

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA

Facoltà di Lettere e Filosofia

Corso di laurea in Filosofia

IL PECCATO ORIGINALE
NEL PENSIERO DI S. KIERKEGAARD

Tesi di laurea

di

STEFANO DREI

Relatore:

Chiar.ma Prof.ssa

TINA MANFREDINI

Anno Accademico 1980-81

INDICE

I - PENSIERO SOGGETTIVO E PECCATO ORIGINALE	p. 4
1- Il caso Kierkegaard	p. 5
2- Gli pseudonimi	p. 15
3- Il pensiero oggettivo	p. 21
4- Il pensiero soggettivo	p. 26
5- L'assessore Guglielmo: diventa te stesso	p. 38
6- Giovanni Climaco: diventa sog- gettivo	p. 47
7- "La soggettività è la non-ve- rità"	p. 60
II - IL PECCATO ORIGINALE NEGLI SCRITTI AN- TERIORI AL "CONCETTO DELL'ANGOSCIA"	p. 65
1- Il Diario	p. 66
2- Enten-eller	p. 74
III - IL PECCATO ORIGINALE NEL "CONCETTO DELL'ANGOSCIA"	p. 78
1- Il peccato originale come presup- posto	p. 79
2- Logica ed etica	p. 82
3- L'innocenza e la caduta	p. 89
4- L'angoscia	p. 107
IV - IL PECCATO ORIGINALE NEGLI SCRITTI PO- STERIORI AL "CONCETTO DELL'ANGOSCIA"	p.134
1- La malattia mortale	p. 135
2- Il Diario 1849-1851	p. 142
3- Il Diario 1854-1855	p. 152

V - CONCLUSIONI	p.181
1- Peccato originale e soggettività	p. 182
2- Peccato originale e paradosso	p. 192
3- Peccato originale e ripresa	p. 213
BIBLIOGRAFIA	p.232

CAPITOLO PRIMO

PENSIERO SOGGETTIVO

E PECCATO ORIGINALE

1 - Il caso Kierkegaard

Ad oltre mezzo secolo dalla riscoperta del pensiero di Søren Aabye Kierkegaard, mezzo secolo durante il quale l'interesse per l'opera del filosofo danese non si è mai sopito e la produzione bibliografica a lui dedicata ha raggiunto dimensioni impressionanti, la figura di Kierkegaard conserva ancora aspetti di impenetrabile oscurità. Non ci si riferisce solo ai "misteri" della sua vita (il terribile segreto del padre, il rapporto con Regina Olsen, la "spina nella carne" (1)), di cui peraltro

(1) Per una biografia di K. (1813-1855), ricca di notizie a proposito del rapporto col padre e con Regina, cfr. J.HOHLLENBERG, Søren Kierkegaard, Copenaghen 1940, trad. ingl. London 1954. Trattazioni più sommarie, in italiano, si trovano in C.FABRO, Introduzione in S.K., Diario, 3^a ed. Brescia 1980, v.1 pp.18-27 e A.CORTESE, S.A.Kierkegaard, abbozzo della sua vita in "Vita e pensiero" XLVIII 1965,1, pp.38-54. Per la "spina nella carne", vedi C.PERRIS, Psicopatologia ed esistenzialismo in AA.VV., Studi kierkegaardiani a cura di C.FABRO, Brescia 1957 pp.

non è lecito misconoscere l'importanza, data la singolare corrispondenza che si riscontra fra certi temi del pensiero di K. e certi aspetti della sua vicenda personale, quanto ad una ambiguità di fondo che impedisce allo studioso di ridurre a sistema il suo pensiero e rende difficile anche stabilire "ciò che realmente K. é stato, ciò che ha voluto dire" (2): in breve, per usare un'espressione cara a K. stesso, trovare il "punto di Archimede" (3) della sua attività di scrittore.

Si tratta di una difficoltà che lo stesso K. riconobbe e diagnosticò più volte, sebbene da

283-322.

(2) K.JASPERS, Chi è Kierkegaard? in "Ethica" 1969, pp.81-90, p.81.

(3) Cfr. La ripresa, trad. it. A.Zucconi, Milano 1954, p.71; Postilla conclusiva non scientifica trad. it. C.Fabro in Opere, Firenze 1972, pp.259-611, pp. 313,491; Diario 3 7 (I A 8), 49 (I A 68), 51 (I A 72), 320 (Breve... 1,40-42); Diario 2 1482 (IX A 115), 3055 (XI 1 A 462), 3183 (XI 1 A 143).

diversi punti di vista e con accenti diversi. Talvolta considerò l'asistematicità e la non conclusività requisiti essenziali della sua produzione, componenti ineliminabili del messaggio. Talvolta le fece dileguare in una dialettica superiore, tentando anzi, assai poco plausibilmente, un'apologia retrospettiva della propria opera e della propria vita, considerate complementari, in cui niente apparisse casuale e tutto, anche la passeggiata quotidiana per le strade di Copenaghen (4), obbedisse ad un disegno complesso ed articolato, freddamente elaborato a tavolino: salvo subito dopo contraddirsi ed attribuire la visione generale del disegno non a sé, ma alla Provvidenza e proclamarsene quin-

(4) Il punto di vista della mia attività letteraria in Scritti sulla comunicazione, a cura di C.Fabro, Roma 1979, v.1 pp.121-188, pp.151-152. Su questo ingenuo tentativo di autoapologia, vedi R.CANTONI, La coscienza inquieta, Milano 1949, pp.303-330.

di inconsapevole strumento (5). Talvolta invece la diagnosi si tradusse in una sconsolata denuncia di impotenza, della propria incapacità di arrestare la corsa della riflessione che tende all'infinito, di delimitare i concetti e costringerli in definizioni esaustive (quante volte del resto le formulazioni k.iane sembrano richiedere contemporaneamente al lettore l'assenso e la ripulsa), in una parola di una incapacità di rapportarsi al reale che costituisce il corrispettivo puntuale della sua malinconia disgregatrice, della sua incapacità di essere come gli altri nella vita di tutti i gior-

(5) Il punto di vista.... cit., pp.167-168. I dati che inducono ad escludere l'esistenza di un programma consapevole sono numerosi. K.stesso ammette che se avesse saputo di dover scrivere "Reo-non reo?", non avrebbe scritto Enten-eller (testimonianza di I.Levin, cfr. C.FABRO, Introduzione cit., p.96). Poi, con la Postilla conclusiva..., ritiene di aver terminato la propria attività di scrittore (l'opera fu pubblicata nel 1846, quando K. aveva 33 anni, l'età in cui credeva di essere destinato a morire).

ni (6). Né mancano i tentativi di sintesi fra queste diagnosi contraddittorie e poi le denunce dei tentativi di sintesi come di illusioni consapevoli (7). In questo labirinto di autoanalisi alla seconda ed alla ennesima potenza, in cui si riproduce il vizio di fondo avendo nella frenetica attività di scrittore insieme il sintomo e la valvola di sfogo (8) e si logora un'intelligenza geniale ed inconcludente, non è mancato chi, riconoscitone senza troppa fatica il carattere patologico, ha creduto di

(6) Cfr. Diario 2 1181 (VIII A 185), 2335 (X 3 A 343), 2600 (X 4 A 323).

(7) Cfr. Diario 3 1225 (VII 1 A 126), Diario 2 1896 (X 1 A 519), 2954 (XI 1 A 273).

(8) Cfr. Diario 2 1857 (X 1 A 442): "A somiglianza della Principessa delle Mille e una notte, io salvai la mia vita col raccontare, cioè con lo scrivere. Lo scrivere è stata la mia vita. Una malinconia immensa, delle sofferenze interiori di genere simpatetico: tutto, tutto potevo dimenticare purché mi fosse permesso di scrivere". Cfr. anche Diario 3 729 (III A 113), Diario 2 1626 (IX A 411).

trovare motivi sufficienti per un rigetto totale del suo pensiero , affidando così il caso K. alla psicologia (9). Come non è mancato chi ha creduto di potere al massimo prendere in considerazione di lui qualche sparuto spunto della pars destruens, come correttivo interno di sistemi di cui K. fu avversario irriducibile (10).

(9) Antesignano di questo atteggiamento nei confronti di K. fu H.Martensen. Cfr. A.CORTESE, Kierkegaard, in AA.VV., Questioni di storiografia filosofica, Brescia 1974-1978, vol.3 pp.471-717. Il rifiuto dell'atteggiamento di Martensen non è però incompatibile con il riconoscimento di sintomi di malattia mentale, almeno nell'ultima parte della vita di K. Cfr. P.MENARD, Spigolame filosofico al congresso kierkegaardiano di Copenaghen in AA.VV., Studi kierkegaardiani cit. pp.267-282, pp.278-279; Le vrai visage de Kierkegaard, Paris 1948, pp. 32 segg.

(10) Cfr. ad esempio questa salomonica conclusione di una monografia di carattere divulgativo e d'impostazione marxista: "Se oggi, di fronte al dilemma 'Hegel o K.?', non possono esserci dubbi sul 'sì' da pronunciare per Hegel e sul 'no' da emettere nei riguardi del suo rivale, resta il fatto che è ancora opportuno, partendo da

Ma simili confutazioni ad personam sono a doppio taglio (nell'intolleranza di chi si rifiuta di entrare nel merito delle tesi altrui denunciandone l'origine patologica è sempre possibile

Hegel, passare attraverso K. per rivedere, correggere, reimpostare il pensiero di Hegel stesso, sottraendolo al pericolo di una latente astrattezza. Il 'sì' a Hegel conviene tuttora si rafforzi attraverso il 'no' a K." (T. PERLINI, Che cosa ha veramente detto K., Roma 1968, p.180). Più di quanto non voglia ammettere, lo studio di Perlini dipende nell'essenziale da La distruzione della ragione di G. LUKÀKS (trad. it., Torino 1974 rist.), impernandosi sull'equazione K=Trendelenburg e sulla interpretazione marxiana della nozione hegeliana di essenza (Cfr. Lukàcs, pp.251-259 e Perlini, pp.175-179).

All'estremo opposto sta l'opinione secondo la quale "nessuno (...) che sappia apprezzare le tremende capacità dialettiche" di K. "può avere la pretesa di valutare criticamente la sua filosofia, perché si accorge di essere al di sotto della capacità di giudicare" (trad. da R. THOMTE, Kierkegaard's philosophy of religion, Princeton 1949, p.204) e quindi ci si deve accontentare di prendene atto ossequiosamente. Al contrario, la grandezza di K. è quella di un provocatore che stimola e coinvolge il lettore, tutto permettendogli fuorchè un atteggiamento passivo ed acritico.

riconoscere lo stesso male che si pretende di diagnosticare) e, fatto decisivo, lo stesso K. si rese conto dell'anomalia della propria condizione, salvo però ribaltarne il giudizio degli uomini e ringraziare Dio per avergli dato, come a S. Paolo, con la "spina nella carne" (11), una condizione privilegiata per attuare il proprio programma di scrivere religioso (12), vanificando così sul nascere ogni pretesa di giudicare l'opera prescindendo da considerazioni di merito.

Scrittore religioso, dunque. Occorre prendere atto che almeno nel dare di sé questa definizione, K. dà prova di apprezzabile coerenza. E fare quindi tesoro dell'indicazione che ci fornisce quando aggiunge: "tutta la mia attività letteraria

(11) II Cor. 11,7.

(12) Cfr. Diario 2 2715 (X 4 A 631), 2927 (XI 1 A 210), 2954 (XI 1 A 273).

si rapporta al Cristianesimo, al problema di diventare cristiani" (13). Solo se si rinuncia ai riduzionismi ed alle manipolazioni di diverso segno e si prende sul serio il punto di vista di K. su se stesso, il complicato edificio della sua produzione diventa accessibile, senza peraltro perdere nulla della sua disarmonica complessità. "La rilevanza teorica dell'opera di K. (...) è inseparabile dal suo riferimento e contenuto cristiano autentico" (14).

Ma la definizione stessa di scrittore cristiano cela in sé ulteriori difficoltà, che emergono non appena si prende in considerazione una tesi fondamentale di K.: il cristianesimo non è una dottrina, ma una comunicazione di esistenza (15). Non si

(13) Il punto di vista..., p.122.

(14) C.FABRO, Dall'essere all'esistente, Brescia 1965, p.204.

(15) Cfr. Diario 2 2008 (X 2 A 119), Postilla..., pp. 468,599.

dovrà quindi chiedere allo scrittore cristiano né una chiosa né un'apologia del cristianesimo, anche perchè (su questo punto ci dovremo soffermare in seguito) K. non crede che un'autentica comunicazione di esistenza possa passare attraverso un'esposizione oggettiva e razionale. La verità non si insegna, l'autentica comunicazione di esistenza è comunicazione di potere, non di sapere (16). Come può dunque la parola scritta farsi veicolo di un messaggio siffatto?

La cosiddetta comunicazione indiretta, il cui aspetto più evidente consiste nell'uso degli pseudonimi, costituisce appunto il tentativo di dare una risposta a questa domanda.

(16) Cfr. La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa, in Scritti sulla comunicazione cit. pp.47-96, pp.89-94.

2 - Gli pseudonimi

E' noto che K. pubblicò sotto falso nome una vasta sezione della sua produzione letteraria, comprendente le opere più conosciute e teoreticamente impegnative. L'elenco degli pseudonimi è lungo (17): alcuni figurano come autori di singole opere, altri di sezioni o sottosezioni di opere, altri ancora come editori. Il compito di individuare il rapporto esistente fra il pensiero di K. e quello degli pseudonimi non è certo agevolato dal nostro autore, che anzi lo complica ulteriormente introducendo una dialettica fra gli pseudonimi stessi (18).

(17) Se si trascurano i nomi con cui K. firmò gli articoli di giornale, alcuni dei quali sono ancora di incerta attribuzione, l'elenco comprende una ventina di nominativi, alcuni dei quali furono utilizzati più di una volta in opere diverse.

(18) Ne basti un esempio: Giovanni è autore di uno dei discorsi riferiti da William Afham in "In

Alla radice della loro molteplicità sta in primo luogo la molteplicità di aspetti che K. riconosce nella propria personalità, l'attitudine dispersiva del suo spirito tante volte lamentata specialmente nei diari giovanili (19), la sua incapacità di

vino veritas", opera inserita dall'editore Hilarius Bogbinder negli Stadi sul cammino della vita, ma è anche l'autore del "Diario" ricopiato furtivamente dall'esteta A e, insieme alle carte di costui, pubblicato da Victor Eremita nella prima parte di Enten-eller. Fra le recensioni ad Enten-eller pubblicate da riviste danesi, ce n'è una firmata con la sigla A.F., dietro alla quale si nasconde ancora una volta K.

- (19) Cfr. i vari passi sulla ricerca del "punto di Archimede (supra, p.6 n.3) e ancora Diario 3 278 (II A 164): "Disgraziatamente il mio verospirito non è spesso presente in me che $\chi\alpha\tau\alpha\ \kappa\epsilon\upsilon\psi\iota\nu$ "; 282 (II A 171): "La mia vita è purtroppo fatta al congiuntivo: fa', o mio Dio, ch'io abbia una forza indicativa!"; 389 (II A 328): "L'interessante della mia vita è che i miei stati d'animo procedono sempre secondo due declinazioni, nelle quali non solo le desinenze, ma la parola intera è cambiata"; 430 (II A 382): "La mia disgrazia è che tutta la mia vita è un'interiezione: nulla vi è di fisso"; 513 (II A 512): "Io provo così poca sod-

"dare del tu" (20) a se stesso. C'è però anche una utilizzazione intenzionale degli pseudonimi, richiesta dall'economia stessa dell'opera: i vari Giovanni il seduttore, Climaco, Anticlimaco, anche quando K. presta loro inconfondibili tratti autobiografici, non sono semplici nomi dietro ai quali K. si cela, o cela una parte di se stesso. Lo dimostra la sua costante preoccupazione di dare agli pseudonimi l'autonomia e la consistenza psicologica di veri e propri personaggi, preoccupazione che, come dice K. stesso, ha una "ragione es-

disfazione a vivere perché ogni pensiero si presenta alla mia mente con tale energia, in una proporzione così sovrumana, ch'io ne sono veramente come sopraffatto"; 535 (II A 548): "La mia anima oscilla in questo tempo come la tomba di Maometto fra due magneti"; 589 (II A 662): "Io sono un Giano bifronte, con un volto rido e con l'altro piango"; 615 (II A 742): "Io ora vivo come una contraffazione di un'edizione originale del mio vero io".

(20) Diario 2 1086 (VIII A 27).

senziale nella stessa produzione, la quale a motivo della battuta, della varietà psicologica delle differenze individuali, esigeva dal punto di vista poetico la spregiudicatezza nel bene e nel male, nella contrizione e nella dissipazione, nella disperazione e nell'arroganza, nella sofferenza e nell'esultanza ecc.: indifferenza che non è limitata idealmente se non dalla coerenza psicologica, che nessuna persona in carne ed ossa potrebbe o vorrebbe permettersi nella limitazione morale della realtà"(21).

Ma l'uso degli pseudonimi non è nemmeno un espediente strumentale a cui si ricorre con intenti autocensori o pedagogici. "K. insistette sull'importanza dei suoi pseudonimi, notò che c'erano contrasti fra i loro punti di vista, chiese che, citando le sue opere, si citasse il nome dello pseudonimo e suggerì anche che una frequente deformazione

(21) Postilla....., p.608.

del suo pensiero fosse dovuto al fatto che queste avvertenze non erano state prese sul serio. Anzi, ad un certo punto giunse a scrivere 'nelle mie opere pseudonime non c'è una sola parola che sia mia'(22). Non siamo nemmeno di fronte al rivesti-

-
- (22) Trad. da A. MAC KINNON, Kierkegaard and his pseudonyms: a preliminary report in AA.VV., Kierkegaardiana. Udgive af Søren Kierkegaard Selskabet, Copenaghen, VII 1968, pp.64-76, p. 64. (Per la citazione, cfr. Postilla... cit., p.609). L'autore, il medesimo che ha curato i monumentali Kierkegaard indices (4 voll, Leida 1970-1975), tenta, confrontando con l'aiuto di un computer la densità dei vocaboli (numero di vocaboli diversi/numero della pagina) di una vasta campionatura della produzione diretta ed indiretta di K., di stabilire fra gli pseudonimi una graduatoria di vicinanza al "vero K.". A prescindere dalla legittimità di una graduatoria siffatta, il metodo usato da Mac Kinnon ci sembra prestare il fianco a serie critiche. Egli riscontra una minore densità di vocaboli e quindi una certa "povertà di lessico" nel "vero K." della comunicazione diretta e quindi considera tanto più vicini a K. quegli pseudonimi che usano un lessico meno ricco. Ma la semplicità del lessico della comunicazione diretta si spiega con il suo prevalente contenuto edificante ed il pubblico più vasto a cui si rivolge. A prova di ciò sta

mento esteriore di un messaggio preconstituito, da restituire nella sua purezza ed integrità eliminando quanto appartiene alla psicologia del personaggio, o collazionando i frammenti di messaggio trasmessi dai vari personaggi. Si potrebbe anzi dire che la pseudonimia è anch'essa messaggio, sia perchè favorisce, evidenziando il rapporto della parola pronunciata con il carattere e l'esperienza di vita di chi la pronuncia, una comunicazione che sia comunicazione di esistenza, sia perchè permette a K. di deresponsabilizzarsi nei confronti della propria produzione, evitando di apparire come un maestro che trasmette ai discepoli una verità di cui si è impossessato una volta per tutte.

In breve, ambedue i motivi ci riconducono

il fatto che l'unico campione di comunicazione diretta non edificante preso in considerazione fornisce risultati opposti agli altri, tanto che lo stesso Mac Kinnon, con involontario umorismo, lo definisce "disastrous".

ad una tesi fondamentale nella filosofia di K.: non è praticabile una via oggettiva alla verità. L'avversione di K. alla comunicazione diretta è in stretta relazione con la sua critica al pensiero oggettivo.

3 - Il pensiero oggettivo

Esiste, a parere di K., un insanabile contrasto fra esistenza e pensiero oggettivo. Tale contrasto è originato da una precisa scelta del pensatore oggettivo, il quale opta per l'astrazione, nel senso proprio di astrarre programmaticamente dall'esistenza per essere "sub specie aeterni" (23).

Condizione fondamentale per l'esplicarsi di un pensiero oggettivo e garanzia di validità dei suoi risultati è il "disinteresse" del pensante nei confronti del pensato. Il pensatore oggettivo vuo-

(23) Postilla..., pp.350, 426, 427.

le apparire neutrale rispetto all'oggetto: un suo coinvolgimento nel merito comprometterebbe o comunque deformerebbe i risultati della speculazione. Del resto, la verità oggettiva è quella che può essere raggiunta ed enunciata nello stesso modo da ciascun soggetto e non deve essere inquinata da ciò che nel soggetto stesso è irriducibilmente individuale. Il pensatore oggettivo quindi si perde nell'oggetto, si lascia assorbire da esso fino a dimenticare se stesso, a volatilizzare la propria concretezza di esistente. Privilegia il pensato e trascura di considerare il rapporto fra pensante e pensato, convinto che ogni considerazione del genere costituisca un ostacolo per il pensiero. Lo si potrebbe paragonare a chi, dopo aver costruito un ponte per raggiungere una meta, considerasse quel ponte come un ostacolo al raggiungimento della meta stessa.

L'equivoco è evidente. Anche l'astrazio-

ne, perseguita dallo speculante come modello di disimpegno esistenziale, non è altro che "l'atto di colui che astraee" (24) e dunque è l'azione di un esistente. Il pensatore oggettivo si trova quindi in una situazione ambigua ed insostenibile: da un lato, per pensare deve presupporre l'esistenza, dall'altro, proprio perché pensa si rinnega come esistente, astraee da ciò che rende possibile (ma non legittima) l'astrazione.

Siamo di fronte ad una "forma sprecata" (25) di esistenza. Può essere utile paragonarla con l'altra forma sprecata, rappresentata dall'esistenza estetica. L'esteta soffre di una malattia analoga a quella dello speculante. Anch'egli non sa rimanere

(24) Ibidem, p.431. Cfr. anche p.441: "Io posso astrarre da me stesso, ma il fatto ch'io faccio astrazione da me stesso significa precisamente che nello stesso tempo io esisto".

(25) A.KLEIN, Antirazionalismo di Kierkegaard, Milano 1979, p.13.

aderente a se stesso e si perde in un'attività distraente che, nel suo caso, consiste nella ricerca del piacere e del divertimento, nel godimento fugace consumato nell'attimo (26). Può apparire egocentrico, ma in realtà il suo io subisce un continuo processo di disgregazione. Per evitare la noia, che dell'estetica è la peggior nemica, deve gustare di tutto a piccole dosi, evitare di rimanere coinvolto in qualsiasi progetto, interrompere sistematicamente prima del compimento tutto ciò che intraprende (27).

Così, l'esteta giunge alla diagnosi dispe-

(26) Per un'esposizione completa delle varie forme di esistenza estetica in K., vedi L.PAREYSON, L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero, Torino 1965, pp.97-129.

(27) Cfr. "La rotazione delle colture" in Enten-eller, trad. it. A.Cortese, Milano 1976..., v.III pp.17-39.

rata della vanità di ogni cosa. Nel suo disimpegno esistenziale, finisce anch'egli come lo speculante per considerare tutto "aeterno modo", anzi per essere costantemente egli stesso "aeterno modo" (28).

In ultima analisi, l'esistenza estetica appare come la trasposizione in campo pratico della speculazione astratta:

Tu stai nel campo dell'azione, quella nel campo della contemplazione. Perciò, non appena la si vuol condurre sul campo pratico, essa deve giungere allo stesso risultato tuo, anche se non si esprime nello stesso modo. Tu medi i contrari in una più alta follia, la filosofia in una più alta unità (29).

(28) Cfr. "Diapsalmata", ibidem v.I, pp.71-104, p.99.

(29) Aut-aut. Estetica ed etica nella formazione del-

4 - Il pensiero soggettivo

Esiste una via d'uscita per il pensiero che gli permetta di rimanere tale senza cadere nella speculazione astratta?

Si può cercare un correttivo al pensiero oggettivo proponendo, da una parte, un oggetto di pensiero atto a coinvolgere il pensante nella sua concretezza e, dall'altra, un interessamento, una passione del pensante nei confronti del pensato. Ma sperare di risolvere il problema in questo modo significa dimenticare che la critica al pensiero oggettivo non toccava questo o quel suo contenuto, ma appunto la sua struttura oggettiva, anzi oggettivante. Diamo all'esistente il più interessante oggetto di pensiero che si possa immaginare: l'esistenza stessa. Ebbene, non potremo evitare che

la personalità, trad.it. K.M. Guldbrandsen-R.Cantoni, Milano 1976 rist., p.46.

essa si trasformi in esistenza pensata, cioè astrazione e l'interessamento diventi simile al vacuo divertimento (in senso pascaliano) della speculazione.

La vera alternativa al pensiero oggettivo è costituita, secondo K., dal pensiero soggettivo. Il pensiero soggettivo si distingue da quello oggettivo in quanto non solo è il pensiero di un soggetto singolo esistente (il che non costituirebbe una sua peculiarità, perchè lo stesso si deve dire anche del pensiero oggettivo, nonostante le illusioni degli speculanti), ma soprattutto è "il pensiero di un soggetto esistente che tale intende restare, che non intende cioè consentire al pensiero di distrarlo dall'esistere e che perciò cerca di ridurre quanto più possibile l'effetto distraente prodotto dall'oggettività e dall'astrazione del pensiero"(30).

(30) KLEIN, op. cit. p.58.

Quindi il pensatore soggettivo è attento alla dialettica della comunicazione, cioè al rapporto che si instaura fra pensante e pensato. Si ha così una "reduplicazione", una doppia riflessione, un rapporto nel rapporto (31). Ma la doppia riflessione non può essere espressa direttamente (si ricadrebbe nella trappola del pensiero oggettivo, perchè nella comunicazione diretta l'oggetto tende inevitabilmente ad assumere vita propria svincolandosi dal soggetto); dovrebbe quindi essere la forma della comunicazione ad esprimerlo. La forma non sarà allora un rivestimento esteriore del pensiero, ma il suo aspetto qualificante: per il pensiero soggettivo il "come" è più importante del "ciò" (32).

La trattazione che K. compie del pensiero soggettivo lascia però aperto il dubbio che esso

(31) Postilla..., p.296.

(32) Ibidem, p. 367; Diario 2 2170 (X 2 A 466).

riesca ad essere tanto più soggettivo quanto più
rinuncia ad essere pensiero:

Il compito del pensiero soggettivo
è di comprendere se stesso nell'esi-
stenza. Il pensiero astratto parla
senza dubbio della contraddizione e
dell'urto immanente della contraddi-
zione, benchè esso, astraendo dall'e-
sistenza e dall'esistere, tolga la
difficoltà e la contraddizione. Ma il
pensatore soggettivo è un esistente,
eppure è un pensante: egli non astrae
dall'esistenza e dalla sua contraddi-
zione, ma ci si trova dentro, e tuttavia
deve pensare. In tutto il suo pensare,
egli deve pensare insieme di essere e-
gli stesso un esistente (33).

(33) Postilla..., p.452.

Ebbene, questa contraddizione da cui l'esistente non deve astrarre è appunto la contraddizione fra esistenza e pensiero. Ne consegue che il massimo risultato a cui il pensiero possa aspirare è la constatazione della propria impotenza nei confronti dell'esistenza, il socratico "sapere di non sapere" superabile solo con un atto di volontà e con la scelta etica.

Siamo quindi di fronte ad un salto nel vuoto, non ad una via d'uscita. Se l'unica conseguenza esistenziale del pensiero hegeliano è il suicidio dell'esistente (34), unica conseguenza logica del pensiero soggettivo sarà il suicidio del pensiero stesso.

Con l'impossibilità di un pensiero soggettivo, ci pare che sia da rilevare l'impossibili-

(34) Ibidem, pp.364, 365, 427.

tà di una comunicazione soggettiva (35). E' noto che K. temeva che avrebbe avuto come erede un "professore" (36) che sarebbe salito in cattedra ad insegnare oggettivamente che il "come" è più importante del "ciò", travisando in senso di tutta la sua opera e trasformandola in un nuovo "ciò". In questo fu fin troppo facile profeta, ma non giova incolmarne i discepoli infedeli dell'esistenzialismo, perchè il primo professore k.iano fu K. stesso, che pure dalle cattedre rimase sempre lontano (37). Quando K. dice: "il come è più importante del ciò", anch'egli dice un "ciò" e quando ammonisce di stare in guardia contro una simile interpretazione, non fa che moltiplicare egli stesso gli oggetti di in-

(35) Cfr. anche infra, p. 59.

(36) Cfr. Diario 2 2957 (XI 1 A 278); R. JOLIVET, Kierkegaard, trad. it. Roma 1960 p.9.

(37) Cfr., sulla comunicazione "ex cathedra", La dialettica... cit., pp. 82, 85-87.

segnamento.

Le cose non migliorano con il ricorso alla comunicazione indiretta. Ogni pseudonimo ha una sua lezione da insegnare, che rimane tale in qualunque maniera venga esposta. K. dice che Victor Eremita dice che l'assessore Guglielmo dice che...: questo spreco di subordinate (oggettive!) mira a spiazzare l'attenzione del lettore, creando con un gioco di specchi l'illusione ottica del dissolvimento dell'oggetto: effetto impossibile, perchè l'immagine specchiata si presenterà pur sempre come un oggetto allo spettatore.

La situazione si può descrivere anche in un altro modo. Dal punto di vista etico-religioso, la realtà è più alta della possibilità (38), anzi la possibilità non è che la realtà impoverita, perchè sottratta al flusso inesauribile del

(38) Cfr. Postilla..., pp.432-435; Diario 2 2039 (X 2 A 202), 2156 (X 2 A 439).

divenire. Il pensiero vuole comprendere, spiegare. Di fronte ad un evento si chiede: perchè è accaduto questo? Il che equivale a chiedere: come è possibile che questo sia accaduto? Ammettiamo che trovi la risposta: ora ha compreso come è possibile che l'evento si sia realizzato. Ma che questo evento si sia realizzato, questo non lo può comprendere, lo può solo constatare. Il pensiero compie quindi un'opera di riduzione dal reale al possibile e su questo materiale adattato a proprio uso e consumo si esercita. Niente di male, beninteso, purché poi non pretenda che i risultati che riesce ad ottenere valgano anche per la realtà. E' l'errore del "cogito" cartesiano:

Il cogito ergo sum di Cartesio è stato ripetuto anche troppo. Se s'intende per questo "io" del cogito un uomo singolo, allora la proposizione non dimostra nulla: io sono pensante, er-

go io sono, ma se io sono pensante,
che meraviglia allora che io sia?
(...) Se dunque qualcuno intende l'io
che si trova nel coqito come un singo-
lo uomo esistente, ecco la filosofia
gridare: "Pazzia, pazzia! Qui non si
tratta dell'io mio o tuo, ma dell'Io
puro". Se non che questo Io puro non
può certo avere che un'esistenza di pen-
siero. Che cosa deve allora signifi-
care l'ergo? Qui non c'è alcuna con-
clusione, perchè la proposizione è una
tautologia.(39)

A buon diritto si può definire la possibi-
tà unica forma a priori della conoscenza e unica ga-
ranzia di intersoggettività, con la differenza, ri-
spetto alla categorie kantiane, che gli oggetti a

(39) Postilla..., p.432.

cui si riferisce sono solamente oggetti di pensiero, non di esperienza. Il dilemma per il pensiero soggettivo comunque rimane immutato nella sostanza: o optare per la possibilità e rinunciare ad essere soggettivo, o optare per la realtà e rinunciare ad essere pensiero.

Non si dovrà allora parlare di un'opposizione fra esistenza e pensiero oggettivo, ma fra esistenza e pensiero tout-court. Certo, il pensiero è sempre pensiero di un esistente, ma di un esistente che non vuole essere se stesso: la pretesa di conoscere e spiegare tutto, propria del pensiero, appare agli occhi di K. come il tentativo di sottrarsi al compito, affidato ad ogni soggetto, di diventare soggettivo. E' chiaro dunque che la condanna dell'oggettività poggia innanzitutto su motivi etici. Il "pensiero" soggettivo non è raziocinio, ma soprattutto attività morale ed ha come punto di partenza il "salto" nella concretezza dell'esistenza. Il

contenuto dell'imperativo etico merita però ulteriori considerazioni. L'esistente deve diventare soggettivo, dice K.. Ma esistenza e soggettività sono sinonimi, si può dunque dire che compito dell'esistente è essere se stesso, appropriarsi di ciò che già è senza distrazioni estetiche né astrazioni speculative.

Poco importa se per la logica il compito di diventare soggettivo sembra (ed è) una tautologia (40), anzi ciò sta ancora una volta a dimostrare l'impotenza del pensiero a cogliere il reale e la sua inguaribile tendenza ad emigrare in "una sesta parte del mondo ove, nell'identità assoluta di pensiero ed essere esso basta assolutamente a se stesso" (41). Il salto nell'esistenza non può essere favorito da elucubrazioni speculative pre-

(40) Cfr. Aut-aut..., p.60.

(41) Postilla..., p.441.

liminari. La speculazione tende sempre a girare a vuoto, a produrre un moto perpetuo di tautologie. Sua espressione coerente è quella che Hegel bolla come "cattiva infinità" e da cui si illude di salvarla introducendovi surrettiziamente l'etica e l'esperienza, con un'operazione che appare viziata sin dall'inizio: basti osservare che in quell'aggettivo "cattiva" c'era già abusivamente una categoria etica (42).

Data la stretta analogia fra estetica e speculazione, la dialettica fra oggettività e soggettività si presenta simile a quella fra estetica ed etica che costituiva il tema di Enten-eller. Diventa te stesso, diceva l'assessore Guglielmo, sostenitore dell'esistenza etica, all'esteta; diventa soggettivo dice Giovanni Climaco allo speculante,

(42) Ibidem, p.319.

Si è visto che gli imperativi, presi alla lettera si equivalgono. Ma l'antropologia di Guglielmo non è quella di Climaco e i diversi "stadi" di esistenza in cui i due si collocano portano a diversificare anche il significato degli imperativi.

5 - L'assessore Guglielmo: diventa te stesso

Io scelgo l'assoluto. Ma che cos'è l'assoluto? Sono io stesso nel mio eterno valore.(43)

Anche l'esteta crede di scegliere se stesso, pur accontentandosi di rimanere alla superficie del proprio io senza giungere a coglierne l'eterno valore. Del resto, nemmeno chi invidia al prossimo questa o quella dote, anzi nemmeno chi distrugge la propria esistenza col suicidio vuole veramente sbarazzarsi di se stesso (44): tutt'al più, vuole un'altra forma di se stesso. Ciò che però distingue lo

"scegli te stesso" dell'etica è il valore assoluto che l'etica riconosce all'oggetto della scelta. Questo oggetto preesiste alla scelta (altrimenti non di scelta si tratterebbe, ma di creazione), ma solo nel momento della scelta viene riconosciuto come valore. Nella scelta l'esistente si costituisce come spirito libero: "mentre io stesso come personalità immediata sono creato dal nulla, come spirito libero sono (...) nato per il fatto di avere scelto me stesso"(45). E' chiaro che la libertà dello spirito non va confusa con l'arbitrio: basti osservare che non esistono vere alternative allo "scegli te stesso", non esistono altri possibili oggetti scegliendo i quali lo spirito libero possa nascere.

(43) Aut-aut..., p.91.

(44) Cfr. *ibidem*, p.95.

(45) *Ibidem*, p.96.

A differenza delle pseudoscelte estetiche, la scelta etica è decisione e coinvolgimento. Chi sceglie eticamente si impegna ad una continuità di esistenza (sia essa rappresentata dal matrimonio, dalla professione, da un qualsiasi impegno nella società civile) che comporta anche il mutamento, a differenza dell'immobilità incantata dell'estetica. Scegliere se stessi significa diventare se stessi, quindi cambiare: insieme realizzarsi e perdersi. L'errore dell'estetica consiste nel volere fuggire da ogni cambiamento che non sia epidermico per timore di perdersi; in realtà proprio per non voler cambiare l'esteta si perde: crede di salvaguardare la propria autenticità e invece rimane attaccato ad un astratto simulacro di esistenza che solo la scelta etica può rendere concreto.

"Chi vorrà salvare la propria vita la perderà" (46) potrebbe essere il motto dell'etica. Questo motto però non può e non deve essere ridotto ad

un'argomentazione razionale; anzi, sottoposti al tribunale della ragione gli argomenti dell'etica soccomberebbero. Per la ragione essere e divenire sono inconciliabili (47) e chi opta per il divenire rinuncia all'essere: ancora una volta la ragione mostra di non sapere comprendere l'esistenza.

Di fronte all'esteta, quindi, l'etico non dispone di argomenti razionali; eppure non dispera di poterlo convincere. La seconda parte di Enten-eller è quasi tutta occupata dalle lunghe lettere che l'assessore Guglielmo, marito felice e paladino dell'etica, rivolge all'esteta per indurlo ad intraprendere la scelta etica (48). La sua arma migliore, il suo argomento vincente sca-

(46) Mt.16,25; Mc.8,35; Lc.17,33.

(47) Cfr. Il concetto dell'angoscia in "Opere" cit., pp.107-197, p.113.

(48) Trad. it. Il valore estetico nel matrimonio, trad. G.Petrucci, Napoli 1910 e Aut-aut..., cit. Oc-

turisce da un'esperienza di vita: Guglielmo può testimoniare che l'assistenza etica è tale da garantire il soddisfacimento di quelle stesse aspirazioni a cui l'esteta dedica (invano) la propria vita (49). Le categorie estetiche si ritrovano, inverte ad un grado più elevato, all'interno dell'etica: l'esistenza etica non è solo più "buona", ma è anche più bella dell'esistenza estetica.

L'etico dunque sa scendere sul terreno preferito dall'interlocutore e lì dialogare con lui; pur non essendo a rigore razionale, il messaggio etico è perfettamente comunicabile. La comuni-

corre precisare che non si tratta della stessa opera, come mostra di credere P.P. OTTONELLO (Kierkegaard in "Grande Antologia Filosofica", vol. XVIII, pp. 1169-1204, p. 1190).

(49) E' la tesi fondamentale, sostenuta anche nel titolo, de Il valore estetico nel matrimonio. Cfr. anche Aut-aut..., p. 151.

cabilità, la dialogicità, sono attributi peculiari dell'etica; l'estetica invece si chiude in se stessa e non sa manifestarsi: conosce solo il monologo inconcludente e la menzogna seduttrice (50).

La comunicabilità del messaggio etico va messa in relazione con l'attenzione che esso porta all'universale, alla regola. La legge morale è uguale per tutti e non consente ad alcuno di considerarsi un'eccezione. "Il compito che si propone ad un individuo etico è di trasformarsi in individuo universale" (51): si noti che non c'è alcun contrasto fra l'aggettivo e il sostantivo, perchè l'univer-

(50) Ibidem, p.202.

(51) Ibidem, p.140. Sulla base di testi come questo si è detto che l'assessore Guglielmo è sostanzialmente un hegeliano. Ci pare che però una differenza fondamentale vada rilevata: l'universale di cui egli parla non è in sé, ma solo per l'individuo a cui si presenta come compito. Quando poi il rapporto con l'universale si configurerà nel pentimento, la frattura fra Hegel e K. si farà ancora più evidente.

sale è presente da sempre nell'individuo, anzi ne costituisce una componente insostituibile. Il "compito di trasformarsi in individuo universale" non è che un'altra formulazione dell'imperativo etico "diventa te stesso", arricchito di un richiamo a tutti i fattori storici e sociali che contribuiscono alla formazione della personalità:

Chi sceglie se stesso scopre che quell'io che egli sceglie ha una infinita molteplicità in sé. Esso ha una storia; una storia nella quale egli riconosce la sua identità con se stesso. Questa storia presenta diversi aspetti, poichè in questa storia egli sta in relazione con altri individui della stirpe e con tutta la stirpe; e questa storia contiene qualche cosa di doloroso. Eppure egli è ciò che è solo attraverso questa storia. Perciò

ci vuole del coraggio per scegliere se stesso; poichè, mentre pare che egli si isoli più intensamente che mai, nello stesso tempo egli si sprofonda più che mai in quella radice per la quale è congiunto col tutto (52).

L'etica di Enten-eller pecca indubbiamente di conformismo. Le manca qualsiasi elemento di critica alla realtà data, qualsiasi slancio utopistico verso il futuro. Ma la figura dell'assessore Guglielmo non ha niente di caricaturale (53): il problema, che tanto angustiava K., del rapporto fra realtà e decisione del singolo, fra universale ed individuale, trova nelle sue lettere una soluzione geniale. K. però non seppe (e non volle, o s'illuse di non volere) far propria questa soluzione e "diventa-

(52) Ibidem, p.93.

(53) Tale invece la ritiene C.Fabro.

re concreto" alla maniera dell'etica. Rimase anzi simile ai personaggi-pseudonimi dello stadio estetico, alle cui pagine prestò confessioni di schietto sapore autobiografico (54).

(54) Si noti che la parte A di Enten-eller, che riporta la concezione estetica dell'esistenza, è stata scritta dopo la parte B (cfr. Il punto di vista..., p.129) e di essa la prima sottosezione reca la dedica "Ad se ipsum". Per l'errore di Fabro, che riferisce la dedica a tutta la parte A, cfr. A.CORTESE, Criteri dell'edizione in Enten-Eller cit., v.I p.14. Significativo della componente autobiografica di Enten-eller è il passo seguente: "Perciò, io posso immaginare solo un caso che possa distogliere l'uomo dall'ammogliarsi, quando la sua vita individuale è così complicata ch'egli non possa rivelarsi. Se nella storia della vita interiore c'è qualcosa d'indicibile, o sei messo a parte di un mistero che non puoi tradire, senza che ti costi la vita, allora non prendere meglio!" (Il valore estetico... cit., p.179). Il riferimento al "terribile segreto" non lascia dubbi sul destinatario dell'esortazione: K. stesso.

6 - Giovanni Climaco: diventa soggettivo

C'è un aspetto della scelta etica, poco più che accennato nella seconda parte di Enten-eller, che, se adeguatamente sviluppato, finisce per mettere in crisi tutta la concezione etica dell'esistenza e giustificare il rifiuto di K. di farla propria. Si è detto che l'individuo, mentre sceglie se stesso, si sceglie come appartenente ad una specie e ad una storia, quindi partecipa di una realtà data che non può assolutamente manipolare a suo piacimento. Deve quindi combattere la tentazione di far valere la propria individualità irripetibile, censurare l'orgogliosa pretesa di essere un'eccezione. L'espressione più alta e coerente della scelta etica è quindi il pentimento:

Col pentimento / chi sceglie se stesso / ritorna nella famiglia, ritorna nella stirpe, finchè trova se stesso

in Dio. Sceglie se stesso mentre si rinnega, rinnega se stesso mentre si sceglie. Solo a questa condizione egli può scegliere se stesso; e questa è l'unica condizione che egli vuole, perché solo così può scegliere se stesso in modo assoluto (55).

Anche l'esteta aveva forse intuito confusamente questa situazione, banalizzandola però nel concetto di predestinazione (56). L'etico non crede alla predestinazione e prende atto virilmente della propria colpevolezza; ma anche la scoperta di essere colpevole è tale da fiaccare ogni sua energia. Innanzitutto, "il pentimento ritarda l'azione ed è precisamente l'azione ciò che l'etica

(55) Aut-aut... cit., p.93.

(56) Cfr. "Diapsalmata" in Enten-eller v.I p.96.

(57) Il concetto dell'angoscia, p.172.

esige"(57), poi, ciò che più importa, l'affermazione programmatica dell'etica "io scelgo l'assoluto e l'assoluto sono io stesso nel mio eterno valore" è ora clamorosamente contraddetta: io mi scopro come disvalore irrimediabilmente in contrasto con l'assoluto. E' la tesi che Giovanni Climaco riprende e sviluppa nella Postilla conclusiva non scientifica.

L'opera di Climaco ha come punto di riferimento costante la polemica antihegeliana. Agli occhi di Climaco (e di K.: a questo proposito non si può dubitare di una coincidenza di vedute fra autore e pseudonimo), il sistema di Hegel non solo è affetto della "malattia" oggettivante di cui del resto ogni sistema di pensiero soffre, ma giunge ad esaltare e vantare questa malattia ed a coltivarla programmaticamente. Suprema aberrazione dell'impostazione hegeliana è lo scambio di ruoli fra esistenza e pensiero: non questo figlio degene-

re di quella, ma quella come momento transeunte di un pensiero sedicente puro (58). Ciò che permette al pensiero di funzionare ^{si fono} è il fatto che Hegel ripete l'errore del "cogito" cartesiano: tutte le volte che dice realtà, esistenza, intende realtà di pensiero, esistenza di pensiero. Così la mediazione si riduce ad un vacuo gioco di tautologie (59).

Contrapponendo alla speculazione hegeliana il pensiero soggettivo, Climaco proclama che "la soggettività è la verità" (60). Non è una professione di relativismo. Il soggetto esistente non è né creatore né misura della verità. Per K. esistono delle verità in sé date, che si rivelano con la forza

(58) Cfr. Postilla..., p.439. Per una bibliografia sui rapporti fra Hegel e K., vedi C.FABRO, K. critico di Hegel in AA.VV., Incidenza di Hegel, Napoli 1970 pp.497-563, pp.562-563.

(59) Cfr. Postilla..., pp.360-1.

(60) Cfr. ibidem.

dell'evidenza e possono essere riconosciute da chiunque senza sforzo (61). Ma questo riconoscimento non è che un passo preliminare, di per sé assolutamente insufficiente, rispetto all'atto fondamentale con cui il soggetto istituisce un rapporto fra sé e la verità, facendola diventare la sua verità. Analogamente, in Enten-eller non interessava scoprire la legge morale, ma appropriarsela. Non interessava il dovere, ma fare il proprio dovere (62).

Né relativismo né scetticismo, dunque. Ma neppure riproposta della tomista "adaequatio intellectus et rei" (63), magari riveduta e corretta e-

(61) Cfr. Briciole di filosofia in "Opere" cit., pp. 199-258, pp.220-224; Postilla..., pp.301-302.

(62) Cfr. Aut-aut..., pp.142-143, La dialettica..., p.57.

(63) L'accostamento K.-S.Tommaso, proposto con notevoli riserve da T.HAECKER (La nozione della verità in S.Kierkegaard, Milano 1945), ha trovato in Fabro un accanito sostenitore. Cfr. C.FABRO, Kierkegaard e S.Tommaso in "Sapientia" IX

videnziando l'aspetto dinamico dell'adaequatio. Ciò che rende impossibile l'adaequatio è il rapporto di negazione intercorrente fra l'intellectus e la res, già anticipato col tema della colpa e del pentimento. L'esistente non dubita di Dio, questa certezza però non è consolante perché si manifesta immediatamente come certezza della propria condanna. Se io penso all'essere infinito ed eterno, immediatamente sono portato a considerare come un nulla evanescente la mia esistenza finita e mortale (64): questo è sostanzialmente il contenuto della "verità per me".

Rispetto al socratico "so di non sapere",

1956, pp.292-308. Una trattazione dei rapporti fra fede e ragione in K., in completa sintonia con l'impostazione di Fabro è in V.MELCHIORRE, Kierkegaard e il fideismo, in "Rivista di filosofia neoscolastica" XLV 1953, II, pp.143,179. Cfr. in particolare a p.151 come Melchiorre liquida le riserve di Haecker. Sull'argomento, vedi anche J.COLLINS, The mind of Kierkegaard, Chicago 1953, pp.244-268.

(64) Postilla..., p.302.

la situazione è peggiorata: ora so di non essere capace di verità, so che dire "io so" è una contraddizione in termini. Nel pensiero soggettivo, l'oggetto del sapere condanna il soggetto, mentre nella speculazione hegeliana il soggetto (il professor Hegel travestito da pensiero puro) inventava un oggetto fantastico per poi perdersi in esso: il contrasto fra la dialettica dell'aut-aut e quella dell'et-et non potrebbe essere più evidente. Il pensiero soggettivo è quindi pensiero negativo, perchè sa che il rapporto fra finito ed infinito è rapporto di negazione e "mantiene aperta la piaga" della negatività (65).

Tutte le caratteristiche che si erano individuate nel pensiero soggettivo acquistano, alla luce di queste considerazioni, una più profonda giustificazione. La comunicazione indiretta, la riflessione

(65) Ibidem, p.303.

doppia, l'attenzione preferenziale al "come" della comunicazione, l'inconciliabilità di esistenza e pensiero stanno tutte a significare l'impossibilità per la conoscenza di rapportarsi all'oggetto e l'impossibilità di rapportarsi all'oggetto si spiega con questa situazione paradossale: nel momento stesso in cui scopro la verità, scopro che essa è tale che non mi è permesso mettermi in rapporto con essa. Devo quindi subito smettere di interessarmi della verità in sé ed incominciare ad interessarmi della relazione che c'è fra me e la verità. Come dire: interrompo il rapporto ed incomincio ad occuparmi del rapporto... che non c'è più.

E' facile osservare che la "riflessione doppia" (ma potrebbe essere anche tripla, o quadrupla, perché si colloca all'inizio di una strada che conduce diritto all'infinito) si regge solo grazie ad una petizione di principi . Che il rapporto fra l'esistente e la verità sia di negazione, ce lo di-

ce K., ma non risulta dalla situazione descritta; anzi il momento in cui l'esistente ha scoperto una verità che pur lo trascendeva sta lì a dimostrare luminosamente il contrario. Se in quel momento la verità si è rivelata all'esistente come evidente, anche l'esistente si è rivelato a se stesso come capace di coglierne l'evidenza, dunque capace di rapportarsi alla verità, anzi da sempre in rapporto con essa perché il criterio dell'evidenza lo possedeva da sempre dentro di sé.

Si consideri questa annotazione del Diario:

Che il principio di identità domini in un certo senso il principio di contraddizione e gli serve anche da base tutti lo comprendono. Ma esso non è che il limite del pensiero umano, come le montagne azzurre all'orizzonte, come quella linea che i disegnatori chiamano sfondo, mentre il disegno resta la

cosa principale. Finchè io vivo nel tempo, il principio d'identità non è che un'astrazione. Niente è più facile quindi che dilungarsi, e far credere agli altri di pensare l'identità del tutto, lasciando cadere le differenze. Ma si potrebbe domandare a qualcuno di costoro, com'egli si comporti nella vita, poichè nell'identità si opera al di fuori del tempo. Così il suicidio è l'unica conseguenza morale del principio di identità, se lo si vuole mantenere nel tempo. La confusione risulta quindi dal fatto che si vive in categorie diverse da quelle in cui si pensa quando si scrivono i libri. O miseria del mestiere dello scriba! Per tutta la vita mi troverò sempre nella contraddizione, perchè la vita stessa è contradd-

dizione. Da una parte ho la realtà eterna, dall'altra la molteplicità dell'esistenza che l'uomo come tale non può penetrare, perchè dovrebbe essere onnisciente. Ecco perchè l'anello di collegamento è la Fede (66).

La metafora delle montagne azzurre è tanto suggestiva quanto inadeguata. Immaginiamo di cancellare le montagne azzurre dall'orizzonte del nostro paesaggio quotidiano: le cose e le persone che ci stanno vicine rimarranno quelle di sempre ed il nostro comportamento nei loro confronti non cambierà. Invece, è lo stesso K. a dirlo, il principio di identità, oltre a dominare quello di contraddizione, "gli serve anche da base". Non solo, e qui sta il punto, gli serve da base in sé (questo senza di quello non esiste-

(66) Diario 3 1037 (V A 68). Cfr. anche ibidem 860 (IV A 57), 1038 (V A 69), Postilla..., p.492.

rebbe), ma anche per noi (se non conoscessimo l'identità, non chiameremmo contraddizione la contraddizione): "tutti lo comprendono". Se Hegel misconosce l'ambiguità dell'esistenza e s'illude di poter vivere sulle montagne azzurre surrogando l'identità con l'astrazione, K. dimentica le condizioni che permettono di riconoscere l'ambiguità e rende astratta la proposta della fede. Così alla tesi della differenza ontologica K. finisce per sacrificare anche la coerenza. Lui, il paladino del pensiero soggettivo, giunge a negare la possibilità di un rapporto che pure è stato esperito esistenzialmente come reale.

Né si arresta di fronte alle estreme conseguenze della tesi: dalla irrelazione fra l'esistente e Dio deriva l'irrelazione fra i singoli stessi. La comunicabilità del messaggio etico (67) è per-

(67) Cfr. supra, p.43.

sa: siamo ad un tendenziale solipsismo:

Se la soggettività non viene penetrata da parte dell'oggettività, ogni richiamo ad un'altra individualità non è che un fraintendimento (68).

Porre il problema della realtà di un altro uomo è un fraintendimento, perché l'uomo può soltanto porre il problema della propria (69).

In rapporto alla realtà ogni individuo è in fondo limitato a se stesso; tutti gli altri egli li può comprendere soltanto nell'ambito della possibilità (70).

(68) Postilla...., p.293.

(69) Ibidem, p.436. Cfr. anche p.432.

(70) Diario 2 2176 (X 2 A 482).

7 - "La soggettività è la non-verità"

Stabilita l'infinita differenza qualitativa fra esistenza e verità, uomo e Dio, l'affermazione che "la soggettività è la verità" deve trovare una formulazione più adeguata:

Dunque la soggettività, l'interiorità è la verità. Si dà ora per questo un'espressione più adeguata? Sì, se l'espressione: "la soggettività, l'interiorità è la verità" comincia a questo modo: "la soggettività è la non-verità" (71).

Ci si deve ora chiedere che cosa sia alla base della condizione di non-verità dell'esistente, quale sia l'evento che l'ha reso estraneo all'essere ed alla verità. Il passo che segue, che

(71) Postilla..., p.370.

contiene la risposta a questa domanda investe il nodo centrale non solo di questa ricerca ma di tutto il pensiero di K.:

Chiamiamo ora la non-verità dell'individuo peccato. Dal punto di vista dell'eternità egli non può essere nel peccato, ovvero non si può supporre ch'egli sia stato eternamente nel peccato. Quindi con l'entrare nell'esistenza(72) (perchè l'inizio era certamente che la soggettività è non-verità) egli diventa peccatore. Egli non nasce pec-

(72) Sottolineatura nostra. Abbiamo modificato la traduzione di Fabro, che riporta "mediante il divenire", rendendo tutto il passo incomprensibile. Cfr. la traduzione tedesca (GW 16,I,199): "Dadurch also, dass er ins Dasein tritt (...) wird er ein Sünder" e quella francese (OC 10,194): "Ainsi, il devient pécheur en venant au monde". Testo danese (SV3 9 174): Altsaa ved at blive til (...) bliver han Synder.

catore nel senso che si debba presupporlo come peccatore prima che nasca, ma egli nasce col peccato e come peccatore. Questo lo possiamo ben chiamare peccato originale. Ma se l'esistenza ha preso a questo modo potere su di lui, egli non può più con la reminiscenza (73) riportarsi indietro nell'eternità. Se era già un paradosso che la verità eterna si rapportasse a un esistente, ora è un paradosso assoluto ch'essa si rapporti a un simile esistente (74).

L'affermazione che "il singolo nasce col peccato e come peccatore", con il conseguente richiamo del dogma cristiano del peccato originale, può avere, anche a prescindere dal problema dell'imputabilità personale di una colpa ereditaria, due spiegazioni ben diverse, riconducibili a diverse conce-

zioni dell'uomo caduto:

1^ ipotesi: fin dal momento della nascita, l'esistente reca in sé l'impossibilità di essere in armonia con Dio. Questa situazione è avvertita come una dolorosa lacerazione dell'esistente stesso, che, lontano da Dio, si sente anche lontano da se stesso perché solo nell'armonia egli può realizzare la sua vera identità. Secondo questa ipotesi, il peccato originale rappresenta il presupposto della condizione decaduta dell'esistente.

2^ ipotesi: il peccato originale non è una lacerazione dell'esistenza, bensì l'esistenza stessa intesa come lacerazione. In altri termini, esistere significa peccare, non si può dare un'esistenza che non sia peccato. In questa situazione, la lontananza da Dio può anche essere avvertita dolorosamente, ma

(73) Fabro: "col ricordo". Ma qui è evidente il riferimento alla reminiscenza platonica (socratica per K. .

(74) Postilla... cit., p.371.

coincide con l'affermazione della sua identità di ex-sistente. La salvezza quindi non è immaginabile, perché significherebbe la soppressione dello stesso soggetto che deve essere salvato. Secondo questa ipotesi, il peccato originale è il presupposto che fonda l'esistenza.

Nell'intraprendere un esame sistematico dei testi di K. riguardanti il peccato originale, il nostro intento principale sarà accertare quale di queste due ipotesi corrisponda maggiormente alla sua concezione. Tenteremo inoltre, al termine della ricerca o contestualmente ad essa, di utilizzare la trattazione k.iana del peccato originale come una chiave interpretativa di alcuni dei temi più dibattuti del suo pensiero.

CAPITOLO SECONDO

IL PECCATO ORIGINALE NEGLI SCRITTI

ANTERIORI AL CONCETTO DELL'ANGOSCIA

1 - Il Diario

Prima del 1844, i passi in cui K. tocca il tema del peccato originale non seguono un filo unitario. Si tratta soprattutto di annotazioni di diario, che volta per volta fanno riferimento a contesti problematici diversi ed in cui K. appare impegnato su linee interpretative che non sempre troveranno uno sviluppo nel suo pensiero più maturo.

La prima menzione è in uno dei pensieri iniziali del diario e risale al 1934 (1). K. confronta la caduta dell'uomo con quella del diavolo e ravvisa la differenza nella tentazione di cui l'uomo fu vittima ("il peccato non può venire solamente dall'uomo, non più di quanto uno dei due sessi possa da solo produrre un altro individuo"). Ciò fa sì che l'uomo, a differenza del diavolo, abbia ancora davanti a sé la

(1) Diario 3 3 (I A 3).

possibilità della conversione.

Sulla tentazione K. cambierà in seguito parere (2). Ma la cosa più interessante è che il giovane K. deduce la possibilità della conversione dal fatto che l'uomo, non avendo tutta la responsabilità della caduta, non deve essere considerato del tutto corrotto. Del resto in queste pagine K. appare soprattutto preoccupato di salvaguardare la libertà e la responsabilità dell'uomo e di opporsi alla dottrina della predestinazione, di cui denuncia le insostenibili conseguenze:

Il concetto di predestinazione dev'essere quindi considerato come un aborto, poichè senza dubbio esso è sorto per conciliare la libertà (3) con la onni-

(2) Cfr. infra, p. 89.

(3) Evidentemente, qui K. si riferisce alla libertà dell'uomo.

potenza divina e risolve l'enigma in quanto nega uno dei due concetti e così non spiega nulla (4).

Supponiamo che ad un uomo sia stato predetto che diventerà uno dei più grandi scienziati. Se ciò si confà ai suoi desideri, egli dirà senz'altro: "Sì, voglio mettermi subito a studiare con tutto l'impegno!". Oppure, se la cosa non gli garba: "No, non aprirò mai un libro"... egli trascura il fatto che se tutto fosse predeterminato, anche questi suoi proponimenti sarebbero predeterminati e finirebbero per irretirlo nelle peggiori conseguenze (5).

(4) Diario 3 4 (I A 5).

(5) Diario 3 16 (I A 19).

Se invece si pensa che l'economia divina del mondo è fondata sulla Provvidenza di Dio, il quale lascia anche agli uomini una libertà reale, tutto il problema prende un altro aspetto (6).

Nonostante questo primo tentativo di soluzione, il problema della predestinazione continua ad attirare K. "come il formichiere in un imbuto" (7). Mentre si fa spazio nelle pagine del diario il tema della coscienza del peccato (8), che presto assumerà un posto centrale nella sua concezione del cristianesimo, la predestinazione incomincia ad essere presa in considerazione dal punto di vista della psicologia

(6) Diario 3 17 (I A 20). Cfr. anche ibidem 2 (I A 2), 6 (I A 7), 9 (I A 10), 19 (I A 22), 29 (I A 37), 33 (I A 43) e specialmente 167 (I A 295).

(7) Ibidem 9 (I A 10).

(8) Ibidem 64 (I A 92), 66 (I A 94), 413 (II A 360).

e quindi messa in relazione con il dogma del peccato originale, di cui si evidenzia l'aspetto ereditario:

Un certo presentimento precede spesso gli eventi imminenti (...), così può anche agire come tentazione quando sorge in noi l'idea che uno sia in qualche modo predestinato: ci si vede come portati da qualche cosa, da una catena logica di conseguenze su cui non si esercita alcun potere (9).

Una cosa ci abbatte veramente, se prima sorge il sospetto che quando tutto va a gonfie vele, tutto ciò che si fa non è

(9) Ibidem 197 (II A 18). Cfr. anche 469 (II A 444):
"Strana inquietudine quella che mi prende. Cioè mi sembra che la vita che io vivo non sia la mia, ma corrisponda invece punto per punto a quella di un'altra persona, senza che io possa fare niente per impedirlo; ed ogni volta non me ne accorgo se non quando è fino ad un certo punto già vissuta".

che male (10), se si è consapevoli di avere fatto qualcosa di totalmente male. Deve quindi dipendere dalla famiglia ed è allora che si mostra la forza divorante del peccato originale, capace di arrivare fino alla disperazione e di ottenere un effetto ben peggiore del fatto stesso in cui si possa verificare il nostro sospetto (11).

Ogni peccato comincia dalla paura (il fatto di temere una malattia ci dispone ad essa (...)); tuttavia i primi uomini non hanno cominciato con ciò - non c'era ancora il peccato originale (12).

(10) Come è noto, il pensiero che ricchezze e successo nel mondo fossero il segno della maledizione divina costituiva il tormento del padre di K. .

(11) Diario 3 555 (II A 584).

(12) Ibidem 198 (II A 19).

Siamo nel 1837. Fra qualche anno K. riprenderà questo spunti, userà sotto l'influsso di Hamann (di cui peraltro ha già intrapreso la lettura) (13) il termine angoscia per designare la paura di cui qui parla (14) e ne allargherà il significato fino a farne il presupposto non solo dei peccati attuali, ma anche del peccato originale.

Ci rimane da segnalare, fra i passi del diario anteriori al Concetto dell'angoscia, (15) una lunga

(13) Cfr. N.THULSTRUP, Incontro di Kierkegaard ed Hamann", in Studi kierkegaardiani cit. pp.325-357, pp.336-337. Cfr. anche T.H.CROXALL, Kierkegaard commentary, London 1956, p.25 n.

(14) Cfr. infra, pp.117-120.

(15) Per completezza d'elencazione, si ricorda che il peccato originale è menzionato anche in Diario 3 205 (II A 31: riporta le tesi sull'argomento di J.F.Baader e A.Günter) e Diario 3 577 (II A 629: solo annotazioni telegrafiche: "Peccato originale -Redenzione-Angeli-..."). Per quanto riguarda Diario 3 470 (II A 446), 823 (II A 233), 824 (II A 234) e 825 (II A 235), si tratta di annotazioni che verranno riprese senza sostanziali modifiche nel Concetto dell'angoscia (rispettivamente pp.120, 130,

annotazione (16), sempre del 1837, in cui K., partendo dalla lettura di S. Paolo, sviluppa le implicazioni ecclesiologiche implicite nel dogma del peccato originale. Se Cristo è il secondo Adamo (17), osserva K., occorre portare fino in fondo l'analogia. Gli uomini si rapportano con Adamo non individualmente, ma come genere; analogamente il loro rapporto con Cristo deve passare attraverso una collettività: la Chiesa, appunto. Adamo sta all'umanità come Cristo sta alla Chiesa, quindi la Chiesa è strumento insostituibile di salvezza.

Nel Concetto dell'angoscia K. cambierà radicalmente la propria concezione: negherà l'esistenza di un rapporto di dipendenza dell'umanità da Adamo, per sostituirvi un rapporto, ma solo di analogia, di

132, 197).

(16) Diario 3 254 (II A 117).

(17) I Cor 15, 45-49.

ciascun singolo uomo con Adamo (18). Porrà così le premesse per negare anche la necessità di un rapporto fra l'opera salvifica di Cristo e la Chiesa e, conseguentemente, dell'esistenza della Chiesa stessa.

2 - Enten-eller

Dei due pseudonimi di Enten-eller, non è l'etico, ma l'esteta a mostrare una concezione del peccato originale che più si avvicina a quella definitiva di K. E' vero che il tema del pentimento (19), esposto dall'etico, potrebbe essere la premessa del peccato-fondamento; ma l'etico può rimanere tale solo a patto di non sviluppare coerentemente questa premessa. Ed anche "la considerazione edificante con cui termina Enten-eller, 'che noi abbiamo sempre torto davanti a

(18) Cfr. infra, p. 40.

(19) Cfr. supra, pp. 47-49.

Dio' (20) non è una determinazione del peccato come fondamento, ma indica la sproporzione frà finito ed infinito, che si acquieta entusiastica nella riconciliazione con l'infinito" (21).

Così, quando B spiega con il peccato originale quel "po' di malinconia" che persiste anche in chi ha compiuto il "movimento" dell'etica (22), sembra ancora lontano dal ritenere, come A nel "Riflesso del tragico antico nel tragico moderno" che "quella del peccato originale" sia una "definizione sostanziale" (23). Concezione, quest'ultima, che ci pare implicita anche nel secondo dei "Diapsalmata":

(20) GW 2,361.

(21) Postilla..., p.405.

(22) Aut-aut..., p.66.

(23) "Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno" in Enten-eller cit. v.2 pp.17-50, p.32.

Quando si inizia ad inculcare in un bambino i primi rudimenti di educazione, ci si pone, come è noto, la seguente domanda: "che cosa spetta al bambino?" Risposta: "botte" (24). Con considerazioni del genere inizia la vita, eppure si vuole negare il peccato originale. Chi dunque deve ringraziare il bambino dei suoi primi ceffoni, se non i genitori? (25)

(24) Testo danese: "Da-da" (SV3 2,23). Hirsch (GW I,476 n. 17) spiega: "als Bezeichnung der dänischen Kindersprache für Klapse".

(25) Trad. da GW I,19. Non abbiamo potuto utilizzare, perchè completamente sbagliate, le traduzioni italiane di Fabro e Cortese, ambedue arenatisi di fronte a quel da-da ignorando i chiarimenti di Hirsch. Fabro cerca di interpretare: "cosa riceverà il bambino? La risposta è: chi lo sa?", ma il testo rimane oscuro ("Opere", p.7). Cortese addirittura se la cava copiando pari pari il "da-da" del testo originale, senza fornire in nota spiegazioni sul significato e mostrando con gli errori del contesto ("che cosa vuole il bambino?", "e dunque si nega il peccato originale") di non

essere in grado di fornirne (Enten-eller v.I p.73). Cfr. invece l'onomatopeico "pan-pan" delle traduzioni francesi di Prior-Guignot (Melslin-sur-l'estrée, 1949, p.17) e di Tisseau-Tisseau (OC 3, 18).

CAPITOLO TERZO

IL PECCATO ORIGINALE NEL

"CONCETTO DELL'ANGOSCIA"

1 - Il peccato originale come presupposto

Quando nel 1844, quasi contemporaneamente alle Briciole di filosofia (1), K. pubblica con lo pseudonimo di Vigilius Haufniensis Il concetto dell'angoscia, ha dietro di sé un'attività di scrittore breve ma assai feconda. Solo negli ultimi due anni, ha dato alle stampe cinque raccolte di discorsi edificanti, i due volumi di Enten-eller, Timore e tremore. Come preciserà più tardi lo stesso K. (2), già in queste opere era presente il tema del peccato, se non del peccato originale (ma ci accorgeremo presto che K. è restio ad accettare la distinzione fra peccato attuale e peccato originale, almeno nella sua formulazione classica), si trattava però di una pre-

(1) Briciole di filosofia "di Johannes Climacus, edito da S.Kierkegaard" è del 13 giugno, Il concetto dell'angoscia del 17 giugno.

(2) Postilla..., pp.404-405.

senza marginale e, cosa che più conta, la trattazione era dal punto di vista inadeguato dell'etica naturale. In Timore e tremore, "il peccato era usato occasionalmente per chiarire la sospensione etica di Abramo, ma non oltre" (3): vi si riaffermava l'esistenza di un imperativo etico che rimaneva valido per tutti nello stesso momento in cui Abramo era chiamato a violarlo, forte solo nella sua fede in Dio ed in una "ripresa" senza garanzie. Ora invece si tratta di prendere atto della condizione di eterogeneità rispetto all'etica in cui l'individuo si trova: l'imperativo etico diventa irrealizzabile, pur conservando tutta la sua validità:

In questa orrenda liberazione dal praticare l'etica, nella eterogeneità dell'individuo con l'etica, in questa

(3) Ibidem. Su Timore e tremore e la sospensione teleologica dell'etica, vedi infra, pp.214-216.

sospensione dell'etica consiste il peccato come stato in cui si trova un uomo (4).

Si tratta dunque di non considerare il peccato come un incidente che potrebbe essere evitato, ma come il presupposto stesso (5) della condizione umana. Ma nessuna scienza può svolgere un'indagine di questo genere, perchè

ogni scienza consiste o in un'immanenza logica, o in un'immanenza entro una trascendenza ch'essa non può spiegare. Ora il peccato è proprio quella trascendenza, quel discrimen rerum per il

(4) Ibidem.

(5) La tesi che il peccato originale non vada spiegato, ma solo presupposto è ricorrente nella teologia protestante. Cfr. L.SCHEFFCZYK, Peccato originale, in "Dizionario teologico", Brescia 1968² vol.2, pp.586-610, p.604; Z.ALSZEGHY, Il peccato originale nelle confessioni di fede luterane in "Gregorianum" XLVII 1968, pp.86-100, p.89.

quale il peccato entra nel singolo (6).

2 - Logica ed etica

Stando così le cose, nemmeno Il concetto dell'angoscia, opera dichiaratamente psicologica e quindi scientifica, potrà avere per oggetto il peccato originale. E' per questo che K. nel sottotitolo definisce l'opera "una semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale" (7) e nell'introduzione afferma:

Mi propongo di trattare in questo studio del concetto dell'angoscia, dal punto di vista dell'analisi psicologica, avendo in mente e davanti agli oc-

(6) Il concetto dell'angoscia, p.134.

(7) Ibidem, p.107.

chi il dogma del peccato originale (8).

Si potrebbe obiettare che, se il peccato originale costituisce il discrimen rerum entro il quale si colloca ogni realtà umana, psicologia compresa, la psicologia non potrà in alcun modo averlo "davanti agli occhi", perchè esso si troverà già dentro quello stesso sguardo come suo presupposto fondante. Per prevenire l'obiezione, K. sposta sull'angoscia l'oggetto dell'indagine psicologica e chiarisce che il peccato originale è un dogma. Non la psicologia quindi conosce il peccato originale e nemmeno l'etica puramente naturale di Enten-eller, ma una nuova scienza, l'etica seconda che, avendo mutuato dalla dogmatica il concetto di peccato originale, "si fonda proprio su quel concetto esistenziale che ha fatto naufragare la prima etica" (9). La prima etica poteva

(8) Ibidem, p.114.

(9) G.MORRA, La sospensione della morale secondo S. Kierkegaard in "Ethica" 1,1962 pp.121-137, p.131.

presupporre, tutt'al più, la metafisica; la seconda presuppone la dogmatica (10).

Ciononostante, la formulazione non convince ancora, perché l'angoscia si verrà presto configurando a sua volta come il presupposto del peccato originale (11). Se la psicologia non ha il diritto di discutere il proprio presupposto, a maggior ragione dovrebbe astenersi dal discutere il presupposto del presupposto. Nonostante le intenzioni, allora, Il concetto dell'angoscia rivela già nell'introduzione un'impostazione razionalistica.

Esiste anche un secondo ordine di motivi (12) che vietano di fare del peccato originale l'og-

(10) Cfr. G.MASI, Disperazione e speranza. Saggio sulle categorie kierkegaardiane, Padova 1971, p. 25.

(11) Cfr. Il concetto dell'angoscia, pp.121, 132.

(12) E' anzi su questo secondo ordine di motivi che K. insiste in particolar modo. L'altro è pressoché accennato.

getto di un'indagine scientifica. Fra le scienze, la logica, anzitutto, ha come sua "espressione eterna (...) quella che gli eleati, con un malinteso applicarono all'esistenza: niente nasce, tutto è" (13): i tentativi di Hegel di introdurre nella logica il movimento e l'esistenza danno risultati illusori. Dunque, la logica è impotente di fronte al reale, in cui dominano il movimento ed il salto qualitativo. In particolare è impotente di fronte al peccato, che è caduta, passaggio, quindi salto.

Ma un "difetto" analogo a quello della logica è proprio della psicologia (e, in ultima analisi, di tutte le scienze): la psicologia tende a fare del proprio oggetto "qualcosa di quiescente che permane mediante una quiete di movimento" (14). Perciò dovrà limitarsi ad esaminare l'angoscia, ossia

(13) Ibidem, p.113 nota.

(14) Ibidem, p.118. Cfr. anche p.113.

quell'elemento permanente dal quale nasce continuamente il peccato, non con necessità (perché il divenire con necessità è uno stato, come per esempio tutta la storia della pianta è uno stato), ma con libertà; è questo elemento costante il presupposto disponente, la possibilità reale del peccato; è desso l'oggetto che interessa la psicologia (15).

K. non approfondisce i motivi del comune destino di impotenza, proprio della logica e della psicologia nei confronti del peccato. La spiegazione più ovvia è che la psicologia e con essa tutte le scienze (16) si fondano su una struttura logica: una volta af-

(15) Ibidem, p.118.

(16) La diagnosi dell'impotenza ad indagare sul peccato è formulata da K. in termini sostanzialmente analoghi per psicologia, estetica e metafisica

fermato che "l'espressione eterna della logica" è quella di Parmenide e che la logica di Parmenide non permette di conoscere la realtà esistente, ne consegue che neanche le scienze possono conoscere la realtà esistente: una conclusione in armonia con la tesi fondamentale k.iana dell'inconciliabilità di esistenza e pensiero. K. ripeterà spesso (17) che le scienze, anziché giungere a conoscere il loro oggetto, non fanno che approssimarvisi: in questo infinito approssimarsi ad una realtà inaccessibile è facile riconoscere delle analogie con le argomentazioni degli eleati per negare la realtà (ma K. direbbe la conoscibi-

(cfr. ibidem, p.114), in termini completamente diversi solo per l'etica naturale, che però impropriamente K. chiama scienza: infatti essa non ha una struttura logica. Ne La dialettica... (cit., p.54), K. sarà più preciso nel chiarire che l'etica non è una scienza ma un' "arte".

(17) Cfr. Postilla..., pp.271, 282.

lità) del movimento.

Ma può veramente l'angoscia essere, più del peccato, l'oggetto di un'indagine psicologica? Lo potrebbe, date le premesse, se costituisse uno "stato", qualcosa di sussistente a prescindere da qualsiasi rapporto. Invece l'angoscia (lo si vedrà in seguito) è qualcosa di instabile, sfuggente, una "determinazione intermedia" (18) prodotta dall'impossibile intersezione di due realtà eterogenee; dunque sfugge al pensiero. E poi, si può veramente parlare di "stati" sussistenti autonomamente nel continuo fluire dell'esistenza? K. definisce uno "stato" come "l'ultima approssimazione psicologica allo stato prossimo", rinviando così all'infinito definizione e spiegazione (19).

Il compito che K. si prefigge appare quin-

(18) Il concetto dell'angoscia, p.149.

(19) Ibidem, p.170.

di sin d'ora destinato al fallimento. Per assolverlo, sarà costretto a tradire la premessa dell'inconciliabilità di esistenza e pensiero e ricorrere, suo malgrado, a categorie hegeliane.

3 - L'innocenza e la caduta

Nell'affrontare il testo biblico, K. dà prova del più spregiudicato razionalismo. Riduce ad un monologo interiore di Adamo le parole del divieto divino di mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male (20) e sembra avere difficoltà a riconoscere il ruolo del serpente (21). In polemica con tutta la tradizione esegetica precedente, afferma che "il compito di spiegare il peccato originale non si identifica con quel-

(20) Gen. 2,17.

(21) Cfr. Hirsch (Cit. J.WAHL, Etudes kierkegaard-
diennes, Paris 1938, p.219). Per quanto riguar-

lo di spiegare il peccato di Adamo" (22). Il peccato di Adamo non è qualitativamente diverso dal primo peccato di ciascuno di noi: nell'uno e negli altri casi, il peccato costituisce l'irruzione nel mondo (nel mondo del soggetto che pecca) di una realtà nuova. Nè il precedente di Adamo può essere addotto come una spiegazione, o tanto meno una scusante, per i peccati dei suoi discendenti: per K., se si attribuisce ad Adamo una responsabilità diversa da quella del resto dell'umanità, si colloca Adamo al di fuori del genere umano, con il risultato che, da una parte, si attribuisce al genere umano un inizio mitico-fantastico al di fuori del tempo che non spiega nulla, dall'altro si rischia di escludere Adamo dall'opera salvifica di Cristo (23).

da il ruolo del tentatore, K. si ricrederà in seguito (Diario 2 1968, X 2 A 22), ritornando sulle posizioni dei diari giovanili (cfr. supra, p.67).

(22) Il concetto dell'angoscia, p.120.

Si potrebbe osservare che così, anziché ricondurre l'eccezione Adamo entro la regola, K. attribuisce ad ogni uomo la stessa condizione eccezionale che di solito viene attribuita al solo Adamo (24): se si accetta la tesi di K. non si sal-

(23) Ibidem, p.121.

(24) Va quindi rovesciata l'interpretazione di Paci, secondo il quale nel peccato originale K. riconosce un "nesso relazionale" per cui "ogni uomo è presente in Adamo e Adamo è presente in ogni uomo" (E.PACI, Su due significati del concetto di angoscia in Kierkegaard in "Orbis Litterarum", Copenaghen 1955, pp.196-207, p.200). M.THUST (cit. WAHL, op. cit., p.230) suggerisce un'analogia con la declinazione dei sostantivi: le varie voci si somigliano, ma non è il nominativo ad influenzare gli altri casi. L'esempio però lascia pensare ad una solidarietà della specie, a monte di Adamo stesso, che K. invece esclude: per lui esiste una condanna uguale per tutti, anzi per ciascuno, implicita nell'atto stesso colpevole con cui si perviene all'esistenza. Del tutto estraneo al pensiero di K. è poi la tesi attribuitagli da Adorno, che "la persona è indifferenza di singolo e specie" (T.W.ADORNO, Kierkegaard, Konstruktion des Aestetischen, Tübinghen 1933, trad.it. Kierkegaard. La costruzione dell'estetico, Milano 1962, p.91). Per K., paradossalmente, gli individui che appartengono

vaguarda la solidarietà della specie umana con Adamo, anzi si finisce per vanificare il concetto stesso di specie. Ma quello che preoccupa K. non è certo salvaguardare la solidarietà della specie umana, quanto piuttosto riferire la condizione di peccatore all'essenza stessa del singolo, al di là di determinazioni estrinseche. La critica di K. si rivolge perciò contro il concetto di peccaminosità:

Secondo i concetti tradizionali, la differenza che corre tra il primo peccato di Adamo e il primo peccato di ogni uomo è questa: il primo peccato di Adamo condiziona la peccaminosità

alla specie umana sono altrettante eccezioni, ognuna delle quali vale più della specie intera: in ciò consiste la superiorità dell'uomo sull'animale. Su questo punto, K. insisterà sempre (cfr. La malattia mortale in "Opere" cit. pp.619-692, p.686; Diario 2 2147, X 2 A 426; 2178, X 2 A 489; 3065, XI 1 A 485), fino a misconoscere l'importanza della socialità religiosa e della stessa Chiesa (cfr. infra, pp. 156-157).

come conseguenza, mentre il primo peccato degli altri uomini presuppone la peccaminosità come condizione. Se questo fosse vero, Adamo si troverebbe effettivamente fuori dal genere umano, il quale non comincerebbe con lui, ma avrebbe l'inizio fuori di sè, ciò che va contro qualunque concetto (...). E' proprio un'eresia logica ed etica voler far credere che la peccaminosità in un uomo possa essere l'effetto di un processo di determinazioni quantitative, così che alla fine, per una specie di generatio aequivoca, venga fuori in un uomo il primo peccato (...). Se dunque si vuol dire che il peccato di Adamo portò nel mondo il peccato, o questo si intende fantasticamente, o si può dirlo, con uguale ragione, di ogni altro indi-

viduo che, col suo primo peccato, porta nel mondo la peccaminosità (25).

La posizione di K. si viene ora delineando fra due punti di riferimento polemico: Hegel e Pelagio. Contro Hegel, K. nega che determinazioni quantitative possano spiegare l'evento qualitativamente nuovo del primo peccato di un uomo. Ne consegue un ridimensionamento del peccato di Adamo e una rivalutazione della responsabilità del singolo: dunque una sorta di neopelagianesimo. Certo, Pelagio e K. muovono da istanze opposte: Pelagio, nella sua esaltazione acritica della libertà dell'uomo, mirava a negare l'inevitabilità del peccato, K. invece vuole dimostrare che esso coinvolge direttamente ciascun singolo. L'affinità delle formulazioni, comunque, è innegabile e non convince il tentativo di K.

(25) Il concetto dell'angoscia, pp.123, 125.

di prendere le distanze da Pelagio recuperando il concetto di specie:

Questa formulazione non si può tacciare di pelagianesimo, la dottrina secondo la quale ogni individuo, senza curarsi della specie, rappresenta la sua piccola storia sul suo teatro privato; infatti, la storia della specie segue tranquillamente il suo corso, nel quale nessun individuo parte dallo stesso punto di un altro, ma ogni individuo comincia completamente da capo, eppure si trova nel momento stesso al punto dal quale deve incominciare la storia (26).

Esiste dunque per K., oltre alla storia di ciascun singolo, che procede per salti qualitativi, una sto-

(26) Ibidem, pp.125-126.

ria della specie caratterizzata da uno sviluppo lineare, in cui riacquistano valore determinazioni quantitative come appunto la peccaminosità e in cui le colpe individuali si sommano determinandone la progressiva corruzione. Ma altrove K. tiene a precisare che l'appartenenza alla specie è inessenziale per il singolo, smentendo così le tesi di Enten-eller (27). L'individuo "è se stesso e la specie" (28), ma nell'istante angoscioso che precede la caduta nel peccato, egli è innanzitutto se stesso, quindi si trova a rivivere senza sostanziali differenze lo stesso dramma di Adamo di fronte al serpente e, una volta caduto, non potrà invocare a propria scusante la maggior corruzione del mondo circostante: le determinazioni intermedie non valgono a spiegare il salto qualitativo.

(27) Ibidem, p.138.

(28) Ibidem, p.122.

L'analisi del concetto di innocenza offre un'altra occasione a K. per criticare l'abuso hegeliano delle categorie logiche. Hegel ha assimilato il concetto di innocenza, che appartiene all'etica, a quello di immediatezza che appunto appartiene alla logica ed ha concluso che, poiché l'innocenza va tolta e superata, anche la perdita dell'innocenza è un momento necessario.

Per K., invece, anche ammettendo che l'immediato debba essere superato (ma neanche questo per lui è esatto, perché "dal punto di vista logico,.... l'immediato non c'è alcun bisogno di toglierlo, giacché esso non esiste mai" (29)), non si può dimenticare che superare l'innocenza significa commettere una colpa. L'immediato è qualcosa che non può sussistere, un nome che viene negato nello stesso momento in cui è pronunciato; l'innocenza invece è uno

(29) Ibidem, p.126.

stato che può sussistere benissimo.

Fin qui la pars destruens, tutta in funzione antihegeliana. Ma quando K. passa a proporre la sua definizione dell'innocenza, mostra di non essersi affatto liberato dagli schemi dell'hegelismo:

Il racconto del Genesi ci dà anche la spiegazione esatta dell'innocenza.

L'innocenza è ignoranza. Essa non è per niente il puro essere dell'immediato, ma è ignoranza (30).

Che l'innocenza sia ignoranza, in realtà non lo dice il Genesi (31), ma proprio Hegel. Assimilando l'innocenza all'ignoranza, non si salvaguardano i diritti dell'etica più che assimilandola all'immediatezza: innanzitutto neanche l'ignoranza è una categoria etica, poi essa, come l'immediatezza, è

(30) Ibidem, p.127.

(31) Cfr. L. SESTOV, Kierkegaard et la philosophie existentielle, trad. fr., Paris 1948, p.129.

un concetto negativo, definibile come carenza di qualcosa che lo critica fondandolo. Allora, perdere l'innocenza significa acquistare qualcosa di positivo (32).

E' appunto questa la tesi di Hegel, ribadita in numerosi luoghi della sua opera (33) e sviluppata per esteso nelle Lezioni di filosofia della Religione (34). Per Hegel, l'innocenza è una condi-

(32) Cfr. anche Diario 3 966 (IV C 33): "Anche nel peccato, l'uomo è più grande che se non avesse peccato, più felice; perché anche questa sua scissione ha molto più importanza dell'innocenza immediata" (il passo è del 1842-44).

(33) Cfr. G.F.W.HEGEL, Phänomenologie des Geistes, trad. it. Fenomenologia della spirito, Firenze 1970, v.II pp.105, 272; Grundlinien der Philosophie des Rechts, trad. it. Lineamenti di filosofia del diritto, Bari 1913, p.311 (aggiunta di Gans); Vorlesungen über die Aestetik, trad. it. Estetica, Milano 1963, p.978; Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, trad. it. Lezioni sulla filosofia della storia, Firenze 1967² pp.241-242; Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, trad. it. Lezioni sulla storia della filosofia, Firenze 1947, v.I pp. 122, 301, v.II pp.107, 493, v.III pp.99-100.

zione da animalità preumana (paradiso=giardino zoologico) e di incoscienza, mentre la colpa, che ne rappresenta il superamento, sta a significare, con la conoscenza del bene e del male, l'acquisizione di quella responsabilità morale senza la quale lo spirito non può dirsi veramente tale (35). Con una interpretazione del dogma del peccato originale che ne è in realtà l'esatto rovesciamento, Hegel attribuisce quindi l'inclinazione al male allo stato di natura, anteriore al peccato originale, in cui l'uomo "non è come deve essere" (36) e prende alla lettera Gen.3,22: "Poi il Signore Iddio soggiunse: ecco, l'uomo è diventato come uno di noi, avendo la conoscen-

(34) Cfr. G.F.W.HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, trad. it. Lezioni sulla filosofia della religione, Bologna 1973, v.I pp. 327 n., 363-366, v.II pp.77-81, 328-335.

(35) Ibidem, v.I pp.363-364.

(36) Ibidem, v.I p.364, v.II p.80.

za del bene e del male": la promessa del serpente: "sarete simili a Dio" (37) per Hegel è stata mantenuta.

Per evitare di cadere nelle conclusioni di Hegel, K. aggiunge:

Che noi, guardando l'ignoranza dal di fuori, la vediamo trasformarsi in sapere, ciò non riguarda affatto l'ignoranza (38).

Dunque, il superamento dell'ignoranza è necessario solo se si considera l'ignoranza "dal di fuori", dal punto di vista dell'oggettività: un posto di osservazione invidiabile, ma inaccessibile al singolo. K. ammette che, accettata l'impostazione di Hegel, se ne debbano accettare anche le conclusioni, ma anticipando uno dei temi fondamentali della Postilla..., con-

(37) Gen. 3,5.

(38) Il concetto dell'angoscia cit., p.127.

futa Hegel con un argomento ad hominem (39), contestandogli il diritto di elevarsi al di sopra della coscienza infelice (40). L'ignoranza è ciò che oggettivamente si sa che verrà superato, ma dal punto di vista etico del singolo, che è l'unico legittimo, non è stato ancora superato, può non essere superato, non deve essere superato. Ma così dicendo, K. ha concesso ad Hegel assai più di quel che vorrebbe. Nel momento in cui ha ammesso che, dal posto di osservazione in cui Hegel si è collocato (illegittimamente, perchè quel posto appartiene a Dio!), le conclusioni sono corrette, anche l'uomo singolo Søren Kierkegaard ha per un momento condiviso la stessa prospettiva hegeliana. Ed ha così indirettamente testimoniato che nell'assoluta differenza ontologica non esistono categorie: il singolo, finchè vede Dio come totalmente al-

(39) Cfr. Postilla..., pp.322, 426.

(40) Cfr. F.LOMBARDI, Kierkegaard, Firenze 1936, pp. 45, 185.

tro, è muto e per esprimersi (fosse pure per esprimere la differenza ontologica) è costretto a prendere in prestito categorie fondate sull'analogia fra essere ed esistente.

Dato poi che K. si rivolge proprio ad Hegel per prendere in prestito queste categorie, è costretto ad accettarne anche il monismo deterministico di fondo, perché in Hegel il negativo che dell'analogia dovrebbe essere il limite è immanente all'essere stesso e a malapena si può continuare a chiamare negativo il negativo, peccato il peccato. K. può continuare a farlo solo rivendicando il primato dell'etica, anzi contrapponendo alla verità della logica e della scienza una verità etica che ne costituisce il rovesciamento simmetrico. Di che etica si tratti è chiaro: l'etica seconda, basata sulla rivelazione. Ma allora la rivelazione dovrà limitarsi ad essere rivelazione del peccato: non la possibilità concessa all'esistente di ritrovare le sue radici, ma l'annuncio

dello sradicamento totale e la condanna inappellabile di ogni attività umana. Il singolo è condannato alla più disperata impotenza nei confronti del reale. Se è vero che la dialettica dell'esistente privilegia il momento della scelta, è pur vero che questa scelta si rivela ogni volta impossibile. Valga un esempio per tutti: solo dopo aver gustato i frutti dell'albero del bene e del male, si potrà avere coscienza dei termini della scelta, ma allora sarà già troppo tardi: la scelta sarà già stata compiuta e ci si sarà già resi colpevoli.

Si viene così chiarendo l'antropologia di K.:

L'innocenza è ignoranza. Nell'ignoranza, l'uomo non è determinato come spirito, ma è determinato psichicamente nell'unione immediata con la sua natura (...). L'uomo è una sintesi di anima e di corpo. Ma questa sintesi non

è pensabile se i due elementi non si uniscono in un terzo. Questo terzo è lo spirito. (...) Nell'innocenza, l'uomo non è puramente animale (...). Lo spirito, dunque, è presente, ma come immediato, come sognante: in quanto è presente, esso è, in un certo senso, una forza ostile, perché disturba continuamente il rapporto fra l'anima e il corpo; rapporto il quale esiste, eppure non esiste, in quanto ottiene la sua esistenza soltanto come spirito (41).

Ciò che caratterizza l'uomo è dunque il suo essere spirito. Con questo termine si designa il centro unificatore della persona in cui si realizza la sintesi di anima e corpo e su cui si fonda la libertà. E'

(41) Il concetto dell'angoscia, pp.129-131.

chiaro quindi che nello "spirito sognante" che precede il peccato K. ravvisa una carenza ontologica, uno stadio in cui l'uomo è ben lontano dall'essersi realizzato con pienezza. L'innocenza è qualcosa che precede la storia del singolo e, poichè l'innocenza si perde solo mediante la colpa (42), per K., come per Hegel, il singolo si costituisce nel peccato. Non esiste scarto cronologico, né logico fra nascita e caduta (43).

(42) E.PACI (Il concetto dell'angoscia, Firenze 1954, nota a p.52; Relazioni e significati, Milano 1965, v.2 pp.157-160) parla di una possibilità positiva di superare l'ignoranza senza perdere l'innocenza, possibilità che si contrapporrebbe a quella negativa che si realizza nel peccato. Ma di questa possibilità positiva K. non fa mai cenno, né nel Concetto dell'angoscia né altrove. Simili stravolgimenti sono frequenti nella produzione kiana di Paci, concepita tutta col proposito di fare del filosofo danese un precursore del suo "relazionismo". Cfr. anche supra, p.91 n.24.

(43) Cfr. Il concetto dell'angoscia, p.126.

4 - L'angoscia

Se l'innocenza è ignoranza, per l'innocenza il peccato resta inconoscibile. Si può dire quindi che, per l'innocenza, il peccato è il nulla. Ma per poter spiegare la caduta, occorre ammettere che con questo nulla in qualche modo l'innocenza si rapporti. L'angoscia è appunto l'espressione del rapporto dell'innocenza con il peccato e, in senso lato, della realtà con il nulla.

"L'angoscia è un'antipatia simpatica ed una simpatia antipatica" (44), un rapporto ambiguo, misto di attrazione e repulsione, per un oggetto estraneo e sconosciuto. L'angoscia non è una colpa, non è una sofferenza. Essa si manifesta già nei bambini come ricerca dell'avventuroso, del mostruoso, del misterioso. E' suprema determinazione dello spirito (dove man-

(44) Ibidem, p.130.

ca l'angoscia, manca lo spirito: l'animale non prova angoscia), ma nello stato di innocenza essa può essere solo una determinazione dello spirito sognante: la realtà della libertà di fronte alla sua possibilità.

Questo è il profondo mistero dell'innocenza: essa nello stesso tempo è angoscia. Sognando lo spirito, proietta la sua propria realtà: ma questa realtà è il nulla, questo nulla l'innocenza le vede continuamente al di fuori di sé. L'angoscia è determinazione dello spirito sognante (45).

Il concetto di angoscia permette a K. di approfondire l'analisi della problematica del peccato originale fino ad un passo dall'istante cruciale della caduta. Ma quell'istante sembra ritrarsi davan-

(45) Ibidem, pp.129-130.

ti ad ogni tentativo di analisi e rendere contraddittoria ogni spiegazione:

Colui che, mediante l'angoscia, diventa colpevole, è di certo innocente; infatti non era lui, ma l'angoscia, una potenza estranea, che lo prese; una potenza ch'egli non amava, ma di cui si angosciava (...); eppure egli è colpevole (46).

A ben vedere questa stessa contraddizione sorge ad ogni salto qualitativo: le condizioni preliminari al salto si rivelano all'analisi sempre insufficienti e l'erompere di una realtà nuova sfugge agli schemi logici.

Ci si rivela così un altro aspetto dei rapporti fra Hegel e K. La dialettica quantitativa di Hegel serve a K. come punto di riferimento costante, la

(46) Ibidem, p.130.

struttura generale del sistema hegeliano è conservata nella sua complessità. La critica di K. opera all'interno di essa, rivolgendo le classiche argomentazioni degli eleati contro i nessi ed i passaggi del sistema e disgregandone la saldature.

La critica muove dal rifiuto del concetto di mediazione, a cui K. vuole sostituire (avremo occasione di occuparcene in seguito (47)) quello di ripresa. Ma (e qui si manifesta un vizio caratteristico del pensiero k.iano, la sua singolare "inconcludenza"), pur nel rifiuto della mediazione, K. si logora nella ricerca incessante e frustrante delle "determinazioni intermedie" che precedono il salto qualitativo. L'angoscia è appunto una di queste determinazioni intermedie ed è significativo che essa sia detta propria dello spirito sognante, essendo il sogno per K. uno stato intermedio fra il sonno dell'ignoranza-inno-

(47) Cfr. infra, pp. 213 segg.

cenza (ma che senso ha parlare di spirito dormiente? non è una contraddizione in termini, come una coscienza inconscia?) e la veglia dell'esistenza colpevole. Si è detto prima che l'angoscia è introdotta per spiegare la caduta; si dovrà ora aggiungere che il bisogno di spiegare tutto ricorrendo a determinazioni intermedie rivela che il K. del Concetto dell'angoscia dipende ancora strettamente da Hegel (48). "Proprio lui che attacca così violentemente e deride Hegel non cessa perciò di ricercare ovunque il movimento dialettico, lo sviluppo naturale" (49).

(48) "Determinazioni intermedie! Determinazioni intermedie! Bisogna introdurre una determinazione intermedia che abbia quell'ambiguità che salva il pensiero" (ibidem, p.149, sottolineatura nostra). Ma le determinazioni intermedie salvano il pensiero solo se si rimane negli schemi della dialettica hegeliana. Nella dialettica qualitativa, introducendo determinazioni intermedie non si risolve niente, anzi si aggiungono nuovi salti e nuove difficoltà. In altre parole: l'angoscia non è intermedia, perchè considera un nulla uno (almeno uno) dei termini che le si vorrebbero far mediare.

Siamo dunque nuovamente di fronte al problema del razionalismo kantiano. Occorre però precisare che con questo termine riteniamo che si debba intendere altra cosa da ciò che intende il Fabro, quando critica il "razionalismo di Socrate e K. (...) nei quali la ragione dell'esistenza trionfa sempre mobile", contrapponendoli a Platone ed Aristotele per i quali "la ragione ha un limite": rispettivamente le idee in Platone e l'esperienza in Aristotele (50). Le idee in Platone e l'esperienza in Aristotele sono il fondamento nell'essere della ragione, non il suo limite ed il dramma dell'irrazionalismo di K. (perché di irrazionalismo si deve parlare a questo proposito) consiste nel fatto che la "ragione dell'esperienza", se è "sempre mobile", e lo è

(49) L. SESTOV, Athènes et Jerusalem, Paris 1967 trad. fr., p.179. Cfr. anche pp.190-191.

(50) Introduzione cit., p.101.

perché le manca un fondamento, solo per un vizio del linguaggio si può chiamare ragione.

A causa del contrasto fra esistenza e ragione, l'uomo, fermo davanti al bivio fra ἀλήθεια e σοφία, si trova preclusa la prima via e sa che la seconda non porta a nulla (se Hegel la imbrocchia tranquillamente, è perché crede di poter ribattezzare ἀλήθεια la σοφία, ma ha barato al gioco facendo del reale un predicato del razionale). Resta la via della πίστις (51), ma non è una via, bensì un salto nel buio.

Solo a questo punto l'irrazionalismo di K. si trasforma nel suo contrario. Abbiamo già (52) descritto il procedimento: poiché il singolo, lontano dall'essere non possiede le categorie per esprimersi e comunicare (dire che l'unica categoria è il singolo

(51) Cfr. Diario 2 2110 (X 2 A 354).

(52) Vedi supra, pp. 102-103.

equivale a dire che non esistono categorie) (53), finisce per chiederle in prestito proprio all'abborrito sistema hegeliano. Ecco quindi la ricerca delle determinazioni intermedie, la speculazione sui presupposti. Impossibile, accettate le premesse, evitare le conclusioni hegeliane: l'innocenza è sinonimo di ignoranza, la coscienza e la libertà nascono col peccato.

Si giustifica così, almeno per quanto riguarda Il concetto dell'angoscia, il termine "hegelismo antihegeliano" (54) che è stato usato per definire la posizione di K.: per lui l'hegelismo rimane l'approdo necessario della filosofia e nel fallimento del pro-

(53) Cfr. PERLINI, op. cit. p.35.

(54) La definizione è di M.F.SCIACCA. Cfr. L'estetismo. Kierkegaard. Pirandello, Milano 1974, p.208. Cfr. anche OTTONELLO, art. cit. pp.1180-1184. Ma già Lombardi aveva emesso un giudizio per certi aspetti simile: cfr. supra n.40 p.102.

gramma di Hegel tutta la filosofia rimane coinvolta (55). Ora però questo fallimento, deve essere diagnosticato in termini nuovi. Non è più il caso di recuperare le argomentazioni eleatiche, perché queste valgono contro la mediazione di Hegel quanto contro le "determinazioni intermedie" di K. stesso. L'argomento decisivo allora è il primato dell'etica: poco importa che l'espressione corretta della logica sia quella di Parmenide anziché quella di Hegel; ciò che importa è che nessuna delle due è la "verità che salva": non quella di Parmenide che programmaticamente si occupa dell'essere e non dell'esistenza, ma nemmeno quella di Hegel che pure a prima vista appare convincente e consolante. Infatti, poichè in essa il singolo finisce per rinunciare a se stesso, non po-

(55) In questo senso la critica di K. non è una "critica teoretica", ma una "critica della teoreticità". Cfr. P. PRINI, Kierkegaard e la filosofia come giornale intimo in "Archivio di filosofia" 1959, 2, "La diaristica filosofica", pp. 73-90, p. 77.

trà essere convincente, perché se c'è una cosa di cui l'esistente ha certezza ed esperienza è la coscienza della propria singolarità irriducibile allo spirito oggettivo, e tanto meno consolante perché tutto ciò che offre alla coscienza infelice è la prospettiva di scomparire.

Pur avendo un valore entro certi limiti paradigmatico, quella di Adamo prima del peccato è solo una delle molteplici forme di angoscia. Non rientra fra i compiti di questo studio seguire K. nell'esposizione, assai complessa ma tutt'altro che sistematica, delle altre forme. Ci accontenteremo di indicare due possibili significati del termine angoscia (56), compresenti in K. ma nettamente individuabili pur nella molteplicità delle sfumature.

(56) Si propone qui una distinzione diversa da quella individuata da PACI (Su due significati del concetto di angoscia, cit., pp.196-207).

Prenderemo in esame due pensieri del diario. Ambedue risalgono al maggio del 1842 ed ambedue sono poi stati utilizzati nella stesura del Concetto dell'angoscia. In uno di essi, K. ci rivela una delle sue fonti:

Hamann, nel t.VI dei suoi scritti (p.194), fa un'osservazione che può riuscire utile, anche se egli la intese in un senso diverso da quello in cui io desidero prenderla, e neppure vi ha proppò riflettuto: "Quest'angoscia nel mondo è l'unica prova della nostra eterogeneità. Perchè, se niente ci mancasse, non faremmo niente di meglio dei pagani e dei filosofi trascendentali che nulla sanno di Dio e s'innamorano come pazzi della cara natura. Non ci prenderebbe alcuna nostalgia: questa irrequietezza impertinente, que-

sta santa ipocondria" (57)

Nell'altro, si trova già una delle tesi fondamentali dell'opera scritta due anni dopo:

Quante volte non è stata esposta la natura del peccato originale! E nondimeno si è sempre trascurata una categoria principale, l'"angoscia", ché questo è il suo vero termine. L'angoscia infatti è il desiderio di ciò di cui si ha paura, un'antipatia simpatica; è una forza estranea che ghermisce l'individuo senza ch'egli possa né voglia liberarsene, perché si ha paura e nondimeno si desidera ciò di cui si ha paura. L'angoscia rende l'individuo impotente, ed il primo peccato avviene sempre in questa impotenza; sembra che manchi di re-

(57) Diario 3 825 (III A 235). Sottolineatura nostra.

sponsabilità e proprio in questa mancanza di responsabilità consiste la seduzione (58).

Il confronto fra i due testi rivela indubbie analogie, ma anche differenze non meno profonde. In Hamann come in K. l'angoscia è quel misto di attrazione-repulsione (più attrazione in K., più repulsione in Hamann) che l'incontro con una realtà estranea provoca. Ma per Hamann essa si spiega con lo spaesamento che l'uomo, creato ad immagine di Dio e quindi saldamente radicato nell'essere, prova nel mondo: è quindi un'esperienza del negativo che rinvia continuamente all'essere che ci fonda e senza questo non sarebbe spiegabile. Niente di tutto ciò nell'angoscia di Adamo secondo K. Ciò che provoca angoscia è la pura possibilità (59), il futuro, la libertà. E' significativo, a

(58) Diario 3 823 (III A 233).

(59) Con "possibilità", qui K. intende qualcosa di di-

questo proposito, che K., pur rifiutandosi di ridurre la libertà all'"arbitrium indifferentiae", identifichi fichtianamente la "verità che rende liberi" (60) con una "volontà che produce la verità" (61).

Sradicato dall'essere, il singolo esperisce quotidianamente il negativo; ma ciò accade perché il nulla, l'assenza di criterio, se la porta dentro da sempre, da quando con il peccato si è costituita la sua esistenza. Su questa intuizione si regge

verso da ciò che intenderà, ad esempio, nella Postilla... Questa è possibilità di esistenza (=futuro) ed ha un valore positivo, quella possibilità di pensiero (=astrazione) ed ha un valore negativo. Non ci pare corretto sovrapporre i due significati del termine, come fa Klein (op. cit., p.31). Per il concetto di possibilità in K., vedi N.ABBAGNANO, Kierkegaard e il sentiero della possibilità in "Studi kierkegaardiani" cit. pp.11-28. L'interesse di Abbagnano è rivolto tutto alla possibilità di esistenza. Cfr. anche G. VELOCCI, Filosofia e fede in Kierkegaard, Roma 1976, pp.52-54, 56-57 in cui è evidenziato il rapporto fra possibilità e futuro.

(60) Gv. 8,32.

(61) Il concetto dell'angoscia, p.184.

tutta la dialettica qualitativa; per chi sta dalla parte del nulla, ogni oggetto di esperienza appare come "totalmente altro" ed è fonte di angoscia. Né il singolo può ripiegare sulla speranza di approssimarsi infinitamente al reale perché, se si rifiuta coerentemente la mediazione, anche la progressione quantitativa si rompe in ogni suo punto e la marcia di avvicinamento al reale si rivela composta anch'essa di infiniti salti qualitativi.

Accanto a questa concezione più autenticamente k.iana dell'angoscia, affiora nel Concetto dell'angoscia un uso del termine che richiama più da vicino Hamann. Prendiamo il caso dell'individuo che ha già peccato e quindi si trova nel male. Coerentemente con quanto K. ha detto sinora, egli dovrebbe provare angoscia di fronte al bene che ora gli è estraneo e quindi per lui è il nulla; non di fronte al male. Invece K. afferma che può provare angoscia anche di fronte al male, sia perché esiste sempre la possibilità

di commettere ulteriori peccati ed aggravare la sua situazione, sia perché - e qui sta la novità - il peccato è una realtà negativa. Ma il peccato è il nulla in senso ben diverso da quando si dice che la conoscenza è il nulla per l'ignoranza, o la realtà è il nulla per la possibilità: perché appunto la conoscenza e la realtà sono il nulla per qualcuno o qualcosa, mentre il peccato è il nulla in sé. Oppure, ed è lo stesso, il peccato è il nulla per Dio. Né cambierebbero granché i termini della questione, se si obiettasse che questa inconsistenza ontologica del peccato è anche un dato dell'esperienza esistenziale e che quindi il peccato è sentito come il nulla anche dal singolo peccatore, perché così si ammetterebbe pur sempre una naturale positività dell'esistenza: l'esistente può appropriarsi del punto di vista dell'essere solo se non gli è del tutto estraneo.

L'esame di alcune delle forme di angoscia riconosciute da K. fa risaltare l'ambiguo significato

del termine:

- L'angoscia del male (62):

Il peccato posto è certamente una possibilità tolta; ma, nello stesso tempo, è una realtà non giustificata. In questo senso l'angoscia può rapportarsi ad esso. Poiché il peccato è una realtà non giustificata, bisogna che di nuovo sia negato. Questo lavoro se lo assume l'angoscia. Qui è il campo dove la sua sofisticata astuta può sbrigliarsi (63).

Il peccatore che si angoscia (positivamente, alla maniera di Hamann) perché il peccato è realtà non giustificata, possiede ancora un criterio positivo di

(62) Si prende qui in considerazione solo quello che K. chiama il "tipo a" di angoscia del male.

(63) Il concetto dell'angoscia, p.184.

giudizio. Ma a questo punto egli commette l'errore di negare "sofisticamente" la realtà del peccato. Il peccato è il nulla - dice - quindi il peccato non c'è. Ma questo poteva dirlo Adamo prima della caduta, non lui. Il peccatore così confonde i due significati del "nulla" e cede l'angoscia di Hamann in cambio di quella di K.: nello scambio ci rimette e commette un nuovo peccato.

- Il demoniaco, o angoscia del bene

L'individuo è nel male e prova angoscia del bene. La schiavitù del peccato è un atteggiamento non libero di fronte al bene (...) Il bene significa, naturalmente, la reintegrazione della libertà, la redenzione, la salvezza, o come si vuole chiamarlo (64).

Costituitosi nel peccato, l'esistente giun-

(64) Ibidem, p.173.

ge a toccare l'estremo limite della sua parabola discendente. Costruisce una roccaforte per difendere la sua sostanza di peccato e respingere gli assalti del bene. Qui, i ruoli fra l'essere e il nulla sono scambiati: si conferisce dignità ontologica al peccato e lo si assume come criterio primo; ne consegue che il bene è sentito come una realtà estranea e pericolosa, pura negazione del male. Il demoniaco "è la pretesa che solo il negativo possa condurre alla salvezza e cioè la convinzione che il bene sia in funzione del male" (65).

Fondamentale nel demoniaco è il fraintendimento del concetto di libertà. Con una sorta di prometeismo ci si proclama indipendenti dal bene e così si fugge dalla libertà vera che viene sentita come angoscia. Il demoniaco è "libero" dalla libertà vera

(65) E.PACI, Pagine da un diario in "Archivio di filosofia" 28, 1959, v.II pp.187-216, p.214.

e schiavo del peccato.

Fenomenologicamente, il demoniaco si manifesta come chiusura, in contrasto con la libertà che è espansione. Così il demoniaco è taciturno, perché solo nella libertà è possibile comunicare, il demoniaco è l'improvviso, inteso come negazione della continuità in cui opera il bene, il demoniaco è la vuota monotonia si cui non si costruisce nulla di positivo (66).

La trattazione del demoniaco, condotta da K. con abbondanza di esemplificazioni estetico-letterarie, è l'occasione di penetranti intuizioni psicologiche. Ma il suo valore non si ferma qui: ciò che emerge dal suo complesso è, da una parte, la descrizione dell'unico atteggiamento coerente dell'uomo ex-sistente al di fuori dell'essere, dall'altra un lucido e disperato autoritratto di K. stesso.

Unico atteggiamento coerente: nell'assoluta

(66) Il concetto dell'angoscia, pp.179-180.

differenza qualitativa l'esistente, incapace di generare valori, può solo elaborare una "grammatica del dissenso" in cui tutto è capovolto: il bene è in funzione del male, l'essere in funzione del nulla, la libertà in funzione della schiavitù. Come Faust (67), egli non può rivolgersi a Dio, perché così facendo rinnegherebbe la propria natura.

Autoritratto di K: senza anticipare giudizi sulla religiosità del paradosso, si può già osservare che tutta la trattazione k.iana dell'angoscia muove dell'impossibilità riconosciuta, anzi teorizzata, di assumere come criterio un'ontologia positiva. Si ricordi del resto quanto è già stato detto sulla speculare opposizione fra logica ed etica seconda, oggettività e rivelazione. Certi riferimenti, infine, sono precisi e puntuali come citazioni: la taciturnità è

(67) Diario 3 51 (1 A 72)

spesso l'unico attributo a cui si riduce la consistenza dei personaggi-pseudonimi di K.: Johannes de Silentio (il teorico dell'impossibilità dell'etica e della comunicazione!), Victor Eremita, Frater Taciturnus. Nella molteplicità degli pseudonimi e nella loro taciturnità, intesa come incapacità di parlare "con autorità" (68), sta la chiave della "comunicazione indiretta, una chiave che rinvia a quei passi del Nuovo Testamento in cui il demoniaco è "muto" ed è "legione" (69).

- L'angoscia che salva mediante la fede

Colui che è formato dall'angoscia è

(68) Diario 2 2258 (X 3 A 22)

(69) Mt. 8,28-34; Mc. 5,1-20; Lc. 8,26-39; 11,14. In Enten-eller era l'estetica ad assumere caratteri demoniaci: "O puoi pensare qualcosa di più terribile di ciò, che alla fine il tuo essere si disfi in una molteplicità, che tu veramente divenga più esseri, divenga una legione come gli infelici esseri demoniaci e così tu perda ciò che è più intimo, più sacro all'uomo, il potere che lega insieme la personalità?" (Aut-aut..., p.36). Cfr. anche ibidem p.203, dove la "chiusura" caratteristica del demoniaco è detta propria dell'estetica.

formato mediante possibilità; e soltanto chi è formato dalla possibilità è formato secondo la sua infinità. Perciò la possibilità è la più pesante di tutte le categorie (...). Ma perché un individuo sia formato così assolutamente e infinitamente mediante possibilità, egli deve essere sincero di fronte alla possibilità e deve avere la fede. Per fede intendo qui quello che una volta Hegel, a modo suo, determina molto giustamente: la certezza interiore che anticipa l'infinito (70).

L'angoscia si rapporta sempre ad una possibilità. Nella libertà, però, le possibilità sono sempre infinite e dunque l'angoscia scoprendo la libertà scopre l'infinito. Questa scoperta è tutt'altro che conso-

(70) Il concetto dell'angoscia, p.194.

lante, perchè in essa tutti i progetti umani vengono condannati, tutte le speranze finite vengono confutate. Ma la disperazione che ne scaturisce è anche la porta stretta che conduce alla salvezza.

Si noti che, sebbene l'angoscia "che salva" sia da K. giustapposta alle altre come se fosse una fra le tante forme di angoscia, in realtà ogni angoscia può essere quella che salva, purché sia possibile eseguire l'equazione "angoscia per il nulla=angoscia per l'infinità della possibilità". E se esiste un caso in cui l'equazione è impossibile, è proprio il caso in cui il termine angoscia sia preso nell'accezione di Hamann. Si potrebbe dire che per K. solo l'angoscia che perde può diventare l'angoscia che salva.

La fede per K. non è un dato originario, come l'immediatezza o l'innocenza, ma è un punto di arrivo raggiungibile solo dopo aver attraversato un territorio ostile (71). Solo chi ha provato l'angoscia può salvarsi, solo che ha sperimentato fino in fondo l'as-

soluta impotenza della propria finitezza ed ha constatato di persona che cosa significa "avere sempre torto davanti a Dio" (72) è capace di rinunciare serenamente a tutto e affidarsi a Dio senza condizioni. Ne consegue un'apologetica rovesciata, preoccupata di respingere anziché attirare il discepolo, a cui non può esporre alcun "buon motivo" per credere. Né potrebbe essere altrimenti: una coscienza nata con il peccato, nella fede non può sperare di ritrovare agostinianamente le proprie ragioni fondanti, ma deve solo sottoporsi ad un giudizio di condanna. Sarà poi Dio, se vorrà, a restituire, come fece con Giobbe, al condannato ciò che giustamente sottrasse. Ma è cosa su cui non si può contare. In termini k.iani: il salto nella fede è un salto nel buio, la ripresa non è meditazione.

Se era astratta la dialettica hegeliana, per-

(71) Cfr. Diario 2 1819 (X 1 A 360).

(72) SV3 3,311; GW 2,361.

ché proponeva un punto di arrivo in cui dell'esistente concreto più niente resta, a maggior ragione ci sembra astratta la dialettica k.iana dello stadio religioso, in cui la rinuncia a sé da parte dell'esistente è addirittura chiesta preliminarmente. "Periissem, nisi periissem", ama ripetere K. (73). Ma la massima non è reversibile e perdere la propria vita ora non è garanzia sufficiente per riaverla poi: questo spiega perché sia Johannes de Silentio, sia Giovanni Climaco che hanno capito tutto del cristianesimo, pure non siano cristiani. E' anzi significativo che nel complicato gioco degli pseudonimi l'esposizione più completa della proposta cristiana non sia messa in bocca ad un credente che, forte della fede e della ripresa, possa parlare con cognizione di causa (verità giudice di se stessa e dell'errore) (74) di sé e del non creden-

(73) SV3 8,18; GW 15,204.

(74) Cfr. invece Briciole di filosofia, p.226, dove è

te, ma a Giovanni Climaco che per propria ammissione non crede ed è come Johannes de Silentio e come Constantin Constantius "uno spirito al servizio di altri" (75). In Enten-eller, l'etico poteva vantare di fronte all'esteta un notevole vantaggio, ma lo stesso non può certo dirsi di Climaco o di Johannes de Silentio. Guglielmo niente ha rischiato, in fondo, e tutto ha riavuto: può dunque, ultimo pseudonimo non "taciturno", perorare in proprio la propria causa; Johannes de Silentio invece deve limitarsi ad additare l'esempio di Abramo che appare a lui stesso irraggiungibile: la porta stretta della salvezza è una porta chiusa.

il paradosso ad assumere l'improbabile funzione di giudice di sé e dell'errore.

(75) Cfr. La ripresa, p.127.

CAPITOLO QUARTO

IL PECCATO ORIGINALE NEGLI SCRITTI

POSTERIORI AL CONCETTO DELL'ANGOSCIA

1 - La malattia mortale (1)

La malattia mortale è la disperazione. Si tratta di una malattia che colpisce lo spirito dell'uomo: per intenderne il carattere e le forme occorre rifarsi alla definizione di uomo data da K. nelle prime pagine dell'opera (2). Tale definizione si articola in due passaggi:

- l'uomo è una sintesi da anima e corpo, di infinito e finito, di tempo ed eternità, di possibilità e necessità. Ma essere sintesi non significa ancora essere un io. Per essere un io occorre rapportarsi alla sintesi stessa. L'uomo è quindi "un rapporto che si rapporta a se stesso".

- Come rapporto, l'uomo non si è posto da sé, ma è

(1) La malattia mortale, "Saggio di psicologia cristiana per edificazione e risveglio di Anti-Climacus, edito da S. Kierkegaard". Il volume uscì nel 1849, ma la data della prefazione è del 1848. Per il titolo, vedi Gv. 11,4.

(2) La malattia mortale, pp.625-626.

stato posto da un altro (Dio). L'uomo è quindi una sintesi derivata.

Si noti che la prima parte della definizione ricalca sostanzialmente quanto già espresso nel Concetto dell'angoscia. La novità, il passo in avanti, sta nel secondo passaggio. Non si tratta di novità da poco: affermando che l'uomo è una sintesi derivata, K. sembra ammettere quel riaggancio al principio fondante che solo può permettergli di liberarsi dalle categorie del demoniaco. Così, la malattia mortale si manifesta non solo nel non voler disperatamente essere se stessi (sarebbe l'unica forma di disperazione possibile se l'io dell'uomo si fosse posto da sé), ma anche nel voler disperatamente essere se stessi (3). La disperazione è il peccato: chi pecca contro Dio pecca anche contro se stesso e viceversa.

Superamento del punto di vista del Concetto

(3) Cfr. ibidem, p.629.

dell'angoscia, recupero di un'ontologia positiva? Un esame più attento dell'opera non giustifica tale conclusione. Il passo che segue è particolarmente significativo:

Da cosa deriva poi la disperazione? dal rapporto in cui la sintesi si mette in rapporto con se stessa; quando Dio, il quale creò l'uomo per il rapporto, lo lascia quasi scivolare di mano, cioè quando il rapporto si mette in rapporto con se stesso. E per il fatto che il rapporto è spirito, è io, ciò implica la responsabilità sotto la quale ogni disperazione è posta in ogni momento in cui essa c'è, per quanto sia forte ed ingegnoso l'inganno in cui il disperato induce se stesso e gli altri quando parlano della sua disperazione come di una disgrazia (4).

Dunque, il momento in cui lo spirito si mette in rapporto con se stesso, il momento in cui si costituisce l'io coincide con il momento in cui Dio si lascia sfuggire di mano la sua creatura. Qui si realizza un evento di cui l'io è responsabile. Al peccato-fondamento non si sfugge. Ciò porta K. a parlare dell'universalità della malattia (5) e a descrivere una serie di "tappe della coscienza dell'io", l'ultima delle quali coincide con la consapevolezza di essere, di fronte a Dio, peccatore (6).

La maggiore linearità e chiarezza (7) della Malattia mortale rispetto al Concetto dell'angoscia è dovuta al fatto che ora K. ha rinunciato a speculare

(4) Ibidem, p.627.

(5) Cfr. ibidem, p.630.

(6) Cfr. ibidem, pp. 662-663.

(7) Cfr. C.FABRO, Avvertenza in Il concetto dell'angoscia e la malattia mortale, Firenze 1953, p.XIII.

sui "presupposti" e sulle "determinazioni intermedie", evitando così la trappola dell'hegelismo. La disperazione, a differenza dell'angoscia, è il peccato, non il suo presupposto. L'incomprensibilità del peccato e del peccato originale in particolare è ribadita contro Socrate: il peccato non deriva dall'ignoranza, bensì dalla volontà; ma è appunto l'esistenza di una volontà che opta per il male la cosa che sfugge alla comprensione (8), perché il pensiero può solo definire la volontà come l'origine del peccato, cadendo così in un circolo vizioso. E poi è la stessa condizione umana che ci impedisce di conoscere il peccato:

Nessun uomo può dire da se stesso che cosa sia il peccato, precisamente perché egli è nel peccato; tutto quello che dice del peccato in fondo non è al-

(8) Cfr. La malattia mortale, pp.668-672.

tro che un palliativo per il peccato, una giustificazione, un'attenuazione peccaminosa (9).

Il limite della Malattia mortale è il limite di tutta la filosofia di K. e consiste nel pregiudizio che l'uomo si costituisca nella differenza ontologica. Conseguenza inevitabile dell'irrelazione fondamentale Dio-uomo è l'impossibilità di risolvere in una sintesi armonica le opposizioni al centro delle quali l'uomo si colloca. Finito-infinito, possibilità-necessità, tempo-eternità, rimangono, per l'uomo, i termini di una dialettica destinata a riprodurre all'infinito la loro specularità, perché l'uomo non può vedere nell'opposizione un termine positivo ed uno negativo, o comunque derivato, ma è condannato a considerarli ambedue positivo-negativi, l'uno criterio dell'altro (10). Opererà per la fede o per il demoniaco, ma nell'u-

(9) Ibidem, pp.671-2.

no e nell'altro caso si tratterà sempre di un'opzione arbitraria, come erano arbitrarie le pseudoscelte in cui l'esteta sperperava la sua esistenza.

Nella possibilità sempre aperta del demoniaco (11) ora stadio estetico e stadio religioso si toccano: nell'uno e nell'altro non c'è vera scelta perché non c'è motivazione e non c'è motivazione perché non c'è continuità con i presupposti. Così, mentre Guglielmo, il paladino dell'etica, ammoniva che non scegliere equivale a scegliere il male, K. ora predica la rinuncia alla scelta ed alla libertà:

La cosa enorme concessa all'uomo è
la libertà, la scelta. Se tu la vuoi
salvare e conservare non c'è che una
via: quella nello stesso secondo, as-
solutamente in piena dedizione, di ren-

(10) Ibidem, pp.634-640.

(11) Cfr. supra, p.128 n.69.

derla a Dio e te in essa. Se ti tenta la vanità di guardare ciò che ti è stato concesso, se tu soccombi alla tentazione e guardi con brama egoista alla libertà di scelta, tu perderai la libertà (12)

2 - Il Diario 1849-1851

Poco posteriore alla Malattia mortale è un gruppo di annotazioni del diario in cui viene nuovamente affrontato il tema del peccato originale. Se si vuole trovare un filo conduttore di questi testi, lo si deve cercare nella tesi, riaffermata con insistenza, dell'incomprensibilità del peccato in generale e del peccato originale in particolare. Per quanto riguarda l'incomprensibilità del peccato in generale, K. argo-

(12) Diario 2 2138 (X 2 A 428)

menta, citando Anticlimaco (13), che comprendere è ridurre la realtà a possibilità e che, nei confronti del male, questa riduzione è impossibile perché la realtà del male sta al di sotto, non al di sopra della sua possibilità (14). Qui il passaggio decisivo dell'argomentazione si compie grazie all'intrusione di un giudizio etico (15). Ma il paralogismo era inevitabile: voler

(13) La malattia mortale, p.626.

(14) Diario 2 2154 (X 2 436)

(15) Nella Postilla, la superiorità della realtà sulla possibilità consisteva nel fatto che la realtà, oltre ad essere possibile (=avere un concetto intellegibile), è. Poiché K. sostiene che il peccato "non è una negazione, ma una posizione" (La malattia mortale, pp.672-675) non si vede perché nei confronti del peccato non debba valere lo stesso rapporto fra realtà e possibilità: l'inversione del rapporto è un giudizio etico. Del resto, il ragionamento di K. può essere rovesciato. Prendiamo per buona l'inversione del rapporto: ora, se non è lecito scendere dal reale al possibile-intellegibile, deve essere lecito compiere il movimento inverso e dedurre, con una specie di argomento ontologico, l'esistenza del peccato dalla sua essenza! Il peccato diventerebbe così l'unica realtà comprensibile e l'argomento ontologico, a cui K. nega validità

spiegare, dunque comprendere l'incomprensibilità del peccato deducendola dalla struttura dello stesso è impresa di per sé troppo ardua.

Decisamente più lineare e coerente l'affermazione dell'incomprensibilità del peccato originale: essa deriva semplicemente dal fatto che "Dio usa la sua misura" (16). Noi uomini dobbiamo semplicemente "sopportare che si usi il criterio divino" (17) senza

nei confronti di Dio (cfr. G.CAPONE BRAGA, Il valore dell'argomento ontologico secondo S.Kierkegaard in "Sophia" XXII, 1954, pp.148-151) diventerebbe valido nei confronti del peccato. L'errore di K. ci sembra evidente: dal suo punto di vista non si deve neanche parlare di possibilità del peccato, perché possibilità è sinonimo di concetto, comprensibilità. Naturalmente, abolito il termine diventa inutile anche l'argomentazione perché ciò che si vuole dimostrare è già nella premessa: "chi vuol finire coll'inesplicabile, farebbe meglio a cominciare così e non dire altro" (In vino veritas, trad. it. K.FERLOV, Lanciano 1910 p.44)

(16) Diario 2 2145 (X 2 A 421).

(17) Diario 2 2173 (X 2 A 473).

pretendere di comprenderlo.

Peccato e colpa sono correlativi, quindi dobbiamo ammettere che il peccato originale sia anche colpa imputabile personalmente (18). Ciò è inaccettabile per l'intelligenza umana, per la quale la stessa nozione di peccato originale è contraddittoria (19), risultando la sintesi di categorie qualitativamente eterogenee:

"Ereditare^{"è} una categoria naturale, "colpa" una categoria etico-spirituale (20).

Come si può pensare, dice la ragione,

(18) Diario 2 2172 (X 2 A 471)

(19) Negli stessi termini si esprimerà K.BARTH per contestare la concezione classica del peccato originale ereditario (erb-sünde): "L'espressione peccato ereditario (...), se si vogliono prendere sul serio i due termini di cui si compone è una contradictio in adiecto" (trad. da Die Kirchliche Dogmatik IV,1, Zurich 1953, p.558).

(20) In danese: Arve-synd = peccato ereditario; Arveskyld = colpa ereditaria.

che sia possibile metterli insieme, dire che si eredita ciò che nel suo concetto è impossibile poter ereditare? Lo si deve credere. Il paradosso nella verità cristiana dipende sempre dal fatto che essa è la verità come lo è per Dio. Qui si usano una misura ed un criterio sovrumani, e rispetto a questo una sola situazione è possibile: quella della Fede (21).

Dunque, il peccato originale è un' "invenzione di Dio" (22), come è invenzione di Dio tutto il cristianesimo, di cui appunto il dogma del peccato originale è il presupposto fondamentale. Esiste una stret-

(21) Diario 2 2175 (X 2 A 481. L'argomentazione, di J.MÜLLER, (Die christliche Lehre von der Sünde, Breslau 1849), è fatta propria da K. anche se si armonizza a fatica con la sua concezione del peccato originale, che trascura l'aspetto ereditario.

(22) Diario 2 2173 (X 2 A 473).

ta relazione fra l'evento del peccato originale e quello, uguale e contrario, della redenzione ad opera del "secondo Adamo" Gesù Cristo: l'uno e l'altro sono localizzabili nella storia, ma da essi dipendono conseguenze valide per l'eternità (23). Chi dunque, tentando una interpretazione razionalistica del peccato originale che riesuma vecchi miti gnostici, attribuisce lo stato di colpa in cui si trova l'umanità ad una caduta metastorica precedente la nascita di ciascun uomo, dovrebbe coerentemente collocare al di fuori del tempo anche la redenzione, con il risultato di vanificare tutta la storicità dell'esistenza, di fare della vita dell'uomo qualcosa che si è già compiuto e deciso prima di incominciare (24). Non è strano, beninteso, che qualcuno voglia sostenere questo; è inammissi-

(23) E' il "problema di Lessing" (Cfr. infra, p.202).

(24) Cfr. Diario 2 2183 (X 2 A 501).

bile però che poi lo voglia spacciare per una spiegazione del dogma cristiano. Il Cristianesimo sfugge ad ogni tentativo di spiegazione: nel momento in cui viene spiegato, viene travisato e trasformato in una teoria della storia universale.

Così si compie ancora una volta il destino della speculazione: essa non può determinare e mantenere il problema, ma può "comprenderlo" (25). Ed appare tanto più grave la pretesa di comprendere oggettivamente il peccato originale se si pensa che l'aberrazione oggettivante non è che una conseguenza del peccato originale stesso:

Quest'impersonalità (oggettività) rispetto alla parola di Dio non è per noi che troppo facile da conservare, è effettivamente una genialità innata che noi tutti abbiamo, qualcosa che ottienia-

(25) Ibidem.

mo gratis - col . . . to originale (26).

Mentre si ribadisce la co . . . na del pensatore oggettivo, la critica di K. incomincia ora a volgersi di preferenza contro un'altra "forma spreca-ta" (27) di esistenza. E' l'esistenza dell' "uomo mas-sa", della "folla", del "pubblico": insomma di quegli individui che "costituiscono la stragrande maggioranza dell'umanità e che una volontà deficitaria rende ina-bili ad assumersi la responsabilità di una scelta che, vincolandoli, li faccia essere se stessi" (28):

Io non conosco nessun uomo di cui in
senso rigoroso si possa dire che la
sua vita ha "raggiunto la realtà". Que-

(26) Per l'esame di se stessi raccomandato ai contem-poranei in "Opere" cit. pp.899-940, p.917. L'ope-ra, di carattere edificante, reca la data del 1851 ed è quindi contemporanea dei passi del dia-rio qui esaminati.

(27) Diario 2 1832 (XI 1 A 384).

(28) KLEIN, op. cit., p.17.

sto sembra quasi un inganno. Ma a un esame più accurato si scoprono cento illusioni per cui egli non esiste del tutto personalmente, la realtà non arriva ad impossessarsene in modo del tutto personale. Nessuno dice "io". Uno parla in nome dei "secoli", uno in quello del "pubblico", uno in quello della "scienza", uno per ragioni di "ufficio" e dappertutto la propria vita è garantita dalla regola che "altri", che "gli altri" fanno così (29).

La condizione dell'uomo-massa, nella cui critica K. si spinge fino a condannare sia i mezzi di comunicazione moderni, dalle ferrovie ai giornali, sia la democrazia ed i sistemi elettorali, è una specie di a-

(29) Diario 2 1932 (X 1 A 628). Cfr. anche Il singolo in Scritti sulla comunicazione cit. pp.189-207.

nimalità. L'uomo-massa antepone al singolo il genere, mentre ciò che distingue l'uomo dall'animale è proprio la superiorità del singolo sul genere (30).

Come la tendenza a perdersi nell'oggettività, così anche la tendenza a scomparire nella massa rinunciando alla propria singolarità è conseguenza del peccato originale. E' vero che il singolo si costituisce nel peccato, ma la via della salvezza passa solo attraverso la presa di coscienza, dolorosa (basti pensare all'angoscia ed alla possibilità della disperazione) ma necessaria di questa realtà esistenziale. Viceversa, l'atteggiamento dell'uomo-massa, come quello del pensatore, presuppone sì la condizione di esistente-peccatore, ma immediatamente sconfessa il presupposto: così non fa che celebrare il trionfo del peccato, perché proprio nell'oblio di sé del singolo massificato il male compie il proprio capolavoro.

(30) Cfr. supra p.92 n.24.

Si potrà dunque dire che il sacrificio di Cristo ha salvato il genere umano? Evidentemente no. Cristo salva il singolo dal rischio di farsi genere, massa. Nella foga polemica, K. arriva ad affermare:

Ecco la vera situazione: prima c'è la disposizione per essere il Singolo - e il diventare per via di una colpa a-spirituali, cioè massa, far corpo con la massa; poi viene la "salvezza", cioè la "seconda volta", la scelta per Cristo (31)

dimenticando che, dal suo stesso punto di vista, anche il singolo esiste solo in seguito alla colpa.

3 - Il Diario 1854-1855

L'ultimo periodo della produzione di K. è

(31) Diario 2 2182 (X 2 A 500).

tutto assorbito dalla polemica contro la cristianità stabilita. Dalla data della pubblicazione sulla rivista "Faedrelandet" (18 dicembre 1854) del primo violento attacco contro la memoria del vescovo Mynster e contro il suo successore Martensen che nel discorso funebre lo ha esaltato come "testimonio della verità" (32), fino al giorno in cui, colto da malore, K. è raccolto per la strada privo di sensi (2 ottobre 1855) (33), tutte le forze di K. sono concentrate in questa ultima battaglia, combattuta con una determinazione senza precedenti, tale da apparire profetica della fine imminente.

(32) La morte di Mynster è del 30 gennaio, l'articolo di K. (SV3 19,11) già pronto in febbraio-marzo, viene pubblicato dopo una lunga esitazione. Cfr. la nota di Fabro in Diario 2 v.2 p.806.

(33) Sul decorso posteriore della malattia fino alla morte (11 novembre 1855), vedi S.Kierkegaard Eferlådte Papirer, t.IX 1854-55, Copenaghen 1881, pp.593-599 e N.THULSTRUP, Breve og Akstykker vedrørende S.Kierkegaard, Copenaghen 1954 t.I pp. 21-24. Trad it. in Diario 2 v.II pp.789-791.

Per certi aspetti, può destare delle perplessità l'improvvisa decisione del filosofo della comunicazione indiretta di impegnarsi senza riserve in una campagna di stampa, ideata e realizzata in prima persona (34) e di ergersi a giudice del proprio tempo ed è difficile escludere l'incidenza nella polemica di motivi di rivalità e risentimenti personali (35).

-
- (34) Cfr. in particolare L'ora, rivista fondata e finanziata dallo stesso K. che ne fu pure unico redattore. Della rivista uscirono in rapida successione nove numeri dal 26 maggio al 25 settembre, mentre un decimo numero rimase inedito. Trad.it. di A.Banfi: L'ora, atto di accusa ad cristianesimo nel regno di Danimarca, Roma 1977 rist. Secondo F.BRANDT ed E.RAMMEL (Kierkegaard og Penge, Copenaghen 1935, cit. da Fabro in Introduzione cit. p.71), quando K. fu raccolto privo di vita sulla strada si era appena recato in banca a prelevare gli ultimi depositi per saldare i debiti della rivista. Su K. amministratore del capitale ereditato dal padre, vedi M.CRISTALDI, Kierkegaard e il trauma della testimonianza in S.KIERKEGAARD, La neutralità armata e il piccolo intervento, Messina 1972, pp.11-92, pp.37-52.
- (35) Motivo di particolare risentimento poteva essere il fatto che, quando K. era stato preso di mira dai lazzi derisori della rivista umoristica Il corsaro,

Sarebbe però certamente ingiusto ipotizzare la prevalenza di questi elementi, tanto più che, non appena si entra nel merito delle critiche che K. muove al luteranesimo in generale ed alla chiesa riformata di Danimarca in particolare, ci si accorge che la loro portata è ben più ampia, tanto da coinvolgere anche la possibilità di una socialità religiosa ed il concetto di Chiesa in quanto tale.

Convergono nella critica gli sviluppi di motivi diversi, che ci è già accaduto di toccare nel corso di questo studio. Innanzitutto, la condanna dell'uomo-massa, radicalizzata fino a tradursi nella condanna

Mynster non era intervenuto in sua difesa, anzi aveva mantenuto un contegno equidistante ambiguamente fra K. e Goldschmidt, direttore della rivista. Cfr. Diario 2 2807 (X A A 167). La storia dei rapporti con Mynster, di cui in passato K. era stato ammiratore ed amico, è ricostruita in Diario 2 2809 (XI 1 A 1); 2811 (XI 3 B 15). Per la vicenda del Corsaro, vedi HOHLENBERG, op. cit., pp. 159-187. L'opera riproduce anche diverse caricature di K. che furono pubblicate sulla rivista.

di qualsiasi forma di socialità (36), intesa sempre e comunque come un decadimento dall'autentica situazione esistenziale del singolo di fronte a Dio. Poi, motivo più specificamente teologico che si connette con la proposta della contemporaneità con Cristo (37), la negazione di qualsiasi funzione intermediaria della Chiesa nella redenzione, negazione che, come già il giovane K., da tutt'altra posizione, avvertiva (38), costituisce il corollario di una teoria del peccato originale in cui la caduta non è della specie, ma di ciascun singolo in quanto tale. Nel caso della chiesa riforma-

(36) Cfr. Diario 2 2819 (XI 1 A 16); 2821 (XI 1 A 18); 2822 (XI 1 A 23); 2834 (XI 1 A 42); 2853 (XI 1 A 81); 2933 (XI 1 A 227); 2993 (XI 1 A 330); 3009 (XI 1 A 352); 3087 (XI 1 A 536). Cfr. anche B.SALMONA, La socialità nel diario di Kierkegaard in "Sapientia" XI 1958, pp.409-423, F.BATTAGLIA, Etica e religione nel diario di Kierkegaard in "Studi kierkegaardiani" cit. pp.29-65, pp.51-65.

(37) Per le implicazioni ecclesiologiche della "contemporaneità", cfr. P.SESSA, La persona di Cristo nel pensiero di Kierkegaard in "La scuola cattolica" 1965, 3 pp.223-238.

ta di Danimarca, la condanna è aggravata dal suo organizzarsi come chiesa di stato e dai mille compromessi, primo fra tutti la retribuzione dei pastori come impiegati statali, che ne fanno obiettivamente un ostacolo alla realizzazione del cristianesimo (39).

Che il singolo si costituisca nel peccato, intanto, K. non si stanca di ribadirlo, ma ora questa tesi ha assunto un significato notevolmente diverso. Nel Concetto dell'angoscia, essa significava che la coscienza personale sorge con il superamento dello stato di innocenza ed il peccato originale veniva identificato con il primo peccato attuale di ciascuno. Ora invece il peccato è insito nell'atto stesso del concepimento e conseguentemente della nascita. Non si può più parlare di u-

(38) Cfr. supra, p.73.

(39) Cfr. L'ora, pp.36-39, 58-66, 71-76; Diario 2 2864 (XI 1 A 102); 2889 (XI 1 A 141); 3288 (XI 1 A 387); 3168 (XI 1 A 111)

no stato di innocenza, né per Adamo né per alcuno dei discendenti, a meno che lo si voglia rintracciare in una condizione preistorica, estranea a questo mondo di perdizione (40). Non il sorgere dello spirito è peccato, ma la sua contaminazione derivante dall'incorporarsi nel genere umano, dunque il rapporto di generazione e l'atto sessuale. La condanna dell'uomo

(40) "Astenetevi dal propagare il genere, dominate l'istinto e il piacere, perché dovete riflettere che ogni volta che questo istinto è soddisfatto, la Provvidenza, a quella creatura animale che ne è il frutto, deve aggiungere un'anima immortale; allora voi dunque abbassate in questa miseria un'anima immortale, attirandola nell'immenso pericolo dal quale essa forse, come si può salvare per via del Cristianesimo, così anche si può perdere eternamente!" (Diario 2 3210, XI 1 A 202). Ancora più esplicito Diario 2 2826 (XI 1 A 209): "La concezione del Cristianesimo è che l'uomo è uno spirito decaduto. (...) Egli è rinchiuso in questa galera che è il mondo a causa dei suoi peccati". Cfr. anche ibidem, 3017 (XI 1 A 363): "L'uomo, secondo il Cristianesimo, è uno spirito decaduto che per punizione è stato degradato ad animale". Eppure K. aveva già confutato questa interpretazione gnosticheggiante del cristianesimo. Cfr. supra, p.147.

-massa investiva solo una forma di esistenza, estremamente diffusa ma pur sempre risultante da un'opzione (o un'assenza di opzioni!) del singolo; la condanna, che ora K. viene **enunciando** del genere umano investe una massa inevitabilmente colpevole perché resa solidale dal peccaminoso rapporto di generazione.

La prima funzione del messaggio cristiano è la denuncia di questa situazione. Il cristianesimo inizia con la coscienza del peccato: questa affermazione non è certo una novità in K. e, fin dalle prime pagine dei diari giovanili (41), ricorre con martellante insistenza in tutta la sua opera. La condizione di peccato in cui l'uomo versa non risulta immediatamente alla coscienza e può solo essere oggetto di rivelazione. A questo proposito, in polemica con Schopenhauer (42), K. nega che esistere sia soffrire: esi-

(41) Cfr. supra, p.69.

(42) Cfr. Diario 2 2890 (XI 1 A 144); 2900 (XI 1 A 165); 2907 (XI 1 A 181); 2908 (XI 1 A 182).

stere è peccare ma in questo mondo di peccato l'uomo peccatore si trova perfettamente a suo agio, finché non interviene il cristianesimo a rivelargli la condanna sotto cui egli giace. Per questo, il cristianesimo è "una cura radicale che si cerca di rimandare il più possibile" (43) e che gli uomini cercano di prendere solo a piccole dosi (44). Per questo, il cristianesimo non può essere rivelato ai bambini ("potrebbe mai il bambino farsi un'idea di ciò che è il peccato originale, il bambino ch'è educato a vedere nel padre e nella madre i suoi benefattori: a ringraziarli del grande beneficio dell'esistenza, ecc.?") (45) ed il battesimo amministrato ai bambini è un' "astuzia da briganti, con cui l'umanità ha cercato di strappa-

(43) Diario 2 2168 (X 2 A 461). Cfr. anche 3092 (XI 1 A 550).

(44) Cfr. Diario 2 2918 (XI 1 A 324).

(45) Diario 2 3204 (XI 1 A 187). Cfr. anche ibidem 2878 (XI 1 A 123); 2879 (XI 1 A 124); L'Ora pp. 131-133.

re a Dio il Cristianesimo per trasformarlo in Epicureismo" (46). Il messaggio cristiano è fatto per rapportarsi all'uomo adulto, anzi al maschio:

Così era il Cristianesimo originario.

Esso viene dall'Oriente. E colà com'era

la situazione? Là il maschio era

l'uomo; le donne e i bambini erano pres-

so a poco come animali domestici (47)

La sofferenza in questo mondo, dunque, è il segno distintivo del cristiano (48). L'autentico cristiano è il martire (49). Solo su questo punto la posi-

(46) Diario 2 3089 (XI 1 A 546). Cfr. anche L'ora, pp. 117-118.

(47) Diario 2 3204 (XI 1 A 187). Cfr. anche ibidem 3205 (XI 2 A 192); 3206 (XI 2 A 193); L'ora pp.97-98.

(48) Ibid.2813 (XI 1 A 7); 2821 (XI 1 A 18); 2925 (XI 1 A 208); 3010 (XI 1 A 543); 3098 (XI 1 A 564); 3321 (XI 2 A 438).

(49) Cfr. ibidem 2845 (XI 1 A 61); 2869 (XI 1 A 108); 2957 (XI 1 A 278); 3055 (XI 1 A 462).

zione di K. è segno di un'autentica inversione di rotta (50), perché ora egli ammette una riconoscibilità diretta del cristiano (51) e, parallelamente, concepisce l'ultima fase della sua produzione esclusivamente nella forma della comunicazione diretta.

Su tutto il resto, K. non fa che radicalizzare, sviluppare all'estremo le sue posizioni precedenti. Che poi questi sviluppi stiano a testimoniare un tendenziale cattolicesimo k.iano, come qualche studioso, appunto di parte cattolica, ha sostenuto (52),

(50) Su questa inversione di rotta, vedi V.A.BELLEZZA, Il singolo e la comunità nel pensiero di Kierkegaard in "Archivio di Filosofia" 1953, "Kierkegaard e Nietzsche", pp.133-207, pp.133-154.

(51) Cfr. invece Postilla..., p.295: "la riconoscibilità diretta è paganesimo".

(52) Cfr. FABRO, Introduzione cit. pp.39, 79-83. E' lo stesso Fabro, del resto, a correggere la tesi del filocattolicesimo di K. con una serie di riserve che la ridimensionano in misura decisiva. (cfr. anche F.BATTAGLIA, Etica e religione nel diario di Kierkegaard "Archivio di Filosofia" 1953 cit., pp.36-39, 47-51, 59-62; H.ROOS, Kier-

è opinione che ci sembra falsata dallo zelo apologetico e che non ci sentiamo di condividere; riteniamo anzi che assai meglio l'apologia si sarebbe potuta esercitare denunciando gli esiti disastrosi dell'ultra-protestantesimo intransigente di cui K. dà prova ed a misura del quale sottopone a severa critica lo stesso Lutero, questo "riformatore comodo che tende a sbarazzare dai pesi e a rendere facile la vita"(53) e che ha "ribassato" (54) il prezzo del cristianesimo. Anche qualche marginale dichiarazione di simpatia per la maggiore disciplina morale del cattolicesimo si fonda solo sul malinteso che il cattolicesimo mostri di avere più saldo del protestantesimo il presupposto "che noi uomini siamo della canaglia" (55) e che quindi gli sia propria una visione più pessimistica della condi-

kegaard et le catholicisme, trad fr. Louvain 1955.

(53) Diario 2 1737 (X 1 A 154)

(54) Ibidem 3102 (X 1 A 572); 3255 (XI 2 A 305).

zione dell'uomo decaduto. Sulla conoscenza approssimativa che K. ebbe del cattolicesimo è del resto concorde il giudizio degli studiosi che si sono occupati del problema (56). Alle argomentazioni portate da costoro vogliamo qui aggiungere un altro elemento da cui risulta la scarsa conoscenza che K. ebbe dell'interpretazione cattolica del dogma, proprio a proposito del peccato originale. Nel Concetto dell'angoscia, citando l'Apologia della confessione augustana che recita "concupiscentiam poenam esse non peccatum, disputant adversarii" (57), egli spiega: "il protestantesimo (...) nega che il peccato originale sia una pe-

(55) Ibidem.

(56) Cfr. FABRO, Introduzione cit., pp.85-86; H.ROOS, op.cit., pp.13-22.

(57) Apologia confessioni Augustanae, II 38 in "Concordia triglotta", St. Louis 1921, pp.97-451, p. 114. La referenza fornita dal Fabro in nota ("Opere" cit. p.959 n.4) non è esatta).

na" (58), mostrando di ignorare che non c'è divergenza fra Melantone, autore dell'Apologia ed i suoi "adversarii" cattolici nell'ammettere che il peccato originale è colpa e non pena, ma la diatriba verte sul fatto che la concupiscenza sia colpa, e quindi si identificati con il peccato originale come ritengono i protestanti, oppure sia semplicemente pena e conseguenza della colpa come ritengono i cattolici (59). K. non è d'accordo con Lutero sull'identificazione di peccato originale e concupiscenza; resta però comune istanza di K. e Lutero (ma non del cattolicesimo) la descrizione di una situazione posteriore al peccato in cui la sostanza dell'uomo è intimamente corrotta e tale rimane anche dopo il battesimo (60).

(58) Il concetto dell'angoscia, p.121.

(59) Cfr. A.GAUDEL-M.JUGIE, Péché originel in "Dictionnaire de théologie catholique" XII,I (1933), pp.275-624, pp. 476-478; ALSZEGHY, art.cit. pp.90-93

(60) Cfr. Articoli Smalcaldici III,1 in "Concordia"

Niente ha di cattolico, per passare ad un altro dei temi dell'ultimo K., una concezione secondo la quale la Chiesa ora figura come "uno sconto sul prezzo della salvezza" (61) tollerato da Cristo, ora viene decisamente rigettata con la descrizione di un'antinomia (62) cristianesimo/cristianità che contiene implicitamente un'antinomia cristianesimo/Chiesa. Niente ha di cattolico pure l'abolizione di ogni distinzione fra clero e fedeli, propugnata con decisione (63): che poi,

cit., pp.453-529, pp.476-478; Formula concordiae ibidem pp.774-1103, I,8 pp.778-784, 858,879.

(61) Diario 2 2575 (X 4 A 226).

(62) Cfr. ibidem 2912 (XI 1 A 189); 2913 (XI 1 A 190); 2943 (XI 1 A 248); 3224 (XI 2 A 229); 3261 (XI 2 A 325); 3313 (XI 2 A 431). Cfr. anche B.SALMONA, art. cit. pp.414,420.

(63) Cfr. Diario 2 2982 (XI 1 A 313); 3186 (XI 2 A 150). In Diario 2 2315 (X 3 A 267) K. sostiene l'opportunità della distinzione, ma l'annotazione risale al 1850-51.

abolita la distinzione, K. non ne deduca come Lutero la liceità per tutti del matrimonio, ma al contrario l'obbligo del celibato univarsale si deve al fatto che egli, più radicale di Lutero, deduce dalla radicale peccaminosità dell'uomo la condanna ed il divieto di tutte le attività umane, prima fra tutte la propagazione della specie.

Rimane, cavallo di battaglia dei sostenitori del filocattolicesimo di k.iano, la riproposta dell'importanza delle opere, avanzata contro Lutero con estremo vigore polemico; ma a ben vedere le "opere" che K. ha in mente non sono realizzazioni positive con le quali l'uomo si fa strumento di Dio e collabora alla propria salvezza, ma momenti di un'ascetica puramente negativa, il cui significato ultimo consiste nell'autodistruzione di questa sostanza di peccato. Il fatto che questa ascetica si riduca pressochè esclusivamente alla prescrizione del celibato universale (64) è illuminante al proposito:

Per il Cristianesimo questo mondo è un mondo di peccato, il bambino è concepito in trasgressione, nasce in peccato. Il Cristianesimo vuole produrre l'arresto e dare soddisfazione per il peccato, ma poi non intende affatto che con questo si ritorni daccapo. (...)

Con la benedizione gli sposi consacrano i loro propositi... Eccellente! (...)

là gli amanti si inginocchiano e decidono.....: sì, decidono di continuare il peccato originale. O se fosse vero che

(64) "Dio ha di mira prima di tutto e soprattutto quel punto cardinale: il celibato" (Diario 2 3197, XI 2 A 183). Cfr. anche 2805 (XI 1 A 150); 2806 (XI 1 A 151); 2902 (XI 1 A 169); 2932 (XI 1 A 226); 2945 (XI 1 A 259); 2967 (XI 1 A 289); 2971 (XI 1 A 295); 3186 (XI 2 A 150); 3188 (XI 1 A 153); 3189 (XI 1 A 154); 3194 (XI 1 A 164); 3197 (XI 1 A 172); 3200 (XI 1 A 176); 3226 (XI 1 A 238); 3241 (XI 1 A 272); 3243 (XI 1 A 276); L'ora pp.86-87, 129-130.

la benedizione consacra il rapporto sessuale, sarebbe anche vero che il bambino che nasce non sarebbe concepito in trasgressione e nato in peccato! (...) "Ma l'Apostolo permette di sposarsi!" - Certo che lo "permette" (I Cor. 7,9)! Tu vedi dunque ch'egli è infinitamente distante da quella considerazione del matrimonio ch'è in voga specialmente nel Protestantesimo, specialmente in Danimarca. Egli lo permette; ma, se vuoi essere onesto, non potrai negare che lo fa a malincuore e preferisce non accondiscendere; dice infatti ch'è "meglio sposarsi che bruciare..." cioè, lo permette quando tutto va a sfascio! Ma noi siamo contentoni di questo culto divino che consiste nel mettere al mondo bambini! (...) L'essere e l'esistere in questo mondo ripugna a Dio

al massimo grado e proprio per fare
l'arresto è stato posto il Cristianesi-
mo per cui è stata sbarrata la via alla
procreazione (65)

E' degna di nota, nel passo che precede, la
spregiudicatezza dell'esegesi, pure assai poco catto-
lica, con cui K. si permette di correggere il presun-
to lassismo di S.Paolo e si arroga il diritto di far-
si maestro di morale cristiana, più intransigente di
lui. Non è del resto l'unico caso in cui l'esegesi
di K. sembra preoccuparsi solo di liberarsi dell'osta-
colo del testo, per poi partire per la tangente. In un
altro passo (66), ritornando sul testo paolino che
sempre più gli sembra peccare di permissivismo, pro-
clama che, fra Paolo e Cristo, egli sceglie Cristo
("caro Paolo, devi avere la bontà di scusarmi"), ma

(65) Diario 2 2982 (XI 1 A 313).

(66) Ibidem 3193 (XI 2 A 163).

dimentica di citare il fantomatico passo evangelico da cui risulta la condanna della propagazione della specie! Né ci pare decisivo il soccorso portatogli dal Fabro con l'intento di controbatterlo: "Ma è proprio S.Paolo che ha fatto la raccomandazione più esplicita del celibato universale" (67).

Ma il grosso interrogativo che rimane irrisolto in queste pagine così ricche di passione polemica, ma così carenti nell'analisi, tanto da sostituire spesso l'argomentazione con l'invettiva, consiste nella mancanza di una chiara definizione del ruolo svolto da Gesù Cristo nei confronti del peccato originale. A questo proposito K. sembra avere dimenticato l'ammonizione che rivolgeva a se stesso nel 1849: "Devo stare attento (...) a non perdermi in mo-

(67) Diario 2 v.2 p.682 nota. Non si tratta, evidentemente, di un problema di "raccomandazione". Fabro cita I Cor. 7,25 ss., ma I Cor. 7,28 è esplicito: "Tuttavia, se prendi moglie, non pecchi".

do troppo unilaterale a fissare Cristo come Modello" (68), perché "la morte di Cristo non è un compito di imitazione" (69) e "il Modello è nello stesso tempo qualcos'altro: cioè il Redentore" (70). Ora la sua attenzione a Cristo come Modello è quasi esclusiva (71) e, ulteriore riduzione, l'imitazione del Modello è sentita come puro sinonimo di sofferenza: "essere cristiani è, umanamente parlando, diventare infelici per questa vita" (72).

Certo, Gesù Cristo è anche autore della rivelazione, ma il contenuto della rivelazione rischia di

(68) Ibidem, 1782 (X 1 A 246).

(69) Ibidem 1727 (X 1 A 132).

(70) Ibidem. Cfr. anche La neutralità armata..., p.183.

(71) Ibidem 2758 (X 5 A 50); 2825 (XI 1 A 27); 2918 (XI 1 A 199); 2963 (XI 1 A 285); 3078 (XI 1 A 511); 3092 (XI 1 A 550); 3109 (XI - A 588), 3316 (XI 2 A 434); L'ora p.84.

(72) Diario 2 2825 (XI 1 A 27).

esaurirsi nella denuncia del peccato-fondamento, introduzione della teoria della sofferenza, e K. sa bene che la coscienza del peccato è condizione preliminare alla redenzione ma non si identifica con essa.

In che senso allora si può dire che Cristo ha tolto il peccato originale? Alla domanda K. risponde in maniera ambigua ed incompleta. In un passo del diario, si limita a sostenere che "tutto quel parlare che Cristo ha dato soddisfazione per il peccato originale non significa affatto che il Cristianesimo voglia la propagazione della specie", perché il valore di una soddisfazione vale per il passato ma non per il futuro ed aggiunge:

Come, quando si tratta di un peccato attuale, p.es. se qualcuno ha peccato di furto, la redenzione soddisfa per il passato; ma ciò non significa ch'egli d'ora innanzi possa rubare a piacimento. Così anche per la soddisfazione, quan-

to al peccato originale; essa non significa che l'uomo d'ora in poi possa darsi alla pazza gioia della propagazione della specie. No, il Cristianesimo sbarra il passo col celibato. E' per colpa di tuo padre, esso dice, che sei venuto al mondo: per essa è stata data soddisfazione. Ma adesso, alto là! (73).

Sorvolando sulla fragilità dell'analogia (anche la mia nascita è posteriore all'evento-Cristo e poi tutta l'argomentazione contrasta con la dottrina della "contemporaneità" (74), proposta dallo stesso K.), possiamo rilevare che qui K. sembra ammettere che, in seguito al sacrificio di Cristo, almeno la colpa di essere al mondo diventa (o può diventare per chi ade-

(73) Ibidem 3227 (XI 2 A 242). Cfr. anche 3103 (XI 1 A 573).

(74) Cfr. infra, p.203.

risce al Cristianesimo) non più imputabile personalmente. Ma omette di chiarire in che modo ed a quali condizioni l'uomo possa partecipare dei meriti di Cristo usufruendo della remissione del peccato originale (nei suoi ultimi scritti, K. nega l'efficacia dei sacramenti e ne ridicolizza la pratica (75)) e poi, in più di un testo si contraddice clamorosamente e nega esplicitamente l'esistenza di una possibilità simile, affermando che la colpa della generazione macchia ancora allo stesso modo irremissibilmente genitori e nascituro. Non solo, quindi, la pratica del celibato, ma anche il sacrificio di Cristo è insufficiente a sanare questa situazione finché il singolo rimane in vita:

Tutta l'esistenza è contro Dio (...).

Dunque, anche se qualcuno si facesse

(75) Cfr. L'ora pp.117-120 e 126-131, Diario 2 3095 (XI 1 A 556).

cristiano e si mantenesse celibe fino alla morte, egli tuttavia è un delinquente, perché la sua esistenza per via della generazione era un crimine (76).

Ancora e più che mai, proposta risolutrice e liberatrice rimane la fede. Si tratta però ancora dell'estrema proposta che si rivolge solo a chi, sperimentata la frustrazione di tutte le ambizioni finite, ha maturato quel disgusto per la vita che rende possibile il distacco. E ancora una volta, essa contrasta in maniera stridente con tutte le evidenze: il cristiano che ha frequentato la scuola della sofferen-

(76) Ibidem, 3193 (XI 2 A 163). Cfr. anche L'ora p. 134: "Il Cristianesimo si posa, come sul proprio presupposto, su questa concezione: che l'umanità è una razza dannata, che ciascuno che nasce, proprio per la sua nascita stessa e per la sua appartenenza all'umanità, è un dannato". Cfr. anche Diario 2 3316 (XI 2 A 434): "Questo mondo per Dio è perduto; ormai la cosa è decisa, e ognuno che nasce non fa che aumentare la massa di perdizione".

za e che sa che la vita è solo dolore è chiamato a credere che Dio è amore. Così, "la perdita di ogni brama di vivere, l'essere portati al più alto grado di noia della vita" rappresenta, da una parte, la pena meritata per il peccato di esistere, dall'altra lo scopo dell'esistenza, ciò che le dà un senso e la qualifica come una prova.

E' questo sostanzialmente il contenuto dell'ultimo celeberrimo passo del diario che, oltre a rappresentare una delle pagine più belle di K., per quel tono di confessione estrema, permeata di sincera commozione, in cui gli echi della polemica appaiono sublimati, costituisce anche la migliore sintesi delle sue meditazioni sull'esistenza e sul cristianesimo, tanto da sembrare non l'ultima pagina di un diario interrotto dall'improvviso insorgere della malattia mortale, ma l'epilogo di una autobiografia spirituale conclusa, scritta da chi sa già di non appartenere più a questo mondo:

E' per un crimine che io sono nato: io sono venuto all'esistenza contro la volontà di Dio. La colpa, che in un certo senso però non è mia (anche se fa di me un delinquente agli occhi di Dio) consiste nel dare la vita. (...) L'uomo vuole immischiarsi nel mestiere del Creatore e, non riuscendo a creare uomini, vuole almeno dare la vita. - "Ma vi toccherà scontarla, perché lo scopo di questa vita è (s'intende, con l'aiuto della mia Grazia: perché si salvano solo coloro ai quali io faccio la Grazia!) di portarvi al più alto grado di noia della vita". (...) Soltanto quegli uomini i quali, portati a questo punto di noia della vita, possono coll'assistenza della divina Grazia tener fermo ch'è per amore che Dio lo fa; di modo che nell'a-

nima loro, neanche nel più intimo penetrabile, non si nasconde alcun dubbio che Dio è amore: solo questi sono maturi per l'eternità. (...)

E ciò che Gli piace ancora di più della stessa lode degli Angeli, è un uomo che nell'ultimo scorcio della vita (quando Dio fa l'impressione di essere tutta crudeltà e quasi con la crudeltà più sopraffina fa di tutto per togliergli ogni brama di vivere!) tuttavia continua a credere che Dio è Amore e ch'è per amore che Dio lo fa. Un uomo simile diventa un Angelo. Ed in cielo a lui sarà più facile cantare le lodi di Dio: il tempo del tirocinio, il tempo dell'apprendimento, è anche sempre il tempo più duro. Come se un uomo avesse intrapreso il giro del mondo per trovare il cantore o

la cantante dal timbro più perfetto:
così Iddio nel cielo se ne sta in ascolto. Ed ogni volta che sente una lode da un uomo ch'Egli ha portato al punto estremo della noia della vita, Iddio dice fra sé e sé: qui c'è il tono giusto (77).

(77) Diario 2 3322 (XI 2 A 439).

CAPITOLO QUINTO

CONCLUSIONI

1 - Peccato originale e soggettività

La risposta di K. all'interrogativo che gli ponevamo nell'intraprendere l'esame sistematico dei testi riguardanti il peccato originale (1), è chiara ed univoca: il peccato originale è presupposto fondante dell'esistenza. Non esiste scarto cronologico e nemmeno logico fra nascita e caduta (2). La stessa nozione di innocenza, se riferita all'uomo, è priva di senso; la si voglia identificare nella condizione dello spirito dormiente, secondo la trattazione del Concetto dell'angoscia, oppure dell'anima immortale prima che si cali in una creatura animale, secondo gli accenni degli ultimi diari, l'innocenza va sempre riferita ad uno stadio preumano. Inoltre, anche se K. afferma che l'innocenza è "uno

(1) Cfr. supra, p. 64.

(2) Cfr. supra, p.106.

stato il quale può sussistere benissimo" (3), in realtà si rapporta ad essa come ad un'idea limite, che si colloca al di là di ogni terreno d'indagine a noi concesso.

Riprendiamo ora in esame la tesi che "la soggettività è la verità" e quella, parallela ad essa, che "la soggettività è la non-verità". Sappiamo che per K. le due formulazioni non sono in contrasto, ma esprimono due aspetti di una stessa situazione. La soggettività è verità, in quanto solo se il dato oggettivo viene fatto proprio da un soggetto ha senso parlare di verità, ma la soggettività è non-verità in quanto il soggetto non è capace di istituire questo rapporto. A questo proposito, l'esame della concezione k.iana del peccato originale ci ha fornito un'ulteriore informazione: l'incapacità del soggetto di rapportarsi alla verità non è accidentale, ma sostanziale

(3) Il concetto dell'angoscia, p.127.

perché dipende dal suo stesso essere soggetto, esistente. All'origine del rapporto di negazione fra esistente e verità sta un atto di negazione del rapporto, un abbandono dell'essere in cui si verificò il sorgere dell'esistente. Non ci fu, allora, una libera scelta (libertà e scelta sono possibili solo dopo la caduta), eppure ci fu peccato. Né il singolo poteva costituirsi altrimenti che peccando, perché l'identità fra esistenza e peccato è verità di ragione, non di fatto.

Ma a questo punto ci pare di poter affermare che tutta la situazione descritta si basa sul presupposto inconfessato di ciò che si vuol negare, cioè dell'esistenza di un rapporto immediato fra esistente e verità. Non qualificheremo questa verità come oggettiva, solo per evitare un aggettivo che in K. designa la meta astratta a cui tende lo speculante dopo essersi spogliato della propria concretezza di esistente, ma dobbiamo precisare che si tratta di una

verità del tutto indipendente dal soggetto, la cui validità non dipende affatto dal rapporto fra conoscenti e conosciuto, ma ne è il criterio.

Perché, dicendo "la soggettività è la verità" si può anche intendere che il risultato del rapporto è tutto ciò che a noi appare e dunque deve essere sempre e comunque preso per valido, ma allora è inutile continuare a parlare di verità, di soggetto e di rapporto e ci si può abbandonare alla più indifferente acrisia (che la si voglia poi qualificare come scettica o dogmatica è solo questione di parole), ma quando poi si aggiunge che la soggettività è anche la non-verità, allora si chiarisce, in primo luogo, che il criterio di verità non si appiattisce all'interno dell'atto conoscitivo ma lo trascende, in secondo luogo, che il segno della verità è anche riconoscibile dal soggetto e quindi nel soggetto. Mancando l'una o l'altra di queste due condizioni, la proposizione "la soggettività è la non-verità", che, non bisogna dimenticarlo, è sempre enun-

ciata da un soggetto, rimane priva di senso. Solo a queste due condizioni è possibile mantenere lo scarto fra verità e Verità, fondando l'ambiguità dell'esistenza finita. Se Hegel ha abolito la prima, K. ha trascurato la seconda, nel disperato tentativo di fondare l'ambiguità solo sulla differenza ontologica. Al mantenimento di ambedue le nozioni corrisponde la nozione più autenticamente cristiana (4) di peccato originale-caduta, all'abolizione della prima il misconoscimento hegeliano della nozione di peccato originale, all'abolizione della seconda la nozione k.iana di peccato originale-fondamento.

(4) Non è in questione qui il dibattito sulla corruzione totale della natura umana, negata dai cattolici e sostenuta dai protestanti. Quello che interessa è il mantenimento di uno scarto logico, cronologico ed ontologico fra esistenza e caduta, che è ammesso, almeno a parole, anche dalle confessioni di fede protestanti contro Flacio Illirico (vedi ALSZEGHY, art. cit.). In ultima analisi è alle tesi di quest'ultimo che può essere assimilata la posizione di K.

Ma sia Hegel che K., per sostenere le rispettive tesi, devono pagare un prezzo assai alto, consistente nell'oblio di sé da parte dell'esistente. Qui K., così caustico nei confronti dell' "entusiasmo filosofico" che induce lo speculante a dimenticare il rapporto fra comunicante e comunicato, rendendolo simile a quel tale che perduto nell'oggettività delle proprie chiacchiere doveva poi chiedere alla moglie: "Rebecca, son proprio io che parlo?" (5) non si accorge che anche la sua "coscienza del peccato", data la nozione di peccato-fondamento, implica un analogo atteggiamento esistenziale. Se l'esistente si fonda sul peccato, è capace solo delle categorie del peccato, ma allora non ha diritto di chiamare peccato il peccato, non ha diritto di denunciare nel peccato la connotazione negativa che lo contraddistingue. Nel momento in cui chiama peccato il peccato, si pone dalla parte del-

(5) Il concetto dell'angoscia cit., p.135.

la verità e si confessa fondato in essa.

Ecco quindi i momenti di questo "disperatamente non voler essere se stessi" (6): prima mi riconosco peccatore (mi accorgo di essermi allontanato da Dio, proprio perché lo conosco), ma subito dopo rinnego il principio fondante per identificarmi tutto nel peccato. Il principio positivo viene qui mantenuto solo in quanto e fin quando serve come supporto per il proprio contrario; poi viene abbandonato. E' sostanzialmente la medesima dialettica che abbiamo descritto a proposito del rapporto fra identità e contraddizione (7) e che K. stesso denunciava nell'analisi del demoniaco (8).

L'infinità e l'eternità è l'unica co-

(6) La malattia mortale, p.661. Cfr. anche supra, p. 136.

(7) Cfr. supra, pp. 55-58.

(8) Cfr. supra, pp.123-128.

sa certa; ma in quanto ciò è nel soggetto, essa si trova ad essere nell'esistenza, e perciò la prima espressione per questo è un equivoco; questa enorme contraddizione, che l'eterno diventa, che passa nell'esistenza (9).

Qui è un esistente che parla. Dunque, l'infinità e l'eternità sono l'unica cosa certa per un esistente, che le conosce (non per via di astrazione, ma come un dato, anzi il dato dell'esperienza esistenziale) in un certo senso meglio di quanto non conosca la propria limitatezza di esistente. Continuare allora a definire il rapporto come una contraddizione significa occultare questo dato fondamentale, compiendo un'operazione del tutto simile a quella del pensatore oggettivo, che astraeva dall'esistenza e dimenticava

(9) Postilla..., pp.301-302. Sottolineatura nostra.

che l'astrazione altro non è che l'atto di un esistente (10). Che poi sia Giovanni Climaco anziché Søren Kierkegaard a firmare l'operazione non è che un indizio ulteriore della deresponsabilizzazione distraente perseguita dall'esistente e presente anche in tutto il gioco degli pseudonimi.

Solo a prezzo di questa "distrazione" K. può parlare di "incertezza oggettiva della verità" e dedurne la celebre (fin troppo celebre!) formula "Dio è un rischio":

La verità è l'incertezza oggettiva mantenuta nell'appropriazione della più appassionata interiorità e questa è la verità più alta che ci sia per un esistente (...). Senza rischio non c'è fede. La fede è precisamente la contraddizione fra la passione infinita dell'in-

(10) Cfr. supra, p.23.

teriorità e la certezza oggettiva. Se posso cogliere Dio oggettivamente, allora io non credo; ma perchè non lo posso, perciò devo credere. E se voglio conservarmi nella fede, io devo sempre badare di mantenere l'incertezza oggettiva, che io mi trovo nell'incertezza oggettiva "a 70.000 piedi di profondità", e tuttavia credo (11).

Dunque, l'incertezza oggettiva "dove" essere mantenuta: il rovesciamento del dato esistenziale appare paradossalmente come un compito affidato all'esistente. Ed ecco quindi l'impegno della fede secondo K.: rapportarsi a ciò che presenta il massimo di incertezza oggettiva con il massimo di passione e poi ricreare in questa passione, "con una risoluzione che abolisce il dubbio" (12) il massimo di certezza sog-

(11) Postilla..., p.368. Sottolineatura nostra.

gettiva. Credere diventa il contrario di sapere: il credente si deve preoccupare attivamente di non sapere e conservare, all'interno dello stesso atto di fede, la nozione dell'incertezza oggettiva di ciò in cui crede, perché "l'incertezza è il distintivo del rapporto, e la certezza senza incertezza è il segno che non ci si rapporta a Dio" (13).

2 - Peccato originale e paradosso

L'opposizione fra credere e sapere conferisce al negativo "il valore di un principio logico e ontologico, che pertanto costituisca una nuova struttura normativa del pensiero" (14). Ma, stante la dif-

(12) Briciole..., p.243.

(13) Postilla..., p.511.

(14) G.BOCHI, Peccato e fede. Motivi pietistici nel pensiero di Kierkegaard, Faenza 1957, p.60.

ferenza ontologica, solo Dio può dire che si deve credere "quia absurdum", perché sa che l'absurdum è tale solo dal punto di vista dell'esistente limitato: per l'uomo, se non è possibile mantenere nell'identità il fondamento della contraddizione, la scelta della fede può essere solo una stravaganza estetizzante (15). Dicendo che "si deve " credere, K. parla, come Hegel, dal punto di vista do Dio.

E poi, come può il soggetto sapere l'incertezza oggettiva di qualcosa, senza che questa incertezza oggettiva diventi anche un suo giudizio, quindi anche un'incertezza soggettiva? Evidentemente, può farlo solo mantenendo un atteggiamento al limite della schizofrenia, censurando arbitrariamente una parte di se stesso.

E' a questo punto che ritorna in scena il motivo della "coscienza del peccato", chiamato appunto

(15) Cfr. supra, pp.140-141.

a svolgere questo ruolo di censura e riaffermare l'opposizione pregiudiziale fra esistenza e verità, soggettività ed oggettività. Si è già visto però che la realtà del peccato fondamento non è un dato di cui si abbia immediatamente nell'esperienza esistenziale (16) (che è anzi ciò che è fatto oggetto di censura), al punto che non può essere nemmeno affermata dall'esistente senza autocontraddizione. Del resto, se fra Dio e l'uomo c'è un abisso, solo Dio gode, per così dire, di una prospettiva tale da poter valutare l'ampiezza di questo abisso e comunicarla all'uomo. Qui soccorre K. l'importante principio protestante che "nessun uomo ha da se stesso un'idea esatta della corruzione profonda ch'è il peccato di modo ch'egli ha bisogno di essere illuminato da Dio con una rivelazione" (17) Si riaf-

(16) Cfr. supra, p.160.

(17) Diario 2 2173 (X 2 A 473). K., che evidentemente cita a memoria, crede di citare la Confessione au-

ferma così che il peccato-fondamento, con il suo corollario della differenza ontologica uomo-Dio, è dogma della rivelazione cristiana. A sua volta, la rivelazione cristiana non si esprime in continuità con una rivelazione naturale, ma si presenta come sommanente innaturale, condanna inappellabile della natura umana fatta di peccato. Così, però, K. sposta appena il nodo del problema che si ripresenta in questi termini: come può l'uomo accogliere il messaggio cristiano, se gli mancano le categorie (non di pen-

gustana, ma lì non abbiamo trovato il riscontro. Riteniamo invece che la fonte sia negli Articoli di Smalcalda (III,1,3, p.476). Cfr. del resto Il concetto dell'angoscia, p.121.

R.JOLIVET (Kierkegaard cit., p.269) basandosi su una lettura affrettata del Concetto dell'angoscia, attribuisce a K. la conclusione che "il peccatore è perfettamente in grado di fare la propria diagnosi". Non è del resto l'unico infortunio di Jolivet: cfr. la sua ricostruzione assolutamente fantastica del ruolo svolto da K. nel caso Adler (pp.59-60) con l'ampia e documentata introduzione di C.Fabro alla traduzione italiana del libro su Adler (Dell'autorità e della rivelazione, Padova 1976, pp.5-136).

siero, ma di esistenza) per recepirlo? Ed anche ammettendo che, contestualmente alla rivelazione, gli vengano fornite queste categorie, che continuità ci può essere fra l'uomo vecchio, non solo peccatore ma fatto di peccato, e l'uomo nuovo? E' possibile una **salvezza** che non comporti la soppressione dello stesso soggetto da salvare?

Prima dell'avvento del cristianesimo o al di fuori di esso, secondo K., rispondere a queste domande era più facile. Nella religiosità naturale, o socratica, o religiosità A, non si ha coscienza del peccato, ma coscienza della colpa. La coscienza della colpa esprime il momento più alto del pathos esistenziale e consiste nel prendere atto della "sproporzione" fra finito ed infinito (18). Non si tratta dunque di una colpa derivante da questa o quella mancanza e neppure da una somma di mancanze, "perché con

(18) Postilla..., pp.551 segg..

l'addizione numerica non si arriva mai a una determinazione della totalità" (19). La coscienza della colpa "è il massimo approfondimento possibile dell'esistenza ed è nello stesso tempo l'espressione del fatto che un esistente si rapporta alla beatitudine eterna (...), è quindi l'espressione del rapporto esprimendo la sproporzione del rapporto" (20).

Sproporzione, però, non significa ancora frattura. Anzi, dato che "l'eterno abbraccia in sé l'esistente", la sproporzione del rapporto "resta all'interno dell'immanenza" (21). Non avendosi ancora la nozione di peccato originale, ma tutt'al più quella di colpa originale (22), all'esistente è concessa la possibilità della reminiscenza socratica (ta-

(19) Ibidem, p.554.

(20) Ibidem, p.555.

(21) Ibidem.

(22) Cfr. "Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno" in Enten-eller v.2, pp.19-50.

le almeno la ritiene K.), cioè il viaggio a ritroso verso l'eternità in cui egli "era" e non "esisteva" (anche nella Postilla..., K. rifiuta il creazionismo ed ammette la preesistenza delle anime (23)).

Invece, nella religiosità B, o del paradosso, che coincide con il cristianesimo, questo viaggio a ritroso trova il percorso interrotto dalla rivelazione del peccato-fondamento. Non c'è più una sproporzione entro un'immanenza, perché il rapporto fra essere ed esistente, eternità e tempo, verità e soggettività non è più di inclusione ma di esclusione. La possibilità di una riconciliazione "all'indietro" è negata e sostituita con la promessa che essa si compirà nel futuro. Alla reminiscenza si sostituisce la ripresa (24).

Proponendosi così come una promessa senza

(23) Cfr. Postilla..., p.585.

(24) Cfr. *infra*, pp. 213 segg.

garanzie, il cristianesimo rende più difficile credere. La possibilità dello scandalo è insita nel messaggio cristiano (25) e chi volesse esporre dei buoni motivi per non scandalizzarsi non **renderebbe** un servizio al cristianesimo, ma lo traviserebbe facendolo decadere a paganesimo. L'apostolo ha il compito di respingere il discepolo, non di attirarlo. Le parole di Cristo "venite a me, voi che siete affaticati ed oppressi" (26) hanno una forte carica di ambivalenza, perché subordinano l'invito alla discriminazione repulsiva della sofferenza nell'immediato.

Si tratta ora di vedere come Climaco-K. ricava dal messaggio cristiano il dogma del peccato-fondamento e della differenza ontologica. Questo dogma non è stato semplicemente predicato da Cristo. Se Cristo

(25) Cfr. Postilla..., pp.586-7, Esercizio di cristianesimo in Opere cit., pp.695-822, pp.728-740.

(26) Mt.11,28. Cfr. Esercizio..., p.695.

avesse detto all'uomo: "sappi che la tua esistenza è peccato", il cristianesimo sarebbe stato una dottrina, anziché una comunicazione di esistenza (27) e sarebbe stata possibile una via oggettiva alla verità: ciò che appunto il peccato-fondamento, rompendo la continuità fra eternità e tempo, ha escluso.

Più importante della dottrina di Cristo è la sua stessa vita: l'incarnarsi dell'eterno nel tempo, il suo presentarsi "in figura di servo" (28), infine la sua passione e morte. Rivolgiamo ora la nostra attenzione all'evento dell'incarnazione, che da solo è più che sufficiente a mostrare la struttura del paradosso cristiano secondo K. (29). L'uomo in cui Dio

(27) Cfr. supra, p.13.

(28) Filipp.2,7. Cfr. Esercizio..., pp.703, 706, 726; Vangelo delle sofferenze trad. it. in Opere cit., pp.831-898, p.851.

(29) Accogliendo la distinzione di P.A.STUCKI (Le Christianisme et l'histoire d'après Kierkegaard, Basel 1963, p.107), non si trattano qui i paradoss-

si è incarnato non è un'entità astratta come l'umanità, ma un uomo ben determinato. Chi lo vide non vide un simbolo, ma conobbe, in un determinato momento storico, una persona con tratti somatici ben definiti, un viso, una voce, un carattere. Inoltre, ma si tratta di un argomento secondario, le caratteristiche individualizzanti dell'uomo-Dio sono tali da collocarlo in un gradino infimo della scala dei valori terreni: basti pensare alla sua "figura di servo" ed alla infamante morte in croce. Tutto ciò si offrì all'esperienza diretta dei contemporanei ed ora si offre all'indagine storico-scientifica dei posteri: per loro e per noi l'evento Cristo è definibile attraverso le coordinate spazio-temporali del finito. L'unica differenza è quantitativa: i contemporanei conobbero quell'uomo che si disse Dio con maggiore approssimazione dei posteri, ebbero dunque delle migliori ragioni per non credere in lui. Si tratta però sempre di una conoscenza approssimata, perché tale è sem-

pre la conoscenza della storia, della scienza ed in genere del finito. Da qui vengono il paradosso e la possibilità dello scandalo: dall'essere chiamati a rispondere affermativamente o negativamente alle domande:

Ci può essere un punto di partenza storico per una coscienza eterna? Questo punto di partenza può avere un interesse diverso da quello storico? Si può fondare una beatitudine eterna su un sapere storico? (30)

Chi risponde negativamente, si scandalizza, chi risponde affermativamente accetta il paradosso. Ma dove non

si, che in K. sono determinati dal contrasto fra sfera logica e sfera dell'esistenza, ma esclusivamente il paradosso per eccellenza che è alla base del contrasto fra le due sfere.

(30) Briciole di filosofia, p.199. E' quello che nella Postilla... sarà definito "il problema di Lessing" (pp.308-316).

c'è paradosso non c'è possibilità di scandalo e quindi non c'è cristianesimo. Le dimostrazioni della verità del cristianesimo (la "prova dei secoli", ad esempio (31)) sono il maggior pericolo per l'autenticità del suo messaggio, perché tendono a rendere facile la conversione eliminando la possibilità dello scandalo. Chi vuole diventare cristiano deve dimenticare tutto ciò che nei secoli è stato escogitato per abolire il carattere repulsivo della rivelazione ed immedesimarsi nella situazione del contemporaneo che, proprio perché conobbe Cristo, poté valutare concretamente l'absurdum del credere, senza che alcun predicatore cercasse di renderlo ragionevole. Proponendo la contemporaneità, K. quindi ribadisce l'esistenza di un rapporto inverso fra autenticità dell'atto di fede ed attendibilità del dato. Se Dio si fosse rivelato, come

(31) Cfr. Postilla..., pp.284-286; Dell'autorità e della rivelazione, pp.209-228.

nel paganesimo e nel panteismo, "ubique et nusquam", il rapporto fra tempo ed eternità sarebbe stato putamente naturale, quindi attendibile. Non ci sarebbe frattura fra credere e sapere.

Calandosi invece con una forma umana definita "nel momento" (qui e non lì, ora e non in un altro momento), Dio ha operato nel tempo una discriminazione che lo rende incapace di proporsi immediatamente come portatore di verità. Il peccato originale non è altro che questa "non-verità" del tempo e del finito e quindi l'incarnazione coincide con la rivelazione del peccato-fondamento e dell'assoluta differenza ontologica Dio-uomo. La situazione ora si complica, perché "se era già un paradosso che la verità eterna si rapportasse a un esistente, ora è un paradosso assoluto ch'essa si rapporti ad un simile esistente" (32). Paradosso assoluto e differenza ontologica, dunque, si

(32) Postilla..., p.371.

presuppongono a vicenda e sono due aspetti della stessa verità rivelata (33).

Ci pare però di dover rilevare il passaggio più debole di tutta l'esposizione nel procedimento con cui K. ricava dal dogma dell'incarnazione quello della differenza ontologica. L'incarnazione non dimostra affatto la differenza, ma al contrario l'esclude. Se si ammette che spetta a Dio e non all'uomo condannare ed assolvere, bisogna pure ammettere che il tempo non è il male, perché l'eterno è divenuto nel tempo. E se lo ha fatto prendendo una forma definita in un momento definito, ciò non implica alcuna condanna, al contrario significa appunto che ha accettato la struttura di questo tempo.

(33) Nella "sproporzione fra finito ed infinito" che secondo K. produce la coscienza della colpa precristiana, la rivelazione "ubique et nusquam" non ha niente di paradossale: come è possibile il movimento dall'uomo a Dio (reminiscenza), è possibile il movimento da Dio all'uomo.

Semmai, è proprio l'epifania "ubique et nusquam" della divinità a recare implicita una condanna del tempo come colpa o almeno una sua svalutazione come apparenza (34). Ed è proprio la "coscienza della colpa" del paganesimo, non legata ad un evento specifico come il peccato originale, ma determinato a priori dalla strutturale diversità (che non è semplice sproporzione, ma autentica eterogeneità, proprio perché non risale ad una ribellione databile) fra tempo ed eternità a precludere la possibilità della redenzione. Invece, correggendo la nozione pagana di una colpa metastorica da cui nasce la storia con quella giudeo-cristiana di un peccato originale storico, si riduce l'equazione esistenza=peccato da verità di ragione a verità di fatto e si permette una redenzione che non sia annullamento, ma recupero in-

(34) M. ELIADE, Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition, Paris 1949. Trad. it. Il mito dell'eterno ritorno, Torino 1968, pp.15-18.

tegrale della persona nella sua autenticità. La possibilità della redenzione non è dimostrata, ma rivelata nell'unico modo: redimendo l'uomo (35). La sua as-

(35) M.FLICK e Z.ALSZEGHY, nella loro monografia (Il peccato originale, Brescia 1972), hanno sottolineato l'esigenza di interpretare il peccato originale alla luce della redenzione: "Trattando del peccato originale, nell'ordine sistematico della 'storia', anteriormente al mistero cristologico, si è arrivati a dare una troppo grande importanza a questo peccato, dimenticando che esso non è altro che lo sfondo oscuro su cui risalta la redenzione di Cristo, e che in tanto la rivelazione ce ne parla in quanto è necessario perché comprendiamo meglio l'opera di Cristo. Anzi, separando la dottrina del peccato originale dall'insieme del 'vangelo della grazia', si sono messi al centro della speculazione non gli elementi esplicitamente contenuti nella rivelazione, ma i derivati interpretativi, in modo speciale l'indole 'peccaminosa' della condizione nativa dell'uomo" (p.227, sottolineatura nostra). Oltre le intenzioni degli autori, la critica sembra fatta apposta per K. In lui il rovesciamento è evidente. E' vero che la rivelazione del peccato è descritta come implicita nell'evento-Cristo, ma la descrizione riproduce il solito schema (cfr. supra, pp.57-58, 188): il termine positivo (Cristo) viene mantenuto solo per fondare il negativo (il peccato originale rivelato nell'incarnazione), poi è il negativo ad assumere valore normativo.

surdit , quindi, appare tale solo per una possibilit -pensabilit  che ha come parametro il pensiero inconciliabile con la realt  (36). Trova qui ulteriore conferma la critica che rivolgevamo al pensiero soggettivo, continuamente ondeggiante fra gli opposti poli di razionalismo ed irrazionalismo (37): data l'inconciliabilit  di esistenza e pensiero, il pensiero soggettivo si trova ad un bivio: o scegliere l'esistenza (e quindi rinunciare ad essere pensiero) o scegliere, come davanti all'incarnazione, il pensiero e rifiutarsi di rapportarsi al reale (qualificato come assurdo). E qui soprattutto il castello costruito da K. sull'assoluta differenza ontologica rivela in un circolo vizioso la sue fondamenta: la differenza   conseguenza

(36) Cfr. supra, p.32.

(37) Cfr. supra, pp.28-30, 112-114. Per le implicazioni teologiche del paradosso, vedi anche C.VALENZIANO, Limiti della cristologia kierkegaardiana in "Giornale di metafisica" XX 1965, pp.20-29.

del peccato originale, il peccato originale è rivelato dall'assurdità dell'incarnazione, ma l'incarnazione appare assurda solo se è sottoposta al tribunale di una ragione in cui l'assoluta differenza ontologica è già dogma. Non è possibile sostenere, come in fondo fa K., che l'incarnazione riveli insieme il paradosso della differenza ed il paradosso della salvezza: il doppio paradosso finisce per elidersi, né più né meno della doppia negazione.

Non vogliamo, naturalmente, qui contrapporre al paradosso una presunta "comprensibilità" dell'incarnazione, ma individuare nell'atto di fede che accetta l'incarnazione il nuovo presupposto a partire dal quale l'esistenza diventa comprensibile e riacquista senso superando l'angoscia e la disperazione e riconciliandosi con la ragione, con l'etica e con se stessa (38). Lo stesso si dica del tempo: con l'incar-

(38) A questo proposito è utile la distinzione di Fa-

narsi dell'eterno in esso, il tempo dell'uomo è stato consacrato ed è diventato strumento e luogo di salvezza. Predicare in questa situazione la "contemporaneità" significa invece esorcizzare il tempo rendendo impossibile una "storia della salvezza" (39).

Scandalo? Certamente qui sta la possibilità dello scandalo, ma l'aut-aut decisivo non è fra scandalo e paradosso, non riguarda cioè la decisione volontaristica di fronte ad un evento qualificato comunque come assurdo. Il segno di contraddizione è fra chi reclama l'indipendenza (questa sì, assurda) dell'umano dal divino sulla base della sua possibilità-pensabilità (categorie dell'uomo vecchio che recidendo le radici dell'esistente nell'essere inventò il

bro fra paradosso e mistero: cfr. Introduzione cit. pp.84-85.

(39) Cfr. la critica di O.CULLMANN alla contemporaneità in Cristus un die Zeit, trad. it. Cristo e il tempo, Bologna 1965, pp.177, 201.

vaniloquio del razionalismo-irrazionalismo senza fondamento) e chi invece accetta la sottomissione al principio fondante e riconosce nel divino il luogo della più autentica realizzazione dell'umano, all'uomo nuovamente aperto dopo la remissione del peccato originale.

Il piegarsi di Dio sull'uomo può essere sentito come una proclamazione della differenza ontologica solo se si oppone all'apertura divina la chiusura (40) del demoniaco e, giudicando Dio a misura dell'uomo, gli si nega la **facoltà** di operare la salvezza. La sostanziale coincidenza della dialettica del paradosso con la dialettica del demoniaco si rivela così in ciascuno dei due eventi fondamentali della storia del rapporto fra Dio e l'uomo:

1- Il peccato originale. Nel momento in cui esso viene qualificato come fondamento, si postula l'irrela-

(40) Cfr. supra, p.126.

zione fra infinito e finito. Ne consegue che l'apparente umiltà espressa dalla coscienza del peccato ha il rovescio della medaglia nell'orgoglio di chi sostiene l'esistenza di un territorio che sfugge al dominio di Dio.

2- L'incarnazione. Nel momento in cui essa viene qualificata come evento paradossale, il finito rivendica l'insostituibilità delle proprie categorie, opponendo un razionalismo (41) empio a quello che è pur sempre il suo fondamento, anche se non viene riconosciuto come tale. In breve, oppone a Dio l'invulnera-

(41) Cfr. BOCHI, op.cit. pp.71-72: "Quando la volontà si determini necessariamente ad accettare una verità dogmatica in quanto paradossale, non appare possibile alcun superamento della propedeutica, perché si rimane sul piano del puro immanentismo razionalistico, sia pure il criterio della verità offerto non dalla ragionevolezza, ma dal suo contrario. In questo caso, il parametro assunto è sempre quello della ragione logica discorsiva". Il mancato superamento della propedeutica ci pare riconoscibile dal fatto che, anche all'interno dell'atto di fede, si continua a definire paradossale l'incarnazione.

bilità della propria sostanza di peccato.

3 - Peccato originale e ripresa

Si osservava che, data la differenza ontologica, solo dal punto di vista di Dio si può parlare di peccato-fondamento. Ora si deve aggiungere che solo dal punto di vista dell'uomo che rifiuta l'analogia e rimane nella differenza si può parlare di paradosso. Chi enuncia l'equazione incarnazione=paradosso confessa eo ipso la permanenza del peccato originale e denuncia il fallimento della redenzione. Si obietterà che ad enunciare questa tesi non è K., ma Climaco, che sa tutto del cristianesimo, ma non vi aderisce. Non c'è dubbio, però, che la sua "descrizione oggettiva" del cristianesimo sia condivisa da K. stesso. Non può stupire, allora, il fatto, già rilevato, che K. eviti di approfondire il tema degli effetti immediati della redenzione, di spiegare

in che cosa consista la cancellazione del peccato originale da parte di Gesù Cristo.

Se fu il peccato a negare all'uomo la remissione socratica, che rappresentava la via oggettiva e il rapporto naturale con la verità, sembrerebbe che, in seguito alla redenzione, essa debba essere nuovamente permessa. Ma K. non giunge mai a questa conclusione. Per lui, una riconciliazione fra finito ed infinito "all'indietro" non è più possibile. Tanto meno è possibile la mediazione hegeliana, che non si attua nel tempo, ma nell'astratta dimensione metastorica del pensiero e prescinde dalla specificità dei termini da mediare. L'unica riconciliazione è "in avanti", nel futuro. E' quella che K. chiama ripresa.

In Timore e tremore (42), il rapporto natu-

(42) Si omette, per comodità di esemplificazione, l'analisi della Ripresa, l'opera gemella di Timore e tremore. Ci preme solo avvertire che, agli effetti che interessano questo studio, la concezione della ripresa nelle due opere non presenta differenze rilevanti: si tratta sempre di ripresa

rare con la verità non è rappresentato dalla reminiscenza, ma dall'etica. L'etica è scienza del generale e non ammette le eccezioni, ma tende a reprimerle fino a farle scomparire. Ciò che fa del protagonista Abramo un'eccezione e gli impedisce di realizzare l'etica non è ancora il peccato originale, ma l'ordine, impartitogli da Dio, di uccidere il figlio Isacco. In una condizione analoga crede di trovarsi K., a cui la misteriosa "spina nella carne" ha impedito di realizzare il generale, rendendolo diverso dagli altri uomini e obbligandolo a rinunciare alla sua Regina con una rottura di fidanzamento apparentemente immotivabile e moralmente riprovevole.

Abramo (come K.) non è pregiudizialmente "contro" il generale di cui riconosce la validità e

nel tempo. Cambia l'oggetto della ripresa: Abramo ritrova Isacco, il giovane poeta ritrova se stesso; non la donna amata perché il suo rapporto con lei era motivo di inautenticità e gli impediva di realizzarsi.

subisce il fascino. Il dolore che gli costa l'ubbidienza al comando divino è misurabile, da un lato, dal suo attaccamento ad Isacco, il figlio della vecchiaia che egli ama più di se stesso, dall'altro, dall'impossibilità di spiegare ad alcuno il suo gesto. La comunicazione è possibile solo nel medio del generale: non si può spiegare di essere un'eccezione. Abramo quindi è profondamente diverso dall'eroe tragico (Agamennone, Jefte, Bruto), in cui le ragioni dell'amore paterno soccombono di fronte a quelle di un'etica superiore e che quindi, nel compiere il sacrificio orribile, è confortato dall'approvazione e dalla comprensione di un intero popolo, forse anche della stessa vittima.

Ma l'autentica grandezza di Abramo, tale da renderlo incomprensibile allo stesso pseudonimo che ne addita l'esempio, non consiste nell'ubbidienza, bensì nella fede. Abramo, dal momento in cui lascia la tenda in compagnia del figlio, vittima designata ed

inconsapevole, per tutti i tre giorni del viaggio silenzioso, fino al momento in cui leva il coltello su Isacco, non cessa mai di credere che Dio è amore e che questo amore si esprimerà nel restituirgli Isacco in questo mondo. Perciò, secondo K., il cavaliere della fede si distingue dal cavaliere della rassegnazione infinita. Quest'ultimo, rappresentato dallo stesso pseudonimo Johannes de Silentio, sarebbe stato pure capace di uccidere la persona amata, ma in lui il sacrificio avrebbe avuto il valore di una rinuncia, di un rinvio della speranza nell'altra vita. Abramo, invece, anche se non fosse intervenuto l'angelo a fermarlo e avesse realmente sacrificato Isacco, avrebbe continuato a credere in un prossimo ritorno in vita del figlio. "Egli non credette che un giorno sarebbe stato beato lassù, ma che sarebbe stato di nuovo felice qui nel mondo" (43).

(43) Timore e tremore, trad. it. in Opere cit., pp.

Perciò il movimento della fede ha un valore incomparabilmente più elevato rispetto a quello della rassegnazione infinita. Questo, anzi, non è che uno stadio preliminare, una propedeutica rispetto all'autentico movimento della fede. Propedeutica indispensabile, però: senza di essa la fede perderebbe il suo carattere dialettico per ridursi a calcolo. Abramo ucciderebbe a sangue freddo Isacco sapendo che, tanto, c'è un Dio che provvede per il meglio. L'atto di fede quindi consta di un doppio movimento: il primo del finito in direzione dell'infinito, il secondo di ritorno dall'infinito al finito.

La rassegnazione infinita è l'ultimo stadio che precede la fede, così che chiunque non abbia fatto questo movimento, non ha la fede. (...)

Egli [il cavaliere della fede] fa e-

sattamente le stesse cose che fa l'altro cavaliere; egli fa una rinuncia infinita all'amore, ch'è il contenuto della sua vita, è riconciliato nel dolore; ma allora si compie il prodigio, egli fa ancora un movimento più meraviglioso di tutti, poiché dice: io però credo che riuscirò ad averla in virtù cioè dell'assurdo, in virtù del principio che a Dio tutto è possibile (44).

In Timore e tremore, l' "orrenda liberazione dall'etica", la prova che pone il singolo davanti all'alternativa della fede pare riservata solo a pochi. Solo con l'introduzione della nozione di peccato originale, quindi con il Concetto dell'angoscia, si ha la rottura dei ponti fra finito ed infinito e quindi un'eterogeneità rispetto all'etica, un'impossibili-

(44) Timore e tremore, pp.60-61.

tà di rapportarsi naturalmente alla verità che è inerente alla stessa condizione umana. Etica e reminiscenza, che nelle opere del '43 apparivano soluzioni esistenziali possibili, seppure inferiori alla decisione della fede, ora sono semplicemente precluse all'uomo.

Il rapporto di Abramo con Isacco appare ora retrospettivamente non solo la ^{metafora} metafora del rapporto di K. con Regina (lettura sempre legittima, ma estranea alla prospettiva di questo studio), ma dell'esistente con la ^{salvezza} salvezza, una salvezza che si presenta, coerentemente con la dottrina luterana, svincolata dall'adempimento a precetti morali oggettivi e subordinata ad un atto di fede compiuto nell'interiorità segreta. L'impotenza di K. a realizzare il generale appare non più eccezionale, ma paradigmatica dell'esistenza finita e la "spina nella carne" diventa il segno di elezione che permette di accogliere il messaggio cristiano, ricreando nella sua autenticità la si-

tuazione originaria del singolo davanti a Dio.

Si impone dunque una rilettura di Timore e tremore che tenga presente la nozione di peccato-fondamento (45). Solo da questo punto di vista è possibile sciogliere il nodo centrale dell'opera, costituito dalla coincidenza di fede e ripresa nel finito.

Le spiegazioni di K. non eliminavano le perplessità di fronte a questa concezione magico-miracolistica della ripresa (46): che cosa autorizza Abramo a confidare che il figlio gli verrà restituito nel tempo? E che cosa autorizza K. a sostenere che la fede che si rapporta al finito costituisca la più alta delle possibilità umane? Se è vero che la fede non ha

(45) Per l'analogia fra la condizione di Abramo e quella del peccatore, cfr. WAHL, op. cit. p.201 nota. E' particolarmente interessante il fatto che in un primo tempo K. avesse pensato di interpretare il sacrificio richiesto ad Abramo come l'espiazione di un peccato precedente.

(46) E.PACI, Relazioni e significati, v.2 p.138.

bisogno di documentare che Dio è amore e che a Dio tutto è possibile, è pur vero che i modi e i tempi dell'azione divina non possono essere previsti dal credente. La speranza più autentica non conosce i risultati: non perché si rassegni, ma perché si rivolge ad una potenza infinita, tale da rendere inadeguata per difetto ogni prefigurazione. La "lirica dialettica di Johannes de Silentio", da questo punto di vista, appare non solo come un messaggio in codice indirizzato a Regina, ma anche e soprattutto come una lettera di sfida indirizzata a Dio, una scommessa che tenta Dio e ne vuole limitare la libertà. E non è affatto vero che la fede che anticipa l'infinito abbia in sé qualcosa di meno rispetto alla fede che anticipa la ripresa nel finito; essa anzi contiene assai di più e precisamente la disponibilità a considerare inadeguati i propri desideri finiti, pallide immagini di un'aspirazione più autentica che per ora non trova altro modo per esprimersi. E contiene una considerazione as-

sai più elevata della potenza di Dio, capace non solo di esaudire la speranza, ma di farla crescere e di inverarla. L'espressione "rassegnazione infinita" è dunque contraddittoria: chi crede nell'infinito è incontentabile, non rassegnato.

Se però k.ianamente si presuppone la nozione di peccato-fondamento, la ripresa nel finito appare come il massimo a cui l'esistente possa coerentemente aspirare. Se il finito si è costituito rompendo i ponti con l'infinito, non può sperare che l'infinito ricostruisca questi ponti, perché quell'atto stesso significherebbe la soppressione del finito. Nell'infinito non si dà ripresa. Se esistere è peccare, l'esistente non può sperare nella salvezza dal peccato, ma deve sperare nella salvezza del finito e quindi del peccato.

In altri termini: il cristianesimo di K. presenta una insanabile frattura fra contenuto dogmatico e funzione salvifica. La "porta stretta" (47) del cri-

stianesimo consiste, per ogni uomo, nella coscienza di essere peccatore, cioè di essere, in quanto individuo, portatore di una infinita differenza qualitativa rispetto a Dio. Ora, il cristianesimo non si dimostra, ma si accetta come presupposto. Ma chi accetta il cristianesimo come presupposto non trova in esso il fondamento del proprio esistere, della propria storia e della propria esperienza, ma ne trova la più intransigente negazione. D'altra parte, chi crede di essere salvato è questo uomo qui, questo singolo concreto che è fatto di peccato. Nell'eternità il peccato (= la finitezza) scompare, ma questa non è salvezza, bensì rassegnazione infinita (=rassegnazione a scomparire nell'infinito). Non gli resta che sperare in una ripresa del finito "al di là dell'infinito". E poiché chi salva è solo Dio, l'atto salvifico diventa una rinuncia alla propria libertà da parte di Dio, un ri-

(47) Esercizio del cristianesimo, p.727.

conoscimento dell'indipendenza dell'uomo (48). La fede finisce per somigliare, così, alla "pretesa" che Dio faccia quello che l'uomo desidera" (49). Chi salva e riprende l'uomo, non lo rivela a se stesso oltre la sua condizione di peccatore, ma gli ridà tut-

(48) Nel Diario (2,1017 = VII A 181), K. sostiene che "la cosa più alta che si può fare per un essere è di renderlo libero" e che quindi il riconoscimento della libertà umana è la massima espressione dell'onnipotenza divina. Occorre aggiungere però che, non essendo l'uomo un altro Dio, la libertà non si può esprimere che nella direzione di colui che l'ha posta per averne sempre maggiore gloria: libertà ed onnipotenza coincidono. Cfr. R.JOLIVET, La libertà e l'onnipotenza secondo Kierkegaard in "Studi kierkegaardiani" cit., pp. 165-179. Non si richiede quindi propriamente una rinuncia a sé, ma una rinuncia a credersi Dio, all'inautenticità dell'orgoglio. In K. invece (questo ~~è~~ non l'ha rilevato) l'imperativo dell'obbedienza appare come una limitazione della libertà dell'esistente: così si ha una frattura fra il momento della rinuncia e quello della ripresa ed ambedue i momenti sono considerati dal punto di vista esclusivista del finito.

(49) Cfr. BOHLIN (cit. E.PACI, Relazioni e significati, v.2 p.89).

to così com'è. Così, nel momento in cui tocca il mistero delle redenzione, il rigido teocentrismo dell'assoluta differenza qualitativa si trasforma in un sostanziale antropomorfismo. Se l'uomo non è ad immagine e somiglianza di Dio, è Dio che si comporta a misura dell'uomo. E diventa sempre più difficile accettare il dogma dell'incarnazione: che cosa significa "simile all'uomo in tutto, salvo che nel peccato" (50), se per l'uomo esistere è peccare? Non si dovrà allora ammettere un'incarnazione nel peccato?

Un altro problema, che ritorna sempre in nuovi termini, è il rapporto fra fede e demoniaco. La ripresa del finito al di là dell'infinito può essere coerentemente pensata solo come una ripresa del peccato, un "davanti a Dio disperatamente voler essere se stessi"; in che cosa differiscono allora e come possono essere concretamente riconosciuti atto di fede e demo-

(50) Ebr., 4,15.

niaco? Che cosa c'è di diverso nel loro ribellarsi all'etica e tentare Dio?

Il demoniaco è rappresentato, in Timore e tremore, dalla figura del Tritone della leggenda (51), che non sa amare, ma sa solo sedurre ed ingannare le fanciulle per poi trascinarle con sé nell'abisso del mare. Davanti al Tritone sta Agnese, la fanciulla che, armata solo della propria innocenza, si fida ciecamente di lui. Ma è proprio l'innocenza di Agnese a renderla invulnerabile, impedendo al Tritone di esercitare su di lei la seduzione. Fino ad ora il Tritone è stato come Abramo l'eccezione che si eleva al di sopra del genere, con la differenza che la sua eccezionalità non derivava dall'elezione divina, quindi era arbitraria, colpevole. Agnese rappresenta per lui l'occasione per riconciliarsi con il generale, la possibilità dell'etica. Se il Tritone la

(51) Cfr. Timore e tremore, pp.85-88.

sposa, sarà salvo; ma così facendo rinnegherà la propria natura. Altrimenti rimarrà schiavo del pentimento improduttivo: si rassegnerà a perdere Agnese, considerando la rinuncia come una pena da pagare in eterno per le sue colpe e fuggirà senza rivelare ad Agnese il suo tormento, o trovando con l'astuzia il modo per darle di sé un'immagine forviante. L'etica, che per Abramo rappresenta la tentazione, per il Tritone rappresenta la salvezza.

Dunque, esiste un criterio per distinguere l'eccezione giustificata da quella ingiustificata, il silenzio di Abramo da quello del Tritone? La risposta non può essere che negativa: "l'eccezione giustificata non è giustificabile con una regola" (52), è sempre possibile scambiare per un segno di elezione quello che è solo uno scrupolo (53). Tutta

(52) M.THUST, Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen, München 1931, p.100. Cit. J.WAHL, op. cit. p.190.

l'opera, dunque, ha anche il valore di una preghiera: fa', o Dio, che la mia diversità sia quella di Abramo e non quella del Tritone. Ma la forma della preghiera rivela, dietro la trepidazione che testimonia un'autentica sofferenza, il rifiuto pregiudiziale a cercare nell'etica la salvezza. Ed il pathos che pervade tutta l'opera, con un'intensità tale da renderla, secondo ^{lo stesso K.} lo stesso K., capace di dargli da sola l'immortalità (54), contrasta nettamente con la serena fiducia attribuita ad Abramo.

Nel Concetto dell'angoscia, la conclusione implicita sarà: non esistono eccezioni giustifi-

(53) Il motivo dello scrupolo ricorre di frequente in Timore e tremore. Cfr. pp. 52,61,65,66,68,72,73,76,78,94.

(54) "Dopo la mia morte si vedrà che basterà Timore e tremore per rendere immortale un nome di scrittore. Sarà letto e anche tradotto all'estero, e s'inorridirà quasi per il tremendo pathos che contiene". Diario 2 1964 (X 2 A 15).

cate, eppure siamo tutti eccezioni. Esistere è emergere dal generale, ma questa emergenza si attua con il peccato originale, non con l'elezione divina. Dunque, siamo tutti Tritoni, con l'aggravante che non ci è concesso riconciliarci con l'etica sposando Agnese, ma siamo costretti, come Abramo, a cercare la salvezza rapportandoci all'assoluto come singoli al di sopra del genere. Nulla sappiamo dei modi di questa riconciliazione, che riposa esclusivamente sulla libera volontà divina (nelle opere posteriori a Timore e tremore, il tema della ripresa nel finito non compare più), dobbiamo quindi credere in essa senza prefigurarla.

Infine, il tempo di questa riconciliazione è un futuro di cui non ci è ancora concesso di gustare le primizie. Inteso in questo modo, il futuro non può svolgere il ruolo di punto cardinale in direzione del quale si orienta ed acquista senso la storicità

dell'esistenza, perché presupposto della speranza è che esso sia "totalmente altro", che sia retto da leggi diverse rispetto a quelle che governano il tempo della nostra esperienza e del nostro agire quotidiano.

K. "non ha innestato la speranza nella storia" (55). Per lui, ammettere la continuità con questo tempo di peccato significa uccidere la speranza: il futuro in cui si colloca la salvezza non appartiene alla nostra storia, ma è il tempo della fuga dalla storia.

(55) M.GIGANTE, Religiosità di Kierkegaard, Napoli 1972, p.291.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI KIERKEGAARD

Non esiste una traduzione completa di K. in italiano. Le edizioni complete più importanti sono le seguenti (riportiamo prima di ciascuna la sigla che abbiamo utilizzato nelle citazioni):

SV3: SØREN KIERKEGAARD, Samlede Vaerker, udg. af A.B.Drachmann, J.L.Heilberg og H.O.Lange, gennemset af Peter P. Rohde; 3. Udg. 1-20. Gyldendal, København; 1962-64 (E' la più recente edizione di K. nella lingua originale).

GW: SØREN KIERKEGAARD, Gesammelte Werke, herausgegeben und aus dem Dänischen übertragen von E.Hirsch, H.Gerdes u.a.; 36 Abteilungen in 26 Einzelbänden. E. Diederichs Verlag, Düsseldorf; 1954-65 (Delle traduzioni di K. è certamente la più nota e citata. Dei 36 volumi di cui si compone, formano unico tomo i volumi 2-3, 5-6, 7-8-9, 11-12, 13-14, 21-22-23, 24-25, 27-28-29. Il vol.16 è in due tomi).

OC: SØREN KIERKEGAARD, Oeuvres complètes, traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Iacquet-Tisseau, introduction de Jean Brun, Paris, Editions de l'Orante, 1966... (La traduzione francese non è ancora completa, ma ormai abbraccia i nove decimi delle opere di K.).

Si riporta l'elenco delle opere di K., indicando di ciascuna la collocazione nell' edizione danese, tedesca e francese e , quando esiste, la traduzione italiana:

Af en endnu Levendes Papirer: SV3 1,13-57; GW 30.

Om Begrebet Ironi: SV3 1,60-331; GW 31.

Enten-eller: SV3 2.3; GW -.2; OC 3.4,1-317. Trad. it. A.Cortese, Milano 1976... (Sono usciti sinora quattro dei cinque volumi previsti. La parte mancante, però, si trova quasi per intero in Aut-aut, estetica ed etica nella formazione della personalità, trad. di K.M.Guldbrandsen e R.Cantoni, Milano rist. 1976).

Atten opbyggelige Taler: SV3 4; GW 3.6.7.8.9.13; OC 6.

Frygt og Bæven: SV3 5,8-111; GW 4; OC 5,97. Trad. it. Timore e tremore in SOEREN KIERKEGAARD, Opere a cura di C.Fabro, Firenze 1972, pp.39-100.

Gjentagelsen: SV3 5,114-194; GW 5; OC 5,1-96. Trad. it. di A.Zucconi La ripresa, Milano 1954.

Forord: SV3 5,197-255; GW 12; OC 7,259-325.

Philisophiske Smuler: SV3 6,8-99; GW 10; OC 7,1-103. Trad. it. Briciole di filosofia in Opere cit. pp. 199-258.

Begrebet Angest: SV3 6,102-240; GW 11; OC 7,105-258.

Trad. it. Il concetto dell'angoscia in Opere cit. pp.107-197.

Tre Taler ved tænkte Leiligheder: SV3 6,245-293; GW 14; OC 8,1-89.

Stadier paa Livets Vei: SV3 7.8; GW 15; OC 9. Trad. it. parziale In vino veritas, a cura di K.Ferlov, Lanciano 1910.

Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift: SV3 9.10; GW 16; OC 10.11. Trad. it. Postilla conclusiva non scientifica in Opere cit. pp.259-611.

Opbyggelige Taler i forskjellig Aand: SV3 11; GW 18; OC 13. Trad. itt. parziali: Il vangelo delle sofferenze in Opere pp.829-898 e in E' magnifico essere uomini, Torino 1973.

Kjerlighedens Gjerninger: SV3 12; GW 19; OC 14,9-357.

Christelige Taler: SV3 13; GW 20; OC 15,1-282. Trad. it. parziale Discorsi cristiani, Torino 1963.

En literair Anmeldelse: SV3 14,9-102; GW 17; OC 8,1-89.

Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv: SV3 14,105-124; GW 21; OC 15,283-306.

Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen: SV3 14,127-166; GW 22; OC 16 287-331. Trad. it. I qigli dei campi e gli uccelli del cielo, Milano 1945, a cura di E.A.Rossi.

Ypperstepraesten. Tolderen. Synderlinden: SV3 14,

169-199; GW 25; OC 16,333-366. Trad. it. Il sommo sacerdote. Il publicano. La peccatrice, in S.KIERKEGAARD, Peccato, perdono, misericordia, Torino 1973, pp.65-108.

Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger: SV3 15,11-64; GW 23; OC 16 103-162.

Sygdommen til Døden: SV3 15,66-180; GW 24; OC 16, 163-285. Trad. it. La malattia mortale in Opere cit. pp.619-692.

Indøvelsen i Christendom: SW3 16; GW 26. Trad. it. Esercizio del cristianesimo in Opere cit., pp.695-822.

En opbyggelig Tale: SV3 17,9-22; GW 27,2-16; OC 18, 28-42. Trad. it. La peccatrice in Peccato.... cit. pp.45-63.

To Taler ved Altergangen om Fredagen: SV3 17,25-47; GW 27,18-39; OC 18,2-26. Trad. it. Due discorsi per la comunione del venerdì in Peccato... cit., pp.13-43.

Til Selprøvelse, Samtiden anbefalet: SV3 17,50-123; GW 28; OC 18,62-140. Trad. it. Per l'esame di se stessi raccomandato ai contemporanei in Opere cit., pp. 899-940.

Dømmer selv!: SV3 17,126-230; GW 29; OC 18,144-256.

Bladartikler, der staar i Forhold til "Forfatterskabet": SV3 18,9-58; GW 32.

Om min Forfatter-Virksomhed: SV3 18,60-77; GW 33,2-17. Trad. it. Sulla mia attività di scrittore in SØREN KIERKEGAARD, Scritti sulla comunicazione a cura

di C.Fabro, Roma 1979, pp.97-118.

Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed: SV3 18, 80-169; GW 33,20-120; OC 16,1-73. Trad. it. Il punto di vista sulla mia attività letteraria in Scritti sulla comunicazione cit. pp.119-188.

Bladartikler 1854-1855 I-XXI: SV3 19,9-88; GW 34,3-92.

Hvad Christus dømmer om officiel Christendom: SV3 19, 129-136; GW 34,133-142.

Guds Uforanderlighed: SV3 19,251-266; GW 34,260-276; OC 18,44-60. Trad. it. L'immutabilità di Dio in Opere cit. pp.941-950.

Øieblikket nr.1-10: SV3 19,91-126.139-248.269.330; GW 34,95-130.145-258.279-243. Trad.it. L'ora. Atto di accusa al cristianesimo nel regno di Danimarca, a cura di A.Banfi, rist. Roma 1977.

CAPTE DI KIERKEGAARD

SØREN KIERKEGAARD, Papirer, Udg. af P.A.Heilberg, V. Kuhr, E.Torsting, Copenaghen 1909-1948 (raccoglie, in 20 volumi, tutti gli scritti che K. lasciò inediti ed è divisa in tre sezioni: A, che comprende il diario propriamente detto, B, che comprende saggi, integrazioni o correzioni di opere, abbozzi e schemi vari e C che comprende appunti di scuola e di lettura).

N.THULSTRUP, Breve og Akstykker vedrorende S.Kierkegaard, Copenaghen 1953-1954 (lettere e documenti ri-

guardanti S.K., in due volumi).

Sezioni dei Papirer, tradotte in italiano, sono contenute nelle seguenti opere:

Diario, a cura di C.Fabro, Brescia. 2^a ed. in 2 voll. 1962-1963, 3^a ed. 1980... (E' la più ampia selezione di carte k.iane che sia stata pubblicata al di fuori della Danimarca. Della terza edizione riveduta ed aumentata sono usciti finora 3 volumi).

La neutralità armata e il piccolo intervento, a cura di M.Cristaldi, Messina 1972.

La lotta tra il vecchio e il nuovo negozio del sapone, a cura di A.Cortese, Padova 1967.

Dell'autorità e della rivelazione, a cura di C.Fabro, Padova 1976 (è il famoso "Libro su Adler").

La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa, in Scritti sulla comunicazione cit., pp. 47-96.

Il singolo, ibidem pp.189-210.

N.B. - Di regola, le citazioni che abbiamo riportato sono prese dalle varie traduzioni italiane sopra indicate. Nei casi in cui abbiamo ritenuto di dovercene discostare, ne abbiamo spiegato i motivi in nota. Per il Diario, abbiamo indicato l'edizione (2^a o

3^o) e la numerazione ivi adottata dal Fabro, aggiungendo fra parentesi la numerazione dell'edizione danese).

BIBLIOGRAFIE KIERKEGAARDIANE

J.HIMMELSTRUP, S.Kierkegaard international Bibliografi, Copenaghen 1962 (é la più ampia e completa bibliografia k.iana, ma é ormai invecchiata. Va pertanto integrata con l'opera seguente).

A.JØRGENSTEN, Søren Kierkegaard-litteratur 1961-1970 Aarhus 1971.

F.CASTAGNINO, Gli studi italiani su Kierkegaard 1906-1966, Roma 1972 (é di gran lunga la più completa ed informata bibliografia italiana su K.).

OPERE CITATE

AA.VV., Incidenza di Hegel, Napoli 1970.

AA.VV., Kierkegaard e Nietzsche, "Archivio di filosofia" 1953,2.

AA.VV., Kierkegaardiana. Udgive af S.Kierkegaard selskabet, VII, Copenaghen 1968.

AA.VV., Studi kierkegaardiani, a cura di C.Fabro, Brescia 1957.

N.ABBAGNANO, Kierkegaard e il sentiero della possibilità in AA.VV., Studi kierkegaardiani cit., pp. 11-28.

T.W.ADORNO, Kierkegaard. Konstruktion des Aestetischen, Tübingen 1933, trad. it. Kierkegaard. La costruzione dell'estetico, Milano 1862.

Z.ALSZEGHY, Il peccato originale nelle confessioni di fede luterane in "Gregorianum" XLVII, 1966, pp. 86-100.

Z.ALSZEGHY - M.FLICK, Il peccato originale, Brescia 1972.

K.BARTH, Die kirchliche Dogmatik, Zurich 1932-1967.

F.BATTAGLIA, Etica e religione nel diario di Kierkegaard, in AA.VV., Studi kierkegaardiani cit., pp.29-65.

V.A.BELLEZZA, Il singolo e la comunità nel pensiero di Kierkegaard in AA.VV., Kierkegaard e Nietzsche cit., pp.133-207.

G.BOCHI, Peccato e fede. Motivi pietistici nel pensiero di Kierkegaard, Faenza 1957.

F.BRAND - E.RAMMEL, Kierkegaard og Pengene, Copenhagen 1935.

R.CANTONI, La coscienza inquieta. S.Kierkegaard, Milano 1949.

G.CAPONE BRAGA, Il valore dell'argomento ontologico secondo S.Kierkegaard in "Sophia" XXII, 1954, pp. 148-151.

J.COLLINS, The mind of Kierkegaard, Chicago 1953.

A.CORTESE, Criteri dell'edizione in S.KIERKEGAARD, Enten-eller cit. v.I, 1976, pp.11-19.

A.CORTESE, Kierkegaard, in AA.VV., Questioni di storiografia filosofica, Brescia 1974-1978, v.3 pp.471-717.

A.CORTESE, S.A.Kierkegaard, abbozzo della sua vita in "Vita e pensiero" XLVIII, 1965,1, pp.38-54.

M.CRISTALDI, S.Kierkegaard e il trauma della testimonianza in S.KIERKEGAARD, La neutralità armata e il piccolo intervento cit., pp.11-92.

T.H.CROXALL, Kierkegaard commentary, London 1956.

O.CULLMANN, Cristus und die Zeit, Zurich 1946, trad. it. Cristo e il tempo, Bologna 1965.

M.ELIADE, Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition, Paris 1949, trad. it. Il mito dell'eterno ritorno, Torino 1968.

C.FABRO, Avvertenza in S.KIERKEGAARD, Il concetto dell'angoscia e la malattia mortale, Firenze 1953, pp.I-XXX.

C.FABRO, Dall'essere all'esistente, Brescia 1965.

C.FABRO, Introduzione a S.KIERKEGAARD, Dell'autorità e della rivelazione cit., pp.5-136.

C.FABRO, Introduzione a S.KIERKEGAARD, Diario³ cit. v.1 (per intero).

C.FABRO, Kierkegaard critico di Hegel in AA.VV., Incidenza di Hegel cit., pp.497-563.

C.FABRO, Kierkegaard e S.Tommaso in "Sapientia" IX 1956, pp.292-308.

A.GAUDEL - M.JUGIE, Péché originel in "Dictionnaire de théologie catholique", v.XII,I 1933, pp.275-624.

M.GIGANTE, Religiosità di Kierkegaard, Napoli 1972.

T.HAECKER, Der Begriff der Wahrheit bei S.Kierkegaard, trad. it. La nozione di verità in S.Kierkegaard, Milano 1945.

G.F.W. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, trad. it. Lineamenti di filosofia del diritto, Bari 1912.

G.F.W.HEGEL, Phänomenologie des Geistes, trad. it. Fenomenologia dello spirito, Firenze 1970.

G.F.W.HEGEL, Vorlesungen über die Aestetik, trad. it. Estetica, Milano 1963.

G.F.W.HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, trad. it. Lezioni sulla storia della filosofia, Firenze 1947.

G.F.W.HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, trad. it. Lezioni sulla filosofia della storia, Firenze 1967².

G.F.W.HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, trad. it. Lezioni sulla filosofia della religione, Bologna 1973.

J.HOHLNBERG, Søren Kierkegaard, trad. ingl. London 1954.

K.JASPERS, Chi è Kierkegaard? in "Ethica" 1969, pp. 81-90.

R.JOLIVET, Aux sources de l'existentialisme chrétien: Kierkegaard, trad. it. Kierkegaard, Roma 1960.

R.JOLIVET, La libertà e l'onnipotenza secondo Kierkegaard in AA.VV. Studi kierkegaardiani cit., pp. 165-179.

A.KLEIN, Antirazionalismo di Kierkegaard, Milano 1979.

F.LOMBARDI, Kierkegaard, Firenze 1936.

G.LUKACS, Die Zerstörung der Vernunft, trad. it. La distruzione della ragione, rist. Torino 1974.

M.LUTHER, Articuli christianae doctrinae (Scmalkaldische Artikel) in Concordia trilingua, St.Louis 1921, pp.453-529.

A. MAC KINNON, Kierkegaard and his pseudonyms: a preliminary report in "Kierkegaardiana..." cit., pp. 64-76.

A.MAC KINNON, Kierkegaard indices, Leida 1970-1975.

G.MASI, Disperazione e speranza. Saggio sulle categorie kierkegaardiane, Padova 1971.

P.MELANCTON, Apologia confessionis Augustanae in Concordia cit., pp. 97-451.

- V.MELCHIORRE, Kierkegaard e il fideismo in "Rassegna di filosofia neoscolastica" XLV 1953, II pp.143-179.
- P.MESNARD, Spigolame filosofico al congresso kierkegaardiano di Copenaghen in Studi kierkegaardiani cit., pp.267-282.
- P.MESNARD, Le vrai visage de Kierkegaard, Paris 1948.
- G.MORRA, La sospensione della morale secondo S. Kierkegaard in "Ethica" 1, 1962, pp.121-137.
- J.MULLER, Die christliche Lehre von der Sünde, Breslau 1849.
- P.P.OTTONELLO, Kierkegaard in "Grande antologia filosofica", Milano t.XVIII 1971, pp.1169-1204.
- E.PACI, Introduzione a S.KIERKEGAARD, Il concetto dell'angoscia, Firenze 1954.
- E.PACI, Pagine da un diario in "Archivio di filosofia" 1959, 2, pp.187-216.
- E.PACI, Kierkegaard e Thomas Mann in Relazioni e significati, v.II, Milano 1965.
- E.PACI, Su due significati del concetto di angoscia in Kierkegaard in "Orbis litterarum", Copenaghen 1955, pp.196-207.
- L.PAREYSON, L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero, Torino 1965.
- T.PERLINI, Che cosa ha veramente detto Kierkegaard,

Roma 1968.

C.PERRIS, Psicopatologia ed esistenzialismo in Studi kierkegaardiani cit. pp. 283-322.

P.PRINI, Kierkegaard e la filosofia come giornale intimo in "Archivio di filosofia" 1959, 2, pp.73-90.

H.ROOS, Kierkegaard et le catholicisme, trad. franc. Louvain 1955.

B.SALMONA, La socialità nel diario di Kierkegaard in "Sapientia" XI 1958, pp.409-423.

L.SCHEFFCZYK, Peccato originale in "Dizionario teologico", Brescia 1968² v.2 pp.586-610.

M.F.SCIACCA, L'estetismo. Kierkegaard. Pirandello, Milano 1974.

P.SESSA, La persona di Cristo nel pensiero di S.Kierkegaard in "La scuola cattolica" 1965, 3, pp. 223-238.

L.ŠESTOV, Athènes et Jérusalem, trad. franc. Paris 1967.

L.ŠESTOV, Kierkegaard et la philosophie existentielle, Paris 1948.

P.A.STUCKI, Le Christianisme et l'Histoire d'après Kierkegaard, Basel 1963.

R.THOMTE, Kierkegaard's philosophy of religion, Princeton 1949.

N.THULSTRUP, Incontro di Kierkegaard ed Hamann in Stu-

di kierkegaardiani cit., pp.325-357.

M.THUST, Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen, München 1931.

C.VALENZIANO, Limiti della cristologia kierkegaardiana in "Giornale di metafisica" XX 1965, pp.20-29.

G.VELOCCI, Filosofia e fede in Kierkegaard, Roma 1976.

J.WAHL, Etudes kierkegaardiennes, Paris 1938.

