello spirito. In generale l'uomo non può ricevere qualcosa come un che di dato dall'esterno passivamente, come la cera riceve la forma; ma tutto si trova nello spirito dell'uomo e tutto sembra che l'uomo soltanto l'impari. Certamente tutto comincia dall'esterno, ma questo è soltanto l'inizio; la verità è che questo per lo sviluppo dello spirito è soltanto una scossa. Tutto ciò che ha valore per l'uomo, l'eterno, l'in-sé-e-per-sé è contenuto nell'uomo stesso e si deve sviluppare da lui» (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W. W. Bd. XIV, p. 65).

ⁱⁱⁱ Il metodo del «superamento» (*Aufhebung*) costituisce, com'è noto, l'originalità della dialettica hegeliana che nelle mani dei discepoli divenne una specie di formula magica: Kierkegaard lo prenderà di mira in tutte le sue opere, ma specialmente nella seguente *Postilla*.

^{iv} Il problema dell'immortalità dell'anima è qui appena accennato e sarà ripreso ampiamente dalla *Postilla* (VII, 156 ss.). La controversia sull'immortalità personale occupò intensamente, a partire dal 1830, la generazione posthegeliana a causa dell'ambiguità in cui Hegel aveva lasciato questo problema, come anche gli altri riguardanti la trascendenza reale dell'Assoluto. Lo stimolo per il problema gli era venuto dal Maestro e amico Poul Möller († 1838) al quale dedicherà con commossa espressione *Il concetto dell'angoscia* (1844) che segue a breve distanza le *Briciole*.

^v Cfr. *Apol.* 2 1 A ss., 23 A, 28 E. Cfr. anche *Theaet.* 148 B.

^{vi} Espressione usata dalla tradizione teologica per indicare l'universalità del peccato originale. Nel nostro contesto ha piuttosto il significato dell'italiano: «mal comune, mezzo gaudio!».

^{vii} Espressione stoica (cfr. STOBEO, *Ed. Ethic.* II, 182) che significa la «disposizione (*proclivitas*: Cicerone) alla passione» in senso peggiorativo, secondo la dottrina generale degli stoici che le passioni sono tutte cattive in radice.

^{viii} *Apol.* 41 B

^{ix} Il «momento nel tempo» ha qui significato tecnico e significa il momento della divina rivelazione, come si vedrà dal seguito (La stessa nozione si trova nel saggio contemporaneo *Il concetto dell'angoscia*, c. III; S.V. IV, 388 ss.; tr. it., Firenze 1951 p. 102 ss.).

^x Preferisco rendere alla lettera il termine *Usandheden* con «non-verità» e non con quello più corrente di «falsità»: «non-verità» è teologicamente più radicale ed ha struttura dialettica, quella di «essere contro la verità» e per propria colpa cioè a causa del peccato. Kierkegaard stesso nell'abbozzo scrive «U-Sandheden» (Cfr. *Papirer* 1844, V B 3, 7; p. 57, 1).

^{xi} Sul concetto kierkegaardiano del peccato, v. specialmente: *Il concetto dell'angoscia*, c. I; S.V. IV, p. 329 ss.; tr. it., p. 29 ss. — *La malattia mortale*, Sez. II A, S.V. XI, p. 213 ss.; tr. it. p. 293 ss. Anche *Diario*, v. Indice: s.v. peccato, III, p. 534 s.

^{xii} Cfr. *Eth. Nic.* III, 7, 1114 a 17 ss.

^{xiii} È uno dei paradossi di Zenone (ARIST., *Physic.* VI, 9, 239 b 5 ss.). Si tratta, com'è noto, della negazione eleatica del movimento che Kierkegaard aveva letto nel Tennemann (*Op. cit.*, Bd. I, pp. 150-209: l'argomento della «freccia volante» si trova a pag. 198 s.) e in Hegel (*Geschichte der Philosophie*, W. W. XIII, pp. 280-327; II ed. pp. 259-300, v. p. 296 s.).

^{xiv} PLAT., *Apol.* 41 A.

^{xv} Probabile allusione alla posizione cartesiana.