



SCUOLA
NORMALE
SUPERIORE

Classe di Lettere

Corso di perfezionamento in
Filosofia

XXXIV ciclo

***Il «nodo dialettico» tra amore e politica
Ripensare la kenosis a partire da Kierkegaard***

Settore Scientifico Disciplinare **M-FIL/01**

Candidata

Dr.ssa Emily Martone

Relatori

Prof. Ettore Rocca

Prof. Alberto Martinengo

Supervisione interna

Prof.ssa Simona Forti

Anno accademico 2022/2023

Ai miei nonni

*Così si svela prima di legarsi
a immagini, a parole, oscuro senso
reminiscente, il vuoto inabitato
che occupammo e che attende fin ch'è tempo
di colmarsi di noi, di ritrovarci...*

Montale, *Voce giunta con le folaghe*

Ringraziamenti

A conclusione di questo lavoro di tesi dottorale, voglio ringraziare tutti coloro che hanno contribuito alla sua stesura. Vorrei iniziare con coloro che sono assenti, ma non per questo meno presenti tra le pagine della mia tesi e nelle pieghe dei miei più cari ricordi: mia nonna, che con la sua materna dolcezza e con la sua grinta, mi ha insegnato a non darmi mai per vinta, ma ad affrontare ogni difficoltà con dignità; mio nonno, che con la sua esuberanza, mi ha educata al sorriso; infine, ma non per ultimo, Leonardo Amoroso, mio mentore, che per primo mi ha fatta avvicinare al testo kierkegaardiano. Con il suo metodo filosofico, il suo modo di insegnare e la sua umanità mi ha insegnato l'umiltà, l'importanza del semplice e il valore del dubbio, a cui spero di aver reso onore con questa tesi.

Ringrazio poi i miei relatori Ettore Rocca e Alberto Martinengo, che con i loro consigli e le loro critiche mi hanno accompagnata in questo cammino di ricerca, fatto di ripensamenti, dubbi, esitazioni, ma anche di soddisfazioni e di crescita personale e accademica; il professor Roberto Esposito, che con la sua cordiale disponibilità al dialogo e al confronto, mi ha fatta accostare a nuove categorie filosofiche che hanno arricchito il mio approccio al pensiero kierkegaardiano; la professoressa Simona Forti, che ha supervisionato il processo di scrittura in questo ultimo anno; Alberto Siani, che è sempre stato presente con i suoi suggerimenti e la sua amichevole collaborazione; infine, ma non per ultime, Rita Fulco e Laura Cremonesi.

Questa tesi non avrebbe potuto vedere la luce senza il sostegno della Scuola Normale Superiore, di cui ringrazio in particolare i professori Mario Piazza e Lorenzo Bartalesi, e senza la cooperazione del Søren Kierkegaard Research Centre di Copenaghen. Un ringraziamento speciale va a René Rosfort, Joakim Garff, George Pattison, Claudia Welz, Brian Söderquist, Bjarne Still Lauberg, e ai miei colleghi e amici kierkegaardiani Giulia Longo, Aaron James Goldman, Uros Milic, Bjarke Hansen, Sam Cuff Snow, Stine Zink Kaasgaard e Paulo Lopes.

Desidero inoltre ringraziare la mia famiglia e in particolare mio fratello Andrea, che ha sempre rappresentato per me la casa a cui tornare nei momenti più difficili. Non meno importante la mia famiglia adottiva pisana, che mi ha sostenuta, supportata e sopportata in tutti questi anni: Clelia, Eleonora, Jodi, Lucrezia, Filippo, Gioele, Matteo T., Matteo P., Pietro, Michele C., Michele G., Tommaso, Valentina, Francesca, Pedro, Lapo Arianna, Irene, Mirko, Jack, i nuovi amici e le nuove amiche incontrati in questo percorso e tutti i miei colleghi e le mie colleghe di dottorato.

Indice

Indice	1
Avvertenza	3
Introduzione	6
Capitolo I: Kierkegaard teologo della kenosis	23
1. Un'introduzione teologica	23
2. Der geheime Punkt	42
Capitolo II: Ripensare il politico nell'opera di Kierkegaard	66
1. Tra estetico e politico	66
2. Il correttivo: il gesto politico di Kierkegaard	77
3. Tra indifferentismo e irrazionalismo	86
4. La objektlose Innerlichkeit	95
5. Il gergo dell'autenticità e la costruzione della sua ideologia	102
Capitolo III: Il pensiero dell'identità	110
1. Logica e politica dell'identità	110
2. Il cripto-idealismo di Heidegger	115
3. Pensare l'esistenza contro il sistema dell'esistenza	130
4. Il Kierkegaard di Heidegger	145
5. Secolarizzazione ed esistenzializzazione	165
Capitolo IV: Il soggetto kenotico	176
1. Una lettura postmoderna della kenosis	176
2. Il progetto-di-pensiero di Johannes Climacus	184
3. L'antropologia teologica di Anti-Climacus	203
4. Il circolo della disperazione: Entschlossenheit/Entscheidung	216
5. Impotenza e indecidibilità della decisione	236

Capitolo V: La kenarchia dell'amore	248
1. La nozione di kenarchia	248
2. Politiche dell'amore	257
3. L'amore del prossimo	268
4. L'autopsia dell'amore	280
Conclusioni	294
Bibliografia	303
Fonti primarie	303
Letteratura secondaria	310

Avvertenza

Nel corso della trattazione, gli scritti principali di Kierkegaard verranno citati attraverso apposite sigle identificative. Per l'edizione completa delle opere di Søren Kierkegaard – *Søren Kierkegaards Skrifter*, udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, redigeret af N. J. Cappelørn - J. Garff - J. Kondrup et alii, Gads Forlag, København 1997-2012 – si utilizza la sigla *SKS*, seguita dall'indicazione del volume e delle pagine in numeri arabi.

Per i testi del diario non contenuti nei *Søren Kierkegaards Skrifter* si fa riferimento all'edizione *Søren Kierkegaards Papirer*, 11 voll, 20 tomi, redigeret af P.A. Heiberg - V. Kuhr - E. Torsting, København 1909-1948, abbreviata con la sigla *Pap*, seguita dall'indicazione del volume in cifre romane e delle pagine in numeri arabi.

Le traduzioni italiane, dove vi siano, seguono l'edizione danese e sono abbreviate con le sigle qui di seguito elencate. Le lievi modifiche di traduzione, che talvolta intervengono per esigenze di conformità stilistica e contenutistica, vengono segnalate in nota. Laddove non vi sia traduzione italiana, si indicano soltanto le pagine dell'edizione di riferimento e la traduzione proposta è nostra.

D = *Diario*, a cura di C. Fabro, 2 voll., 2. ed. riv., Morcelliana, Brescia 1962-1963.

BI = *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*, 1841, trad. it. di D. Borso, *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, Guerini, Milano 2005.

EE = *Enten-Eller* (ed. da Victor Eremita), 1843, trad. it. di A. Cortese, *Enten-Eller*, 5 voll., Adelphi, Milano 1996 sgg.

FB = *Frygt og Bæven* (di Johannes de Silentio), 1843, trad. it. di C. Fabro, *Timore e Tremore*, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013.

G = *Gjentagelsen* (di Constantin Costantius), 1843, trad. it. di A. Zucconi, *La ripresa*, Edizioni di comunità, Milano 1954.

4T43 = *Fire opbyggelige Taler*, 1843, trad. it. di D. Borso, *Quattro discorsi edificanti*, in S. Kierkegaard, *Discorsi edificanti 1843*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

JC = Johannes Climacus eller De Omnibus dubitandum est, 1843, trad. it. di S. Davini, *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est : un racconto*, ETS, Pisa 1995.

PS = Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophie (di Johannes Climacus), 1844, trad. it. di C. Fabro, *Briciole di filosofia ovvero una filosofia in briciole*, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013.

BA = Begrebet Angest. En simpel psykologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden (di Vigilius Haufniensis), 1844, trad. it. di C. Fabro, *Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale*, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013.

SLV = Stadier paa Livets Vei. Studier af Forskjellige. Sammenbragte, befordrede til trykken og udgivne af Hilarius Bogbinder (ed. da Hilarius Bogbinder), 1845, trad. it. di L. Koch, *Stadi sul cammino della vita*, Rizzoli, Milano 1993.

AE = Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler (di Johannes Climacus), 1846, trad. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013.

LA = En literair Anmeldelse, 1846, trad. it. di D. Borso, *Una recensione letteraria*, Guerini, Milano 1995.

MD = Den ethiske e ethisk-religiouse Meddelse Dialektik (scritto nel 1847, ma pubblicato postumo), trad. it. di C. Fabro, *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, in S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, vol. I, Logos, Roma 1979.

KG = Kjerlighedens Gjerninger. Nogle christelige Overveielser i Talers Form, 1847, trad. it. di C. Fabro, *Atti dell'amore*, Rusconi, Milano 1983.

LF = Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen, 1849, trad. it. di E. Rocca, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo*, in S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo: discorsi 1849- 1851*, Donzelli, Roma 2001.

SD = Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse, 1849, trad. it. di E. Rocca, *La malattia per la morte*, Donzelli, Roma 2011.

YTS = »Ypperstepræsten« – »Tolderen« – »Synderinden«, 1849, trad. it. E. Rocca, *«Il sommo sacerdote» – «Il pubblicano» – «La peccatrice»*, in S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo: discorsi 1849- 1851*, Donzelli, Roma 2001.

SFV = Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed (scritto nel 1848, ma pubblicato postumo), trad. it. di C. Fabro, *Il punto di vista della mia attività letteraria*, in S. Kierkegaard,

Scritti sulla comunicazione, vol. I, Logos, Roma 1979.

IC = Indøvelse i Christendom (di Anti-Climacus), 1850, trad. it. di C. Fabro, *Esercizio del cristianesimo*, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013.

EOT = En opbyggelig Tale, 1850, trad. it. E. Rocca, *Un discorso edificante*, in S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo: discorsi 1849- 1851*, Donzelli, Roma 2001.

FV = Om min Forfatter-Virksomhed, 1851, trad. it. di A. Scaramuccia, *Sulla mia attività di scrittore*, ETS, Pisa 2006.

TS = Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet, 1851, trad. it. di C. Fabro, *Per l'esame di se stessi raccomandato ai contemporanei*, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013.

BOA = Bogen om Adler (scritto nel 1844-1846, ma pubblicato postumo), trad. it. di C. Fabro, *Dell'autorità e della rivelazione*, Gregoriana Libreria, Roma 1976.

BN = Den bevæbnede Neutralitet (scritto nel 1849, ma pubblicato postumo), trad. it. di N. De Domenico - P. Zaccarin-Lauritzen, *La neutralità armata e il piccolo intervento*, a cura di M. Cristaldi - G. Malantschuk, Sortino, Messina 1972.

Oi = Øieblikket (1-10), 1855, trad. it. di A. Gallas, *L'istante*, Marietti, Genova 2001.

Per quanto riguarda infine i testi di altri autori citati o di studi di letteratura secondaria, quando disponibili, sono state consultate direttamente le edizioni in traduzione italiana. In caso contrario, per una scelta di uniformità linguistica, si è provveduto a fornire una nostra traduzione.

Introduzione

«Die "Lehre" eines Denkers ist
das in seinem Sagen Ungesagte,
dem der Mensch ausgesetzt wird,
auf das er dafür sich verschwende»¹

Una delle immagini che meglio descrive l'opera labirintica di Søren Kierkegaard è quella del «nodo dialettico» (*dialektisk Knude*)². Con questa espressione, che ricorre più volte e in più forme all'interno dei suoi testi, Kierkegaard indica la «composizione» (*Sammensætning*) tra due «opposti qualitativi» (*qualitative Modsætninger*). L'unione dei due sensi opposti, però, non si risolve mai in una conciliazione mediatrice; al contrario, quanto più strettamente li annoda insieme, tanto più ne approfondisce la tensione. Il «nodo» diventa quindi un dispositivo dialettico, attraverso cui Kierkegaard moltiplica l'ambigua duplicità che penetra e attraversa la sua opera. Ad essere annodati tra loro non sono soltanto i possibili significati opposti di una medesima proposizione, ma anche, attraverso il contrasto tra comunicazione diretta e indiretta, l'anima religiosa e il corpo estetico della sua intera produzione. L'«intero macchinario»³ della sua frenetica attività letteraria può essere considerato quindi un complesso nodo dialettico intratestuale e intertestuale. Nel *Punto di vista sulla mia attività letteraria*, infatti, Kierkegaard stesso riconosce nella duplicità «la determinazione dialettica essenziale» della sua intera produzione, di cui sta tirando le somme in queste pagine dall'incerto e travagliato destino editoriale: «Qui tocca quindi dimostrare che una siffatta duplicità si trova da principio alla fine. Questo significa che la duplicità è

¹ «La "dottrina" di un pensatore è ciò che nel suo dire rimane non detto, e a cui l'uomo è esposto affinché vi si prodighi» (M. Heidegger, *Platons Lehre Von Der Wahrheit*, 1930-1931, trad. it. di F. Volpi, *La dottrina platonica della verità*, in Idem, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1977, p. 159).

² Per aver richiamato la mia attenzione sull'importanza e la complessità di questa categoria all'interno del pensiero kierkegaardiano devo ringraziare Giulia Longo e il suo brillante saggio, «Ogni cosa ha il suo tempo». *Il "nodo dialettico" kierkegaardiano tra 'edificante' e 'ripresa'*, Mimesis, Milano 2017.

³ SKS 20, 256, NB3: 22.

cosciente, qualcosa di cui l'autore è al corrente meglio di chiunque altro; ciò è la determinazione dialettica essenziale di tutta la produzione e perciò essa ha una ragione più profonda»⁴.

Dai giovanili articoli pubblicati anonimamente sul *Kjöbenhavns flyvende Post* alle innumerevoli pagine dei diari, dai libri pseudonimi agli scritti religiosi, ai pamphlets polemici sulla rivista *Øieblikket*, la ricca produzione kierkegaardiana si fa concreto esperimento di una precisa strategia comunicativa messa a punto per mantenere lo scarto tra il suo contenuto e il suo senso. Il testo si presenta allora al lettore come un campo di tensione tra sensi opposti ma parimente legittimi, che si compongono inestricabilmente all'interno di una comunicazione doppiamente riflessa e demandano al lettore l'onere di «sciogliere il nodo da sé [*ved sig selv løse Knuden*]]»⁵. Nella *Postilla conclusiva non scientifica* la riflessione doppia viene descritta come un dispositivo dialettico, implicito nell'idea stessa di comunicazione, attraverso cui il lettore può prendere una posizione interpretativa rispetto al testo senza con questo disperderne l'ambiguità essenziale. Costruendo il testo come un gioco di maschere e di scatole cinesi, Kierkegaard pone il lettore davanti a «un'interpretazione ingarbugliata in partenza»⁶, che «più si comprende e più produce nuovi compiti di comprensione»⁷. L'ambiguità dell'opera, infatti, impedisce di trovare un'eventuale unità sul piano dei contenuti, che così deve esser ricercata su un altro livello: quello dell'interpretazione del lettore.

Di fronte all'impossibilità di trovare una soluzione oggettiva all'enigma dialettico che lo avvince, il lettore si trova così a compiere una scelta interpretativa che metterà sotto giudizio il suo stesso modo di giudicare: «Ogni comunicazione doppiamente riflessa rende parimenti possibile l'interpretazione opposta, in modo che chi giudica si manifesterà nel come giudica»⁸. Il lettore diviene allora interprete: non un distaccato e indifferente «divoratore di paragrafi»⁹ come molti dei contemporanei sprezzantemente criticati da Kierkegaard, ma il referente di una comunicazione che lo coinvolge in prima persona e lo chiama a prendere posizione. L'interpretare assume così i contorni di un processo maieutico

⁴ SKS 16, 15 / SFV, 125.

⁵ SKS 12, 137 / IC, 2015.

⁶ SKS 1, 74 / BI, 23.

⁷ F. Costa, *Ermeneutica ed esistenza. Saggio su Kierkegaard*, ETS, Pisa 2003, pp. 12-13.

⁸ SKS 13, 25 / FV, 54.

⁹ SKS 7, 240 / AE, 1111.

e disvelativo più di chi interpreta che di ciò che viene interpretato. Per questo, l'opera di Kierkegaard si precisa ulteriormente come «un dispositivo ermeneutico che, respingendo ogni approccio immediato da parte dell'interprete [...] funziona invece come uno specchio nel quale si manifesta non una presunta verità oggettiva, ma piuttosto la personalità di chi la interpreta»¹⁰.

La storia della ricezione dell'opera kierkegaardiana, allora, più che contribuire a una ricostruzione “fedele” e “oggettiva” del pensiero dell'autore, diviene lo specchio delle convinzioni personali dei suoi lettori, delle più generali circostanze storiche e della specificità delle aree geografiche che ne hanno influenzato le diverse interpretazioni. I due principali orientamenti che, seppur con tempi diversi, si sviluppano nel Novecento sembrano infatti corrispondere ai due estremi del filo che Kierkegaard ha abilmente intrecciato dialetticamente: amore e politica, individuo e comunità, singolo e universale, religioso ed estetico, trascendenza e immanenza. Per questo confrontarsi con questa vicenda interpretativa non costituisce un mero interesse di storia della filosofia e/o non solo la volontà di prendere posizione in questo dibattito, ma significa collocarsi già all'interno della problematica con cui si intende confrontarsi. Pur non mancando certo anticipazioni, fenomeni di ritorno, momenti eccezionali, che forse ci dicono più di quanto non faccia la tendenza generale, gli interpreti sembrano per lo più dividersi, antagonisticamente, tra due fazioni. Da una parte, già presso i suoi contemporanei danesi¹¹ e per tutta la prima metà del secolo, si impone e si consolida il giudizio di Kierkegaard quale fervente individualista e conservatore reazionario, promotore di una soggettività socialmente e politicamente inerte perché demoniacamente ripiegata nel suo dramma interiore e completamente assorbita dalla sua relazione sofferente con Dio. Dall'altra, a partire dagli anni '80 ma più consistentemente

¹⁰ L. Amoroso, *Prefazione* a Idem (a cura di), *Maschere kierkegaardiane*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, p. 8.

Devo a Leonardo Amoroso, che ormai posso ringraziare solo attraverso queste pagine, l'interpretazione della strategia comunicativa kierkegaardiana come dispositivo ermeneutico. Il suo *Maschere kierkegaardiane*, la cui lezione fondamentale spero di far risuonare in questo lavoro, ha destato il mio primo interesse per Kierkegaard e ancora oggi orienta il mio approccio al testo kierkegaardiano.

¹¹ Per un maggior approfondimento della ricezione del pensiero sociopolitico di Kierkegaard tra i suoi contemporanei, rimando a B. H. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Indiana University Press, Bloomington 1990 e J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and his Danish Contemporaries. Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 7), Routledge, New York 2016.

nell'ultimo trentennio¹², inizia a farsi strada l'immagine ora di un teologo politico, ora di un pensatore sovversivo, «fuori ruolo»¹³, portavoce del valore e del diritto del singolo contro i codici normativi generali, avvocato di un'equità generalizzata e di un assolutismo etico all'interno di una «quasi-comunità aperta»¹⁴, intransigente difensore della parola «onesta» (*redelig*)¹⁵, parresiastica¹⁶.

Questi due orientamenti si tratteggiano allora vividamente l'uno in contrapposizione all'altro, come due avversari interlocutori di un dialogo mancato. Dico *mancato* perché queste due “scuole” non condividono geograficamente, ma soprattutto neppure cronologicamente, la medesima arena filosofica. La distanza cronologica che separa, insieme a quella più evidentemente contenutistica, questi due filoni interpretativi trova la sua ragione nella diverse esigenze e sensibilità dei loro autori. Durante la *Kierkegaard Renaissance*, il periodo di fioritura degli studi kierkegaardiani negli anni tra le due guerre, i lettori sentono risuonare nei suoi testi la loro angoscia irrazionalistica. L'accento sull'individuo e sulla sua soggettività, l'extralogicità dell'esistenza che infrange il panlogismo della ragione idealista, l'idea di una verità che può essere appropriata solo dall'interiorizzazione pratica del pensiero soggettivo individuale, la critica alla nascente società di massa e alla deresponsabilizzazione dei suoi mezzi di comunicazione in nome di un impegno etico compiuto in prima persona,

¹² Esempi di lavori in questa direzione sono: G. Connell - C. S. Evans (eds.), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ) 1992; G. Pattison - S. Shakespeare (eds.), *Kierkegaard: The Self in Society*, St. Martin's Press, New York 1998; M. J. Ferreira, *Love's Grateful Striving*, Oxford University Press, New York 2001; G. Beabout - B. Frazier, *A Challenge to the "Solitary Self" Interpretation of Kierkegaard*, «History of Philosophy Quarterly», 17 (2000), n. 1, pp. 75-98; J. Stewart (ed.), *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 14), Ashgate, Farnham - Burlington 2011; B. Stocker, *Kierkegaard on Politics*, Springer, New York 2013; A. Avanesian - S. Wenerscheid (eds.), *Kierkegaard and political theory: Religion, aesthetics, politics and the intervention of the single individual*, Museum Tusulanum Press, New York 2014; R. Sirvent - S. Morgan (eds.), *Kierkegaard and Political Theology*, with a foreword by G. Marino, Pickwick Publications, Eugene (OR) 2018.

¹³ SKS 4, 103 / FB, 195.

¹⁴ J. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis 1987, p. 266.

¹⁵ In “Fædrelandet”, un giornale liberal-nazionale danese, il 31 marzo 1855, SKS 14, 179-181, traduzione italiana di I. Tavilla, *Io voglio onestà: contro le menzogne del cristianesimo ufficiale*, Castelvecchi, Roma 2016, pp. 27-35.

¹⁶ Ettore Rocca ha richiamato l'attenzione sull'accostamento tra la *Redelighed* kierkegaardiana e la *parresia* foucaultiana, entrambe forme di parola chiara, onesta, franca, priva di ogni forma di persuasione retorica, che agisce come mezzo di contestazione del potere – sia politico sia, nel caso di Kierkegaard, soprattutto ecclesiastico. La parola onesta è infatti l'arma “umana” che Kierkegaard rivolge contro il cristianesimo ufficiale per denunciare la sua falsità, il suo essere nient'altro che una caricatura del cristianesimo evangelico. Cfr. E. Rocca, *Kierkegaard*, Carocci, Roma 2012, pp. 275-277.

l'eccezionalità dell'evento della decisione rispetto alla normatività del generale: sono questi i temi e le questioni attraverso cui Kierkegaard è in grado di parlare a un'Europa appena uscita dalla guerra. Tuttavia, è proprio l'attenzione che la *Kierkegaard Renaissance* ha dedicato a questi temi che, con il mutare della situazione storica negli anni '30 e radicalmente negli anni '40, porta a vedere nel pensiero kierkegaardiano non più il grido della libertà individuale contro l'oppressione e l'alienazione, ma un sistema di legittimazione indifferente della macchina totalitaria e capitalistica in nome di un'interiorità segreta e di una fede soltanto privata. Sarà questa linea interpretativa – nelle cui fila compaiono i nomi di Theodor W. Adorno, György Lukács, Herbert Marcuse, Martin Buber – a imporsi così a lungo e così profondamente da costituire il paradigma interpretativo attraverso cui solitamente ci si accosta all'opera kierkegaardiana, a tal punto sedimentato da non esser più percepito come tale ma da essere confuso con il testo stesso.

Al volgere del secolo, il nuovo clima storico-culturale, frutto di una società in rapida evoluzione ed espansione e specchio della disillusione davanti alle grandi narrazioni e ideologie della modernità, sembra non poter far altro che avvalorare questa immagine di Kierkegaard quale pensatore anti- o a-sociopolitico. In effetti, le tematiche teologiche, l'assenza di un'unitaria e coerente discussione sociopolitica, il lessico ancor troppo marcatamente idealistico vengono considerati non attuali e incapaci di dialogare con la sensibilità contemporanea e le sue questioni più urgenti. Tuttavia, proprio in questo periodo, in controtendenza con la diffusa convizione comune, si sviluppa una “seconda” *Kierkegaard Renaissance*. Con la prima condivide le tematiche e le questioni di interesse, ma per declinarle in modo del tutto inedito. Ciò è legato al “contagio” degli studi kierkegaardiani con la decostruzione e il post-strutturalismo, che allarga il pensiero dell'autore danese a nuove aree geografiche – ai paesi anglofoni e agli Stati Uniti in particolare – e a nuove tradizioni filosofiche. Il confronto dell'opera kierkegaardiana con nuove realtà sociopolitiche e con categorie eccentriche provenienti, da una parte, dalle teorie postmoderne sulla soggettività e, dall'altra, dai dibattiti teologico-politici anglo-americani la aprono alle sfide del pluralismo culturale e religioso, alle questioni di identità, di genere e di etnia, o ancora ai problemi biopolitici e bioetici, che animano il dibattito filosofico contemporaneo.

Secondo molti critici, il prezzo da pagare per l'“attualizzazione” del pensiero kierkegaardiano è una sostanziale infedeltà al suo testo: un volerne allungare la terminologia e la concettualità fino a forzarle, per farle dialogare con categorie esterne e con tematiche

ben lontane dal panorama storico e culturale che Kierkegaard conosceva e con cui la sua opera si confronta. La reazione a questo movimento di dilatazione viene a coincidere precisamente nell'opposto movimento di contrazione, con cui il pensiero kierkegaardiano viene chiuso su se stesso attraverso un approccio filologico autoreferenziale al testo. Mentre i tentativi contemporanei di aprire l'opera kierkegaardiana al di là di se stessa e del suo *locus originis* ne portano alla luce i problemi aperti e le tensioni irrisolte, mostrandone tutta l'impellente attualità, il rigido approccio filologico rischia di spegnerne la vitalità irrigidendoli in un supposto significato ultimo del testo¹⁷. Così facendo, l'ideale di fedeltà si traduce piuttosto in un'infedeltà al significato dell'opera kierkegaardiana e alle intenzioni del suo autore, e viceversa, la consapevole infedeltà interpretativa al testo finisce per corrispondere fedelmente alla funzione insieme ermeneutica e maieutica della sua opera. Ciò che Martin Heidegger afferma in *La dottrina platonica della verità* – che «la “dottrina” di un pensatore è ciò che nel suo dire rimane non detto, e a cui l'uomo è esposto affinché vi si prodighi»¹⁸ – rappresenta precisamente il fine edificante che Kierkegaard stesso attribuisce alla sua produzione letteraria.

Questa interpretazione, che Kierkegaard stesso fornisce della sua opera, costituisce la linea guida metodologica di questo lavoro, che tenterà di muoversi sul limite sottile tra fedeltà e infedeltà, tra un ancoraggio filologico al testo e un confronto a volte non ortodosso, se non proprio eretico, con categorie filosofiche eccentriche e con autori dalla formazione e dagli interessi molto lontani da quelli di Kierkegaard. Più specificamente, l'analisi del rapporto tra la categoria di politico e quella d'amore, su cui si impernia questa ricerca, verrà condotta mettendo in dialogo il pensiero kierkegaardiano con le filosofie di Adorno, Heidegger e Carl Schmitt, e con alcune categorie postmoderne tratte dalle riflessioni di Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo e Roberto Esposito. Tuttavia, rispetto a quanto fatto già da simili tentativi interpretativi nell'ultimo ventennio, il testo kierkegaardiano non verrà previamente immanentizzato e secolarizzato per aprirlo a questo dialogo; al contrario, il terreno di confronto con la filosofia novecentesca e le sue categorie sarà individuato precisamente nella riflessione teologica di Kierkegaard. Per questa ragione, si affiderà alla nozione di *kenosis*, la categoria teologica che indica l'atto di svuotamento di sé compiuto da Cristo

¹⁷ A questo esito rischiano di esporsi, ad esempio, i lavori storico-biografici di Joakim Garff e di Bruce H. Kirmmse.

¹⁸ Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 159.

nell'incarnazione, il compito di articolare e disarticolare il «nodo dialettico» tra amore e politica.

L'amore e il politico costituiscono gli estremi di un medesimo nodo dialettico che Kierkegaard intesse attraverso tutta la sua opera. Tra essi non vi è non una semplice opposizione, ma una radicale e abissale eterogeneità: da una parte, la trascendenza e la singolarità dell'amore; dall'altra, l'immanenza e la generalità del politico. Ciò nonostante, questa eterogeneità viene *annodata* da Kierkegaard, senza livellarla attraverso l'elaborazione di un'ideale politica cristiana dell'amore, ma *mantenendola* e allo stesso tempo *esasperandola* attraverso la categoria di «correttivo». Per correttivo Kierkegaard intende una forma indiretta di *praxis*, attraverso cui una posizione unilaterale viene contrapposta ad un'altra unilaterale “stabilita”, ossia divenuta ormai dominante e “oggettiva”, della cui incontestata esistenza di fatto e di diritto si è naturalizzata la genesi storica. Il correttivo kierkegaardiano non vuole avere la funzione di una mera contrapposizione tra due posizioni antitetiche né il ruolo hegeliano di un superamento delle unilateralità in un'unità conciliata. È vero che anche per Kierkegaard tra le due posizioni opposte, il correttivo e l'ordine stabilito, si costruisce un'unità, ma quest'ultima è tutt'altro che chiusa e conciliata: è piuttosto una struttura dinamica aperta, in cui il correttivo non costituisce semplicemente una delle due parti in tensione, ma la forza carsica che decostruisce instancabilmente dall'interno questa stessa struttura di cui fa parte. Il correttivo, opponendosi nella sua assoluta eterogeneità al suo opposto, forma così un nodo *aporetico* che, pur mantenendo in piedi il sistema d'insieme, ne mina le fondamenta, creando questa paradossale situazione di una costruzione che, seppur esistente, non può fondarsi una volta per tutte, ma si fonda e si rifonda continuamente, mostrando così la sua contingenza e la sua storicità.

Presentando allora l'amore cristiano come correttivo al politico e mostrandone l'essenziale antipoliticità, se ne illustrerà l'operazione decostruttiva, attraverso cui l'amore destabilizza dall'interno l'autoreferenzialità e l'autorevolezza del politico e ne sovverte l'assolutezza. In questo, nel voler presentare attraverso le pagine della sua opera il correttivo, consiste il gesto *politico* di Kierkegaard. Tutt'altro che estraneo e disinteressato alla questione politica, Kierkegaard ha invece interamente dedicato la sua attività letteraria a confrontarsi con il politico. Egli stesso sostiene in un passo del suo diario che «la [sua]

produzione letteraria può essere considerata un correttivo all'ordine stabilito»¹⁹. Non sentendo di avere l'autorità per intervenire direttamente né credendo che un'opposizione diretta possa essere la strategia adeguata per mettere radicalmente in discussione il politico, Kierkegaard architetta un'intera strategia comunicativa per potersi confrontare indirettamente col politico senza usare le sue stesse armi. La sua «neutralità armata» non lo rende quindi un pensatore meno politico o addirittura, come da molti è stato sostenuto, apolitico. Infatti, come constaterà Derrida un secolo dopo, «lo stesso confrontarsi con il mondo e infine sfidare il mondo è un gesto politico»²⁰: lo è sia quando si interviene in prima persona in modo pratico ed *engagé*, sia quando si agisce indirettamente da una posizione di distanza critica rispetto ai codici politici ufficiali.

Sostenendo la presenza di una consistente dimensione politica nella sua opera, non intendo presentare Kierkegaard come un teorico delle forme di governo o delle istituzioni politiche né come un ideologo di partito. Se una riflessione politica è da individuarsi nella sua opera, questa deve essere pensata come un'ontologia politica, ossia come una tematizzazione della relazione essenziale che intercorre tra essere e politica. Sulla base di questo rapporto individuerò due distinte ma interconnesse accezioni di “politico” nel testo kierkegaardiano. In primo luogo, il politico indica la specifica *modalità* (il «come») finita, comparatistica, numerica ed esteriore con cui l'individuo si relaziona alla propria esistenza e all'esistente in generale. Così inteso in opposizione all'assolutezza e all'interiorità del religioso, il politico è accostabile e parzialmente sovrapponibile all'estetico, categoria altrettanto sfumata e sfaccettata dell'opera kierkegaardiana, che coinvolge il lessico del percepibile, del contemplabile, quindi del pubblico e del pubblicizzabile. In secondo luogo, politico è l'essere, il pensiero e il soggetto definiti e fondati sul principio di identità o, come verrà chiamato nel corso dei capitoli, su un dispositivo identitario e immunitario. Poiché questo dispositivo funziona affermando l'identico in contrapposizione al diverso e assimilando il diverso all'identico come parte della sua definizione, la politica dell'identità è allora quella politica basata su una «somiglianza che si fonda sulla diversità»²¹ o, come la

¹⁹ SKS 22, 194, NB12: 97.

²⁰ R. Kearney, *Deconstruction and the Other: An Interview with Jacques Derrida*, in Idem, *Dialogues with contemporary Continental thinkers: The Phenomenological Heritage*. Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Stanislas Breton, Jacques Derrida, Manchester University Press, Manchester 1984, p. 120.

²¹ SKS 9, 62-63 / KG, 275.

descrive Esposito, su «un'esclusione includente e di un'inclusione escludente»²².

In Kierkegaard, alla base di entrambe queste definizioni di politico vi è una concezione cartesiano-idealistica della soggettività, che delinea per opposizione rispetto alla sua nozione teologica del sé. Facendo riferimento principalmente alla *Malattia per la morte*, si individuerà proprio nell'antropologia teologica kierkegaardiana e nel suo corrispettivo concetto di fede ciò che frattura radicalmente questa nozione di soggettività. Infatti, anticipando sommariamente quanto verrà trattato più estesamente nei capitoli seguenti, il sé teologico, che Kierkegaard definisce «un rapporto che si rapporta a se stesso, e nel rapportarsi a se stesso si rapporta a un Altro»²³, è costituito da Dio, l'eterogeneità assoluta, in modo tale da non potersi autocostruire. Detto in altri termini, l'eterorelazione, la relazione del sé a Dio, è sì costitutiva dell'autorelazione, la relazione del sé a se stesso, ma allo stesso tempo la condizione di possibilità sia dell'eterorelazione sia dell'autorelazione è per l'essere umano una radicale e paradossale condizione di impossibilità. Ciò significa che l'uomo non è in grado autonomamente di porsi in relazione con Dio né tanto meno di conoscersi in modo trasparente attraverso la relazione con Dio. Lo stato di disperazione, opposto alla fede, indica per Kierkegaard l'illusoria volontà del sé di autocostruirsi in indipendenza rispetto a Dio.

Attraverso un'analisi congiunta della nozione kierkegaardiana di disperazione e del concetto identitario di io, si approfondirà il rapporto tra questa idea di soggettività e la categoria di identità. Riprendendo in particolare le critiche di Adorno alla «dialettica positiva» dell'idealismo, si illustrerà la dinamica identitaria che scandisce l'autoriflessione, attraverso cui il soggetto pone e afferma se stesso in assoluta indipendenza. L'io può farsi signore di se stesso e possedersi come si detiene una proprietà perché è assolutamente coincidente con se stesso; nessuna faglia o cesura lo attraversa rendendolo essenzialmente diverso da se stesso e angosciosamente opaco a se stesso. Allo stesso modo, l'io si fa legislatore – se non proprio creatore – del non-io, del mondo e delle sue istituzioni nella misura in cui ne neutralizza l'esteriorità oggettiva incasellandola nelle maglie delle sue categorie. In altri termini, assimilandola al dominio del soggetto e dell'interiorità, ossia dell'identità.

È dunque attraverso l'elaborazione di un pensiero teologico, che definiremo *kenotico*, che Kierkegaard articola il rapporto tra esistenza e politico, operando su due piani. Da un

²² R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, p. 10.

²³ SKS 11, 129 / SD, 15.

lato, sostenendo un'«infinita differenza qualitativa» tra trascendenza e immanenza e tra eternità e temporalità, Kierkegaard infrange il monismo ontologico della ragione speculativa; dall'altro, individuando nel paradosso della fede cristiana un'eccedenza logica e ontologica inassimilabile, fa saltare l'*adaequatio rei et intellectus* su cui la *ratio* idealista costruisce le sue pretese identitarie. A questa operazione decostruttiva del «sistema dell'esistenza» si accompagna, seppure non così esplicitamente come il grido di accusa lanciato contro l'hegelismo del suo tempo, una messa in crisi della politica dell'identità, ossia di quel «cripto-idealismo» che Adorno attribuisce proprio a Kierkegaard.

Contrariamente a quanto ritiene Heidegger, per il quale è proprio il residuo teologico a relegare il pensiero di Kierkegaard nell'alveo dell'onto-teologia occidentale, questo lavoro individua nel versante teologico della poliedrica ed enigmatica opera di Kierkegaard un tentativo di ripensamento della soggettività e del suo pensiero in senso antimetafisico e anacronisticamente postmoderno – in senso non-identitario, potremmo dire. Questo movimento di «indebolimento» e di «svuotamento» del soggetto forte idealistico è ciò che qui verrà denominato un *movimento kenotico*. Tuttavia, l'evidente consonanza di questo movimento con il processo di secolarizzazione, a cui Vattimo associa il senso dell'incarnazione e della *kenosis* divina, viene immediatamente stemperata quando si guarda più da vicino e con più attenzione l'idea di *kenosis* qui in gioco. Se per Vattimo, la *kenosis* immanentizza e storicizza completamente Dio e il messaggio evangelico, per Kierkegaard la *kenosis* indica precisamente il paradosso dell'eterno che viene all'esistenza, dell'immutabile che ora muta temporalizzandosi, insomma, il paradosso di un Dio che prima non esisteva e ora esiste. Piuttosto che immanentizzare la trascendenza, secondo Kierkegaard la *kenosis* lega paradossalmente trascendenza e immanenza e lo fa nel tempo, nell'*istante* in cui la realtà storica si eternizza e l'eternità si storicizza.

A partire da questo evento paradossale, l'esistenza e il pensiero che cerca di afferrarla concettualmente si trasfigurano e si configurano a loro volta in senso paradossale. È all'interno di questo lessico della paradossalità che la soggettività si trova espropriata della propria identità – sia da un punto di vista gnoseologico sia ontologico. Davanti al paradosso cristiano, infatti, la *ratio* idealistica si scopre interdotta da una «differenza assoluta» che non può assimilare, ma davanti alla quale rimane scandalizzata e pietrificata. Il sé si ritrova tragicamente incapace di conoscere la propria verità ma anche la propria non-verità perché ne ha perso la «condizione». Deve allora ricevere la condizione da ciò che è oltre l'umano,

dalla differenza assoluta, cioè da Dio. E tuttavia questo non basta, perché la condizione, in quanto condizione trascendente, è assolutamente eterogenea all'umano e, in quanto tale, non può mai essere appropriata e naturalizzata dall'uomo. Le capacità gnoseologiche e ontologiche dell'essere umano si rivelano quindi completamente impotenti davanti al paradosso: all'uomo non resta altro che aprirsi all'alterità assoluta, a Dio, abbandonando le pretese della sua ragione, della sua morale, della sua affettività e infine della sua volontà. La fede, afferma Kierkegaard nelle *Briciole di filosofia*, «non è un atto di volontà, perché ogni volere umano è sempre operante soltanto dentro la condizione»²⁴. Il movimento estatico del sé, l'esperienza del suo abbandono, non può essere un esercizio della volontà del soggetto, perché ogni residuo volontaristico porta in sé la traccia della presenza, seppur debole, dell'egoità identitaria del soggetto.

Esperienza insieme dello svuotamento della volontà e del potere, la *kenosis* è dunque espropriazione radicale della soggettività, giacché – come puntualizza Esposito citando Hannah Arendt – «non esiste soggetto di antipotere, per il motivo basilare che il soggetto è già costitutivamente potere. O, in altre parole, che il potere inerisce naturalmente alla dimensione del soggetto nel senso che è precisamente il suo verbo perché il soggetto è già costitutivamente potere»²⁵. Il sé impotente che il cristianesimo rivela è allora assolutamente antitetico al soggetto decisionista di matrice idealistica che Adorno riconosce nel singolo kierkegaardiano e nell'Esserci heideggeriano. Non potendosi conoscere nella sua totalità e non potendo né scegliere davvero di diventare se stesso né tanto meno realizzare questa sua scelta, il sé teologico kierkegaardiano è tanto diverso dalla soggettività idealistica quanto dall'Esserci risoluto heideggeriano. Alla luce di queste considerazioni, la teologia kenotica di Kierkegaard si rivela esempio di pensiero libero dalla zavorra dell'identità e aperto all'esperienza della differenza assoluta. Così intesa, la sua riflessione religiosa, piuttosto che ancorare Kierkegaard come ultima propaggine dell'idealismo alle spalle di Heidegger e al suo tentativo di ripensamento antimetafisico della soggettività, lo proietta in avanti, oltre Heidegger. La critica di cripto-idealismo sventata da Adorno congiuntamente a Heidegger e a Kierkegaard finisce quindi per colpire il primo e scagionare il secondo.

La portata della riflessione kenotica kierkegaardiana non si limita alla sfera del soggetto e del suo rapporto riflessivo, ma investe anche i rapporti intersoggettivi, sociali e politici. In

²⁴ SKS 4, 264 / PS, 675.

²⁵ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il mulino, Bologna 1988, p. 201.

primo luogo, la *kenosis* divina, condizione di (im)possibilità della *kenosis* umana, dissestando dalle fondamenta la concezione teologico-politica del potere e del suo soggetto, fonda una nuova comprensione della trascendenza: una trascendenza senza sovranità. La *kenarchia* – termine mutato dai lavori del teologo americano Haydon Mitchell – indica precisamente una nuova concezione del potere, che non lo intende più come dominio autoritario sull’altro, ma come capacità di ritrazione in sé e di svuotamento di sé per lasciar spazio all’altro. Facendo dialogare la nozione cristiana di *kenosis* con quella ebraica di *zimzum*, si ascriverà all’amore questo potere kenarchico. Contrariamente alle accuse di asocialità e di acosmismo che le sono state mosse²⁶, la rilettura kierkegaardiana dell’amore in chiave kenotica permette, infatti, un tipo di relazionalità che non sottostà al paradigma identitario e immunitario che organizza la vita sociale e politica. In *Una recensione letteraria*, una sorta di manifesto di denuncia delle malattie sociali dell’epoca contemporanea, Kierkegaard descrive i legami sociali come una relazionalità surrogata e depotenziata, in cui gli uomini vivono fisicamente gli uni accanto «in una specie di continuità strascicata e intorpidita»²⁷. In questa «coesione inerte»²⁸, i rapporti sociali sono «presenti eppure assenti»²⁹, non isolano gli uomini in una perturbante solitudine ma, unendoli in una reciproca indifferenza, ne salvaguardano l’immagine identitaria.

Negli *Atti dell’amore* Kierkegaard analizza il dispositivo identitario che sorregge e alimenta le relazioni sociali nei termini di una dinamica *preferenziale*. Attraverso una sottile indagine psicologica, Kierkegaard porta alla luce l’interesse egoistico che muove l’essere umano verso l’altro: nell’amico e nell’amato l’io ricerca il rispecchiamento e la validazione della propria identità. In questo modo, l’altro viene trasformato in una mera estensione del sé, un *alter-ego*, un secondo sé, un doppio del sé. Questa dinamica autoaffermativa viene ulteriormente potenziata quando agisce sull’estraneo alla coppia o alla comunità formatesi sulla base della condivisa somiglianza. Qui la preferenza divide il noi dal voi, l’interno

²⁶ Tra le più note quelle di Adorno in *On Kierkegaard's Doctrine of Love*, 1940, trad. it. di A. Bürger Cori, *La dottrina kierkegaardiana dell’amore*, in appendice a Idem, *Kierkegaard. La costruzione dell’estetico*, Longanesi, Milano 1962 e di Martin Buber in *Die Frage an den Einzelnen*, 1936, trad. it. di A. M. Pastore, *La domanda rivolta al singolo*, in Idem, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 19933, e in Idem, *Ich und Du*, 1923, trad. it. di A. M. Pastore, *Io e Tu*, in Idem, *Il principio dialogico*, cit.

²⁷ SKS 8, 77 / LA, 117.

²⁸ SKS 8, 75 / LA, 115.

²⁹ SKS 8, 77 / LA, 117.

dall'esterno, l'amico dal nemico, scomponendo lo spazio sociale in coppie oppostive attraverso molteplici «cesure»³⁰. Nel dispositivo della *preferenza* risuona in maniera evidente la categoria politologica schmittiana della *Freund-Feind-Unterscheidung*, la differenza tra amico e nemico, la quale designa in senso esclusivamente *pubblico* l'opposizione tra l'identico e il diverso, il proprio e l'improprio, il familiare e lo straniero. A queste politiche preferenziali Kierkegaard oppone l'amore cristiano per il prossimo. Definendo il *prossimo* «assolutamente ogni uomo» in quanto oggetto che «non ha nessuna determinazione di differenza»³¹, Kierkegaard vede nell'amore cristiano la forza decostruttrice della dinamica preferenziale e, con essa, delle politiche identitarie. Amico e nemico, concittadino e straniero, amante ed estraneo, il prossimo è ciò che trascende le divisioni antinomiche con cui il dispositivo identitario della preferenza lavora. Facendo saltare dall'interno la distinzione politica per eccellenza, quella tra simile e diverso, l'amore frattura l'autoreferenzialità monolitica del politico. Interdicendo la dialettica del riconoscimento e della reciprocità, l'amore non si traduce più in un'appropriazione dell'altro nel dominio monologico dell'io o del noi, ma si fa assoluta e incondizionata *espropriazione* davanti all'alterità dell'altro.

Dopo aver esposto la concezione kenotica dell'amore in contrapposizione ai legami identitari preferenziali, si porterà all'attenzione l'obiezione, sollevata da molti interpreti, secondo cui la visione kierkegaardiana dell'amore propone un modello ideale di relazionalità non solo irrealizzabile nella sua sovraumanità ma neppure auspicabile nella sua disumanità. Non preferenziale, non reciproco, non riconosciuto ma anzi spesso scambiato per odio, l'amore del prossimo descritto da Kierkegaard sembra piuttosto – nelle parole di Adorno – una relazione di disamore tra morti. Da questa obiezione segue naturalmente la domanda sull'utilità di questa concezione e sulla sua effettiva funzionalità all'interno del nodo dialettico che forma col politico. Un interrogativo legittimo non solo a proposito del testo kierkegaardiano, ma anche di quegli studi – tra cui il presente – che cercano di mettere in luce la politicità e l'attualità del suo pensiero a partire dalla nozione di amore. A questo quesito risponde Kierkegaard stesso, spiegando che affinché qualcosa possa essere presentata come correttivo, deve essere volutamente idealizzata: «La presentazione dell'ideale [...] non è (finitamente) polemica verso questo o quell'essere finito. Essa è polemica solo

³⁰ Sulla nozione di «cesura», rimando a G. Agamben, *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 47-59.

³¹ SKS 9, 73 / KG, 299.

infinitamente onde illuminare l'ideale»³². Se così non fosse, il correttivo verrebbe commisurato a una grandezza finita e finitizzato a sua volta, finendo per svolgere solo la funzione di mero controaltare al termine opposto. Al contrario, l'eterogeneità assoluta del correttivo è ciò che gli garantisce il ruolo di agente corrosivo dell'unilateralità del suo opposto e, al contempo, della sua stessa unilateralità, qualora venga assunta a norma. Intendendo in questi termini il rapporto tra correttivo e idealità, il presente lavoro incontra e si scontra con le molteplici tensioni che attraversano il testo kierkegaardiano e che costituiscono i movimenti di annodamento del nodo dialettico tra amore e politica. Ripercorrendo in particolare la tensione tra possibilità e impossibilità, perentorietà del compito e irrealizzabilità dello stesso, questa ricerca confronta l'opera di Kierkegaard indagandone il rapporto tra l'antipoliticità della natura dell'amore, l'impoliticità dei suoi atti e il significato politico dello scrivere *sull'amore*.

Sono questi a grandi linee i principali snodi teorici e argomentativi di questo lavoro, che si articola in cinque capitoli. Il primo introduce la nozione di *kenosis* a partire dalla Seconda Lettera di Paolo ai Filippesi, in cui essa trova la sua genesi filosofico-teologica. Dopo averne delineato i principali problemi nei dibattiti conciliari del IV e V secolo e nel kenoticismo ottocentesco, si individuerà nella riconcettualizzazione dell'essenza divina e dei suoi principali attributi il contributo filosofico e teologico principale della teologia kenotica. L'immutabilità, onnipotenza e libertà divine vengono radicalmente ripensate quando Dio non viene più considerato principalmente come *potere assoluto* ma come *amore assoluto*. Soprattutto a partire dall'Ottocento, la *kenosis* inizia ad essere interpretata come un atto d'amore, con cui Dio rinuncia di propria volontà alla sua autosufficienza per creare o ricreare un essere libero. In questo modo, non solo l'incarnazione ma anche la creazione viene considerata come un atto kenotico. Ciò permetterà di accostare la categoria cristiana di *kenosis* a quella ebraica di *zimzum*: la «contrazione», con cui Dio si ritira in se stesso, liberando uno spazio primordiale privo della sua presenza in grado di ospitare un mondo estraneo ed esterno a se stesso.

Si mostrerà, inoltre, come questi due movimenti di contrazione in sé (*zimzum*) e di svuotamento di sé (*kenosis*) caratterizzano anche la nozione kierkegaardiana di *abnegazione* (*Selvfornegtelse*), sulla quale si concentra la seconda parte del capitolo. Poiché Kierkegaard

³² SKS 16, 115 / BN, 139.

non elabora esplicitamente e unitariamente una vera e propria teologia kenotica, si procederà preliminarmente a ricostruirla unendone i frammenti teorici disseminati nei suoi testi. Dopo averne misurato gli elementi di affinità e di originalità rispetto alle trattazioni precedenti, la si metterà in dialogo con la sua teologia del paradosso. Attingendo in particolare a due opere, le *Briciole di filosofia* ed *Esercizio di Cristianesimo*, si svilupperà la relazione gnoseologica ed etica-esistenziale tra la nozione di *paradosso* e di *kenosis* qui tracciata.

Dopo aver individuato nella nozione di *kenosis* il «punto segreto» (*der geheime Punkt*) del pensiero teologico kierkegaardiano e averne chiarito la funzione in relazione al politico, il secondo capitolo sposta l'attenzione proprio sulla questione del politico, ripensandone il ruolo all'interno della sua opera. In via preliminare si metterà in luce l'ambiguità del concetto stesso, il quale in Kierkegaard non designa la *téchne* di governo e di amministrazione della *res publica*, ma una specifica relazionalità modale dell'individuo all'esistente e alla propria esistenza che lo avvicina all'estetico. Dopo questo lavoro preliminare di disambiguazione, verrà ripercorsa la lunga tradizione interpretativa che, soprattutto nella prima metà del Novecento, contestava a Kierkegaard un radicale individualismo apolitico, quando non strenuamente antipolitico. In particolare, si raggrupperanno le interpretazioni più note e più rilevanti in tre gruppi, a seconda dell'immagine che ci restituiscono di Kierkegaard e del suo pensiero: un primo filone, che annovera i nomi di Adorno e Marcuse, secondo cui l'indifferentismo politico di Kierkegaard si traduce in un conservatorismo e in un giustificazionismo reazionario; un secondo, di cui Karl Löwith e Jean Wahl sono le voci più convinte, che vede in Kierkegaard un pensatore sovversivo e contestatore dello *status quo*; infine, un terzo, rappresentato soprattutto da Lukács e Schmitt, che guarda al pensiero kierkegaardiano come a un irrazionalismo decisionista. Ci si soffermerà in particolare sulla lettura di Adorno, che di qui in avanti costituirà il laboratorio concettuale della filosofia e della politica dell'identità, a cui si farà riferimento nel corso dei successivi capitoli.

Dopo aver esposto la critica di cripto-idealismo, che Adorno rivolge congiuntamente a Kierkegaard e alla filosofia dell'esistenza, il terzo capitolo inizia a gettare le basi per la sua decostruzione – una decostruzione che, come verrà illustrato nel quarto capitolo, ha un esito positivo a proposito del pensiero kierkegaardiano, ma fallimentare a proposito della filosofia heideggeriana, finendo per confermare in quest'ultimo caso il giudizio di Adorno. Dopo aver articolato la struttura argomentativa che porta Adorno, insieme a Günther Anders, a considerare l'analitica esistenziale di Heidegger una forma di idealismo, si inizierà a

percorrere la linea di separazione tra la riflessione kierkegaardiana e quella heideggeriana. Si esporrà in primo luogo la nozione di esistenza e di pensiero soggettivo elaborata da Kierkegaard in contrapposizione alla filosofia speculativa, in particolare hegeliana e schellinghiana. In un secondo momento, dopo aver mostrato l'influenza esercitata dal testo kierkegaardiano sulla concettualità heideggeriana e gli esiti della sua rielaborazione ad opera di Heidegger, si indicherà nelle procedure di secolarizzazione compiute sull'opera di Kierkegaard nello *Heidegger-Streit* la ragione di una sua lettura ancora "idealistica" e "identitaria".

Il quarto capitolo presenta l'esposizione kierkegaardiana del cristianesimo, concepito quale religione del paradosso, come la pietra d'inciampo del pensiero dell'identità. Per far questo, il capitolo si aprirà con l'analisi della trattazione di Vattimo sulla *kenosis*, da cui attinge le categorie di secolarizzazione, interpretazione e soggetto debole per applicarle al testo kierkegaardiano. Resistendo alla completa immanentizzazione che la nozione vattimiana di *kenosis* reca con sé, la fede cristiana descritta da Kierkegaard si preciserà come esperienza dell'assolutamente altro, rispetto a cui il pensiero si infrange nell'incapacità di trascendere se stesso. La seconda parte del capitolo è dedicata all'analisi del soggetto che fa esperienza di questa alterità aconcettualizzabile sulla base dell'antropologia teologica elaborata nella *Malattia per la morte*. Dopo aver tracciato un ritratto generale di questo soggetto espropriato, *kenotico*, e averne mostrato l'esemplificazione fornita da Kierkegaard stesso in alcuni discorsi edificanti del 1849-1851, si analizzerà per contrasto la soggettività disperata attraverso le categorie heideggeriane di *Entschlossenheit* e *Entscheidung*. La dimensione decisionistica e volontaristica, che ancora caratterizza il *Dasein* heideggeriano, lascia il posto alla radicale impotenza del singolo kierkegaardiano, che verrà riletto alla luce della categoria teologico-filosofica di inoperosità e alla nozione nancyiana di «apertura decidente».

Infine, il quinto capitolo individua nell'amore l'esperienza kenotica per eccellenza. Nella prima parte, si redefinirà la nozione di potere all'interno di una rilettura kenotica dell'amore e della trascendenza. Prendendo in prestito la nozione di *kenarchia* e opponendola al nesso tra sovranità e trascendenza tipico della tradizione teologico-politica, l'amore cristiano viene opposto all'amore erotico e all'amicizia intesi come legami identitari. Così inteso, l'amore cristiano si preciserà come un legame unidirezionale insieme di abnegazione e di edificazione, che ristrutturava completamente la concezione della soggettività. Qui, infatti,

il concetto teologico di *sé*, opposto all'io idealistico, interseca la nozione di *Eiendommelighed* (che si è scelto di tradurre con "peculiarità") e di *prossimo*, le quali rimettono radicalmente in questione il rapporto tra proprietà e improprietà, identità e differenza, fondamento e dono. Questa concezione dell'amore, quale rapporto espropriato ed espropriante tra due soggetti a loro volta espropriati dalla relazione con Dio, costituisce propriamente quel correttivo alle politiche dell'identità da cui eravamo partiti.

Un correttivo, un nodo dialettico, un movimento di *Verwindung*, una forza decostruttrice ? Kierkegaard non esaurisce questa tensione neppure dandone una definizione definitiva. Anzi, quando finalmente ci sembra di aver compreso il funzionamento e il significato della sua intricata prassi indiretta, Kierkegaard manda nuovamente tutto all'aria, togliendo la maschera e lanciandosi in un attacco diretto al politico e alla politica del suo tempo. Che ne è allora dell'amore? Cosa resiste al politico? Queste sono le domande che l'opera di Kierkegaard consegna al lettore, afferrandolo in un movimento inesauribile di interpretazioni e ritrattazioni. E queste stesse domande hanno animato dall'inizio alla fine questo lavoro, trovando una loro risposta o, almeno, un loro senso nell'inattuale nozione di *kenosis*.

Capitolo I

Kierkegaard teologo della *kenosis*

1. *Un'introduzione teologica*

Il termine *kenosis* (in greco: κένωσις), sostantivizzazione del verbo κενόω, appare, nella forma ἐκένωσεν, nella Seconda Lettera di Paolo ai Filippesi (*Fil.* 2:7), dove l'apostolo dice che Gesù "svuotò se stesso" (ἐαυτὸν ἐκένωσεν). Questa espressione è stata allora resa con "svuotare", "spogliare", "evacuare"; ἐαυτόν, "spogliarsi delle proprie prerogative", "abbassarsi" (*Fil.* 2:7); "privare qualcosa delle sue funzioni proprie", "espropriare" (*Rom.* 4:14; *1 Cor.* 1:17); "mostrare di essere senza fondamento" (*1 Cor.* 9:15). Il pensiero teologico e filosofico, non estranei a questa tematica, ma anzi da essa attratti e sfidati in modo crescente, si sono distaccati dalla sua traduzione letterale e hanno interpretato la *kenosis* non solo come l'attivo svuotamento di qualcosa, ma anche come l'atto di accogliere, far spazio, lasciar spazio al niente, al non-ente, o come il passivo esser privato del potere e della potenzialità, o ancora dell'oggettività e dell'essenza³³.

Già con Gregorio di Nazianzo e Cirillo di Alessandria³⁴, il passo paolino diviene la pietra angolare esegetica dell'intera concezione kenotica, nonostante la sua funzione originaria sia esemplare e parenetica, piuttosto che didascalica. Con questa lettera, infatti, Paolo, in risposta ai conflitti che attraversano la comunità di Filippi, esorta i cristiani all'imitazione dell'umiltà e dell'obbedienza di Cristo e indica precisamente nella *kenosis* il modello dell'essere-insieme proprio dei credenti. Il suo intento non è quindi quello di formalizzare teoricamente un'ortodossia, ma di segnalare e sollecitare un'ortoprassi; «è ancora una volta il semplice imperativo etico che eleva l'immaginazione dell'apostolo ad

³³ H. Özalp, *Kenosis (Self-Limitation of God): A Philosophical and Theological Approach*, «Ilahiyat Studies», 5 (2014), n. 1, p. 7.

³⁴ Nella traduzione latina del Nuovo Testamento, il termine *kenosis* viene reso con l'espressione *semetipsum exinanivit* nella Vulgata ed *exhausit semetipsum* nell'*Adversus Marcionem* da Tertulliano.

altezze teologiche»³⁵. Nonostante la vocazione più esortativa che dottrinale di questa lettera, «ci sono probabilmente pochi altri testi che danno luogo a interpretazioni più contraddittorie»³⁶. In queste righe, infatti, che riportiamo qui nella loro interezza, si trovano enucleati i principali nodi teorici della successiva secolare disputa cristologica:

Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di *natura divina* [ἐν μορφῇ θεοῦ], non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio [τὸ εἶναι ἴσα θεῷ]; ma *spogliò se stesso* [ἐαυτὸν ἐκένωσεν], assumendo la *condizione di servo* [μορφὴν δούλου λαβών] e divenendo simile agli uomini [ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος]; apparso in forma umana, *umiliò se stesso* [ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν] facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce (*Fil 2:5-8*)³⁷.

Già a partire dalle riflessioni patristiche, il tema della *kenosis* viene letto sullo sfondo di un'indagine ontologica sulla natura, essenza o forma, insieme divina e umana, di Gesù Cristo. Questa lettura prettamente ontologica si cristallizza attraverso l'operazione di formalizzazione e sistematizzazione dottrinale avvenuta nel IV e V secolo con il concilio di Nicea prima e quello di Calcedonia poi. La definizione calcedonica, formula dottrinale ufficiale e ortodossa della teologia cristiana, riconosce nel Cristo divino e preesistente (*Logos asarkos*) il soggetto dell'incarnazione e della *kenosis*. L'enfasi sulla divinità di Cristo e sulla sua unione col Padre discende sia dal confronto con la rigida mentalità giudaica, che non accettava di buon grado l'idea che una persona umana potesse essere totalmente divina e che Dio potesse rinunciare alla propria gloria per sofferenze e umiliazioni terrene, sia dall'opposizione ad alcuni gruppi settari eretici che mettevano in dubbio la divinità di Cristo. In particolare, l'arianesimo, contro cui si è pronunciato il concilio di Nicea, sostiene che Gesù Cristo sia stato creato da Dio e abbia avuto così un inizio nel tempo, perdendo perciò la sua identità essenziale col Padre e quindi la sua divinità. In base alla concezione ariana dell'ἑτεροουσία tra Padre e Figlio, la *kenosis* non risulta compiuta da Dio, ma da una realtà che, seppur eccellente e straordinaria rispetto alle altre, rimane pur sempre creata e finita. Messa al bando l'eresia ariana, il concilio si chiude con la formulazione del simbolo niceno,

³⁵ M. Goulder, *Les épîtres pauliniennes*, in R. Alter - F. Kermodé (dirs), *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Bayard, Paris 2003, p. 612.

³⁶ P. Henri, *Kénose*, in L. Pirot - A. Robert (dirs), *Dictionnaire de la Bible*, Supplément. Fascicule 24, Letouzey et Ané, Paris 1950, col. 8.

³⁷ Corsivo mio.

il quale, definendo Dio «una sostanza, tre ipostasi», sostiene l'identità essenziale (ομοούσια, in greco, e *consubstantialitas*, nel latino tardo) tra le tre Persone, distinte ma indivise, della Trinità, giacché il Figlio viene ritenuto γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ (“generato, non creato, della stessa sostanza del Padre”). Un secolo dopo, il concilio di Calcedonia riprende le conclusioni di Nicea, stabilendo che le due nature, quella umana e quella divina, debbano essere considerate unite ipostaticamente nell'unica persona di Cristo, senza confusione, cambiamento, divisione o separazione.

Il problema che la definizione calcedoniana consegna ai successori riguarda il modo in cui si rende possibile e si realizza la coesistenza della vera divinità e della reale umanità nella persona del Salvatore storico. Detto in altri termini, la questione teologico-filosofica, che il concilio di Calcedonia apre, ruota intorno al modo in cui tenere insieme i due lati della realtà incarnata (interamente divina e umana) senza diminuirne uno a favore dell'altro, irrigidendo «da una parte il *logos* divino *asarkos*, la Parola, che non ha nulla a che vedere con la carne, e dall'altra la carne umana (*sarx alogikós*) che non può o non vuole sapere nulla della Parola»³⁸. Proprio in base alle plurime possibilità interpretative di questa questione si viene a formare una costellazione composita di movimenti settari e chiese separate – apollinari, nestoriani, eutichiani, monofisiti, monoteliti, adozionisti e niobiti –, il cui ampio e intenso

³⁸ H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, 1970, trad. it. di F. Janowski, *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel. Prolegomeni ad una futura cristologia*, a cura di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1972, p. 68.

Già dai dibattiti conciliari si diffonde l'uso di due espressioni per indicare la natura del Figlio: con *Logos asarkos* si fa riferimento al Verbo di Dio, la Seconda Persona della Trinità, preesistente al suo stato incarnato o creaturale; con *Logos ensarkos*, invece, si intende il Figlio incarnato, il Verbo di Dio nel suo stato incarnato. Come opportunamente richiama all'attenzione David Law, dal modo in cui è inteso il soggetto dell'atto kenotico – se in qualità di *Logos asarkos* o *ensarkos* – dipende una diversa interpretazione della natura della *kenosis* stessa: «È importante distinguere tra il “logos asarkos” e il “logos ensarkos”. Il *logos asarkos* è il Logos “non incarnato”, cioè il Logos nel suo stato non incarnato. Il termine è solitamente utilizzato per indicare il Logos pre-esistente, cioè il Logos prima della sua incarnazione. Se il *logos asarkos* è inteso come soggetto della *kenosis*, allora la *kenosis* è il mezzo attraverso cui avviene il passaggio dalla preesistenza all'esistenza incarnata. È il mezzo con cui il Logos passa dall'essere il *logos asarkos* al *logos ensarkos*. Il *logos ensarkos* è il Logos “incarnato”, cioè il Logos nel suo stato incarnato. Se il *logos ensarkos* viene inteso come il soggetto della *kenosis*, allora la *kenosis* è concepita come un evento o un'azione che ha luogo durante l'esistenza terrena del Logos incarnato. Una domanda chiave nella cristologia kenotica è: chi è il soggetto della *kenosis*? Se il *logos asarkos* è il soggetto, allora la *kenosis* è l'atto con cui il Logos preesistente si è incarnato. Se il soggetto è il *logos ensarkos*, allora la *kenosis* si riferisce a un aspetto della vita terrena di Cristo. In questa accezione la *kenosis* sarebbe sinonimo dell'umiliazione subita da Cristo durante il suo ministero» (D. R. Law, *Kierkegaard's kenotic Christology*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 45).

dibattito anima i secoli di questa cosiddetta «era della cristologia anatomica»³⁹. Al netto delle specificità e delle differenze tra queste interpretazioni, la tendenza comune è quella di considerare l'incarnazione come un processo di addizione, attraverso cui Dio, per mezzo del Figlio, aggiungerebbe alla sua natura divina la natura umana (inclusi anima e corpo umani con le loro rispettive limitazioni)⁴⁰. Il problema principale che questi modelli teorici incontrano riguarda il tipo di umanità ammessa dalla concezione ipostatica che sottendono. Se, infatti, l'ortodossia calcedoniana non concede alcuna essenziale alterazione della divinità ad opera dell'incarnazione, allora sembra condurre a un vicolo cieco: ammettere o la doppia personalità del Figlio o l'umanità impersonale di Gesù Cristo⁴¹. Per non incorrere in un rischioso e insostenibile dualismo, la tendenza generale è di dimezzare la realtà dell'umanità di Cristo, considerandola unita solo *anhypostaticamente* con la natura divina. Dunque, l'estrema e radicale conclusione a cui la lettura ortodossa sembra condurre, contraddicendosi essa stessa, è che il Logos si sia incarnato attraverso la congiunzione con una natura umana impersonale (*an-hypostasis*) e non con uno specifico essere umano.

Queste riflessioni “anatomiche” sulla natura del Figlio e sulla vita intratrinitaria rispondono al desiderio dei credenti del tempo di razionalizzare la propria fede, sotto l'impulso della coeva tendenza filosofica che cercava una logica metafisica, piuttosto che una ragione etica e morale, per il fatto dell'incarnazione. Tuttavia, questo zelo speculativo ed esegetico iperrazionalizzante finisce per imporre, per lungo tempo, un'attitudine generale docetista, che perde di vista i fatti storici della fede e che, quando non si spinge a negare l'umanità di Cristo, la riduce a un vuoto involucro metafisico. Questo scollamento

³⁹ A. B. Bruce, *The Humiliation of Christ: In Its Physical, Ethical, and Official Aspects*, T&T Clark, Edinburgh 1900, p. 68.

⁴⁰ Molteplici sono i modelli elaborati per spiegare metafisicamente la cooperazione tra le due nature di Cristo. La *communicatio idiomatum*, cioè la “comunicazione degli idiomi”, è appunto il termine tecnico coniato per esprimere lo scambio reciproco dei predicati propri delle due nature nella persona del Figlio. Nonostante la *communicatio* sia ritenuta generalmente legittima, diverse sono le interpretazioni date riguardo i modi della sua realizzazione e alle proprietà coinvolte. Di *communicatio idiomatum* abbiamo così il *genus idiomaticum*, secondo cui gli attributi di ciascuna natura appartengono a tutta la persona, ma gli attributi divini secondo la natura divina e gli attributi umani secondo la natura umana; il *genus maiestaticum*, cioè la comunicazione della maestà divina dalla natura divina di Cristo alla sua natura umana, in modo tale che quest'ultima non solo possieda ma anche usi queste facoltà divine; il *genus apotelesmaticum*, per cui le funzioni e le opere redentrici (gli *apotelesmata*), che sono predicati solo dell'una o dell'altra natura, appartengono però a tutta la Persona; infine, il *genus tapeinoticum* o *kenoticum*, una sorta di correttivo rispetto al *genus idiomaticum*, perché qui a comunicare i propri predicati è la natura umana a quella divina, esibendo così l'impatto dell'incarnazione sulla natura divina.

⁴¹ H. R. Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, T&T Clark, Edinburgh 1978, p. 296.

dall'immagine evangelica di Cristo prosegue, dominante, fino alla Riforma, quando il richiamo alla più genuina fede del cristianesimo delle origini si accompagna a un ritorno ai problemi che animavano i Padri della Chiesa – tra cui, appunto, il problema della doppia natura del Gesù storico. Mentre la tendenza generale precedente alla Riforma fu quella di sacrificare l'umanità di Cristo a favore di concezioni che ne salvaguardassero la divinità, ora si assiste a una decisa inversione di traiettoria. Proprio in questo disegno di recupero ed esaltazione della reale umanità di Cristo, a partire dal Seicento e in misura più corposa e sistematica nell'Ottocento, si fa largo una nuova prospettiva interpretativa: quella kenotica.

Secondo questa nuova chiave di lettura, la coesistenza della natura divina e della natura umana nella sola persona di Gesù Cristo è da spiegarsi non attraverso un'eccedente, sovrabbondante addizione, ma attraverso un atto negativo, privativo – la *kenosis* – con cui Cristo, nel farsi uomo, si è privato di alcuni attributi e prerogative divine, senza con ciò compromettere la sua divinità, che quindi viene mantenuta nel suo ministero terreno. Per la prima volta allora per spiegare l'incarnazione si ammette una limitazione ontologica in seno alla divinità. Tra gli antichi Padri o i primi teologi non sarebbe potuta sorgere l'idea di una privazione ontologica in Dio, poiché, ancorati alla metafisica dell'essere, considerano l'essere divino staticamente perfetto, semplice e immutabile, e pertanto metafisicamente incapace di subire limitazione sia *ad intra*, nelle relazioni intratrinitarie, che *ad extra*, nei rapporti con le creature. Invece, già a partire dal XVII secolo, soprattutto sulla scia della Riforma, si inizia a guardare criticamente all'ortodossia calcedoniana e a mettere in luce come proprio la sua asserzione formale dell'umanità di Cristo ne provochi la disumanizzazione. Tutt'altro che un'inezia esegetica, l'esigenza di ridare sostanza e realtà all'umanità di Cristo ha a che fare con il profondo significato salvifico dell'incarnazione, che altrimenti si troverebbe vanificato, insieme a tutta la realtà del Vangelo. Piuttosto che partire dalle grandi e intricate costruzioni metafisiche, con cui i primi Padri sintetizzavano il *kerygma* della fede cristiana con le categorie filosofiche ellenistiche, i teologi per lo più luterani di questo periodo tornano a pensare Dio a partire dall'evento della Rivelazione: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, il Verbo si è fatto carne.

Nonostante questa rinnovata enfasi sull'umanità di Cristo e sul momento negativo e privativo della *kenosis*, le teorie kenotiche del XVII secolo rimangono ancora fortemente ancorate al modello calcedoniano e continuano a proporre soluzioni per le più docetiste. Le due preminenti posizioni interpretative sono rappresentate dalla scuola di Giessen e quella di

Tubinga, una polarizzazione venutasi a creare come risultato della controversia tra i seguaci di Lutero intorno all'interpretazione da dare dello stato di abbassamento del Logos. Secondo i teologi della scuola di Giessen, Cristo durante la sua vita terrena continua a possedere gli attributi divini, ma si astiene volontariamente dal loro uso (κένωσις τῆς χρήσεως). Secondo la scuola di Tubinga, invece, Cristo non solo mantiene i suoi attributi divini, ma continua anche a farne uso, seppur in modo dissimulato, facendo come se non li possedesse o servendosene solo di nascosto (κρύψις τῆς χρήσεως). Entrambe le posizioni però presentano Gesù Cristo come una divinità solamente travestita da essere umano o come un uomo infinitamente sovrumano e quindi non essenzialmente e realmente umano. Il kenoticismo moderno vero e proprio, diffusosi tra il XIX e la prima metà del XX secolo, metterà mano proprio a questi aspetti ancor troppo marcatamente docetisti dei primi modelli kenotici.

Il kenoticismo moderno si costituisce come una tendenza teologica comune a diverse denominazioni cristiane: luteranesimo, anglicanesimo liberale, ortodossia russa. Qui i nomi dei tedeschi Thomasius, Gess, Erbrard, degli inglesi Gore e Weston, e dei russi Soloviev, Tareev e Bulgakov sono i più frequenti e i più noti. La diffusione dei motivi kenotici nel XIX secolo è stata talmente rapida e ingente da meritare il titolo di «quarto grande tentativo di spiegazione teologica della natura di Cristo»⁴², dopo i modelli biblici, conciliari e scolastici. Considerato come movimento complessivo, il kenoticismo moderno segna una sintesi tra il tradizionale impianto calcedoniano e il nuovo clima filosofico, sullo sfondo di un più ampio e generale turbinio teologico e di un'intensa opera di ricostruzione cristologica. Da una parte, l'Illuminismo lascia in eredità un'incrementata consapevolezza storica e una conseguente metodologia critica. I kenoticisti riprendono questa sensibilità storica facendo di Gesù di Nazareth, quale personaggio realmente esistito e documentato dagli scritti evangelici e da altre fonti coeve, il centro del loro interesse, ma senza i crescenti sentimenti antimetafisici e lo scetticismo tipici del tempo. Dall'altra, l'influenza dell'idealismo, soprattutto hegeliano, sposta l'attenzione sul problema della coscienza di Gesù Cristo.

Nella sua filosofia speculativa della religione, Hegel lega strettamente il tema staurologico a quello trinitario: l'incarnazione costituisce il momento necessario per l'epifania escatologica del mistero trinitario, la quale, a sua volta, illumina retrospettivamente il pieno significato dell'incarnazione. Hegel infatti rilegge la *kenosis* con cui Cristo,

⁴² Henri, *Kénose*, cit., col. 156.

facendosi carne, partecipa integralmente della profondità abissale della negatività umana, come la rappresentazione dello Spirito assoluto nel suo processo di alienazione, estraniamento ed esteriorizzazione nell'altro da sé, cioè nel finito. In questo movimento triadico-trinitario di Dio in Dio stesso, Cristo sceglie liberamente di percorrere il suo cammino di lacerazione per riconciliarsi in Dio. Dio può esporsi alla sua estrema estraneazione perché Hegel lo pensa non più come sostanza, *ipsum esse in se subsistens*, ma come soggettività assoluta che può ospitare in sé la relazione con il suo altro riconoscendolo nella sua unità dinamica con se stesso. Questo divenire storico di Dio, questa teo-drammatica⁴³, è scandito dal ritmo dell'*Enfremdung von Gott*, l'alienazione da Dio di Dio, e della *Versöhnung mit Gott*, la riconciliazione di Dio con Dio, in cui si realizza pienamente il significato del dogma di Calcedonia: l'unificazione di divino e umano, infinito e finito.

La formulazione calcedoniana dell'incarnazione diventa così per Hegel la chiave di lettura per concepire l'alterità e al contempo l'identità tra la natura umana e la natura divina, per «far vedere l'infinito nel finito, il finito nell'infinito»⁴⁴ sulla base del rapporto che intercorre tra il Figlio e il Padre. Si tratta di un'alterità che non diminuisce o compromette l'unità divina, ma che anzi la rende possibile e la esprime. Infatti, la *kenosis* è da intendersi come un momento di verità in Dio stesso, perché in Cristo Dio inverte se stesso come unità trinitaria a partire dalla vittoria sul negativo e dalla conciliazione. Piero Coda riconosce a Hegel il merito di aver colto «probabilmente per primo e con una radicalità sino a lui sconosciuta, [...] attraverso il mistero del Crocifisso, che il *non* è un momento interiore della vita stessa di quel Dio che è Amore in quanto è Trinità e che in questo *non* nel suo mistero ineffabile è racchiuso anche il segreto più profondo della creazione e del mistero della salvezza»⁴⁵. Nel farsi uomo e nel morire da uomo sulla croce, Dio esperisce il momento di maggiore estraneazione da sé. Al contempo, è proprio dal fondo della sua perdizione che Dio ritorna e si ricongiunge a se stesso, rivelandosi all'uomo e a sé come amore:

Ora Dio si deve concepire solo come spirito e questo non è affatto una vuota parola, una determinazione superficiale. Ma se, in quanto spirito, non può essere per noi

⁴³ Termine coniato da H. U. von Balthasar, in *Theodramatik. Die Personen des Spiels- Teil 2 Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, trad. it. di G. Somavilla, *Teodrammatica, Vol III, Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen Über die Philosophie der Religion*, trad. it. di E. Oberti - G. Borruso, *Lezioni sulla filosofia della religione*, 3 voll., Laterza, Bari 1983, vol. III, p. 80.

⁴⁵ P. Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, p. 321.

una parola vuota, Dio deve essere concepito come Dio uno e trino: questo è ciò in cui si esplica la natura di Dio. *Dio viene così concepito in quanto si fa oggetto per se stesso nel Figlio e permane in questo oggetto, inoltre, in questa distinzione di sé da se stesso, supera in pari tempo la distinzione e in Lui ama se stesso, è cioè identico con sé; si ricongiunge con sé in questo amore di sé. Solo così Dio è spirito. [...]* Solo la Trinità è la determinazione di Dio come spirito, senza questa determinazione, spirito è una vuota parola⁴⁶.

Allo stesso tempo, la morte in croce non dischiude soltanto la natura intrinseca di Dio ma anche quella dell'uomo, che scopre la presenza di Dio e della coscienza divina in se stesso. In questo modo, Dio e uomo cessano di essere – come avrebbero voluto poi Kierkegaard e la teologia dialettica – infinitamente diversi, ma scoprono una reciproca appartenenza che ricompone quell'infelice scissione per sanare la quale Cristo decise di farsi uomo. Dio allora rivela se stesso nella coscienza umana e l'essere umano riconosce Dio in se stesso:

La verità cui gli uomini sono giunti per mezzo di questa storia è che l'idea di Dio è diventata per essi una certezza, che l'uomo ha raggiunto la certezza della sua unità con Dio, che l'uomo è veramente spirito presente e veramente tale, che questa storia come lo spirito che comprende, è la rappresentazione stessa del processo che l'uomo è spirito e [...] nella morte di Cristo è stata uccisa per la vera coscienza dello spirito la finitezza dell'uomo⁴⁷.

Attraverso la sua rilettura secolarizzante del motivo giovanneo di Cristo come ultimo e definitivo luogo di autosvelamento di Dio sulla terra, Hegel offre una soluzione docetista che non avrebbe convinto la teologia protestante e quella kenotica in particolare. Risolvendo infatti il problema delle due nature di Cristo nell'autocoscienza del genere umano come Spirito assoluto, Hegel ha «ridotto la specificità personalistico-comunionale di questa struttura trinitaria nel ferreo necessitarismo del monologo con se stesso dello Spirito assoluto», perché, in maniera altrettanto impersonale, ha fatto di Dio «un unico soggetto

⁴⁶ Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., vol. III, pp. 97-98 [corsivo mio].

Commenta Pagano: «Il vero significato dello Spirito per Hegel è un sapere che è attività e che esce da sé alienandosi per ritornare più ricco e determinato di nuovo a sé. Nella Trinità trova espressione, nel più alto grado mai raggiunto dalla religione, il tema della conciliazione, inteso non come unità immota e indifferente ma come identità dell'identità e della differenza, come unità cui si perviene attraverso la differenza» (M. Pagano, *Il luogo della conciliazione*, in Aa. Vv., *In lotta con l'Angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*, SEI, Torino 1989, p. 89).

⁴⁷ Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., vol. III, p. 147.

assoluto che, secondo le movenze necessitanti ed immanenti del suo concetto si autoevolve in un monologo chiuso in se stesso»⁴⁸.

Sebbene il kenoticismo moderno non condivida gli esiti docetisti insiti nelle categorie impersonali e astratte con cui Hegel traduce la sua intuizione speculativa del cristianesimo, è tuttavia proprio l'idealismo tedesco (e la filosofia di Hegel in particolare) a costituire il terreno di formazione dei suoi autori. Avendo ereditato da esso e dalla successiva filosofia della coscienza l'idea per cui la personalità sia da identificare con l'autocoscienza, il kenoticismo moderno prende forma nel rispondere al problema dell'unità psicologica di Cristo. Dire infatti, come porterebbe a concludere la *communicatio idiomatum*⁴⁹, che Cristo abbia sia la coscienza umana sia quella divina, significherebbe ammettere due persone, contraddicendo così la definizione calcedoniana che vede in Cristo la sola e stessa persona del Figlio. Se non è possibile ammettere due coscienze in un medesimo soggetto, per questi autori si tratta allora di negare una delle due coscienze in Cristo. Non potendo amputare Cristo della sua coscienza umana, perché in questo modo Egli non sarebbe più uomo, appare impossibile sfuggire a una lettura kenotica, che ammette una limitazione o un annientamento della coscienza divina del Logos e permette così di spiegare una coscienza umana capace di evoluzione e progresso.

Non ci si chiede più, come nei due secoli precedenti, se il Logos *ensarkos*, il logos incarnato, abbia celato i suoi attributi divini o se abbia rinunciato a farne uso, pur mantenendoli in potenza, ma si afferma una vera e propria autolimitazione del Logos *asarkos*, il logos preesistente il suo stato di incarnazione. Mentre il kenoticismo del Seicento faceva del Logos *ensarkos* il soggetto dell'atto kenotico, rendendo così dubbio se con *kenosis* si debba intendere piuttosto lo stato di abbassamento (*ταπείνωσις*), cioè di umiltà e di obbedienza, vissuto da Gesù Cristo una volta incarnato, la Cristologia kenotica ottocentesca invece riconosce questo ruolo al Logos *asarkos*. L'autore della *kenosis* è quindi l'eterno Figlio di Dio, la seconda persona della Trinità, che si è consegnato alla forma della limitazione umana – e quindi alle restrizioni di un'esistenza spazio-temporale determinata e della vita particolare di un individuo storico concreto – per vivere *in* e *attraverso* la nostra natura finita la vita della nostra specie, senza per questo smettere di essere Dio.

Questo cruciale cambiamento teorico ha una matrice ermeneutica. Per sostenere infatti

⁴⁸ Coda, *Il negativo e la Trinità*, cit., pp. 368; 364.

⁴⁹ Cfr. *infra*, nota 8.

se il soggetto agente della *kenosis* sia il Logos *asarkos* piuttosto che quello *ensarkos*, i teologi fanno appello all'espressione ἐν μορφῇ θεοῦ e alla possibile interpretazione del termine μορφή. Questa nozione, dall'onerosa tradizione filosofica, riassume in sé il significato di εἰκὼν (immagine), οὐσία e εἶδος (essenza o natura); o ancora, δόξα (gloria). Μορφή può indicare quindi una mera apparenza esteriore, priva di una corrispondente realtà, o una somiglianza solo superficiale, o ancora una forma visibile che è davvero «indicativa della natura interiore»⁵⁰ di qualcosa e che «esprime veramente e pienamente l'essere che la sottende»⁵¹. A questa ambiguità, se ne aggiunge una ulteriore legata al senso del participio ὑπάρχων, il quale indica uno stato originario rispetto a ciò che Cristo è divenuto in seguito, senza però fornire alcun elemento per giudicare se questa anteriorità sia da identificare con la preesistenza eterna. Per il kenoticismo ottocentesco l'espressione ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων non designa soltanto il modo di esistenza anteriore di Cristo rispetto a ciò che Egli è divenuto in seguito, ma anche la sua divinità essenziale e quindi la sua preesistenza eterna. Infatti, nel testo dell'inno cristologico, «ὑπάρχων è adoperato con l'ἐν locale e significa lo stato in luogo, cioè la radicazione dell'essere di Cristo nell'essere stesso o sostanza di Dio. [...] Per Cristo esistere nella forma o sostanza di Dio stabilmente, in modo originario, significa che il suo essere è determinato, costituito dalla sostanza stessa di Dio. Non è un'accidentalità, per il Cristo, esistere nella forma di Dio, ma è una necessità essenziale, perché costitutiva del suo essere»⁵².

La struttura contrappositiva del passo oppone al verbo ὑπάρχω (accompagnato da ἐν), indicante la stabilità della natura divina di Cristo, a γενόμενος, che invece vuol suggerire il movimento, la dinamicità, la temporalizzazione del concreto *divenire* uomo (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος). La *kenosis* è strettamente legata alla dimensione temporale, attraverso cui Cristo viene effettivamente all'esistenza, facendosi uguale all'uomo. Infatti, come messo in luce da Ronald Feenstra, la *kenosis* non sarebbe necessaria se Cristo *fosse* semplicemente incarnato, ma lo è se Cristo deve *divenire* carne, deve *incarnarsi*⁵³. Con l'incarnarsi,

⁵⁰ S. G. Green, *Handbook to the Grammar of the Greek Testament*, Religious Tract Society, London 1907, p. 384.

⁵¹ H. A. A. Kennedy, *Philippians*, in W. R. Nicoll (ed.), *The Expositor's Greek Testament*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1956, p. 436.

⁵² L. Iammarrone, *La teoria chenetica e il testo di Fil. 2, 6-7*, «Divus Thomas», 82 (1979), n. 4, p. 356.

⁵³ R. Feenstra, *Reconsidering Kenotic Christology*, in Idem - C. Plantinga (eds.), *Trinity, Incarnation, and Atonement: Philosophical and Theological Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1989, pp. 148-149.

prendendo la forma di servo (μορφήν δούλου λαβών), Cristo però, ci dice Paolo, non considerò un furto (άρπαγμὸν), cioè un illecito, l'uguaglianza con Dio (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ), proprio in virtù dell'έν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, cioè dell'essere essenzialmente della stessa sostanza di Dio. Da queste evidenze testuali, gli interpreti kenoticisti dell'Ottocento individuano nel Logos *asarkos*, di natura divina in virtù della sua uguaglianza con Dio, l'agente della *kenosis*, che quindi viene a coincidere con lo stesso atto dell'incarnazione.

È dunque «questa mescolanza del tentativo moderno, praticamente apologetico, di costruire la persona di Cristo in tutta la sua integrità storica e unitaria [...] con la dottrina classica della Trinità e il suo corollario della preesistenza eterna e personale del Figlio, che distingue la cristologia kenotica del XIX secolo non solo da tutti gli altri sforzi neo-confessionali e mediatori, ma anche da quei tentativi più speculativi dello stesso secolo che sono legati al motivo kenotico»⁵⁴. Contrariamente alle proposte kenotiche precedenti, il kenoticismo moderno è caratterizzato da una maggiore radicalità della portata dell'autolimitazione divina. Per i suoi autori, l'incarnazione è stata una *kenosis* reale, ma senza che con ciò il Logos si sia spogliato anche di ciò che è essenziale alla divinità. Ad esempio, Gottfried Thomasius⁵⁵, che viene considerato il primo ad aver sistematicamente articolato questo nuovo approccio cristologico, ritiene che Dio si sia spogliato di tutto tranne che dell'unica qualità che ne costituisce l'essenza, cioè la volontà. Il ritrarsi di Dio dallo stato di assoluta attualità della propria divinità in uno stato di potenzialità è quindi un atto della volontà, che fa sì che l'essere eterno si conservi e si mantenga anche in questo atto di ritrazione. La *kenosis* quindi consisterebbe in questa libera rinuncia ai cosiddetti attributi relativi di Dio (onnipotenza, onniscienza e onnipresenza), in virtù di quegli attributi immanenti (assoluto potere di autodeterminazione, verità, santità e amore) che non solo non vengono compromessi con la *kenosis*, ma che anzi la rendono possibile. Detto in altri termini, per Thomasius l'atto kenotico risiede nell'eterna volontà e decisione del Logos *asarkos* di limitare se stesso, divenendo completamente uomo in Gesù Cristo, per amore del genere

⁵⁴ T. R. Thompson, *Nineteenth-Century Kenotic Christology: The Waxing, Waning and Weighing of a Quest for a Coherent Orthodoxy*, in C.S. Evans (ed.), *Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God*, Oxford University Press, New York 2006, p. 77.

⁵⁵ Thomasius introduce per la prima volta il motivo kenotico nel 1845 nei *Beiträge zur kirchlichen Christologie*, nonostante ci sia stata qualche avvisaglia di posizioni kenotiche già in Christoph F. Sartorius, Carl F. Gaupp e Johann L. König (e ancor prima nel pensiero non sistematico del riformatore Nikolaus Ludwig von Zinzendorf). La sua cristologia kenotica viene però sviluppata sistematicamente e presentata nel suo *magnum opus* in tre volumi, *Christi Person und Werk*, pubblicata nel 1862.

umano.

La reinterpretazione radicalmente kenotica dell'incarnazione determina una vera e propria rivoluzione della concezione tradizionale della divinità di Dio. La *kenosis*, così come intesa dalla cristologia kenotica moderna, segna un'alterazione della divinità talmente profonda da metterne in crisi l'immutabilità, imperturbabilità ed eterna completezza, tradizionalmente associate all'idea di perfezione e di onnipotenza di Dio. Anche sotto la spinta dell'idealismo tedesco, che all'aristotelico motore immobile sostituisce il Dio vivente alle prese con il suo divenire cosmoteandrico, i kenoticisti ripensano il concetto di perfezione divina, non identificandola più con un'incorruttibile autosufficienza ma con il suo potere di autoderminazione, cioè con la possibilità di scegliere liberamente ciò che vuole essere. Karl Barth infatti definisce Dio come la decisione di sé già voluta, l'attualizzazione di una *Ur-entscheidung*, una decisione eterna e originaria con cui Dio determina la propria essenza divina. Questa decisione è *libera* non nel senso di non-necessaria e di contingente (è avvenuta ma avrebbe potuto anche non aver luogo), ma di *essenziale*. Se infatti l'essenza di Dio dipendesse dalla sua scelta arbitraria e contingente, non solo dovremmo presumere che Dio sia *prima* di questa decisione un soggetto completo in se stesso, ma che tale decisione operi una mutazione nell'essenza di Dio. Al contrario, «è veramente libera solo quella “decisione” che può essere ritenuta fondata nell'essenza di Dio, perché la decisione stessa è originaria nel rendere essenziale a Dio il suo proprio contenuto. La mutevolezza divina è in gioco, purché la “decisione” sia ciò che definisce l'“essenza” divina e non un'aggiunta contingente»⁵⁶. Come ha attentamente puntualizzano Bruce L. McCormack, la libera decisione originaria di Dio di limitarsi completamente, quando intesa in tali termini, non ne contraddice davvero l'immutabilità, se con immutabilità si intende la coerenza con la propria essenza:

[La decisione primordiale] è, infatti, volta a scongiurare il pericolo di una mutazione in Dio facendo sì che l'atto di autodeterminazione [elezione] sia il *proprio* di Dio. E così possiamo giustamente dire che, sebbene l'elezione non sia un inizio assoluto “di” Dio [...], essa è in qualche modo l'inizio “in” Dio. Con il termine “decisione primaria” si intende dire che l'elezione è propria di Dio, qualcosa di cui Dio non è mai privo, che ha luogo in qualche modo *all'interno* dell'atto di auto-costituzione divina –

⁵⁶ B. L. McCormack, *The Humility of the Eternal Son. Reformed Kenoticism and the Repair of Chalcedon*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, p. 169.

non dandosi la minima possibilità di un atto contingente di autodeterminazione dell'essenza divina che dia luogo alla mutazione⁵⁷.

L'autolimitazione di Dio nell'incarnazione allora non snatura Dio, ma risponde all'originario atto di autocostruzione divina. Reintegrando la *kenosis* nell'essenziale decisione divina per la propria essenza, «il nome Gesù Cristo individua non un soggetto, ma un atto e una determinazione della volontà; e descrive questo atto e determinazione della volontà divina come l'essere di Gesù Cristo. [...] Tra il *Logos asarkos* e il Cristo incarnato nato a Betlemme c'è la scelta divina, l'atto e la determinazione divina di donare la divinità a ciò che non è Dio»⁵⁸. Come l'atto kenotico non perturba la perfezione e l'immutabilità essenziale di Dio, così non ne compromette l'onnipotenza, che anzi trova in esso la sua somma espressione: «Un essere veramente onnipotente deve avere il potere di limitarsi. Tuttavia, pensare a questo potere di autolimitazione come a una perdita di onnipotenza è sbagliato. Se Dio sceglie di limitarsi e per questo non è in grado di compiere certi atti, ciò non significa che Egli ha necessariamente perso del tutto ogni potere. [...] In questo caso il potere di Dio è limitato dalla sua continua volontà di Dio di essere indulgente nei confronti delle sue creature e di relazionarsi con loro in modi particolari»⁵⁹.

Una tra le critiche più frequentemente mosse a questa nuova lettura della *kenosis* è che il tipo di autolimitazione divina che propone sia diverso e incoerente con quanto ha formulato teoricamente. Il kenoticismo sostiene infatti che l'incarnazione consista nel totale e definitivo abbandono da parte del Figlio di alcune facoltà divine. Ma, identificando la *kenosis* con la continua volontà di Dio a non esercitare queste facoltà, ne presuppone surrettiziamente ancora il possesso. A questa obiezione si affianca la diffusa convinzione che il kenoticismo sia incoerente con i presupposti dell'ortodossia, in particolare con la tradizione teologica trinitaria. Parlando di una reale esautorazione degli attributi divini nell'incarnazione, il kenoticismo ammette una profonda alterazione nella Persona del Figlio, contraddicendo così l'assunto fondamentale della dottrina trinitaria, secondo cui le tre Persone sono co-eterne e

⁵⁷ A. Pârvan - B. L. McCormack, *Immutability, (Im)passibility and Suffering: Steps towards a "Psychological" Ontology of God*, «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie», 59 (2017), n. 1, p. 18.

⁵⁸ E. C. Van Driel, *Incarnation Anyway: Arguments for Supralapsarian Christology*, Oxford University Press, New York 2008, p. 102.

⁵⁹ C. S. Evans, *Kenotic Christology and the Nature of God*, in Idem (ed.), *Exploring Kenotic Christology*, cit., p. 212.

co-essenziali. Dal momento che attraverso l'atto kenotico il Figlio cesserebbe di essere, anche solo transitoriamente, uguale al Padre e allo Spirito Santo, il kenoticismo appare ai più o aver lasciato la Trinità temporaneamente binaria oppure ad aver dato vita a un inammissibile triteismo, cioè alla falsa separazione delle Persone divine. In realtà, ogni teoria kenotica deve presupporre una dottrina della Trinità abbastanza forte da affermare la personale preesistenza del Figlio. Solo una concezione trinitaria che intenda il rapporto tra le tre Persone come un legame non rigido e immobile, ma personale e vivente, può render ragione dell'aporetico atto con cui Dio sceglie liberamente per la propria impotenza. C. Stephen Evans mette in luce la struttura aporetica di questa dinamica:

La decisione da parte del Figlio di Dio di diventare uomo, assumendo la natura umana e vivendo in una forma corporea, è una decisione compiuta in un momento specifico con conseguenze che non possono essere successivamente annullate dal solo Figlio, una volta Egli che ha accettato le limitazioni che l'incarnazione in un'entità pienamente umana comporta. Se ha rinunciato all'onnipotenza, non può usare l'onnipotenza per riaverla indietro. Ecco perché la glorificazione del Figlio è descritta dalla Scrittura come compiuta dalla potenza del Padre. L'autolimitazione in questo caso è più radicale; le conseguenze non si fondano solo sulla volontà continua del Figlio, ma sulla dura realtà della situazione che Egli ha voluto creare, una volta che la situazione è in atto⁶⁰.

La *kenosis* si rende quindi possibile solo grazie alla relazione trinitaria. Il Figlio, incarnandosi, si svuota realmente dei suoi attributi divini, che perde totalmente, solo perché il Padre, da sempre e per amore del genere umano, ha scelto di limitare se stesso tramite il Figlio per poi glorificarlo una volta esaurita la sua missione terrena. Ciò significa che, una volta incarnato, il Figlio ha dovuto davvero prendere carne e sangue, vivere la fatica dell'esistenza terrena, condividere il *pathos* profondo dell'umanità ferita, l'abbandono e la speranza agonizzante del ritorno al Padre, e non per propria volontà ma perché, una volta incarnato, si trova passivamente alla mercé della finitezza umana, come ogni altro essere umano creato. In questo modo, a chi fa notare che l'eterna volontà di Dio implichi una continua e coerente autocoscienza di Cristo dallo stato preesistente a quello terreno, è possibile controbattere che è proprio il rapporto vivente tra il Padre e il Figlio a spiegare perché l'azione kenotica libera e volontaria del Logos *asarkos* sia stata compiuta a sua volta

⁶⁰ *Ivi*, p. 213.

in assoluta obbedienza dal Logos *ensarkos*. Questo è il senso profondo delle parole agonizzanti rivolte da Cristo al Padre nel Getsemani: «Non la *mia* volontà, ma la *tua* sia fatta» (Lc. 22:32). Tutta la vita terrena di Cristo realizza ed esibisce la totale identificazione tra la sua eterna scelta sovrana e la sua assoluta umana obbedienza. La definitività dell'atto kenotico, espressa tragicamente dalla morte sulla croce, manifesta l'assoluta fedeltà a ciò che Dio ha scelto di essere: «Dio sceglie che la sofferenza possa colpire Dio stesso; Dio sceglie di essere aperto alla sofferenza con la sua imprevedibilità finale. Ciò significa che l'influenza del mondo su Dio è certamente “soggetta alla sua volontà” [...] ma a un atto di volontà fatto una volta per tutte e sul quale Dio non tornerà mai indietro»⁶¹.

Nonostante queste precisazioni, il kenoticismo moderno ha una vita relativamente breve. Le sue costruzioni metafisiche, con cui cerca di spiegare la dinamica incarnazionale a partire dallo stato preesistente del Logos *asarkos*, non solo non convincono la teologia tradizionale, ma non si confanno neppure alla svolta moderna verso la storia, la soggettività e l'antropologia, la quale, in ambito teologico, si traduce in una maggior enfasi sulla Gesuologia. Contrariamente al modello incarnazionale, un nuovo approccio, inaugurato da Schleiermacher e portato avanti da Ritschl, si rivolge alla persona storica di Gesù di Nazareth e alla sua biografia, lasciando il problema della sua divinità solo alla fine. Ciò nonostante, il tema kenotico sopravvive all'eclissi della cristologia kenotica del XIX secolo e anzi si rivela un motivo molto diffuso, oltre che fecondo e di molteplice applicazione, sia nella riflessione filosofica sia in quella teologica. In primo luogo, «la cristologia kenotica, il resoconto dell'incarnazione che enfatizza l'amorevole “svuotamento di sé” di Dio in Cristo, sviluppata per la prima volta nel XIX secolo da teologi tedeschi come Thomasius, con successive elaborazioni da pensatori britannici come Charles Gore e Frank Weston, ha ispirato un “teismo kenotico” che vede l'atto di “svuotamento di sé” come una chiave per comprendere la natura divina»⁶².

La libera decisione d'amore, che è a fondamento della *kenosis* di Cristo, rappresenta infatti il limite ultimo raggiungibile dal pensiero e dal linguaggio umani su Dio. Poiché con i suoi soli mezzi l'uomo non può risalire indietro a questa decisione, Dio, amando, si dà come evento d'amore. Dal momento che l'evento è in quanto tale ciò che scompagina la catena

⁶¹ P. S. Fiddes, *Creation Out of Love*, in J. Polkinghorne (ed.), *The Work of Love. Creation as Kenosis*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2001, p. 189.

⁶² Evans, *Kenotic Christology and the Nature of God*, cit., p. 190.

causale, eccede ogni previsione e speranza e lacera l'orizzonte di attesa e di precomprensione, la *kenosis* ci permette di gettare uno sguardo sull'essenza di Dio, altrimenti incomprensibile e indeducibile per noi. Ciò che l'evento kenotico di Dio in Cristo ci rivela è il desiderio e la capacità *dell'amore* di limitarsi *per amore*. Tramite la *kenosis*, detto in altri termini, Dio si manifesta come essenzialmente amore, non soltanto *ad intra*, nella relazione di amore eterno delle Persone divine, ma anche *ad extra*, nel rapporto esterno col mondo creato: «Questo rende ragione della stessa creazione come un atto di *kenosis*, perché scegliendo di essere un Dio con l'esigenza di amare, Dio rinuncia di propria volontà all'autosufficienza»⁶³.

Come autolimitazione di Dio viene interpretata quindi anche la creazione. Secondo la lettura kenotica, Dio deve indietreggiare per lasciar spazio al creato e, in particolar modo, alla libertà umana. Se Dio fa un passo indietro per lasciar essere la creazione, non metaforicamente ma letteralmente, ciò significa che Egli deve limitarsi in qualche modo. Questa interpretazione kenotica della creazione avvicina il teismo kenotico alla teoria dello *zimzum*, un concetto proposto per spiegare la formazione cosmica dell'universo da Yitzchàq Luria (1534-1572) della scuola cabalistica del misticismo ebraico⁶⁴. La parola ebraica *zimzum*, che letteralmente significa "contrazione", viene utilizzata da Luria per indicare il ritrarsi di Dio in se stesso. Attraverso questo atto di ritrazione, viene liberato una sorta di spazio primordiale, un *Ur-raum*, chiamato *tehiru*, a partire dal quale si rende possibile un essere estraneo ed esterno di fronte a Dio:

Sappi che, prima che le emanazioni fossero emanate e le cose create fossero create, c'era una luce suprema semplice, che riempiva tutto ciò che si trovava. Non c'era alcun luogo libero, nel senso di aria o spazio vuoti. Piuttosto, tutto era pieno della luce semplice dell'Infinito. [...] Ed ecco, l'Infinito si contrasse in sé nel suo punto centrale,

⁶³ Fiddes, *Creation Out of Love*, cit., p. 182.

⁶⁴ Luria è uno dei maggiori esponenti del movimento cabalistico venutosi a creare nel XV secolo nella piccola città di Safed, nell'alta Galilea, dopo l'esodo che seguì la cacciata degli ebrei dalla Spagna nel 1492. Questa catastrofica circostanza storica generò un radicale processo di trasformazione in seno al movimento cabalistico. Mentre infatti gli autori dell'antica Qabbaláh cercavano una possibile via di ritorno all'unità originaria attraverso la comprensione della struttura del cosmo anteriore all'inganno di Satana, la nascente meditazione cabalistica cinquecentesca invece unisce allo sguardo retrospettivo verso l'inizio cosmogonico una tensione messianica e apocalittica, che vuole evocare forze per sollecitare e provocare la crisi della fine. Di Luria non abbiamo alcuna opera, poiché morì non lasciando niente di scritto. Ciò che sappiamo della sua teoria è frutto dell'intermediazione del seguace Chajim Vital Calabrese (1542-1620), che ne mise per iscritto gli insegnamenti esoterici. Dopo una prima circolazione delle redazioni manoscritte, le dottrine di Luria furono parzialmente pubblicate in traduzione latina nella *Kabbala denudata* del 1677, e, più di un secolo dopo, in ebraico nel 1782 sotto il titolo di *Ez Chajim* (L'albero della vita). Proprio nell'*Albero della vita* è esposta la dottrina dello *zimzum*, la contrazione o ritrazione di Dio.

proprio nel mezzo della sua luce. Poi quella luce si ritrasse e si allontanò dal punto centrale, tutt'intorno sui lati, così che rimase nel punto centrale un luogo non occupato, aria e spazio vuoti. Ed ecco, questo ritrarsi [*zimzum*] avvenne in modo uniforme intorno al punto centrale vuoto, in modo tale che quel luogo dello spazio fosse da tutti i suoi lati rotondo e con perfette proporzioni. [...] Ed ecco, dopo il ritrarsi sopra descritto che lasciò un luogo dello spazio, davvero aria vuota e libera in mezzo alla luce dell'infinito, c'era ora un luogo in cui le emanazioni e le cose create, le cose formate e le cose realizzate potevano esistere. [...] E in quel luogo dello spazio la luce dell'Infinito emanò e creò e formò e realizzò tutti i mondi⁶⁵.

Nell'elaborare questa teoria, Luria riprende, rovesciandola, un'idea talmudica contenuta in un passo del Midràsh in cui si dice che Dio avrebbe concentrato la sua *Shekhinà*, la sua sacra presenza, nel Santo dei Santi, nel luogo dei cherubini, e così avrebbe concentrato tutto il suo potere in un solo punto. Luria inverte questa immagine perché per lui lo *zimzum* «non significa la concentrazione di Dio *in* un luogo, ma il suo ritirarsi *fuori* da ogni luogo»⁶⁶. Commentando la teoria di Luria, Gershom Scholem descrive lo *zimzum* come «una concentrazione dell'essenza divina su se stessa, una discesa nella sua più intima profondità, quell'incrociarsi della sua essenza in se stessa, che solo [...] può costituire il contenuto di una eventuale creazione dal nulla»⁶⁷. Contrariamente a quanto ritenuto tradizionalmente⁶⁸, l'onnipotenza e l'infinita libertà di Dio non trovano la loro massima espressione nell'atto verso l'esterno, con cui Dio pone fuori da sé un ente creato indipendente da sé, ma

⁶⁵ Traduzione di E. Rocca in *Zimzum, vuoto e architettura*, in A. Russo, *Vuoto & Progetto*, presentazione di G. Neri - E. Rocca, Postfazione di F. Espuelas, LetteraVentidue, Siracusa 2018, p. 20, dalla traduzione tedesca di Christoph Schulte in *Zimzum. Gott und Weltursprung*, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 2014, pp. 58-61.

⁶⁶ G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1941, trad. it. di G. Russo, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova 1986, p. 271.

⁶⁷ Idem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, 1970, trad. it. di M. Bertaggia, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova - Milano 2010, p. 70.

⁶⁸ Per l'antica Qabbaláh il primo momento della creazione è l'atto con cui Dio procede all'esterno e proietta dal suo Essere la sua forza creativa. È quindi un atto di exteriorizzazione, coerente con le teorie emanazionistiche neoplatoniche, dall'alto in basso secondo una linea unitaria. Per descrivere questo processo, i cabalisti hanno messo a punto un sistema di *sefiroth*, cioè di emanazioni divine, attraverso cui si dispiega il potere creativo di Dio. Le *sefiroth* sono i *simboli* attraverso cui Dio si rivela all'uomo, sono, in altri termini, gli aspetti del suo essere sotto cui Dio si dà. La vita che si emana – l'energia e la luce che sono allo stesso tempo linguaggio, nomi e cifre di Dio – non è separata da Dio né a Lui subordinata ma è la rivelazione delle radici nascoste della divinità stessa, la quale non si può manifestare né darsi in simboli e di cui non si può dire nulla. Poiché la fonte nascosta della divinità, detta *en-sof* (l'infinito), e le emanazioni divine sono una stessa cosa, l'antica Qabbaláh sostiene una concezione panteistica che, seppur non presenti il problema dell'autonomia di un ente non-divino, lascia aperta la questione della possibilità e conseguentemente della libertà di un ente al di fuori di Dio. La teoria dello *zimzum* di Luria offre una spiegazione alternativa che si rivelerà particolarmente fruttuosa e che influenzerà il pensiero cabbalistico mistico nei secoli successivi (Idem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, eng. trans. by R. Manheim, *On the Qabbalah and its symbolism*, Ltd, Bristol 1965, pp. 35-36).

paradossalmente nell'atto interiore su se stesso, con cui Dio si ritrae in sé. Infatti, solo una contrazione di Dio in se stesso può liberare lo spazio in cui poter agire creativamente. Il *nihil* per la sua *creatio ex nihilo* nasce solo perché – e nella misura in cui – il Dio onnipotente e onnipresente ritira la sua presenza e limita la sua potenza:

Lo *zimzum* rappresentava l'unica determinazione capace di dar senso a quel discorso dell'assoluta libertà di Dio nella creazione [...]. Lo *zimzum*, anzi, è l'autentico contenuto di questa libertà, che è libertà di limitare, sia pure soltanto in modo puntuale, l'infinita pienezza della sua essenza. Il primo atto della creazione non può, allora, consistere in un procedere di Dio *fuori di sé* – nel senso, ad esempio della concezione tomistica [...] della *processio Dei ad extra* –, bensì deve essere un procedere di Dio *in se stesso*: questo è il movimento che solo può rappresentare l'apriori di un mondo⁶⁹.

La teoria dello *zimzum* risolve alcune complicazioni teoriche della concezione della creazione come un atto di Dio verso l'esterno, lettura dominante nella teologia cristiana fin da Agostino. Questa interpretazione infatti solleva la questione critica dell'esistenza di un *extra Deum*, cioè di una dimensione esteriore e coeterna a Dio, che in quanto tale lo limiterebbe e ad Egli si opporrebbe. L'assunzione di un'autolimitazione da parte di Dio stesso prima della creazione, invece, può essere riconciliata con la divinità di Dio senza contraddizione. Ritirando la sua presenza e il suo potere, Dio fa in modo che il nulla della creazione non sia qualcosa di esterno che lo limiti, ma qualcosa di interno e da esso generato. Secondo alcuni ricercatori, la cosmologia dello *zimzum* ha influito sulla dottrina kenotica⁷⁰ nella misura in cui la *kenosis*, tradizionalmente applicata al Logos incarnato, inizia ad essere

⁶⁹ Idem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit., p. 71.

⁷⁰ Tra questi, Manuel G. Doncel S.J., *The kenosis of the creator and of the created co-creator*, «Zygon», 39 (2004), n. 4, p. 792.

I primi tentativi filosofici di far dialogare la teologia cristiana con la dottrina cabalistica dello *zimzum* risalgono al XVII secolo. Dopo la pubblicazione della *Kabbala Denudata* di Christian Knorr von Rosenroth – una delle più ampie raccolte di testi cabalistici ebraici pubblicati in latino fino a quel momento – alcuni platonici di Cambridge (Henry More, Anne Conway, Isaac Newton e Joseph Raphson) iniziano a confrontarsi con le teorie cosmologiche e le categorie teologiche del pensiero cabalistico. Tra questi tentativi di reinterpretazione della teoria dello *zimzum* alla luce della teologia cristiana, si distingue la posizione di Anne Conway, una delle prime filosofe dell'età moderna e allieva di More, che si appropriò delle idee lurianiche di *zimzum* e di Adam Kadmon (il primo Mondo Spirituale esistente dopo la contrazione di Dio) e le integrò all'interno della dottrina cristiana della Trinità. Sovrapponendo la figura di Adam Kadmon a quella di Cristo e presentando Cristo come la seconda Persona della Trinità emersa da un atto di contrazione del Padre divino, Anne Conway anticipa quell'avvicinamento della teoria ebraica della *zimzum* a quella cristiana della *kenosis*, che solo nel XX secolo troverà una più compiuta articolazione e sistematizzazione (cfr. Schulte in *Zimzum. Gott und Weltursprung*, cit., pp. 161-168, in particolare p. 165).

applicata anche al creatore:

La dottrina cabalistica dell'autolimitazione di Dio ha trovato posto anche nella teologia cristiana. Nicolò Cusano, J. G. Hamann, Friedrich Oetinger, F. W. J. Schelling, A. von Oettingen, Emil Brunner e altri hanno visto che quando Dio permise la creazione, questo fu il primo atto dell'auto-umiliazione divina che raggiunse il suo punto più profondo nella croce di Cristo. [...] Questo amore autolimitante è l'inizio di quell'autosvuotamento di Dio che Filippesi 2:7 vede come il mistero divino del Messia. Anche per creare il cielo e la terra, Dio si svuotò della sua onnipotenza onnipresente, e come Creatore prese su di sé la «forma di servo»⁷¹.

Come la *kenosis* dell'incarnazione è compiuta amorevolmente dal Logos per la redenzione del genere umano dal peccato, così la *kenosis* della creazione è liberamente realizzata nel rispetto amorevole delle creature che devono essere create, in modo che possano esistere e agire come esseri autonomi. La teologia kenotica quindi propone un nuovo concetto di Dio: da essere principalmente potere assoluto, Dio è ora pensato come amore assoluto. Da questo angolo di rifrazione, Dio si dà, si comunica e appare come evento, un evento che nella finitezza si espone alla concreta croce del negativo. Come fa notare Barth, ripensare a Dio a partire dall'incarnazione, dalla verità paradossale di un Dio che si fa veramente e interamente singolo uomo, concreto e mortalmente finito, ci costringe a «correggere le nostre rappresentazioni sull'essere di Dio, o, meglio ancora, a rifarle tutte daccapo partendo dal riferimento a quel che fa»:

La nostra opinione secondo cui Dio può essere compiutamente solo assoluto, in antitesi a ogni ente relativo; compiutamente solo attivo, in antitesi a ogni patire; compiutamente solo immune, in antitesi a ogni immanenza; e così pure non può essere che essere compiutamente solo divino, in antitesi a ogni realtà umana; in una parola, non gli sia possibile né lecito essere diversamente che il “tutt'Altro”; queste nostre opinioni si dimostrano insostenibili, devianti e pagane, di fronte al fatto che in Gesù Cristo è e fa effettivamente tutte queste cose⁷².

Più che la cristologia kenotica («il tentativo di comprendere l'incarnazione nei termini di quell'atto attraverso cui Cristo si è svuotato di qualche aspetto del suo status divino per

⁷¹ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre*, 1985, eng. trans. by M. Kohl, *God in Creation. An Ecological Doctrine of Creation*, SCM Press Ltd, London 1985, p. 87.

⁷² K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I-IV, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zurigo 1939-1959, I/2, p. 203.

diventare un essere umano»), il trinitarismo kenotico («concezione secondo cui la *kenosis* è una caratteristica della vita della Trinità e le Persone trinitarie, specialmente il Padre e il Figlio, esistono in una sorta di relazione kenotica tra loro») e il teismo kenotico («posizione secondo cui Dio si assume una sorta di limitazione nel creare l'universo»), la teologia kenotica, intesa non come dottrina specifica ma come termine generico «per includere tutti i vari modi in cui la nozione di *kenosis* può essere impiegata nel pensiero teologico»⁷³, diviene un *leit motiv* della sensibilità teologica e filosofia della fine dell'Ottocento e per gran parte del Novecento. Tra gli autori che hanno ereditato il lascito filosofico e teologico del kenoticismo moderno figura senz'altro Kierkegaard, che fa della dottrina della *kenosis* (*Kenosis-Lehre*) il «punto segreto» (*der geheime Punkt*) a partire dal quale tutta la sua produzione letteraria diventa comprensibile⁷⁴.

2. *Der geheime Punkt*

Parlare a proposito della teologia kierkegaardiana come di una cristologia kenotica non è certo una facile e inappellabile scelta interpretativa. Nel corso degli anni vari studi si sono interrogati sulla possibilità di considerare Kierkegaard come un teologo della *kenosis*, analizzandone la filosofia chi sulla scia del dibattito luterano seicentesco tra la scuola di Giessen e Tubinga⁷⁵, chi sullo sfondo del kenoticismo ottocentesco, in particolare dell'opera di Thomasius e del suo concetto di autolimitazione (*Selbstbeschränkung*) del Logos incarnato⁷⁶. Come ha messo in mostra David Law, nel suo saggio dedicato interamente allo

⁷³ Law, *Kierkegaard's kenotic Christology*, cit., p. 53. Qui Law si rifà alla classificazione di S. Coakley, in *Kenosis: Theological Meanings and Gender Connotations*, in Polkinghorne (ed.), *The Work of Love: Creation as Kenosis*, cit., pp.192-210.

⁷⁴ H. Roos, *Søren Kierkegaard und die Kenosis-Lehre*, «Kierkegaardiana», 2 (1957), p. 56.

⁷⁵ Già nella prima fase della recezione kierkegaardiana negli anni '20 e '30 del Novecento, sulla scia della nascente teologia dialettica, Torsten Bohlin ed Emanuel Hirsch analizzano la sua filosofia accostandola al primo alla scuola seicentesca di Giessen e il secondo a quella di Tubinga (T. Bohlin, *Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, übers. von I. Meyer-Lüne, C. Bertelsmann, Gütersloh 1927, pp. 339-340; E. Hirsch, *Kierkegaard-Studien*, Bertelsmann, Gütersloh 1933, pp. 707 n. 1; 550). Questo confronto viene ulteriormente ripreso e approfondito decenni dopo da David Gouwens e Sylvia Walsh, che ancora sostengono che il kenoticismo kierkegaardiano debba essere letto sullo sfondo del dibattito luterano seicentesco, annoverandolo Gouwens tra i sostenitori di una *kenosis* dell'uso (scuola di Giessen), mentre Walsh, facendo leva in particolare su *Esercizio del Cristianesimo*, tra quelli di un *nascondimento* dell'uso degli attributi divini (Scuola di Tubinga). Cfr. D. Gouwens, *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 169, n. 59; S. Walsh, *Thinking Christianly in an Existential Mode*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 130.

⁷⁶ Roos, *Søren Kierkegaard und die Kenosis-Lehre*, cit., p. 58.

studio della cristologia kenotica di Kierkegaard, la proliferazione delle interpretazioni segnala, da una parte, la fecondità del tema della *kenosis* nell'opera kierkegaardiana e, dall'altra, l'impossibilità di ridurre il pensiero di Kierkegaard a una concezione dottrinale unitaria e sistematica e di etichettarlo sotto il nome di una qualche scuola esegetica. Piuttosto che avanzare una proposta teoretica o elaborare una costruzione metafisica per la *kenosis* divina, Kierkegaard appare alla maggior parte degli studiosi interessato al lato esistenziale-etico della *kenosis* dell'uomo-Dio (*Gud-Mennesket*). La fedeltà alla vocazione originaria del passo paolino, nei secoli andata persa dietro la complessità delle circonvolute spiegazioni teologiche, risponderebbe in Kierkegaard alla sua più generale concezione della dottrina e all'interpretazione della sua attività di scrittore.

In più passi della sua opera e in molte pagine del suo diario, Kierkegaard si definisce un amante infelice e per questo un poeta del cristianesimo: «Sarò l'amante infelice, non potendo essere io stesso il cristiano ideale: perciò ne sarò il poeta. Quest'umiliazione non la dimenticherò mai, perciò sarò tutt'altro che uno dei soliti predicatori che scambiano il chiacchierare di qualcosa con l'esserlo»⁷⁷. Proprio perché solo aspirante cristiano senz'autorità, Kierkegaard non si vuole arrogare il diritto di dare delucidazioni dottrinali né di trattare teoricamente dei dogmi cristiani. Egli sente, invece, che il compito che la Provvidenza gli ha destinato è richiamare l'attenzione dei suoi contemporanei sull'esigenza di *divenire* cristiani, piuttosto che di comprendere speculativamente il cristianesimo e dirsi cristiani sulla base di questa comprensione non appassionata. Per questo, Kierkegaard si è sempre ben guardato dal formulare una cristologia, intendendo con questo termine l'elaborazione di una dottrina filosofico-razionale sulla natura di Cristo. Come ha opportunamente evidenziato Joel D. S. Rasmussen, c'è una stretta dipendenza tra il modo in cui Kierkegaard tratta di Cristo e il modo in cui interpreta se stesso e il suo ruolo all'interno della cristianità:

La visione cristiana di Kierkegaard dell'incarnazione di Dio in Cristo delinea la sua poetica in modo fondamentale. Vale a dire, la concezione di Kierkegaard della sua produzione letteraria e la sua visione incarnazionale di Dio in Cristo dovrebbero essere comprese insieme, perché come non ha mai articolato una "cristologia" nel senso che questo termine ha per la teologia sistematica, così non ha nemmeno offerto una generica

⁷⁷ SKS 21, 367, NB10:200 / D, 2236.

“teoria della poesia” nel senso che questa frase ha per la critica letteraria⁷⁸.

Piuttosto che una dottrina (*Lehre*), Kierkegaard elabora quella che Rasmussen denomina una «poetica cristomorfica» (*Christomorphic poetics*), la quale non richiede di essere compresa intellettualmente, ma di essere realizzata concretamente nell'esistenza. Sebbene Kierkegaard, in realtà, non abbia mai formulato esplicitamente una teoria della dottrina religiosa, ha però una chiara posizione su quale ruolo debba avere la dottrina nella vita dei credenti⁷⁹. Secondo lui, «le dottrine cristiane assumono un vero significato religioso quando è dato loro il potere di trasformare la vita di coloro che le accettano: solo quando è data loro espressione nell'esistenza del credente»⁸⁰. Kierkegaard quindi non critica la dottrina in quanto tale, ma «quella forma di ortodossia che considera l'assenso intellettuale l'atto primario della fede»⁸¹. È emblematico, infatti, che a più riprese Kierkegaard precisi che a essere oggetto della fede cristiana non è una *dottrina*, ma il *Maestro*, cioè una vita che realizza la dottrina e che esige che questa dottrina che incarna venga a sua volta reduplicata in carattere dal discepolo. Annota Kierkegaard nel suo diario: «Il cristianesimo non deve essere oggetto di insegnamento professorale. Anche Cristo dice: “La mia dottrina è cibo” (Gv 4: 32): essa cioè dev'essere assimilata, si deve esistere in essa»⁸². L'ossessione della teologia cristiana per la formalizzazione dottrinale, legata inizialmente alla necessità di contrastare il caos dottrinale dei primi secoli, tradisce invece uno «zelo sistematico dell'individuo (soggettivamente) indifferente per arrangiare la verità del cristianesimo in paragrafi», che non ha niente a che fare con la «preoccupazione dell'individuo ch'è interessato con passione infinita al suo rapporto verso una tale dottrina»⁸³. Per eliminare il coinvolgimento esistenziale e in prima persona, la cristianità ha astutamente abbassato l'esigenza esistenziale di vita a un problema oggettivo di dottrina. La storia della teologia cristiana esibisce questo processo di progressiva intellettualizzazione del cristianesimo. Quanto più il cristianesimo si fa mera

⁷⁸ J. D. S. Rasmussen, *Between Irony and Witness: Kierkegaard's Poetics of Faith, Hope, and Love*, Continuum, New York-London 2005, p. 2.

⁷⁹ Sulla concezione kierkegaardiana della dottrina religiosa, cfr. S. M. Emmanuel, *Kierkegaard on Doctrine: A Post-Modern Interpretation*, «Religious Studies», 25 (1989), pp. 363-378; A. B. Come, *Kierkegaard as Theologian: Recovering My Self*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1997, pp. 10-14; L. C. Barrett, *The Significance of Doctrine in Kierkegaard's Journals: Beyond an Impasse in English Language Kierkegaard Scholarship*, «Journal for the History of Modern Theology», 15 (2008), pp. 16-31.

⁸⁰ Emmanuel, *Kierkegaard on Doctrine*, cit., p. 363.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² SKS 20, 414, NB5:101 / D, 1475.

⁸³ SKS 7, 25 / AE, 763.

dottrina tanto più perde il suo significato essenziale di comunicazione di esistenza:

Appena la religiosità esce dal presente esistenziale, dove tutto è attività (*Actuositet*), subito lo si attenua. Che perda nella sua intensità e verità, lo si riconosce subito dal fatto che la religiosità si trasforma in dottrina e appena diventa una dottrina non si affretta in modo assoluto. In Cristo la religiosità era assolutamente l'«esser-presente (*præsentsk*)»; in Paolo sta già per diventare dottrina. Nasce così la deviazione completa dalla religiosità, una direzione che si segue ormai chissà da quanti secoli⁸⁴.

Per contrastare questa tendenza sistematica, Kierkegaard ritorna al significato edificante del cristianesimo. Il differente approccio e soprattutto il differente intento spiega la quantità di discrepanze teoriche nel testo kierkegaardiano, che gli interpreti che hanno cercato di leggerci una teoria kenotica hanno messo in luce. In effetti, pur muovendosi all'interno della cornice dell'ortodossia calcedoniana, Kierkegaard non solo fa a meno di tutta la sua impalcatura metafisica, ma ne utilizza le nozioni come categorie etiche. A tal proposito, Law richiama l'attenzione sul fatto che Kierkegaard si rifaccia, più che alla formula calcedoniana, alla teoria luterana dei due stati di abbassamento ed elevatezza di Cristo. Non è di minore importanza poi che sia *Esercizio del Cristianesimo* l'opera in cui questa tematica è maggiormente presente e più approfonditamente trattata. Qui il tema dell'*imitatio Christi*, in cui consiste l'inevitabile *esercizio* del cristiano, traspone il tema dell'incarnazione di Cristo dal piano dottrinale a quello etico-edificante. Infatti, il motivo dell'abbassamento e dell'esaltazione di Cristo è, dice Law, «una rielaborazione della definizione calcedoniana per far emergere più pienamente la sua dimensione esistenziale»⁸⁵. Ha ragione allora Lee Barrett quando sostiene che per comprendere la cristologia kierkegaardiana non si debba parlare di kenoticismo in senso stretto, ma di discepolato kenotico⁸⁶. Sullo sfondo della chiamata al discepolato, la *kenosis* di Cristo assume il ruolo di un modello (*Forbillede*). Non solo, ci dice Kierkegaard, «non si può diventare credenti senza

⁸⁴ SKS 22, 50, NB11:85 / D, 2295 [traduzione leggermente modificata].

⁸⁵ Law, *Kierkegaard's kenotic Christology*, cit., p. 9.

⁸⁶ «A differenza dell'eredità dottrinale luterana, Kierkegaard non elabora alcuna teoria particolare della "kenosis", di come Cristo sia riuscito a mettere da parte il potere e la gloria, al fine di chiarire il modello di umiliazione/esaltazione di Gesù. Invece, Kierkegaard descrive attentamente i contesti passionali ideali appropriati per comprendere questa dinamica cristologica» (L. C. Barrett, *The Joy in the Cross: Kierkegaard's Appropriation of Lutheran Christology in 'The Gospel of Sufferings'*, in R. L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary: Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Mercer University Press, Macon (GA) 2005, p. 272).

andare a lui nel suo stato di abbassamento, come segno di scandalo e oggetto di fede»⁸⁷, ma è solo dal suo stato di abbassamento che Cristo può divenire la misura e il fine dell'uomo:

Un sé direttamente davanti a Cristo è un sé potenziato dall'immensa concessione fatta da Dio, potenziato dall'immenso rilievo che cade su di esso per il fatto che Dio anche per questo sé nacque, divenne uomo, soffrì, morì. Come è stato detto in precedenza: quanta più rappresentazione di Dio tanto più sé, così vale ora: quanta più rappresentazione di Cristo tanto più sé. Un sé è qualitativamente quel che è la sua misura. Che Cristo sia la misura è l'espressione, attestata da Dio, di quale infinita realtà un sé abbia, perché solo in Cristo diventa vero che Dio è il fine e la misura dell'uomo, o la misura e il fine⁸⁸.

La *kenosis* di Cristo costituisce quindi la più grande concessione fatta da Dio all'uomo ma anche il più oneroso e impossibile compito che Dio pretende da lui. Essa è l'*ad-venire* storico di Cristo e al contempo l'apertura della condizione per cor-rispondere al suo appello. Incarnandosi Dio non soltanto si rivela all'uomo, ma gli fornisce anche la condizione (*Betingelse*) per comprendere questa stessa rivelazione e corrispondervi⁸⁹. In altri termini, la *kenosis* è l'evento della relazione tra Dio e l'uomo, l'annunciarsi aprente di questa relazionalità, la dischiusura della *possibilità* della *fede* e del suo contrario, lo *scandalo*. Così, Dio nel suo farsi uomo in Cristo *diventa* la *possibilità* della scelta e quindi anche la *possibilità* dello scandalo. Giacché la verità è *index sui et falsi*, Cristo, che nelle *Briciole filosofiche* Kierkegaard definisce *il paradosso (Paradoxet)*, «*diventa* scandalo»⁹⁰. Proprio perché la *kenosis* è una concessione infinita dell'amore divino, all'uomo è lasciata la scelta di assentire al suo dono, corrispondendolo col tentativo sempre imperfetto di una vita all'insegna dell'imitazione sofferente di Cristo, oppure di rifiutarlo, ostinandosi nel suo stato di non-libertà e non-verità. Infatti, Cristo ha liberamente deciso dall'eternità di incarnarsi per attirare l'uomo a sé come essere libero. Per riuscirci, l'unico modo è farlo ponendo una scelta:

Perciò Cristo che ha abbassato se stesso, egli l'umiliato, vuole attirare a sé l'uomo dall'alto. Tuttavia, egli è la stessa e medesima persona in umiltà e in gloria e la scelta non sarebbe giusta se si pensasse che tocca scegliere fra il Cristo dell'umiltà e il Cristo della gloria: perché Cristo non è diviso, egli è sempre la stessa e medesima persona. La

⁸⁷ SKS 12, 39 / IC, 1867.

⁸⁸ SKS 11, 226 / SD, 115-116.

⁸⁹ Cfr. SKS 4, 223 sgg. / PS, 607 sgg.

⁹⁰ SKS 4, 254 / PS, 659.

scelta non è: o l'abbassamento o l'elevazione; no, la scelta è Cristo. Ma Cristo è una composizione e tuttavia è la stessa e medesima persona, tanto in abbassamento come in gloria ed è per questo ch'egli impedisce di scegliere *una* soltanto delle parti: poiché entrambe le parti, ossia il fatto che ambedue esistono, rende impossibile di essere attirati a lui se non mediante una scelta. Infatti, se in verità potesse attirare a sé senza la scelta, bisognerebbe ch'egli fosse una cosa sola, o il Cristo dell'elevatezza o il Cristo dell'abbassamento, ma egli è ambedue. Così egli attira a sé mediante una duplicità⁹¹.

La fede è una scelta, e non una ricezione diretta, davanti al nodo dialettico tra due possibilità tra loro opposte e in contraddizione. La decisione *della* fede e *per* la fede è infatti il movimento dialettico che viene dall'urto del paradosso. Tale paradosso è precisamente Cristo, il «segno di contraddizione» per eccellenza, cioè «un segno, il quale, nella sua composizione, contiene una contraddizione»⁹², che esige o che si creda o che ci si scandalizzi di lui: «In senso immediato egli è un uomo singolo del tutto simile agli altri, umile e oscuro; ma ora ecco la contraddizione, ch'egli è Dio»⁹³. L'uomo-Dio è dunque il paradosso che in timore e tremore espone l'uomo ad essere giudicato precisamente dal mondo in cui giudica, scegliendo di credere o di scandalizzarsi. Per aggirare la serietà di questa decisione suprema, la cristianità ha sciolto il nodo paradossale dell'uomo-Dio sopprimendo panteisticamente la differenza qualitativa fra Dio e l'uomo e rendendo vano il passo che Dio ha fatto, «come se Dio e uomo diventassero la stessa cosa»⁹⁴:

La dottrina del cristianesimo è la dottrina dell'uomo-Dio, della parentela tra Dio e uomo, ma, si badi bene, così che la possibilità dello scandalo sia, se posso dir così, la garanzia con cui Dio si assicura che l'uomo non possa venirgli troppo vicino. [...] Essere così vicini a Dio, come insegna il cristianesimo, che l'uomo può venire a lui, ed è lecito che venga a lui, e deve venire a lui in Cristo, non è mai venuta in mente ad alcun uomo. [...] Dio e uomo sono due qualità tra le quali c'è una infinita differenza qualitativa. Ogni dottrina che trascura questa differenza è folle, umanamente parlando, è bestemmia, intesa in senso divino. Nel paganesimo l'uomo ha fatto di Dio un uomo (il Dio-uomo); nel cristianesimo Dio si fa uomo (l'uomo-Dio); ma nell'infinito amore della sua grazia misericordiosa pone però una sola condizione, non può fare altrimenti. Proprio questa è la pena in Cristo, «egli non può fare altrimenti»; egli può abbassare se stesso, assumere la forma di un servo, soffrire, morire per gli uomini, invitare tutti a venire a lui, sacrificare ogni giorno della sua vita, e ogni ora del giorno, e sacrificare la vita – ma la

⁹¹ SKS 12, 164 / IC, 2047.

⁹² SKS 12, 130 / IC, 2001.

⁹³ SKS 12, 130 / IC, 2003.

⁹⁴ SKS 11, 229 / SD, 119.

possibilità dello scandalo non può eliminarla⁹⁵.

Di conseguenza, la teologia, nel suo tentativo di delucidare specularmente il paradosso, si macchia per Kierkegaard dell'estrema forma dello scandalo, la quale negando Cristo come paradosso nega ogni contenuto cristiano: il peccato, la remissione del peccato e così via⁹⁶. Difatti, ogni esperimento esegetico della teologia finisce per negare Cristo «in modo o docetistico o razionalistico, così che Cristo o non è un singolo uomo, ma solo in apparenza, o è solo un singolo uomo, dunque o diventa docetisticamente poesia, mitologia che non rivendica la realtà, o razionalisticamente diventa una realtà che non rivendica di essere divina»⁹⁷. Se quindi, per una scelta di cautela nei confronti della speculazione e per la natura maieutica del suo compito di poeta del cristianesimo, Kierkegaard non elabora una cristologia kenotica, ciò non significa che sia indifferente o estraneo alla tematica kenotica in generale. Al contrario, il motivo kenotico anima profondamente il pensiero kierkegaardiano, ne costituisce *der geheime Punkt*, il punto segreto, *der Schlüssel*, la chiave, tramite cui si accede alla comprensione delle sue questioni e delle sue domande ancora pulsanti⁹⁸.

Nonostante Kierkegaard non abbia preso posizione in merito al dibattito tra la scuola di Tubinga e quella di Giessen e agli sviluppi a lui contemporanei del kenoticismo, è possibile affermare con sufficiente certezza che ne conosca almeno i termini generali. Dall'*Auktionsprotokol*, il protocollo d'asta della biblioteca di Kierkegaard, sappiamo che possedeva la trascrizione del riassunto delle lezioni di dogmatica speculativa (*Speculativ Dogmatik*) di Hans Lassen Martensen, in cui il teologo danese espone il proprio sistema teologico kenotico ripercorrendo i temi centrali della disputa seicentesca. Dallo stesso documento si evince inoltre il possesso della *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie* di Gottfried Arnold, che contiene un breve riassunto della disputa Tubinga-Giessen. Da alcune lettere e annotazioni sul diario, apprendiamo poi che a Berlino, nel medesimo semestre invernale 1841-1842 in cui prese parte al corso di Schelling, Kierkegaard seguì anche le lezioni di Philipp Konrad Marheineke, di cui riporta nei suoi appunti la definizione speculativa della dottrina dei due stati di Cristo, la quale ripercorre sommariamente anche la

⁹⁵ SKS 11, 236-237 / SD, 127.

⁹⁶ SKS 11, 242 / SD, 132.

⁹⁷ SKS 11, 242 / SD, 131-132.

⁹⁸ Ross, *Søren Kierkegaard und die Kenosis-Lehre*, cit., p. 53.

disputa kenotica⁹⁹. Per di più, siamo informati dallo stesso Kierkegaard della sua familiarità con una delle riviste tedesche in cui fu condotto il dibattito sulla *kenosis*, lo *Allgemeines Repertorium für Theologie und kirchliche Statistik*, che menziona in una lunga nota della *Postilla* proprio come quella rivista che recensì le sue *Briciole filosofiche*¹⁰⁰.

I suoi testi, però, ci dicono tutt'altro: privi di qualsiasi riferimento, cenno o allusione al dibattito contemporaneo sulla *kenosis* in Germania, fanno pensare che Kierkegaard lo ignori completamente. Una possibile spiegazione di questa lacuna è di carattere cronologico: l'articolo *Ein Beitrag zur kirchlichen Christologie*, con cui Thomasius introduce una prima versione della sua cristologia kenotica, fu pubblicato dopo il 1845, cioè dopo la stesura delle *Briciole filosofiche*, l'opera più kenotica di Kierkegaard, e uscì nella rivista *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche*, che, fondata solo nel 1838, non ebbe probabilmente modo di diffondersi in Danimarca. L'opera più compiuta di Thomasius, *Christi Person und Werk*, invece, fu data alle stampe nel 1853-1855, cioè praticamente alla morte di Kierkegaard, così come accadde per *Die Lehre von der Person Christi* di Wolfgang F. Gess, pubblicata nel 1856. Queste informazioni ci permettono legittimamente di concludere, d'accordo con Tim Rose, che «a meno che non ne fosse totalmente all'oscuro (il che sembra alquanto improbabile), Kierkegaard o ignorò ampiamente il kenoticismo tradizionale, o sviluppò una teoria simile senza la terminologia tradizionale»¹⁰¹. L'ipotesi di un aperto dissenso nei confronti del kenoticismo ottocentesco, di cui sarebbe indice l'assoluto silenzio nei suoi testi, più assordante di un'aperta contestazione, non sembra convincente, soprattutto se si tiene conto della *vis polemica* con cui Kierkegaard prende aperta posizione nei confronti del *milieu* filosofico e teologico del tempo. È quindi più probabile che Kierkegaard abbia tralasciato gli aspetti speculativi del dibattito kenotico e ne abbia ereditato il solo significato morale ed esistenziale, o che, attingendo direttamente al testo biblico, abbia sviluppato autonomamente una riflessione analoga a quella kenotica, senza sfociare però nelle sue torsioni metafisiche.

Per quanto riguarda più nello specifico il dibattito passo paolino, Kierkegaard ha senza dubbio un'approfondita conoscenza delle interpretazioni del tempo in Danimarca, che a loro volta risentivano dei più sistematici studi teologici e filosofici tedeschi. In particolare, le lezioni di dogmatica (*Dogmatische Forelæsninger*) di Henrik Nicolai Clausen, soprattutto

⁹⁹ SKS 19, 268, Not9:1.

¹⁰⁰ SKS 7, 242 / AE, 1125-1127.

¹⁰¹ T. Rose, *Kierkegaard's Christocentric Theology*, Ashgate, Aldershot 2001, pp. 111-114.

quelle sulla Persona di Cristo (*Om Christi Personlighed*)¹⁰², e il già menzionato corso del 1838-1839 di Martensen sulla dogmatica speculativa, di cui Kierkegaard aveva comprato gli appunti¹⁰³. A questo approccio indiretto, Kierkegaard accompagna un confronto personale con le lettere paoline, che si concretizza in una loro traduzione in latino, in cui tenta nuove soluzioni interpretative rispetto al dizionario greco-latino che possedeva, il Bretschneider, e alla traduzione danese allora vigente, la *Biblia eller den ganske hellige Skrifts Bøger*. Law dedica una parte consistente del suo saggio all'analisi della traduzione kierkegaardiana del testo paolino e cerca di ricostruire, a partire dalle scelte interpretative dell'autore, la sua concezione kenotica, presente in filigrana in tutta la sua opera.

Benché non si voglia qui ripercorrere questo itinerario esegetico, vale la pena soffermarsi su due punti della descrizione di Law. In primo luogo, quest'ultimo fa notare come Kierkegaard traduca l'espressione ἐν μορφῇ θεοῦ con *similitudine dei*, mentre ἐν μορφῇ δούλου con *forma servi*. Il discostamento nella sua traduzione dal parallelismo terminologico dell'originale è significativo non soltanto perché introduce un'asimmetria tra lo stato divino e umano della *kenosis*, ma soprattutto per l'enfasi su quell'ἐν μορφῇ θεοῦ, sulla cui resa Kierkegaard si sente di intervenire. A prima vista, come alcuni studiosi non hanno mancato di sottolineare, questo *similitudine dei* sembra introdurre una sorta di gradazione di divinità già all'interno della Trinità, contravvenendo alla *homoousia* calcedoniana. Tuttavia, Kierkegaard traduce il termine ἀρπαγμὸν con *furtum* piuttosto che con il tradizionale *rapina*, perché *furtum* porta in sé non solo il significato di rapimento e ladrocinio, ma anche di trucco e intrigo. Optando per questa scelta interpretativa, Kierkegaard sembra voler intendere che l'uguaglianza di Cristo con Dio non fu un *furtum*, cioè un inganno, ma un'uguaglianza genuina, che già possiede proprio in virtù di quel *similitudine dei*, che rende Cristo uguale a Dio¹⁰⁴. Il soggetto della *kenosis* è allora l'uomo-Dio (*Gud-Mennesket*), la cui paradossale verità risiede proprio in quel trattino che separa e al contempo unisce le due nature in Cristo. Attraverso questa scelta di traduzione, Kierkegaard quindi supporta un realismo teologico, fedele all'ortodossia calcedoniana, che sostiene l'assoluta divinità e umanità di Cristo:

¹⁰² SKS 19, 38, Not1:7.

¹⁰³ SKS 18, 374, KK:11.

¹⁰⁴ Questa è anche la tesi di Law, in *Kierkegaard's kenotic Christology*, cit., p. 90.

Per amore Dio diventa uomo, dicendo: “Vedi che cosa vuol dire essere uomo!” – ma, Egli aggiunge, “Guarda bene, perché io sono nello stesso tempo Dio – beato, chi non si scandalizza in me!” – Egli, come uomo, assume la forma di un povero servo; Egli esprime ciò che è; essere un pover’uomo e con ciò nessun uomo deve credersi escluso né pensare che sia la considerazione umana e la considerazione fra gli uomini che porta qualcuno più vicino a Dio. No, Egli è l’uomo povero. “Guarda qua”, Egli dice, “accertati che cosa vuol dire essere uomo perché io sono nello stesso tempo Dio – beato chi non si scandalizza in me!”. Oppure viceversa: “Il Padre e io siamo una cosa sola” (Gv., 16, 30); eppure io sono questo singolo pover’uomo, bisognoso, abbandonato, lasciato in balia agli uomini – beato chi non si scandalizza in me¹⁰⁵.

Per rendere ragione di questa professione di fede, Kierkegaard elabora una propria concezione kenotica che supporta attraverso un’ulteriore resa linguistica. Sceglie infatti di tradurre con *exinatio* sia il verbo ἐκένωσεν, seguendo la Vulgata, sia ἐταπείνωσεν, distaccandosene, giacché la Vulgata rende ἐταπείνωσεν con *humiliavit*. All’ipotesi che Kierkegaard intenda i due termini come sinonimi di umiliazione, seguendo l’indicazione del Bretschneider che sostiene una convergenza tra le due espressioni, è possibile affiancare quella di Gordon D. Fee, che interpreta i participi ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος e γενόμενος ὑπήκοος in senso modale: «Questo è il modo in cui Cristo si è svuotato e umiliato: “diventando umano” e “diventando obbediente”. [...] Così Cristo, pienamente uguale a Dio com’era, si è fatto nulla prendendo la forma di servo»¹⁰⁶.

Kierkegaard quindi sostiene che Cristo sia lo stesso sia nello stato preesistente sia in quello incarnato e che proprio Cristo, inteso allora come Logos divino, sia il soggetto dell’atto kenotico. Questi due stati – la preesistenza nella gloria del Padre e l’esistenza terrena – sono uniti dall’eterna decisione del Figlio di entrare nell’esistenza per amore del genere umano. Proprio nell’atto con cui Dio si fa singolo e concreto uomo, cioè l’incarnazione, Kierkegaard individua la *kenosis* di Dio. La scelta di designare sia l’incarnazione vera e propria sia lo stato di abbassamento terreno con il termine *exinatio*, con cui sia la Vulgata che il Bretschneider rendono il greco κενόω, indica però l’indissolubilità di questi due aspetti della *kenosis* divina. Questa costitutiva inerenza della *tapeinosis* alla *kenosis* risponde al fine della *kenosis* stessa: Dio, che è amore, è mosso dall’amore per l’amore, cioè per guadagnarsi l’amore dell’uomo, il quale per propria colpa si è reso infinitamente diverso da Dio. Infatti,

¹⁰⁵ SKS 11, 238-239 / SD, 1833-1835.

¹⁰⁶ G. D. Fee, *The New Testament and Kenosis Christology*, in Evans (ed.), *Exploring kenotic Christology*, cit., p. 33.

«solo nell'amore il diverso diventa uguale, solo nell'uguaglianza ovvero nell'unità c'è comprensione»¹⁰⁷. E solo nell'amore, questa uguaglianza non diventa la medesimezza che annulla l'individualità e la peculiarità dell'amato. È quindi l'infinita differenza qualitativa tra uomo e Dio, che l'amore vuole suturare, a decretare il modo di realizzazione dell'eterna decisione divina *per* l'amore. Infatti, «quest'amore è fondamentalmente infelice, perché essi sono tanto dissimili l'uno dall'altro; e quel che sembra tanto facile, la possibilità cioè per Dio di farsi comprensibile, non è tanto facile, se Egli non deve annientare la differenza»¹⁰⁸.

L'incarnazione, allora, si precisa come l'unico modo possibile per Dio per realizzare il passo già deciso fin dall'eternità. Poiché la decisione del Dio eterno e infinito di entrare nel tempo e divenire finito risulta assolutamente paradossale per la ragione, Kierkegaard non tenta una spiegazione teorica ma ne offre soltanto un'esemplificazione analogica¹⁰⁹. Dopo aver richiamato l'attenzione del lettore sull'inadeguatezza di ogni paragone con un metro di misura umano, Kierkegaard ne illustra la funzione didattica: «C'è un'altra forma di amore infelice, quella di cui parliamo, per la quale *nessun rapporto terreno può offrire una perfetta analogia*; ma che tuttavia, se indugiamo a parlare in un modo un po' sempliciotto, noi

¹⁰⁷ SKS 4, 232 / PS, 621.

¹⁰⁸ SKS 4, 232 / PS, 623.

¹⁰⁹ Sul ruolo *analogico* degli esempi tratti dalla vita quotidiana rispetto alla verità paradossale del cristianesimo, ritorna anche lo pseudonimo Johannes Climacus nella *Postilla*: «Prendiamo un paio di esempi da semplici situazioni di vita, ricordando però sempre, per ciò che riguarda l'uso degli esempi, la differenza assoluta, ricordando che non c'è analogia con la sfera della religiosità del paradosso, e perciò l'uso degli esempi, se compreso, è una *revocazione* [Tilbagekaldelse]» (SKS 7, 515 / AE, 1555, corsivo mio). L'analogia non ha quindi un valore euristico rispetto al paradosso, dal momento che ogni sua comprensione ne segnerebbe piuttosto il fraintendimento e quindi la distruzione. Essa ha invece la funzione di «rendere attenti» all'infinita differenza del paradosso, di risvegliare la ragione alla sua impossibilità di conoscere il paradosso. Nel primo dei *Due piccoli saggi etico-religiosi*, Kierkegaard mette in luce questo potenziale *illuminante* dell'analogia: «Ritengo che le analogie umane, se beninteso si tiene in debito conto la differenza qualitativa tra uomo-Dio ed essere umano, possono contribuire a illuminarla, possono contribuire ad avere di nuovo un'impressione più viva del Vangelo. [...] Si tratta dunque soprattutto di fare *qualcosa* per rendere la vita di Cristo *presente*. Questo ritengo sia il merito del piccolo saggio. Con l'aiuto di un'analogia umana e in modo poetico si fa valere la possibilità anziché la fatticità; ma la possibilità è proprio ciò che risveglia» (SKS 22, 26, NB11:33).

Sul ruolo "teologico" dell'analogia *revocata* nell'opera di Kierkegaard, rimando ai lavori di Ettore Rocca: *L'analogia revocata. Kierkegaard e il concetto di analogia*, in I. Adinolfi - G. Gaeta - A. Lavagetto, *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Il melangolo, Genova 2017, pp. 345-362; Idem, *Analogy and Negativism*, in C. Welz - R. Rosfort (eds.), *Hermeneutics and Negativism. Existential Ambiguities of Self-Understanding*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, pp. 161-175.

Rocca commenta così il passaggio sopra riportato dalla *Postilla*: «Gli esempi sono analogie. E le analogie possono essere usate solo al fine di essere revocate. Il corretto uso dell'analogia è la sua revoca. L'analogia è sì legittima e anzi necessaria per comprendere il cristianesimo, tuttavia l'analogia è sempre "analogia dell'inganno", un'analogia ingannevole, che, se non revocata, finisce per distruggere quel paradosso che costituisce il cristianesimo» (Rocca, *L'analogia revocata*, cit., p. 357).

possiamo pensare sulla terra. [...] *Nessun rapporto umano può offrire un'analogia valida.* Comunque, noi intendiamo di accennarne una, *per stimolare a comprendere la situazione divina*»¹¹⁰. Questa situazione analoga è quella di un re innamorato di un umile fanciulla: «Supponiamo che un re s'innamori di una ragazza di umile condizione. [...] Fate allora posto alle arpe: orsù, poeti, iniziate i canti, tutto sia in festa, mentre l'amore celebra il suo trionfo: perché se è vittorioso l'amore quando unisce gli uguali, esso è trionfante quando rende eguali nell'amore gli ineguali»¹¹¹. Per Kierkegaard, infatti, l'amore è minacciato dall'incomprensione, la quale è da ricondursi all'incomunicabile diversità tra i due amanti. Davanti a una tale eterogeneità, il re, che si trova nella posizione dell'amante, è avvinto da un dubbio logorante, che Kierkegaard descrive con la finezza e la meticolosità di uno psicologo:

Nella sua solitudine il re si crogiolava nel suo dolore, nel dubbio: sarebbe poi felice la ragazza con questo matrimonio? Riuscirebbe ella ad avere tanta franchezza di mai ricordare ciò che il re desiderava unicamente di dimenticare, cioè che lui era il re e che ella era stata una povera ragazza? [...] Perché, anche se la ragazza fosse contenta di diventare un nulla, questo non potrebbe certamente dare soddisfazione al re; precisamente perché egli l'amava e perché sarebbe per lui più duro di essere il suo benefattore che non di perderla¹¹².

Innalzando la ragazza attraverso il rito esteriore del matrimonio, il re la renderebbe dipendente da lui e legata a lui tramite il vincolo di un'asimmetrica riconoscenza, tramutando il legame d'amore in un rapporto di adorazione da parte della ragazza, che con l'amarlo finirebbe per dimenticare e annullare se stessa:

Il re avrebbe potuto mostrarsi alla povera ragazza in tutto il suo splendore, facendo sorgere il sole della sua magnificenza sopra la sua capanna, brillando sopra la terra in cui egli si era mostrato per lei e facendole dimenticare se stessa nell'ammirazione adorante. Ahimè, questo avrebbe forse soddisfatto la ragazza; ma questo non poteva soddisfare il re, poiché egli non voleva la propria glorificazione ma quella della ragazza, e perciò il suo dolore era così duro ch'ella non lo comprese; ma più duro fu per lui il doverla illudere. E il fatto stesso di dover dare al proprio amore un'espressione imperfetta era ai suoi occhi un inganno¹¹³.

¹¹⁰ SKS 4, 233 / PS, 623 [corsivo mio].

¹¹¹ SKS 4, 233-234 / PS, 623-625.

¹¹² SKS 4, 232 / PS, 625.

¹¹³ SKS 4, 236 / PS, 627-629.

Oltre a condannare il legame a questa ammirazione adorante, la glorificazione della fanciulla lo erigerebbe su un'unità superficiale ed esteriore, che, qualora non atterrasse completamente la fanciulla, la illuderebbe, facendole pensare di essere amata solo a cagione del suo innalzamento: «Quel nobile re però ha già scrutato appieno la difficoltà: egli era abbastanza conoscitore degli uomini per vedere che la ragazza in fondo era un'illusiva; e non c'è cosa più tremenda che quella di non dubitare dell'illusione, ma di essere come affascinati dagli abiti esteriori»¹¹⁴. Al re non resta allora che cercare l'unità per mezzo dell'abbassamento, cioè facendosi lui uguale alla ragazza amata. Qualsiasi altra rivelazione sarebbe per l'amore un inganno, perché lo si fonderebbe o sull'imperdonabile leggerezza di ignorare che ogni comprensione non è che un'illusione o su un mutamento dell'amato. Ma, precisa Kierkegaard, è proprio questo cambiamento a decretare la fine dell'amore, perché «l'amore non muta l'amato ma se stesso»¹¹⁵.

Come il re ma infinitamente di più, Dio si trova davanti a un'eterogeneità assoluta che lo separa dal discepolo: la distanza della non-verità e della non-libertà, cioè del peccato. A Dio, l'amante infelice per eccellenza, si prospettano allora le stesse possibilità del re. Se Egli decide di realizzare l'unità mediante l'elevazione, allora «solleverà il discepolo fino a sé, lo trasfigurerà con una gioia di millenni [...] e in un tumulto di gioia farà dimenticare al discepolo l'incomprensione»¹¹⁶. In questo modo, però, Dio solleva il discepolo dalla sua responsabilità nei confronti di ciò che ha causato l'abissale eterogeneità che lo separa da Dio. In altri termini, l'innalzamento dell'uomo condonerebbe la non-verità e la non-libertà in cui il discepolo si è impastoiato per propria colpa, rendendo superfluo il pentimento e vanificando l'opera redentrice di Dio. A questo esonero ingiustificato si accompagnerebbe poi l'illusione che il discepolo sia amato in virtù di questa elevazione, come accade ai gigli del campo che, credendo di essere amati in virtù dei loro splendidi abiti, sfioriscono:

La gioia di Dio è nel vestire i gigli di campo più splendidi di Salomone (*Mt.*, 6, 29); ma se qui ci fosse questione di comprensione, i gigli verrebbero a trovarsi in una dolorosa illusione: cioè considerando quello splendido abito, di credere di essere amati a cagione di quegli abiti. E mentre ora il giglio sta pieno di gaiezza nel prato, giocando col vento, spensierato come il suo soffio, ecco che allora quel pensiero lo farebbe

¹¹⁴ SKS 4, 236 / PS, 627.

¹¹⁵ SKS 4, 239 / PS, 633.

¹¹⁶ SKS 4, 236 / PS, 627.

avvizzare e non avrebbe la franchezza di sollevare il capo¹¹⁷.

Davanti a questo doloroso *empasse*, per il quale «il non rivelarsi è la morte dell'amore e [...] il rivelarsi è la morte dell'amato»¹¹⁸, Dio non può che abbassarsi al livello del discepolo. Questo è il profondo significato della *kenosis* con cui Dio si fa uguale agli uomini incarnandosi. Non soltanto Dio deve farsi uomo, ma anche il più umile degli uomini. Per questo, deve assumere la forma di servo:

Se indichiamo ora con *x* il discepolo, bisogna che in questo sia contenuto anche il più umile: perché se Socrate non fece comunella con le teste forti, come potrebbe Dio far differenza fra uomo e uomo? Per poter realizzare l'unità con l'uomo, bisogna che Dio diventi uguale all'uomo. Così Egli apparirà uguale al più povero. Ma il più povero non è forse colui che deve servire gli altri? Quindi Dio si mostrerà in «figura di servo»¹¹⁹.

Dunque l'umiliazione, la *ταπείνωσις*, è compiuta a ragione di inclusività e fa tutt'uno con la *κένωσις*, cioè con l'incarnazione, se quest'ultima deve essere pensata come la realizzazione dell'eterna decisione di Dio di raggiungere l'uomo nell'unità per permettere la comprensione e dunque l'amore. Come Kierkegaard vuole illustrare con il paragone del re e della ragazza di umili origini, la scelta di assumere la forma di servo trova la sua motivazione nella più intima ragione d'amore che anima la *kenosis*:

La figura di servo non è assunta da Dio come quando il re si traveste col mantello di un povero, che per questo mal gli si adatta e tradisce il re; non è assunta come il leggero mantello di Socrate, che quasi tessuto di nulla nasconde e insieme manifesta. Essa invece è la sua vera figura: poiché questa è l'insondabile essenza dell'amore, di voler essere – non per scherzo ma sul serio e per davvero – uguale all'amato. E questa è l'onnipotenza decisiva dell'amore, di essere in grado di fare ciò che né il re né Socrate furono in grado di fare, ragion per cui la figura da loro assunta non era che una specie di trucco»¹²⁰.

Tuttavia, la *kenosis* non deve essere identificata strettamente con l'assunzione della forma di servo, se con questa si intende la condizione di abbassamento, umiliazione, povertà e sofferenza in cui Cristo ha vissuto nel suo ministero terreno, cioè con la *tapeinosis*. La

¹¹⁷ SKS 4, 236 / PS, 629.

¹¹⁸ SKS 4, 236 / PS, 629.

¹¹⁹ SKS 4, 238 / PS, 631.

¹²⁰ SKS 4, 238 / PS, 631.

confusione tra i due piani – potremmo pensare intenzionale se si considera quanto detto finora – è legata all’ambiguità dell’uso della parola *servo*, che indica talvolta la condizione sociale umile e sofferente di Cristo nella sua vita terrena, ma più spesso la natura umana acquisita realmente nel momento dell’incarnazione. Infatti, nella *Postilla* Kierkegaard critica l’eccessiva enfasi posta dall’ortodossia sull’umile condizione di Cristo durante la sua vita terrena, come se l’aspetto discriminante e paradossale consistesse in questo piuttosto che nell’incarnazione in quanto tale. Il paradosso invece per Kierkegaard consiste precisamente nel fatto che l’eterno è entrato nel tempo come singolo essere umano, rispetto a cui il fatto che questo essere umano sia un servo o un imperatore non fa alcuna differenza, perché non è più umiliante per Dio il divenire un re piuttosto che un mendicante. La determinazione paradossale non si colloca allora nella differenza tra i due stati umani di regalità e servitù, tra un ceto sociale alto e uno basso, ma tra il divino e l’umano, l’eterno e il temporale, l’infinito e il finito. La contraddizione che fa sorgere il paradosso non risiede quindi all’interno dell’esistenza umana ma nell’abisso che separa esistenza ed eternità:

Una simile ortodossia infantile è anche riuscita a portare un’attenzione al fatto che Cristo alla sua nascita è stato avvolto in pannicelli e deposto in una mangiatoia (*Lc.*, 2, 12): in breve, all’umiliazione di essere venuto al mondo nella povera figura di servo (*Fil.*, 2, 7), e crede che questo sia il paradosso, in contrasto con ciò che sarebbe successo se fosse venuto nella gloria. Che confusione! Il paradosso consiste precisamente nel fatto che Dio, l’eterno, è venuto nel tempo come singolo uomo. Che questo singolo uomo sia un servo o un imperatore, ciò non aggiunge né toglie nulla, non è adeguato a Dio né l’essere un re né l’essere un mendicante: non è per Dio un abbassamento maggiore diventare un mendicante che diventare un imperatore¹²¹.

Quando allora Kierkegaard parla di figura di servo (*Tjeners Skikkelse*), utilizzando il termine danese *Skikkelse*, non può voler intendere un’illusoria, inconsistente e fantasmatica parvenza esteriore o un mero ruolo sociale che Cristo si limiterebbe a recitare. Secondo l’attenta ricostruzione di Law¹²², il più comune dizionario del tempo, il *Dansk Ordbog* di Christian Molbech, di cui Kierkegaard possedeva una copia, riporta tre usi del termine *Skikkelse*: 1. nel significato di *Styrelse*, cioè di “direzione”, “guida”, “controllo”, “governo” (ad esempio, “*Guds, Forsynets Skikkelse*” ha il senso di “governo della provvidenza di Dio”);

¹²¹ SKS 7, 541 / AE, 1599-1601.

¹²² Law, *Kierkegaard’s kenotic Christology*, cit., pp. 184-185.

nel senso di *udvortes Dannelse, Form, Skabning*, cioè “formazione esterna”, “forma”, “creatura, entità” (Molbech dà come esempio di questo secondo uso proprio il passaggio di Filippesi 2:7, “*Han tog en Tieners Skikkelse paa sig*”); 3. nell’accezione di sagoma, ombra, parvenza, rassomiglianza (in questo caso il termine si riferisce a un oggetto sconosciuto, soprattutto a un oggetto vivente, che l’osservatore non sa precisamente tratteggiare, definire o che non sa come chiamare). Quando Kierkegaard parla di forma di servo fa riferimento alla seconda accezione del termine *Skikkelse*, cioè al suo significato di forma esteriore, di cui però precisa l’assoluta realtà. Dunque, nel lessico kierkegaardiano la forma di servo non è qualcosa di semplicemente indossato da Dio, ma rappresenta la genuina realtà del Dio incarnato: Cristo è davvero uomo ed è quest’uomo a dire ai suoi contemporanei di essere Dio.

Tale forma è la corporea e mortale natura umana, non parastatica ma reale (*intet parastatisk Legeme, men et virkeligt*)¹²³. Non soltanto il corpo, con tutte le sue passioni e afflizioni, è davvero umano, ma anche il rapporto di Cristo con questo suo corpo è altrettanto umano. Al pari di qualsiasi uomo, Cristo infatti non può scegliere a un certo punto di svestirsi della sua corporeità, poiché essa «l’ha (assunta) a cominciare da quell’ora quando con l’onnipotente decisione del suo amore onnipotente diventò servo» e così «è prigioniero di se stesso nella sua risoluzione e deve ora continuare (per parlare così alla semplicità), sia che gli piaccia o no»¹²⁴. Al contempo, è proprio questa *Skikkelse*, la sua formazione esterna, il suo lato tangibile e percepibile – che non è quindi qualcosa di artefatto e contraffatto, di fittizio e ingannevole, ma è la sua realtà concretamente e immediatamente visibile – a renderlo paradossalmente irricognoscibile. L’abbassamento nella figura di servo, che Dio ha scelto per ricostituire l’amorosa unità e comprensione con l’uomo, è ciò che però lo rende quanto più irricognoscibile e incomprendibile possibile. Facendosi carne e sangue, infatti, Dio si fa ciò che di più radicalmente opposto ci sia alla sua natura: si fa umano, finito, temporale, perituro, in una parola, non divino. Per questo la sua figura di servo costituisce l’irricognoscibilità dell’incognito. In *Esercizio del Cristianesimo*, infatti, Kierkegaard definisce l’irricognoscibilità il «non rivestire il carattere di ciò che essenzialmente uno è»¹²⁵. Per Cristo non si è trattato però, come avviene comunemente, di occultare la propria identità per mezzo

¹²³ SKS 4, 258 / PS, 665.

¹²⁴ SKS 4, 258 / PS, 665.

¹²⁵ SKS 12, 132 / IC, 2007.

di un temporaneo paramento esteriore, ma per mezzo della natura umana, assunta definitivamente con tutta la sua concretezza, finitezza e mortalità: «Trattandosi di Dio, l'inconoscibilità assoluta consiste nell'essere un uomo o l'uomo singolo (è indifferente, in un certo senso, che si tratti di essere un uomo distinto o di un uomo umile), questa costituisce la più grande distanza possibile, l'infinita distanza qualitativa, e perciò l'incognito più profondo»¹²⁶. L'incarnazione è quindi il suo incognito che sbarrava la strada a ogni riconoscimento diretto e richiede invece di essere creduto. Infatti, la comprensione *immediata* tra uomo e Dio, interdetta dalla loro infinita differenza a cagione del peccato dell'uomo, è ulteriormente preclusa dall'unità dell'abbassamento kenotico, che la risitua sul piano della fede:

La concezione infantile del Cristo è essenzialmente un'idea di concezione fantastica e l'idea di concezione fantastica è la commensurabilità e la commensurabilità è essenzialmente paganesimo, sia ch'essa si presenti come potenza, magnificenza, bellezza, sia che appaia all'interno di una contraddizione un po' umoristica, che non è però un reale nascondimento, ma un incognito facilmente visibile in trasparenza. La commensurabilità è la riconoscibilità diretta. La «figura di servo» (*Fil. 2,7*) è allora l'incognito [...]. Si vedrà che resta il posto per la fede: perché quando si toglie la riconoscibilità diretta, la fede è al giusto posto. Il segno della fede è precisamente la crocifissione della ragione e della concezione della fantasia che non possono conseguire la conoscibilità diretta¹²⁷.

Rispetto quindi alle concezioni fantastiche che cercano di stemperare la portata della *kenosis* divina, l'incognito di Cristo è radicale. Tuttavia, ciò non comporta mai per Kierkegaard un'alterazione dell'essenziale divinità di Cristo, che rimane sempre l'uomo-Dio, assolutamente divino e totalmente umano. La *kenosis* infatti discende da una decisione eterna ed eternamente libera di Dio, in virtù della quale l'incarnazione e la sofferenza umiliante e obbediente della sua vita terrena non determinano un cambiamento essenziale in Cristo, ma ne esprimono piuttosto la sua natura eterna. Avvicinandosi, non sappiamo quindi se consapevolmente o meno, al kenoticismo moderno e distaccandosi dalla concezione aristotelica-tomistica di un Dio immoto, anche Kierkegaard, figlio spirituale dell'idealismo tedesco, individua nella capacità divina di limitarsi il segno della sua perfezione, piuttosto che la sua compromissione. La scelta di limitarsi attraverso l'incarnazione non è +la risposta

¹²⁶ SKS 12, 132 / IC, 2007.

¹²⁷ SKS 7, 544 / AE, 1605-1607.

ad un'occasione contingente o a un bisogno esterno, ma discende dalla stessa essenza divina – il suo essere fondamentalmente *amore*:

Dio non ha bisogno di nessun discepolo per comprendere se stesso, né alcun'occasione può disporlo così che ci sia più efficacia nell'occasione che non nella risoluzione. Che cosa può dunque muoverlo ad apparire? Bisogna ch'Egli muova se stesso e continui a essere ciò che Aristotele dice di lui, ἀκίνητος πάντα κινεῖ. Ma se Egli muove se stesso, ciò dimostra che non è mosso da nessun bisogno: quasi ch'Egli non potesse sopportare il silenzio, ma dovesse espandersi in parole. Ma se Dio muove se stesso e non per bisogno, cos'è allora che lo muove se non l'amore? Perché questo non ha per l'appunto la soddisfazione del bisogno fuori di sé, ma in sé. [...] È per amore quindi che Dio si è deciso a questo passo fin dall'eternità; ma come il suo amore è la causa, parimenti l'amore deve essere il fine; perché sarebbe veramente una contraddizione che Dio avesse una causa di movimento e un fine che non fosse a essa corrispondente¹²⁸.

Kierkegaard si colloca allora a pieno titolo all'interno di quel movimento di ripensamento dell'essere divino, che non lo ritrae più come l'*Ens perfectissimum*, immobile e immoto, ma come *amore*, relazione dinamica che lo apre alla creatura. La perfezione, attributo per eccellenza di Dio sin da quando Anselmo lo definì «ciò di cui non può essere pensato e detto niente di più perfetto», non è da identificarsi con l'onnipotenza *sic et simpliciter*, ma con l'onnipotenza che può volontariamente limitare se stessa. Del resto, se l'onnipotenza non fosse pensata in questo modo, la stessa *kenosis*, radicale come la intende Kierkegaard, non sarebbe possibile. Infatti, «il difetto proprio di ogni inconoscibilità umana è precisamente il capriccio con cui si può annientarla a ogni momento; l'inconoscibilità è tanto più una cosa seria, quanto più si sa impedirli e diminuirli al massimo possibile. Ma l'inconoscibilità dell'uomo-Dio è l'incognito mantenuto con onnipotenza e la serietà divina consiste proprio nel conservarlo fino al punto che l'uomo-Dio soffre come un semplice uomo dal fatto di non essere conosciuto»¹²⁹. La serietà della *kenosis* divina è dovuta proprio all'irrevocabilità e definitività della decisione che la origina e che solo un'onnipotenza in grado di autolimitarsi può assicurare. Al contempo, è soltanto una tale concezione dell'onnipotenza ad essere adeguatamente divina, perché assolutamente paradossale. Che l'onnipotente leghi se stesso al punto da rendersi completamente impotente e che si mantenga

¹²⁸ SKS 4, 232 / PS, 621.

¹²⁹ SKS 12, 136 / IC, 2013.

in questa impotenza con tutta la forza della sua onnipotenza, questo è «per l'intelletto follia e uno scandalo per il cuore umano»:

Quest'incognito dipende dalla sua volontà, dalla sua libera risoluzione, ed è quindi mantenuto in modo onnipotente. [...] La sua inconoscibilità è mantenuta con tale onnipotenza che lui stesso è in certo qual modo alla mercé del suo incognito. Questo è ciò che costituisce letteralmente la realtà della sua sofferenza puramente umana: essa non si riduce a una semplice apparenza, ma in un certo senso, è il dominio che l'inconoscibilità da lui assunta esercita su di lui. Soltanto così si prende con la massima serietà il fatto ch'egli è diventato vero uomo, per cui giunge al colmo delle sofferenze fino al punto di sentirsi abbandonato da Dio (Mt., 27, 46) [...]. E benché si sia rivestito dell'inconoscibilità con assoluta libertà, egli ne soffre realmente, come se fosse diventato prigioniero dell'inconoscibilità. Veramente un genere strano di dialettica: che l'onnipotente...leghi se stesso e lo faccia con tale onnipotenza da sentirsi realmente legato e da soffrire le conseguenze di aver deciso per amore e liberamente di diventare un uomo singolo: è con siffatta serietà ch'egli diventa realmente un uomo¹³⁰.

Inoltre, questa nuova concezione dell'onnipotenza è anche l'unica che si confà all'essenza di Dio, cioè all'amore. Contrariamente alla visione tradizionale, che associa l'onnipotenza alla coercizione e alla sopraffazione, per Kierkegaard l'onnipotenza divina si esplica nel rendere libero e indipendente l'altro, proprio perché la libertà e l'indipendenza costituiscono la condizione e il fine di ogni amore. Dal momento che «avere un sé, essere un sé è la massima, l'infinita concessione che è fatta all'uomo, ma insieme la richiesta che l'eternità gli fa»¹³¹, allora il più grande atto d'amore è aiutare l'altro a divenire un sé. Poiché «il sé è libertà»¹³², aiutare l'altro a essere un sé significa aiutarlo a divenire libero. Questo aiuto però non può essere diretto, perché «lo sviluppo dello spirito è auto-attività»¹³³. Per questo, aiutare l'altro significa al contempo aiutarlo a starsene da solo, nascondendo al contempo l'aiuto dato. Amare l'altro significa quindi lasciar essere l'altro; significa, in altri termini, ritrarsi per lasciar spazio all'altro. Dunque, proprio perché «il beneficio più grande, l'aiutare un altro a starsene solo, non si può fare direttamente», «il vero amoroso rimane l'espropriato assoluto – ed a ciò contribuisce lui stesso con l'abnegazione»¹³⁴. Ciò vale ancor

¹³⁰ SKS 12, 135-136 / IC, 2011-2013 [corsivo mio].

¹³¹ SKS 11, 137 / SD, 23.

¹³² SKS 11 / SD, 33.

¹³³ SKS 7, 316 / AE, 14231-33.

¹³⁴ SKS 9, 268 / KG, 761.

più per Dio, che non si limita ad aiutare l'altro a realizzare la possibilità della sua libertà, ma lo crea potenzialmente libero. Il movimento di ritrazione è quindi essenziale all'atto d'amore e, per Kierkegaard, è tutto fuorché una negazione e una smentita dell'onnipotenza divina. La libertà umana non minaccia e non mette in crisi l'onnipotenza divina, ma anzi ne costituisce la prova e l'esercizio. Questo rovesciamento della nozione di onnipotenza trova ampio seguito in Hans Jonas, che nel suo celebre saggio *Il concetto di Dio dopo dopo Auschwitz* mette in evidenza la contraddittorietà insita nell'idea stessa di una potenza illimitata. Infatti, la potenza per essere tale ha bisogno di qualcosa contro cui infrangersi per provare se stessa, così come la libertà per essere tale ha bisogno di una necessità contro cui misurarsi:

La semplice nozione di potenza rende contraddittorio il concetto di onnipotenza, anzi lo dissolve fino a renderlo un concetto privo di senso. Ci si trova in una situazione analoga, quando si affronta il concetto di libertà in relazione all'uomo. Bel lungi dal finire dove comincia la necessità, la libertà esiste e vive nel confronto con la necessità stessa. Separare la libertà dalla necessità significa sottrarre alla libertà il suo oggetto; come forza che non incontra resistenza, viene così ridotta a niente. La libertà assoluta sarebbe nient'altro che libertà vuota, libertà che nega se stessa. Ciò vale anche per la vuota potenza con cui verrebbe a identificarsi l'onnipotenza assoluta di Dio. [...] La potenza assoluta non ha perciò, nella sua solitudine, nessun oggetto su cui poter agire. Ma come potenza priva di oggetto, è potenza priva di potenza, potenza che nega se stessa¹³⁵.

La creazione, cioè la posizione da parte di Dio di esseri liberi contro se stesso, che Kierkegaard considera «la croce che la filosofia è impotente a portare ma a cui è stata conficcata»¹³⁶, realizza precisamente la condizione d'essere della potenza divina. Infatti, precisa Jonas, «ciò su cui agisce la potenza, deve avere una potenza propria, anche se quest'ultima deriva da quella e sia stata concessa a chi la possiede in uno con la sua esistenza, in virtù di un atto di rinuncia da parte della potenza originariamente illimitata – cioè nell'atto della creazione»¹³⁷. Questo atto di rinuncia rappresenta perciò l'istanza kenotica costitutiva del potere di Dio: «La creazione fu l'atto di assoluta sovranità, con cui la Divinità ha consentito a non essere più, per lungo tempo, assoluta – una opzione radicale a tutto vantaggio dell'esistenza di un essere finito capace di autodeterminare se stesso – un atto

¹³⁵ H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, 1984, trad. it. di G. Angelino, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz: una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 2004, p. 31.

¹³⁶ SKS 18, 103, FF:149 / D, 485.

¹³⁷ Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pp. 32-33.

infine dell'autoalienazione divina»¹³⁸. Anche Kierkegaard, in un illuminante passo del diario, illustra la dinamica kenotica con cui Dio ha creato un essere diverso da sé e da sé indipendente: solo l'onnipotenza, riprendendosi mentre si dona, può lasciar spazio all'indipendenza di colui che riceve il dono di se stesso. Facendo dell'onnipotenza la condizione della libertà dell'altro, questa relazione kenotica sovverte così il paradigma tradizionale, che lega l'onnipotenza alla dipendenza dell'altro:

La cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa fare di essa, è renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter trarsi indietro nella manifestazione dell'onnipotenza, in modo appunto che per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente. [...] Soltanto l'onnipotenza può trarsi indietro mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. [...] Soltanto l'onnipotenza può rendere indipendenti, può produrre dal nulla ciò che ha in sé consistenza, per il fatto che l'onnipotenza sempre riprende se stessa. [...] Se Iddio, per creare gli uomini, avesse perduto qualcosa della Sua potenza, non potrebbe più rendere gli uomini indipendenti¹³⁹.

In questa logica paradossale si intravede una rassomiglianza con la teoria dello *zimzum*, come ha messo in luce Ettore Rocca in *The Fullness of Space*¹⁴⁰. Analogamente a questa dottrina cabalistica, il movimento kenotico della creazione è una ritrazione di Dio, un ripiegamento in se stesso, una in-versione in se stesso che si fa al contempo estro-versione creatrice. Benché Kierkegaard non menzioni o alluda allo *zimzum*, questo non è l'unico passo in cui si rintraccia una sostanziale analogia. Sempre nel diario, paragona il ruolo di Dio rispetto alla sua creazione a quello di un poeta rispetto alla sua produzione poetica. Come il poeta deve lasciare accadere la sua opera, disponendola in modo tale che la sua presenza si comunichi nella sua assenza, allo stesso modo Dio deve lasciar essere la sua creatura, in tutte le direzioni e modalità in cui essa possa realizzarsi. Per questo l'onnipotente amore di Dio deve dolorosamente sopportare anche «il male come pure tutte le chiacchiere, la miseria e le mediocrità della nullità umana»:

¹³⁸ *Ivi*, p. 37.

¹³⁹ SKS 20, 57, NB:69 / D, 1017.

¹⁴⁰ E. Rocca, *The Fullness of Space*, in S. A. Christoffersen et alii (eds.), *Transcendence and Sensoriness: Perceptions, Revelation, and the Arts*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 361-362.

La mia concezione è che Dio è come un poeta. Di qui si spiega anche ch'Egli sopporta il male come pure tutte le chiacchiere, la miseria e le mediocrità della nullità umana, ecc.; anche un poeta si rapporta in questo modo alla sua produzione poetica (che è detta anche la sua creazione): egli la lascia accadere. Ma come si sbaglia al massimo quando si crede che ciò che la persona singola dice o fa nella creazione poetica, rappresenti il pensiero personale del poeta, così si sbaglia anche col supporre che ciò accada, per il fatto che accade, abbia il consenso di Dio. [...] Ma, poeticamente, Dio permette che succeda tutto ciò ch'è possibile. Per suo conto Egli è dappertutto presente, osserva e amplifica poetizzando: in un certo senso in modo impersonale, da poeta, attento indifferentemente a tutto; in un altro senso, personalmente, mettendo la differenza più tremenda come quella fra il bene e il male, fra volere e non volere ciò ch'Egli vuole, ecc. ecc. [...] Proprio in questo sta la serietà del principio che amare e voler essere amato è la passione di Dio. Anzi quasi – oh, infinito Amore, è come se Lui stesso fosse legato da questa passione, in potere di questa passione, così da non poter far a meno di amare; quasi che ciò fosse una debolezza, mentre è la Sua forza, il Suo amore onnipotente. A tal punto il Suo amore non è soggetto a mutazione¹⁴¹.

Il Dio onnipotente e amorevole di Kierkegaard anticipa in tal senso il Dio di Jonas, un Dio non a caso kenotico che si ritrae creando e si mantiene, con tutta la serietà del suo principio d'amore, in questa ritrazione davanti alla sua creazione. L'irrevocabilità della sua scelta d'amore, indice della forza del suo amore onnipotente piuttosto che della sua debolezza, diviene motivo di sofferenza per Dio, poiché «affinché il mondo fosse e fosse per se stesso, Dio deve aver rinunciato al proprio essere; deve essersi spogliato della propria divinità per riaverla di nuovo nella odissea del tempo, gravata di quanto ha mietuto e raccolto a caso nell'esperienza non prevedibile del divenire: trasfigurata o, anche, sfigurata»¹⁴². Dunque, conclude Jonas, «il rapporto tra Dio e mondo, dal momento della creazione, e in modo certo, dal momento della creazione dell'uomo, comporta per Dio una certa dose di sofferenza»¹⁴³. La sofferenza di Dio ha perciò intimamente a che fare con l'indipendenza che la sua onnipotenza dona alle creature. Lo scandalo, direbbe Kierkegaard, il *no* pronunciato dall'uomo a Dio, il male, il peccato sono l'oscura possibilità che l'amore porta sempre con sé. Il dono della libertà infatti avvince l'uomo all'onere della responsabilità, cioè della

¹⁴¹ SKS 26, 266-267, NB33:24 / D, 3163. Sylvia Walsh ha proposto il termine *theopoetics* per parlare di questa particolare concezione della creazione dell'universo come se fosse un'opera d'arte. Cfr. S. Walsh, *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*, Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 1994, p. 4.

¹⁴² Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., p. 23.

¹⁴³ *Ivi*, p. 28.

risposta, affermativa o negativa che sia, al dono stesso:

Il fatto che il mondo non sia perfetto, può significare o che non vi è un unico Dio oppure che quell'Unico ha concesso qualcosa all'Altro da sé, da lui stesso creato: uno spazio per agire e per determinare insieme ciò che è oggetto della sua preoccupazione. [...] In qualche modo, mediante un atto di imperscrutabile saggezza o d'amore o per un qualsiasi altro motivo divino, ha rinunciato a farsi garante del proprio appagamento in virtù del potere che gli è proprio, dopo aver rinunciato con la creazione ad essere tutto in tutto¹⁴⁴.

Il Dio di Kierkegaard, così come quello di Jonas, abdicando all'imperturbabilità e l'immobilità che la tradizione greca gli attribuiva, si lascia toccare e alterare da quanto accade nel mondo. La possibilità dello stesso cambiamento di Dio, in risposta all'iniziativa dell'uomo, discende però dall'immutabilità della sua essenza, cioè del suo amore. Poiché è nella natura dell'amore non voler cambiare l'amato, limitando la sua libertà per tutelarla dalle conseguenze demoniache insite nella possibilità della sua stessa libertà, Dio non può ritrattare la sua scelta originaria *per* la creazione e per la creazione *di* essere liberi anche contro di lui. Paradossalmente, il silenzio di Dio davanti ad Auschwitz non fu segno della sua impotenza, della sua indifferenza o della sua malvagità, ma di una così inflessibile coerenza con la sua originaria scelta d'amore che solo l'onnipotenza è in grado di mantenere: «Ma Dio tacque [...]: non intervenne, non perché non lo volle, ma perché non fu in condizione di farlo»¹⁴⁵.

La creazione e l'incarnazione costituiscono i due estremi di questo processo kenotico con cui Dio ammette un cambiamento in sé per amore – un cambiamento talmente profondo e radicale da non implicare soltanto una ritrazione di Dio in se stesso, ma l'estremo annichilimento della sua forma divina nell'esperienza della croce. L'opera kenotica di Dio, iniziata con la creazione, si compie nell'incarnazione – un atto a sua volta kenotico che Kierkegaard descrive riprendendo la metafora del poeta:

Generalmente il poeta, l'artista, ecc. viene criticato perché introduce se stesso nella sua opera. Ma questo è precisamente quello che fa Dio; questo lo fa in Cristo. E proprio questo è il cristianesimo. La creazione è veramente compiuta solo quando Dio si è incluso in essa. Prima di Cristo, Dio era incluso, certo, nella creazione, ma come un segno invisibile, come la filigrana nella carta [*Vand-Mærket i Papir*]. Ma

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 30.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 35.

nell'incarnazione la creazione si compie con l'inclusione di Dio in essa [*Men i Incarnationen fuldendes Skabningen derved, at Gud har anbragt sig selv med*]¹⁴⁶.

Tale inclusione nella creazione, però, si traduce nella più radicale espropriazione di Cristo, nella distanza paradossale dell'incognito, che esige una scelta e pone un rapporto di libertà. Tale scelta non coinvolge solo e primariamente la sfera intellettuale, ma anche e soprattutto quella *pratica*, etica ed imitativa. Il piano divino e quello umano, il normativo e l'imitativo si legano e si intrecciano strettamente nell'articolazione del discorso kierkegaardiano sulla *kenosis*. Tutt'altro che una questione marginale, il tema della *kenosis* diviene invece il *fil rouge* intorno a cui si annodano tutti gli altri fili del suo pensiero. O forse, come spesso accade nell'opera kierkegaardiana, è proprio alle briciole, alle postille, ai notabene, ai frammenti letterari, alle recensioni o ai solitari aforismi che l'autore consegna i suoi pensieri più tormentati e più cari. La centralità silenziosa del tema della *kenosis* dà ragione all'acuta constatazione di George Pattison, secondo cui «ancora una volta, sembra che la risoluzione conclusiva di una problematica kierkegaardiana richieda un passo oltre l'etica e, in effetti, un passo oltre la filosofia, e che sia nel suo pensiero religioso, nella sua teologia, che i fili del pensiero di Kierkegaard si uniscono»¹⁴⁷. Tra i vari fili intrecciati nel nodo dialettico della *kenosis* vi è anche la dimensione del politico, spesso considerata marginale, se non del tutto assente o antitetica, al testo kierkegaardiano. Al contrario, è proprio al concetto teologico della *kenosis* che questo lavoro demanda il compito di ripensare il significato stesso del politico e di rimetterlo in gioco all'intero dell'opera di Kierkegaard.

¹⁴⁶ SKS 22, 177; NB12:63.

¹⁴⁷ G. Pattison, *The Philosophy of Kierkegaard*, Acumen Publishing Limited, Chesham 2005, p. 127.

Capitolo II

Ripensare il politico nell'opera di Kierkegaard

1. *Tra estetico e politico*

Sin dagli esordi della sua apparizione sulla scena letteraria e filosofica, Kierkegaard si è presentato ai suoi interpreti come una figura poliedrica di difficile categorizzazione. Teologo e filosofo, psicologo e poeta, Kierkegaard è prima di tutto uno scrittore che combina queste diverse attività intellettuali nei suoi testi. Ciò lo rende un autore particolarmente complesso che sfida costantemente i nostri tentativi di etichettarlo e i nostri sforzi interpretativi di dare un senso al suo pensiero. Questa difficoltà si approfondisce ulteriormente quando si ha a che fare con la dimensione politica della sua opera. Nell'arco di quasi due secoli che ci dividono da lui, infatti, Kierkegaard è stato a più riprese considerato un pensatore ora antipolitico o apolitico, ora politico conservatore-reazionario o rivoluzionario o ancora critico-decostruttivo, a seconda della prospettiva interpretativa adottata dal singolo lettore¹.

Una delle ragioni di questa ambiguità ermeneutica risiede nell'oscurità della stessa categoria del politico all'interno dell'opera kierkegaardiana. Chiedersi in prima istanza cosa l'autore intenda per politico è una domanda preliminare forse banale, ma che, raramente posta, ha generato una confusione interpretativa che spesso ha reso difficile far comunicare tra loro le varie letture date nel tempo. Nel testo kierkegaardiano infatti troviamo una molteplicità di accezioni, alle quali però non viene affidato lo stesso ruolo o la stessa considerazione. La *politikè*, in quanto *téchne* di governo e di amministrazione o in quanto programma ideologico di partito, non interessa particolarmente Kierkegaard, che anzi se ne distanzia liquidandola come qualcosa di «impossibile da seguire»². Qualche parola in più è spesa per la discussione, di origine aristotelica, intorno alle forme di governo. Tuttavia, anche in questo caso, la valutazione non chiama in causa motivazioni interne alla politica stessa e

¹ S. Smith, *From Tyrant to Martyr: Politics and Love in Kierkegaard*, «Perspectives on Political Science», 46 (2017), n. 3, p. 211.

² SKS 28, 392, Brev 264.

non ha come fine l'indicazione della preferenza di una forma sull'altra in vista di un miglioramento strettamente politico, ma è condotta dalla prospettiva etico-religiosa esterna alla politica, in base a cui Kierkegaard mette in luce i difetti, le ambiguità e rischi delle possibili forme di governo (in particolare quella democrazia liberale che la neonata monarchia parlamentare danese stava iniziando a sperimentare³). Al contrario, il politico è per lo più e primariamente inteso da Kierkegaard come una specifica relazionalità modale dell'individuo all'esistente e alla propria esistenza. In particolare, come vedremo meglio più avanti, politico è il modo (il «come») comparatistico, finito, esteriore, numerico e relativo, a cui Kierkegaard oppone l'assolutezza e l'interiorità del religioso.

Così inteso, il politico è avvicicabile a un'altra categoria kierkegaardiana: l'estetico (*det Æsthetiske*). Già Theodor W. Adorno sviluppa e articola questo accostamento quando nel suo *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico* intreccia la disamina della teoria estetica di Kierkegaard con una pungente critica alle sue implicazioni sociali e politiche. In questo saggio Adorno mette in luce l'equivocità della categoria di estetico, di cui «la sintesi dei significati [...] può riuscire alla costruzione solo quando se ne siano resi chiari e nitidi gli elementi»⁴, per quanto non si lasci «ricavare dalla loro addizione, come non si lascia ottenere dal loro conflitto astratto»⁵. Dei tre significati di *æsthetisk* indicati da Adorno – «il campo delle opere d'arte e della riflessione teorica sull'arte»⁶; un «atteggiamento» esistenziale⁷ e «la forma della comunicazione soggettiva»⁸ – ci si soffermerà qui sulla nozione di estetico

³ L'esigenza di rinnovamento politico che iniziò a serpeggiare in tutta Europa all'inizio dell'Ottocento non risparmiò neppure la Danimarca, in cui negli anni '30 prese piede un movimento nazional-liberale che, sorto nelle classi medie di Copenaghen, incontrò il supporto anche della classe contadina nel resto del paese. Nonostante le conquiste ottenute sotto il re Frederick VI, che nel 1834 concesse quattro diete provinciali e una relativa libertà di stampa, dopo la morte di Christian VIII e sotto la spinta della nuova ondata rivoluzionaria del 1848 i nazional-liberali aumentarono la pressione sulla monarchia assoluta in nome di una libera costituzione. In un raduno di massa tenutosi a Copenaghen il 20 marzo, il leader nazional-liberale Orla Lehmann ottenne il sostegno per una serie di richieste da avanzare al nuovo re Frederik VII. Tra queste, la formazione di un nuovo governo con la partecipazione dei nazional-liberali. Il giorno successivo il re accettò questa richiesta e un anno dopo, il 5 giugno 1849, la Danimarca ottenne la sua prima costituzione libera, nota come *Grundloven*, che sancì l'abolizione della monarchia assoluta.

Kierkegaard assistette precisamente a questo processo di trasformazione delle strutture e delle relazioni politiche, sociali ed ecclesiastiche, di cui fu osservatore attento e critico perspicace. Per un maggiore approfondimento della situazione sociopolitica dell'epoca kierkegaardiana rimando al dettagliato ed esaustivo lavoro di Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, cit.

⁴ T. W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Æsthetischen*, 1933, trad. it. di A. Burger Cori, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, Longanesi, Milano 1962, p. 47.

⁵ *Ivi*, p. 51.

⁶ *Ivi*, p. 47.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 50.

quale particolare *modus vivendi* e quale forma di comunicazione.

Nel secondo senso indicato da Adorno, l'estetico è quell'atteggiamento esistenziale «per cui [l'individuo] è immediatamente quello che è»⁹ e quello che si trova a essere. Non trovando il senso della propria esistenza nell'infinita scelta di se stesso, l'individuo vive comparativamente ricercando la propria realizzazione in occupazioni e in legami mondani e transeunti a cui, disperatamente, riconosce un valore infinito: «Vedendo la massa degli uomini intorno a sé, essendo indaffarato in ogni tipo di occupazioni mondane, divenendo esperto di come va il mondo, un uomo simile dimentica se stesso, dimentica qual è, in senso divino, il suo nome, non osa credere in se stesso, molto più facile e più sicuro essere come gli altri, diventare una copia, un numero, uno della massa»¹⁰. Anche quando si riuniscono in società, gli uomini mantengono reciprocamente la loro solitaria e disperata depersonalizzazione. La disperazione – la malattia del sé – è allora una malattia che non solo colpisce il singolo uomo, ma che affligge endemicamente il nostro tempo.

In *Una recensione letteraria* Kierkegaard descrive la sua epoca come «essenzialmente ragionevole, riflessiva, spassionata, che avvampa fugacemente d'entusiasmo e sverna sagacemente in indolenza»¹¹, il cui stato «è simile a quello di chi assopisce verso l'alba: gran sogni, poi torpore, poi ancora un guizzo spiritoso o furbo onde giustificare la permanenza a letto»¹². Questa epoca tanto spassionata quanto iperriflessiva è animata soltanto dall'invidia, una gelida e mortifera passione commisurante e uniformante, ed è fondata sul livellamento (*Nivellering*), «un'attività muta, matematica, astratta che evita ogni scalpore»¹³. Il livellamento, generalizzazione dell'invidia, lavorando contro ogni distinzione individualizzante, crea tra gli uomini un'uniformità quantitativa e indifferente che spaccia per reale uguaglianza: «L'epoca attuale è dialettica nel senso dell'uguaglianza, e la realizzazione più aberrantemente logica dell'uguaglianza è il livellamento quale sintesi negativa della reciprocità negativa fra gli individui»¹⁴. Il livellamento diviene così il principio negativo che mantiene i rapporti umani, sfibrandoli e riducendoli a una «coesione inerte»¹⁵, nella quale «il diverso non si rapporta più al suo diverso, ma stanno lì come a tenersi d'occhio

⁹ SKS 3, 215 / EE, V, 107.

¹⁰ SKS 11, 149 / SD, 37.

¹¹ SKS 8, 66 / LA, 103.

¹² SKS 8, 67 / LA, 104.

¹³ SKS 8, 78 / LA, 122.

¹⁴ SKS 8, 81 / LA, 123.

¹⁵ SKS 8, 75 / LA, 115.

entrambi, e questa tensione è propriamente la fine del rapporto»¹⁶.

Un atteggiamento estetico di contemplazione, ammirazione e comparazione domina quindi il rapporto degli uomini con se stessi e tra loro. Infatti, il livellamento è al contempo e congiuntamente una dinamica individuale e collettiva: mentre nel rapporto dell'individuo con se stesso, si traduce in una commistione di iper-riflessività e di immobile osservazione commisurante, che lo paralizza nella sua rete di valutazioni, giudizi e ponderazioni, differendo infinitamente il momento dell'azione in prima persona, allo stesso tempo è «un gioco di riflessione in mano a una potenza astratta», che trascende il controllo del singolo e che anzi fa sì che «il singolo che ne livella altri [venga] preso poi egli stesso dentro»¹⁷. In questo modo Kierkegaard riconduce sotto la plurivoca categoria di estetico sia questa dinamica uniformante e omologante sia la dimensione sensibile, primariamente visiva e contemplativa, che la riflessione filosofica facente capo a Baumgarten attribuisce all'estetica. Il livellamento infatti lavora con e su le caratteristiche esteriori e visibili, cioè con delle proprietà in questo senso qualitative, per renderle elementi omogenei, comparabili, quantificabili e quindi interscambiabili, solo nella misura in cui a sua volta trasforma il rapporto tra gli uomini in un rapporto estetico, cioè contemplativo, comparativo e valutativo.

Operando questa conversione tra qualitativo e quantitativo, l'atteggiamento estetico assume una rilevanza politica: il livellamento, spegnendo ogni passione ed entusiasmo e riducendo l'individuo a mera frazione di un'entità numerica, consacra un immobilismo sociale e politico. La sfera sociale viene completamente estetizzata e la distinzione tra privato e pubblico progressivamente sfumata a favore di una crescente e fagocitante pubblicizzazione. Nessuna idea, passione, convinzione rimane impenetrabile allo sguardo vigile del livellamento: viene portata alla visibilità in quanto livellata e viene livellata perché visibile. Il confronto invidioso e calcolante, che avviene perché ciò che viene giudicato e comparato è esteriore, può infatti aver luogo solo sulla scena pubblica. Questo progressivo movimento di estetizzazione si traduce in un corrispondente movimento di derealizzazione: quanto più la pubblicizzazione decreta il valore e il riconoscimento di ciò che viene reso pubblico, tanto più lo snerva della sua realtà e della sua individualità. In questo modo, l'estetizzazione della scena pubblica la rende politicamente e socialmente inerte: «Affaticata dall'esercizio chimerico, così l'epoca riposa a tratti in perfetta indolenza. [...] *Vis inertiae*

¹⁶ SKS 8, 75 / LA, 115.

¹⁷ SKS 8, 82 / LA, 125.

[forza d'inerzia] è quanto sta alla base del tergiversare dell'epoca»¹⁸.

In un passo di *Una recensione letteraria*, Kierkegaard afferma perentoriamente contro lo spirito del tempo che «l'idea di socialità, di comunità è sì infinitamente lungi dal garantire la salvezza dell'epoca. [...] Il principio di associazione [...] al giorno d'oggi non è affermativo, ma negativo, è un espediente, un diversivo, un trucco, la cui dialettica è: snervare gli individui rafforzandoli. Esso cioè rafforza col numerico, per aggregazione, ma eticamente si tratta di un indebolimento»¹⁹. Il livellamento, che costituisce questo principio negativo di associazione, spegne ogni azione e ogni decisione del singolo, in virtù delle quali soltanto costui potrebbe elevarsi al di sopra del generale, a sua volta reso una «potenza astratta»²⁰. Il livellamento dell'individuo nella categoria di generazione diviene dunque lo strumento attraverso cui l'epoca presente si garantisce la sua inerziale sopravvivenza:

Ognuno vedrà agilmente che il significato profondo del livellamento ha il suo significato profondo nel predominio nella categoria di generazione su quella di individualità. Mentre nei tempi antichi la moltitudine degli individui era come lì a fissare il prezzo equo dell'individuo eccellente, ora il tallone aureo è mutato in modo tale che, senza specificare, tot e tot persone fanno all'ingrosso uno, per cui basta assicurarsi il numero necessario – e si ha valore²¹.

Si spiega così la smodata attenzione dell'epoca per i grandi avvenimenti cosmo-storici, che ha fatto sì che tutto sia diventato null'altro che *tempo*: ciò che conta è ciò che ha risonanza nella storia mondiale, il cui soggetto è la specie e non il singolo individuo. Tutto viene misurato secondo «grandezze quantitative»: il numero è ciò che detta «l'esigenza del tempo» (*Tidens Fordring*). Ciò che ci si attende allora è che il singolo marci in armonia con i tempi e che salti «nella prima carrozza di prima classe lasciandosi trasportare nella ferrovia storico-mondiale»²². Il valore etico di un'azione è neutralizzato «in modo estetico-storico-mondiale nella determinazione estetico-metafisica del “grandioso” e dell’“importante”»²³. Sottende a questa retorica del «meraviglioso» e del «grandioso» ciò che Leonardo Amoroso in *Maschere kierkegaardiane* ha chiamato una paradossale «aritmetica della sottrazione»²⁴. Nel mondo

¹⁸ SKS 8, 67 / LA, 104-105.

¹⁹ SKS 8, 100 / LA, 149.

²⁰ SKS 8, 80-81 / LA, 125.

²¹ SKS 8, 81 / LA, 123.

²² SKS 7, 69 / AE, 827.

²³ SKS 7, 126 / AE, 921.

²⁴ Amoroso (a cura di), *Maschere kierkegaardiane*, cit., p. 23, nota 18.

dello spirito tutto ciò che ha davvero valore appare numericamente insignificante e di poco conto; al contrario, «tutto ciò che, per diventare importante, ha bisogno del numero, è *eo ipso* privo di importanza ed è tanto meno importante quanto più grande è il numero di cui abbisogna»:

Tutto ciò che non può essere realizzato, arrangiato, compiuto se non per via del numero e che poi gli uomini ammirano stupefatti, come se ciò fosse la cosa importante, è proprio cosa senza importanza. Ciò che è veramente importante sta in senso inverso, ha sempre meno bisogno del numero per poter compiersi, e per la cosa più importante di tutte, per quella che muove cielo e terra non c'è bisogno che di un solo uomo, se c'è bisogno di più questo sottrae. Le guerre europee, le rivoluzioni, le esposizioni d'arte e i giornali a tiratura gigantesca ecc. non possono certamente essere allestiti da un uomo solo²⁵.

In questa isteria collettiva, dice Kierkegaard nella *Postilla* con un'efficace metafora, si è come quel contemplante che «fissa lo sguardo in quell'enorme foresta della generazione e, come c'è chi non riesce a vedere la foresta a causa degli alberi, egli non vede che la foresta e neppure un solo albero»²⁶. Nel palcoscenico della storia mondiale, allora, l'individuo preferisce essere ridotto a *numerus* all'interno del corpo sociale, purché in questo modo gli sia riconosciuta una parte. Poco importa se questa parte è solo un ruolo finzionale a cui non corrisponde un reale significato etico e se costui finisce per identificarsi a tal punto con essa da perdere la sua soggettività in questa alienazione collettiva.

Tale pseudodivinizzazione del principio positivo della socializzazione ha generato e avallato una depersonalizzazione dei rapporti sociali e una conseguente deresponsabilizzazione. Fattosi *numerus*, cioè entità astratta, quantificabile, equiparabile e quindi interscambiabile, l'individuo perde la sua singolarità e, schermandosi dietro l'anonimato, rifugge la serietà del rapporto personale con l'altro. Ad agire, a comunicare, a giudicare, a tramontare sotto il peso della sua responsabilità, allora, non è più il singolo individuo, ma categorie anonime quali la nazione, lo Stato, il popolo e soprattutto il pubblico. Nuova mostruosità astratta, nata come effetto collaterale della stampa, il pubblico è quella categoria in cui «il singolo è nulla, non esiste nessun singolo»:

Ciò che conta è il numero e la legge dell'esistenza è una *generatio aequivoca*: staccato dal Pubblico, il Singolo è nulla e nel pubblico, in un senso più profondo, è

²⁵ SKS 26, 338-339, NB34:26 / D, 3195.

²⁶ SKS 7, 147 / AE, 957.

parimenti un nulla. [...] Nel Pubblico non c'è alcun Singolo, il tutto è nulla. Qui è impossibile dire *unum noris omnes*. Perché qui non c'è nessun "io". [...] Il Pubblico è un nonsenso, una somma di unità negativa, di unità che non sono unità, che diventano unità per via della somma, invece che esser la somma a diventar somma per via delle unità²⁷.

Per questo motivo, un'epoca, in cui tutto è meramente quantitativo, è anche politica da parte a parte. La politica, e in particolare la politica della ballottazione (*Ballotation*) democratica, è infatti per Kierkegaard il dominio del numero, della folla e della massa:

La ballottazione (in cui in fondo consiste il principio vitale della democrazia moderna: il numero) è la fine di ogni cosa grande, nobile, santa e amabile e, prima di tutto, del Cristianesimo: un'idolatria della mondanità, un infiammarsi per cose di questo mondo. [...] Nell'abracadabra della ballottazione, la maggioranza è la prova della verità. [...] Il Cristianesimo è tutto l'opposto perché essendo la verità militante suppone che in questo povero mondo la verità sia sempre in minoranza. Dunque, per il cristiano la verità è nella minoranza, per la ballottazione nella maggioranza²⁸.

Ritratto come un ciottolo ormai levigato e come una scorrevole moneta corrente, l'individuo estetico-politico kierkegaardiano, che disperato si è lasciato carpire il suo sé dagli altri, ha influenzato il Si (*das Man*) di Heidegger e alla luce di questa categoria è stato spesso riletto e reinterpretato. Il Si – termine con cui in *Essere e tempo* Heidegger designa la modalità inautentica con cui l'Esserci si relaziona alla propria esistenza – vive infatti completamente «assorbito dal suo mondo»²⁹ e secondo una «contrapposizione commisurante»³⁰ che lo rende soggetto agli altri: «Non è se stesso, gli altri lo hanno svuotato del suo essere. L'arbitrio degli altri decide delle possibilità quotidiane dell'Esserci. Ma ciò non significa che gli altri siano dei determinati altri. Al contrario essi sono interscambiabili»³¹. In questo stato di irrilevanza e di indistinzione che caratterizza la quotidianità, l'Esserci perde la sua singolarità e si fa entità anonima e numerica. Predomina così la medietà, un essere-insieme omogeneo comunemente accettato e decantato dalla chiacchiera, che si perpetua sorvegliando ogni eccezione che si fa innanzi, livellando silenziosamente ogni primato, dissolvendo subito ogni originalità nel risaputo e facendo di

²⁷ SKS 23, 40, NB15:60 / D, 2128.

²⁸ SKS 20, 371-372, NB5:4 / D, 1414.

²⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, § 24, p. 144 (da qui in poi i riferimenti a *Essere e tempo* verranno dati utilizzando la sigla *SuZ*, seguita dal numero di paragrafo e di pagina nell'edizione italiana citata).

³⁰ *SuZ*, § 27, 158.

³¹ *SuZ*, § 27, 158.

ogni grande impresa un oggetto di transazione:

Questo essere-insieme dissolve completamente il singolo Esserci nel modo di essere degli altri, sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza. [...] Ce la passiamo e ci divertiamo come ci si diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e si giudica. Ci teniamo lontani dalla «gran massa» come ci si tiene lontani, troviamo «scandaloso» ciò che si trova scandaloso. [...] Contrapposizione commisurante, medietà, livellamento, in quanto modi di essere del Sì, costituiscono ciò che noi chiamiamo «pubblicità [Öffentlichkeit]»³².

Il tema della *Öffentlichkeit* è presente anche in Hannah Arendt, lettrice anch'essa di Kierkegaard³³, la quale in *Vita activa* utilizza questo termine per riferirsi positivamente allo spazio comune in cui «ogni cosa che appare in pubblico può essere vista e udita da tutti e ha la più ampia pubblicità possibile»³⁴. In netta opposizione alla valutazione kierkegaardiana, per Arendt il pubblico, «ciò che appare – che è visto e sentito da altri come da noi stessi – costituisce la realtà»³⁵. Al contrario, «raffrontate con la realtà che proviene da ciò che è visto e udito, anche le più grandi forze della vita intima [...] caratterizzano un tipo di esistenza incerta e nebulosa fino a quando non vengano trasformate, deprivatizzate e deindividualizzate, per così dire, in una configurazione che le renda adeguate all'apparire in pubblico»³⁶. Rispetto alle altre due modalità di attività umana – il lavoro e l'opera –

³² *SuZ*, § 27, 158-159.

³³ Arendt, che poteva leggere le opere kierkegaardiane nella traduzione di Theodor Haecker e di Emanuel Hirsch, entrò in contatto con il pensiero dell'autore danese soprattutto tramite Karl Jaspers, con cui aveva studiato e che supervisionò la sua tesi Il concetto d'amore in Agostino. Confrontatesi certamente anche con le interpretazioni date da Heidegger e da Sartre, Arendt stessa però ammise nella famosa intervista con Günther Gaus teletrasmessa nel 1964 che il suo appassionato interessamento al pensiero kierkegaardiano risaliva agli anni della giovinezza. In questa occasione, confessò che, dopo aver letto Kant e la Psicologia della visione delle visioni del mondo di Jaspers, iniziò a leggere Kierkegaard: «In seguito ho letto Kierkegaard, e poi le due cose [la filosofia e la teologia] sono andate di pari passo» (H. Arendt, Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache, in G. Gaus, Zur Person: Porträts in Frage und Antwort, 1964, trad. it. di A. Dal Lago, Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gaus, «Aut Aut», 1 (1990), n. 239-240, p. 18). In Kierkegaard, infatti, Arendt trovò, come lei stessa ammise, una soluzione intelligente per far dialogare filosofia e teologia e così rendere questioni teologiche interessanti e rilevanti per la nuova generazione di intellettuali (cfr. Eadem, Men in Dark Times, Harcourt, Brace & World, New York 1968, p. 67). Non potendo qui approfondire il rapporto tra il pensiero di Kierkegaard e la riflessione di Arendt, rimando per un'analisi più dettagliata dell'influenza kierkegaardiana sull'opera di Arendt a M. G. de Paula, Hannah Arendt: Religion, Politics and the Influence of Kierkegaard, in Stewart (ed.), Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought, cit., pp. 53-64.

³⁴ Arendt, *Vita activa*, cit., p. 78.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem* [corsivo mio].

l'azione, che Arendt definisce «l'attività politica per eccellenza»³⁷, è considerata la sola attività che mette in relazione gli uomini tra di loro, facendone emergere la costitutiva pluralità. Poiché l'azione è il modo in cui gli uomini si manifestano in pubblico ed è quindi il tipo di attività che caratterizza lo spazio pubblico, Arendt lega essenzialmente la dimensione pubblica (*Öffentlichkeit*) alla politica. Questo ampio *detour* – seppur solo accennato per i limiti e gli scopi di questo lavoro – ci mostra che la *Öffentlichkeit*, la «pubblicità» heideggeriana, accostata poi da Arendt alla dimensione politica, si caratterizza per un modo d'essere che Kierkegaard avrebbe definito *estetico*. Il politico è quindi una relazionalità estetica all'esistenza: «comincia sulla terra per restare in terra»³⁸, immanentizzando l'esistenza nel dominio dell'esteriore, del pubblicizzabile e quindi del comparativo.

Questa equiparazione di politico ed estetico ci porta alla terza accezione di estetico presa qui in considerazione. Adorno attinge questo ulteriore significato dalla *Postilla*, pur consapevole che questo uso della parola «rimane alquanto in disparte dall'uso abituale kierkegaardiano»³⁹. Estetica – dice allora Adorno – «si chiama addirittura la maniera secondo la quale l'interiorità si manifesta quale modo della comunicazione soggettiva, perché secondo la dottrina di Kierkegaard essa non può diventare “oggettiva”»⁴⁰. Mentre le prime due accezioni risultano comprensibili e abbastanza intuitive per chi abbia familiarità col testo kierkegaardiano, quest'ultima definizione adorniana merita invece una più attenta riflessione. Ad una prima lettura, la legittimità della posizione interpretativa di Adorno sembra compromessa da ragioni filologiche. Nel definire estetica la comunicazione soggettiva Adorno chiama in causa un passaggio testuale che non solo appare isolato rispetto alle numerose e dense pagine che Kierkegaard dedica all'estetico, ma in cui il termine stesso, sia il sostantivo (*det Æsthetiske*) sia l'aggettivo (*æsthetisk*), non vi compare⁴¹. È probabile invece che Adorno sia stato indotto a parlare di estetico a proposito di questo passo per la presenza del sostantivo “arte” (*Kunst*) e dell'avverbio “artisticamente” (*kunstnerisk*), vicini semanticamente alla nozione di estetico, e in particolare alla prima accezione da lui attribuita alla riflessione kierkegaardiana. Ci dice infatti Adorno:

³⁷ *Ivi*, p. 8.

³⁸ *SKS* 16, 83 / *SFV*, 189.

³⁹ Adorno, *La costruzione dell'estetico*, cit., p. 49.

⁴⁰ *Ivi*, p. 50.

⁴¹ Il passo in questione è *SKS* 7, 74; 78-79 / *AE*, 837; 843-845.

Qui l'estetico è riferito alla forma della comunicazione soggettiva, e si giustifica dal concetto kierkegaardiano dell'esistenza. «Il pensatore soggettivo» ha «in quanto esistente, un interesse sostanziale al proprio pensiero, nel quale egli esiste. Perciò il suo pensiero ha un altro genere di riflessione, cioè la riflessione dell'interiorità, del possesso, tramite la quale esso appartiene al soggetto e a nessun altro». La «doppia riflessione» del pensiero soggettivo, cioè riflessione sulla «cosa» e sulla «interiorità» del pensatore, deve «esprimersi anche nella forma della comunicazione, vale a dire che il pensatore soggettivo deve subito rivolgere la sua attenzione al fatto che la forma dovrà avere artisticamente [*kunstnerisk*] altrettanta riflessione quanta egli stesso, esistendo, ne ha nel suo pensiero. Da notarsi bene: artisticamente [*kunstnerisk*], perché il segreto non consiste nel fatto che egli esprime la doppia riflessione direttamente, dato che un simile esprimersi è addirittura una contraddizione». [...] «Dovunque, nella conoscenza, ha importanza il soggettivo e quindi l'appropriazione è la cosa principale, ivi la comunicazione è un'opera d'arte [*Kunstværk*]», oppure brevemente: «quanto più arte, tanto più interiorità [*Jo mere Kunst, jo mere Inderlighed*]»⁴².

Questa scelta interpretativa adorniana si appella agli scritti postumi di metacomunicazione, in cui Kierkegaard illustra la duplicità che scandisce la sua produzione letteraria: quella tra estetico e religioso, tra comunicazione indiretta e comunicazione diretta. Nonostante la sua opera «considerata *nel suo complesso*, [sia] religiosa dall'inizio alla fine»⁴³, i suoi scritti religiosi sono costantemente affiancati dalla consistente produzione estetica degli pseudonimi. Rispetto al contenuto religioso – che nell'«intrigante segreto dell'intero macchinario»⁴⁴ della sua sterminata produzione ha il ruolo di τέλος – la produzione pseudonima svolge il compito di «comunicazione indiretta», ovvero di strategia maieutica atta a liberare il sedicente cristiano dall'illusione di essere tale e così preparo ad accogliere la comunicazione diretta. La comunicazione indiretta è quindi un'arte della comunicazione che, basata sullo scarto tra forma e contenuto e sulla dialettica della riflessione doppia, permette una «comunicazione soggettiva», cioè una comunicazione di una verità che non può essere trasmessa direttamente e oggettivamente. In questo modo, con l'attribuzione del termine estetica all'arte della comunicazione di Kierkegaard – un'«arte oltre l'estetica»⁴⁵ e tuttavia intimamente legata all'estetico – Adorno ci porta a ripensare il rapporto tra contenuto e forma della comunicazione.

La forma di comunicazione della verità viene a costituire in Kierkegaard un problema

⁴² Adorno, *La costruzione dell'estetico*, cit., pp. 50-55.

⁴³ *SKS* 3, 12 / *FV*, 37.

⁴⁴ *SKS* 20, 256, NB3: 22.

⁴⁵ S. Davini, *Arte e critica nell'estetica di Kierkegaard*, *Aesthetica Preprint*, Palermo 2003, p. 14.

filosofico della massima importanza. Essa infatti, proprio perché espressione della verità, non è indifferente al contenuto e al suo significato, ma, sia dalla parte del comunicante sia del ricevente, si fa garante di un'adeguata comunicazione e della sua appropriazione. La forma infatti intrattiene un rapporto essenziale con il contenuto del messaggio e il suo significato, la cui differenza dialettica contribuisce a tenere in tensione. Tale rapporto a sua volta non può essere articolato, stabilito e risolto una volta per tutte, poiché dipende dalla mutevolezza del contenuto e dalla posizione esistenziale del destinatario. Di questa estrema variabilità e complessità Kierkegaard tiene conto nell'idea stessa di forma, con cui intende non solo la forma retorica, cioè lo stile in cui il messaggio viene comunicato, ma anche il mezzo di comunicazione e la situazione che il comunicante si costruisce intorno. Se quindi si definisce *estetica* l'arte della comunicazione, occorre interrogarsi sul tipo di rapporto *artisticamente* costruito tra la forma (estetica), il contenuto (estetico) e il suo significato (non estetico ma religioso) della comunicazione.

Fiumi di inchiostro sono stati versati sul problema dell'autorialità kierkegaardiana e ogni interpretazione del suo pensiero presuppone una preliminare presa di posizione a riguardo che la guidi metodologicamente. In questo contesto non ci addentreremo in questa *vexata quaestio* e nella storia delle sue interpretazioni, ma ci limiteremo a richiamarne alcuni punti per mostrare un ulteriore livello di avvicinamento tra estetico e politico. Ne *Il punto di vista della mia attività letteraria*, Kierkegaard fornisce ai lettori la chiave interpretativa per approcciarsi ai suoi testi, pur nell'incertezza di tradire e compromettere così, con una dichiarazione diretta, la propria azione maieutica. Qui dichiara di esser stato dall'inizio alla fine uno scrittore religioso e che il significato del movimento della sua attività letteraria – «dal “poeta” – dall'ambito estetico, dal “filosofo” – dall'ambito speculativo, all'indicazione delle più intime determinazioni della realtà cristiana»⁴⁶ – è interamente religioso, nonostante «l'ambiguità ovvero duplicità dell'intera opera: se l'autore sia uno scrittore estetico o uno scrittore religioso»⁴⁷.

Qui l'evidente scarto tra il contenuto dell'opera e il suo significato si articola nei termini di una differenza tra estetico e religioso. Per render ragione di questa ambiguità Kierkegaard illustra la concezione maieutica e dialettica della comunicazione che ha animato la sua produzione. Nel modellare la forma della comunicazione, Kierkegaard tiene conto in

⁴⁶ SKS 13, 12 / FV, 36.

⁴⁷ SKS 16, 15 / SFV, 125.

primo luogo del suo referente. Se il compito della sua attività di scrittore è quella di richiamare l'attenzione su cosa significhi davvero essere cristiani e se il referente di questo messaggio è il cristiano-borghese della cristianità stabilita, che vive nella falsa immediatezza di essere «senz'altro» cristiano, allora Kierkegaard deve agire puntando a squarciare il velo di questa ingannevole convinzione. Poiché «un'illusione non si toglie radicalmente in modo diretto, ma soltanto indiretto»⁴⁸, tutta la tattica dev'essere capovolta, mettendo a punto una comunicazione indiretta che avrà lo scopo di adescare nella verità.

Il momento dialettico, attraverso cui il lettore lacera la propria illusoria immediatezza lavorando contro la sua stessa convinzione iniziale, è al contempo un movimento maieutico sollecitato dal comunicante/autore. Kierkegaard si pone così sullo stesso piano del lettore/ascoltatore, quello estetico, per assicurarsi così la sua attenzione: «Che significa “ingannare”? Significa che non si comincia *direttamente* con ciò che si vuol comunicare, si comincia col prendere per buona la merce dell'altro. [...] Ma secondo la sua supposizione, l'altro è nella fantasticheria che l'estetica è la realtà cristiana, poiché egli pensa di essere cristiano e però vive in determinazioni estetiche»⁴⁹. Dunque, nell'applicazione pratica, il principio dialettico («*lavorare* e al contempo *lavorare contro* se stessi»⁵⁰) e il principio maieutico (accompagnare l'altro, partendo dal punto in cui si trova, fino alla verità) indicano la stessa strada: cominciare con l'estetico, che è l'esca maieutica e il negativo dialettico, per arrivare al religioso. Questa modalità dialettica e indiretta di procedere si applica anche al *politico*, di cui Kierkegaard dichiara di non volersene occupare e di non interessarsene, ma con cui poi intesse un continuo confronto nella forma indiretta del *correttivo*.

2. *Il correttivo: il gesto politico di Kierkegaard*

La riflessione filosofica sul politico si precisa come una riflessione teoretica su un'esperienza diversa da se stessa – l'esperienza politica, appunto – condotta a sua volta attraverso una forma comunicativa indiretta che si fa gesto politico. Se quindi il politico è l'oggetto dell'indagine (il suo contenuto) e la situazione esistenziale del destinatario è una totale immedesimazione col politico, la forma di questa indagine sarà una comunicazione maieutica, indiretta e dialettica, che qui Kierkegaard definisce *correttivo*. Contrariamente alla

⁴⁸ SKS 16, 25 / SFV, 135.

⁴⁹ SKS 16, 36 / SFV, 145.

⁵⁰ SKS 13, 15 / FV, 42.

duplicità e all'ambiguità, che Kierkegaard ha designato come la «determinazione dialettica essenziale di tutta la produzione»⁵¹, la categoria di correttivo (*Correctiv*) sembra contraddire questa dialetticità. Mentre, infatti, ogni affermazione ambigua è intrinsecamente bifronte, cioè interpretabile secondo i suoi possibili e compresenti significati opposti, il correttivo appare, a un primo sguardo, un'unilateralità. Così inteso, il correttivo allora non sarebbe che una posizione unilaterale da opporre polemicamente a un'altra unilaterali, che si contraddistingue per essere divenuta dominante e per essere considerata oggettiva. Detto in altri termini, si tratterebbe di una posizione unilaterale usata come contraltare a un'altra posizione ormai consolidatesi nella figura e nella funzione dell'«ordine stabilito». Come lo definisce Cornelio Fabro, l'ordine stabilito (*Det Bestaaende*) indica in Kierkegaard «ogni istituzione positiva, sia nel campo politico come in quello religioso, la quale – per imporsi – si richiama unicamente alla sua esistenza di fatto e di diritto, ma si dimentica di “aspirare” a quell'ideale a cui deve la sua originaria istituzione»⁵².

Si tratta questa di un'interpretazione del correttivo che, sebbene parziale e fuorviante, ha trovato ampio spazio di ricezione e ha finito per diffondere l'immagine di Kierkegaard quale pensatore dogmatico assestato su posizioni assolutamente dicotomiche. In realtà, il correttivo è piuttosto un'unilateralità in costante tensione con l'ordine stabilito, con cui forma una struttura dinamica aperta. Questa tensione non viene risolta scartando una delle due unilaterali né mitigando la forza del correttivo per conciliarlo con l'ordine stabilito. I due elementi – il correttivo e l'ordine stabilito – si muovono invece solidalmente e proporzionalmente: quanto più il correttivo è presentato con forza, tanto più tenacemente l'ordine stabilito resiste all'attacco; quanto più l'ordine stabilito resiste all'attacco, tanto più la forza carsica del correttivo stravolge l'ordine stabilito senza con questo abolirlo o destituirlo. Questa tensione di forze non si instaura tra due entità opposte indipendenti l'una dall'altra, ma tra due elementi di uno stesso insieme dinamico, due facce di un medesimo volto. Se ci si sofferma unicamente sulla sua unilaterali, dunque, il correttivo appare quale mero contraltare; se invece lo si guarda insieme all'ordine stabilito, da cui è indissolubile, si mostra nel suo ruolo di prova della verità dell'insieme di cui fa parte. Inteso secondo questa doppia e interconnessa funzione, il correttivo assume il ruolo di destabilizzazione della natura sistematica e totalizzante di ogni verità che si pretende oggettiva e che si istituzionalizza

⁵¹ SKS 16, 15 / SFV, 125.

⁵² C. Fabro, *Indice dei termini*, in *D*, vol. II, p. 936.

nell'ordine stabilito. Allo stesso tempo, il correttivo infrange la sua stessa deriva normativa che rischierebbe di erigerlo a sua volta a sistema chiuso e a verità autoritaria:

Il correttivo si fa ben capire, in una certa misura, alle spese di quel che è corretto. Se è così, uno spirito apparentemente acuto può a sua volta rimproverare al correttivo di vedere soltanto un lato delle cose, e può facilmente persuadere il pubblico che è così. Gran Dio! Niente di più facile per colui che per primo ha somministrato il correttivo, che aggiungervi anche l'aspetto complementare. Ma allora il correttivo cessa di essere un correttivo e diventa esso stesso una cosa da correggere⁵³.

Kierkegaard fa uso di una serie di esempi per chiarire il ruolo del correttivo. Esso è paragonabile a un pizzico di cannella (*en lille bitte Smule Kaneel*) aggiunta da un abile cuoco in un piatto che ha già molti ingredienti al suo interno. Si tratta di una quantità così esigua che solo il palato esperto del cuoco sa riconoscere nel miscuglio dei componenti, ma che è in grado di cambiare totalmente il sapore d'insieme del piatto. O ancora, è come un tocco di rosso (*en lille Smule Rødt*) aggiunto da un pittore a un quadro dai molti colori. Il rosso è introdotto però in piccole quantità e solo in sezioni particolari dell'opera così che un qualsiasi osservatore difficilmente sarà in grado di notare il rosso nel complesso del quadro. Il correttivo, quel pizzico di cannella o quella pennellata di rosso, è pensato per contribuire alla struttura e al disegno d'insieme senza con questo divenirne il punto focale. Non basta: non si tratta soltanto di aggiungere qualcosa a ciò che già esiste come ordine stabilito; si deve anche entrare in tensione con esso e farlo in vista di un miglioramento del disegno d'insieme. Ecco perché il correttivo è ulteriormente paragonato al contrappunto di voci e di motivi musicali in una fuga finalizzato a fare emergere gli aspetti chiave dell'insieme⁵⁴.

È sintomatico il fatto che Kierkegaard usi metafore estetiche per chiarire la funzione del correttivo. La sua natura estetica si palesa con maggior forza quando Kierkegaard sostiene che tutta «la [sua] produzione letteraria può essere considerata un correttivo all'ordine stabilito [*Min Productivitet betragtet som »Correctivet« til det Bestaaende*]»⁵⁵. In *Sulla mia attività di scrittore* precisa meglio il rapporto “polemico” della sua attività letteraria rispetto all'ordine stabilito: «In rapporto all'“ordine costituito” io ho sempre fatto – coerentemente, dato che il mio metro di misura è stato “il singolo” con intento polemico nei confronti del

⁵³ SKS 22, 194, NB12:97 / trad. it. di J. Colette, *La difficoltà di essere cristiani*, Edizioni Paoline, Alba 1967, p. 192.

⁵⁴ Cfr. SKS 25, 51-52, NB26:47.

⁵⁵ SKS 22, 194, NB12: 97.

numero, della folla e simili – l'esatto contrario di attaccare. Non sono mai stato in e con l'"opposizione", che voleva far cadere il "governo", bensì ho fornito ciò che si chiama "un correttivo"⁵⁶. La scrittura diviene quindi per Kierkegaard una forma di azione, una forma indiretta ed estetica di azione, il correttivo, che, riverberandosi sul politico, assume la statuto di un gesto politico. Per comprendere meglio la natura di questo gesto, occorre metterne in luce le differenze rispetto al metodo dialettico hegeliano, differenze spesso sfumate e andate perse dietro la coltre di una terminologia volutamente, forse provocatoriamente, hegeliana. Questo accostamento lo suggerisce in qualche modo Kierkegaard stesso che, in *Sulla mia attività letteraria*, descrive la reduplicazione (*Reduplikation*) e il raddoppiamento (*Fordoblelse*) come il movimento o il metodo dialettico il cui agire è un «*lavorare e al contempo lavorare contro se stessi*»⁵⁷. Kierkegaard distingue così questo modo di procedere dialettico e indiretto dallo sfidare direttamente un determinato stato di cose già dato, con cui ci si pone in rapporto immediato. Allo stesso tempo, il metodo correttivo di Kierkegaard si differenzia anche da quello dialettico, hegelianamente inteso, nel non voler superare l'ossificazione degli opposti in un'unità armonica pacificata e conclusiva. Il movimento dialettico kierkegaardiano, infatti, correttivo al contempo su se stesso e sull'altro elemento in tensione, viene continuamente ripercorso e ripetuto, mantenendolo nella sua inconclusività e non sistematizzabilità. Quella di Kierkegaard non è allora una «dialettica della totalità» ma, come è stata definita da Bartholomew Ryan, una «dialettica della disintegrazione»⁵⁸.

Così inteso, il correttivo appare svolgere, anacronisticamente, una funzione decostruttiva. In *Radical Hermeneutics*, John D. Caputo definisce la decostruzione «un lavoro continuo, sempre incompiuto, non una posizione ma una prassi, non una prospettiva o un punto di vista teorico ma un'attività che è sempre in *actu exercitu* [...], un esercizio di interruzione che disloca ciò che tende a fissarsi sul posto»⁵⁹. Riprendendo la concezione di Caputo della decostruzione come di un movimento destabilizzante, Ryan descrive nei medesimi termini la scrittura kierkegaardiana: un *ambigere* (*amb-*, 'intorno', e *agere*,

⁵⁶ SKS 13, 25 / FV, 53.

⁵⁷ SKS 13, 15 / FV, 42.

⁵⁸ B. Ryan, *Kierkegaard's Indirect Politics: Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno*, Rodopi, Amsterdam-New York 2014, p. 79.

Accanto alla definizione dialettica della disintegrazione, Ryan, facendo dialogare Kierkegaard con Benjamin, parla di «dialettica della frammentazione». L'opera di Kierkegaard è sicuramente un'opera frammentaria intenzionalmente antisistemica. Le sue riflessioni si offrono al lettore nella forma di diapsalmata, briciole (*Smuler*), interludi, prefazioni ad altre prefazioni ed «esperimenti di ricerca frammentaria».

⁵⁹ Caputo, *Radical Hermeneutics*, cit., p. 193.

‘muoversi’), un agire che erra intorno a se stesso, che ritorna sempre su se stesso, non chiudendosi su una pratica dogmatica ma lasciando il testo aperto a un’interpretazione ben lontana da essere definitiva. Questo movimento dialettico – argomenta ulteriormente Ryan a proposito di Adorno ma con l’intento di mostrarne l’applicabilità anche al testo kierkegaardiano – non può che essere negativo, cioè critico e antisistemico, specchio di una realtà a sua volta polidimensionale, che è in grado di pensare solo se non la risolve in una disambiguata positività.

Il ruolo del pensatore kierkegaardiano è quello di mantenere aperta questa ferita della negatività che fa sì che nessuna istituzione, teoria o sistema si chiuda su se stesso, assolutizzandosi. Ciò è possibile solo se il pensatore si mantiene ai margini. In *Timore e tremore* lo pseudonimo Johannes De Silentio si definisce un *Extra-Skriver*, uno scrittore marginale, ai margini, «fuori ruolo» traduce Fabro: «Il sottoscritto non è affatto un filosofo; egli è, *poetice et eleganter*, uno scrittore fuori ruolo che non scrive il sistema né fa promesse di dare un sistema, che non si dà al sistema né scrive per il sistema»⁶⁰. Kierkegaard è allora in tutto e per tutto un *Extra-Skriver*, indigesto ai suoi contemporanei ed enigmatico per i posteri, che, con la sua comunicazione indiretta e il suo particolare metodo dialettico, realizza «il massimo che un uomo può fare per un altro», cioè «renderlo inquieto»⁶¹. Con la sua eccentrica attività di scrittore, infatti, Kierkegaard si fa giudice del suo tempo, dell’età presente (*Nutiden*), di cui mette a nudo le contraddizioni, le ipocrisie, le malattie sociali. Svela il gioco delle maschere dietro cui si nascondono dei rapporti sociali in sé profondamente asociali: gli uomini non si rapportano più davvero attraverso l’«interiorizzarsi reciproco nel rapporto», ma si limitano a «tenersi d’occhio», mantenendo tra sé la distanza nella falsa vicinanza di una «coesione inerte»⁶². Smaschera il velo di ipocrisia che ammantava le istituzioni del suo tempo – lo Stato e la Chiesa danese – che si strizzano l’occhio l’un l’altra quando si attribuiscono, corrompendolo e falsificandolo, il titolo di cristiani. Denuncia come un assurdo e come una mostruosità dal punto di vista etico-religioso il cristianesimo di Stato, incarnato dalla Chiesa di Stato (*Statskirke*) e dopo il 1848 dalla Chiesa del Popolo (*Folkekirke*). Nella Chiesa danese del suo tempo infatti Kierkegaard non vede altro che un’istituzione clericale, protettrice di stati e di popoli attraverso la sua forza coercitiva e il suo controllo ideologico, che non ha più niente a che vedere con la comunità evangelica, a

⁶⁰ SKS 4, 103 / FB, 195.

⁶¹ SKS 7, 352 / AE, 1293.

⁶² SKS 8, 75 / LA, 115.

cui i pastori si richiamano con affettata commozione una volta alla settimana nel sermone domenicale.

Questa politicizzazione del cristianesimo significa, da una parte, ridurre la fede, per sua natura privata e non politicizzabile, a una moralità edulcorata e a una «commozione estetica» (*æsthetisk Rørelse*)⁶³ adatte a investire spiritualmente lo Stato, e, dall'altra, rendere la Chiesa un apparato burocratico di funzionari, vescovi, prevescovi, pastori e un complesso di strumenti, di chiese, campane e paramenti. Questa sintesi di Chiesa e Stato, concretizzazione della cristianità stabilita, è responsabile di quella confusione di piani – mondano ed eterno, finito e infinito, politica e religione – che ha determinato una spiritualizzazione dello Stato e una materializzazione del cristianesimo e della sua Chiesa nello Stato. Il cristianesimo, così come non deve essere compromesso con la politica e la mondanità, non deve neppure essere semplicemente opposto ad esse, perché così facendo non soltanto si renderebbe il cristianesimo un'unità di misura comparabile e quindi a sua volta finita, ma lo si farebbe dipendere da ciò a cui è opposto attraverso la stessa relazione oppositiva. Per Kierkegaard invece «il cristianesimo è *indifferentismo* politico [*Xstd. er politisk Indifferentisme*]»⁶⁴ proprio perché, in virtù della sua infinita differenza qualitativa (*uendelige kvalitative Forskjel*), è infinitamente al di là del politico.

L'indebita commistione di categorie, tra loro infinitamente eterogenee, di cui si macchia la cristianità stabilita non ha a che fare solo con le istituzioni e i loro rappresentanti, ma si insinua nel rapporto del singolo credente con la sua vita e la sua religiosità. Coloro che nella cristianità stabilita si dicono «senz'altro» cristiani trattano il loro rapporto a Dio come commerciano con gli interessi terreni e così «usano le loro doti, accumulano soldi, compiono imprese mondane, valutano con intelligenza ecc. ecc., vengono forse nominati dalla storia, ma se stessi non lo sono, non hanno, in senso spirituale, alcun sé davanti a Dio – per quanto egoisti siano per il resto»⁶⁵. Al contrario, il timore e il tremore di trovarsi davanti a Dio esclude ogni cameratismo spirituale: non si diventa se stessi *en masse*. Se è vero che l'uomo è definito da Kierkegaard in termini relazionali, cioè come il rapporto che, rapportandosi a se stesso, si rapporta a Dio, alla potenza che ha creato il rapporto stesso, questa stessa relazione sembra richiedere, come suo presupposto, e comportare, come sua conseguenza, un isolamento individualizzante. Il rapporto dell'uomo a Dio e di Dio all'uomo si declina

⁶³ SKS 4, 141 / FB, 245.

⁶⁴ SKS 24, 167, NB22:124.

⁶⁵ SKS 11, 150-151 / SD, 39.

sempre in prima persona e così fa saltare le strategie di deresponsabilizzazione e depersonalizzazione che, attraverso la mediazione delle «istanze dell'oggettività», mirano a rendere le relazioni all'interno delle altre dimensioni dell'esistenza dei «pronomi reciproci greci (αλληλων) che mancano del nominativo, del singolare, e di tutti i casi del soggetto: non si possono pensare che al plurale o nei casi obliqui»⁶⁶. Questa mediazione oggettiva minaccia anche il rapporto a Dio perché, riducendo il cristianesimo a categorie estetico-paganeggianti familiari, addomestica la «via stretta» dello scandalo. La serietà, che ogni coinvolgimento in prima persona comporta, viene così stemperata e l'agire imitativo, che Dio richiede al singolo, è snervato dalla distanza dell'ammirazione e della contemplazione: «A causa del consolidarsi dell'idea di Stato, di socialità, di comunità e di associazione, Dio finisce per non aver più presa sul singolo; per grande che sia l'ira di Dio, la pena che deve colpire il reo deve passare attraverso tutte le istanze dell'oggettività, e a questo modo, nei termini filosofici più convincenti e garbati, Dio è praticamente messo alla porta»⁶⁷.

La fede – lo stato in cui «nel rapportarsi a se stesso e nel voler essere se stesso, il sé si fonda in modo trasparente nella potenza che l'ha posto»⁶⁸ – è assolutamente escludente. Essa è un movimento in virtù dell'assurdo che l'individuo può compiere solo come singolo e che lo rende assolutamente eterogeneo rispetto al generale: «O il Singolo stesso diventa il cavaliere della fede assumendo per suo conto il paradosso, oppure non lo diverrà mai. Il cameratismo in queste sfere è del tutto inconcepibile. [...] Perciò anche se un uomo fosse così vile e spregevole da voler diventare cavaliere della fede sotto la responsabilità e garanzia altrui, tuttavia non ci riuscirebbe»⁶⁹. Se già il rapporto etico tra due interiorità non permette la comunicazione e la comprensione dirette, questo vale ancor più quando l'interiorità è contrassegnata dalla relazione trascendente con Dio, che la trasfigura qualitativamente e la rende paradossale rispetto a ciò che è semplicemente, immediatamente e naturalmente umano. Ecco perché, dirà Kierkegaard in *Timore e tremore*, il cavaliere della fede è colui che «ha per appoggio unicamente se stesso e soffre il dolore di non farsi comprendere dagli altri» e così «nella solitudine dell'universo non ascolta mai nessuna voce umana, ma se ne va solo con la sua spaventosa responsabilità»⁷⁰. Questa eterogeneità si traduce, così come accadde in modo esemplare a Cristo, nel martirio dell'incomprensione, della solitudine e addirittura

⁶⁶ SKS 18, 111, FF:189 / D, 471.

⁶⁷ SKS 7, 494 / AE, 1521.

⁶⁸ SKS 11, 130 / SD, 16.

⁶⁹ SKS 4, 163 / FB, 279.

⁷⁰ SKS 4, 171 / FB, 291.

dello scherno e della persecuzione.

Occorre quindi domandarsi se questa eterogeneità inerente essenzialmente all'esperienza cristiana possa ammettere un rapporto del singolo con la mondanità, che non si riduca al solitario e taciturno ripiegamento dell'individuo su di sé, e se l'enfasi sul momento dell'interiorizzazione e il richiamo socratico a se stessi non sia piuttosto da intendersi come un correttivo alle tendenze disperate della sua epoca senz'altro e immediatamente cristiana. Kierkegaard, la «sentinella di Copenaghen», non si limita a scovare e a descrivere le malattie sociali del suo tempo, ma vi interviene *indirettamente* offrendone, con la sua attività letteraria, il correttivo. La singolarità appassionata assurge allora a elemento inassimilabile ed eccentrico rispetto al processo di progressiva omogeneizzazione quantitativa dell'esistente e di onnipervasività del politico, che neutralizza qualsiasi possibilità di trascendenza e di eccedenza. In *Esercizio del Cristianesimo*, Kierkegaard infatti indica nel singolo ciò di cui il cristianesimo si serve «per far uscire l'ordine stabilito dal suo autocompiacimento [*Selvbehagelighed*]»⁷¹. Poiché «la divinizzazione dell'ordine stabilito è la mondanizzazione di tutto»⁷² e quindi la politicizzazione di tutto, il singolo kierkegaardiano costituisce l'elemento correttivo che contesta, transcendendolo, il processo di progressiva immanentizzazione dell'intera esperienza umana. Detto in altri termini, come correttivo Kierkegaard tenta di desocializzare l'individuo non come fine in sé ma per de-deificare la società. Questa potenzialità depoliticizzante del singolo è quindi un atto che in questo primo momento potremmo definire a sua volta *politico*. Quello di Kierkegaard è allora un apoliticismo politicamente attivo nella misura in cui, attraverso la categoria del singolo, rende e mantiene il politico fallibile.

La posizione di Kierkegaard, dunque, non discende, come suggerisce provocatoriamente György Lukács, dal suo essere «trascinato da correnti sociali, la cui essenza, in parte, egli non comprendeva affatto, e in parte assai poco»⁷³, ma da una presa di distanza che possa assicurargli la possibilità di elaborare una critica negativa e una posizione correttiva rispetto alla politica e al politico. Del resto, commenta Kierkegaard nel suo diario, «un uomo solo non è in grado di aiutare, o di salvare una contemporaneità: egli può soltanto esprimere che essa va a fondo»⁷⁴. Come sosterrà un secolo dopo Jacques Derrida, lo stesso

⁷¹ SKS 12, 98 / IC, 1953.

⁷² SKS 12, 99 / IC, 1953.

⁷³ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1951, trad. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959, p. 298.

⁷⁴ SKS 21, 304, NB10:93 / D, 1747.

confrontarsi con il mondo e infine sfidare il mondo è un «gesto politico»⁷⁵. Lo è sia quando si mantiene una diffidente distanza rispetto ai codici politici ufficiali che governano la realtà sia quando si interviene in prima persona, qualora si riveli necessario, in modo pratico ed *engagé* – così come farà Kierkegaard dopo il 1848, sentendosi chiamato da una sorta di guida (*Styrelse*)⁷⁶ ad agire direttamente. Annota nel suo diario il 19 aprile 1848, un mercoledì santo: «Tutto il mio essere è cambiato. Tutta la mia segretezza e il mio mutismo son rotti: io posso parlare»⁷⁷.

Anche quando la sua «neutralità armata» si fa «attacco» e la sua comunicazione indiretta lascia il posto a una pratica parresiastica, Kierkegaard non si immischia concretamente nelle faccende mondane e nelle dinamiche politiche, benché dichiarasse di aver avuto «familiarità con la politica in patria»⁷⁸. Egli rimane critico della politica del suo tempo – intendendo qui la politica nella sua accezione tecnicistica e ideologica – e del politico – cioè quel *modus vivendi* comparatistico, finito, esteriore, numerico e relativo, di cui si è detto in apertura del capitolo e che Kierkegaard definisce una «maledetta caricatura»⁷⁹ della religione. Potremmo definire allora quella di Kierkegaard una *filosofia del limite* o del *confinium* – per rispettare la scelta terminologica dell'autore stesso⁸⁰. Lungi da voler promuovere una «religione della politica»⁸¹, cioè la sottomissione della politica alla religione, Kierkegaard traccia i confini tra i vari «campi» dell'esistenza umana – quelli finiti e transeunti (la sfera sociale, politica e storica) e quello infinito ed eterno (il religioso e la «seconda» etica) – e indica il *come* il singolo individuo è chiamato a rapportarsi a se stesso e all'altro all'interno di essi. Infatti, come si ha un «*Misforhold*», un rapporto «squilibrato», quando un individuo si rapporta in modo assoluto al mondo della finitezza e della temporalità, così sbaglia il cristiano che crede di trovare nei campi contingenti e storici, quali la sfera sociale e politica, una risposta assoluta. Si tratterebbe in ambo i casi di commisurare un termine infinito con grandezze umane finite, che a loro volta devono rimanere sotto il segno del relativo.

⁷⁵ Kearney, *Deconstruction and the Other*, cit., p. 120.

⁷⁶ SKS 25, 257, NB28:54.

⁷⁷ SKS 20, 357, NB4:152 / D, 1390.

⁷⁸ SKS 28, 305, Brev 190.

⁷⁹ SKS 24, 248, NB23:82 / D, 2526.

⁸⁰ Cfr. ad esempio, SKS 4, 173 / FB, 295; SKS 6, 412 / SLV; SKS 7, 273 / AE, 1163.

⁸¹ In questo mi trovo in disaccordo con la convizione di Salvatore Spera, secondo cui nell'opera di Kierkegaard è possibile trovare, accanto a una psicologia della religione, una *religione della politica*, intendendo con essa «la conclamata sottomissione della politica, come di ogni altra realtà, alla religiosità come suprema istanza dell'esistenza umana» (S. Spera, *Kierkegaard politico*, Istituto di studi filosofici, Roma 1978, p. 25).

Da quanto è emerso, l'intervento letterario e filosofico di Kierkegaard sul suo tempo sembra però presentare soltanto una *pars destruens* politicamente inconcludente. Tuttavia, non solo ci sarebbe da controbattere che assurgere il correttivo a norma e a *pars costruens* significherebbe fraintenderne il ruolo, ma anche da domandarsi, con Salvatore Spera⁸², se la potenza destabilizzatrice del pensiero kierkegaardiano non risieda proprio nella sua inconclusività, che non si preoccupa di dare definizioni quanto di sollevare questioni. Solo tenendo conto della natura correttiva dell'opera di Kierkegaard, il rapporto tra singolo e società, interiorità ed exteriorità, religione e politica si arricchisce, complicandosi, di *nuances* che lo rendono irriducibile a una netta opposizione escludente e a una «neutralizzazione reazionaria»⁸³ dell'oggettivo e dell'esteriore ad opera della soggettività isolata. Solo pensando la sua attività letteraria come un correttivo è possibile non solo rispondere alle critiche che nel tempo sono state mosse alla sua riflessione politica, ma reinterpretarle come il polo antitetico necessario che completa il correttivo e su cui questo agisce ed è agito.

3. *Tra indifferentismo e irrazionalismo*

La quantità di interpretazioni del pensiero kierkegaardiano che ha costellato il secolo scorso è l'espressione concreta dell'irrequietezza davanti a un pensiero che per la sua non-sistematizzabilità non ha cessato di produrre continui e inesauribili tentativi di interpretazione. In questo modo, Kierkegaard ha provato di esser riuscito nel suo intento di non venir ridotto a un paragrafo del sistema, compreso e chiuso irrevocabilmente una volta mediato, ma di forzare i lettori a prestarvi attenzione. La riuscita del suo progetto è duplice: non soltanto l'enigmaticità del suo testo ha catalizzato l'attenzione degli interpreti, ma li ha sospinti nella trappola di venir giudicati a loro volta proprio dal modo in cui lo hanno interpretato. Le molteplici letture date nel corso del Novecento allora non solo consentono di evidenziare, chiarire o ancora mettere in crisi degli aspetti della sua opera, ma da quest'ultima vengono a loro volta messe alla prova, saggiate e giudicate.

Il pensiero di Kierkegaard riesce a emanciparsi dalla sua terra e lingua natie, a cui sembrava confinato soprattutto per ragioni linguistiche, grazie alla traduzione di Theodor

⁸² *Ivi*, p. 27.

⁸³ Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., p. 298.

Haecker, apparsa nel 1914 sulla rivista culturale austriaca *Der Brenner*⁸⁴, e all'edizione in 12 volumi delle *Gesammelte Werke*, pubblicata in due puntate tra il 1909 e il 1922 a cura di Christoph Schrenpf e Hermann Gottsched. Ormai resa accessibile in lingua tedesca, l'opera kierkegaardiana, soprattutto attraverso la sua assimilazione e rielaborazione da parte della teologia dialettica e della *Existenzphilosophie*, si apre a quell'ambiente culturale e filosofico internazionale di inizio Novecento, di cui costituirà, ora esplicitamente ora tacitamente, un interlocutore imprescindibile. In particolare, nella Germania degli anni '20 la sua diffusione assume una rilevanza e una dimensione tali da parlare di un vero e proprio *Kierkegaardismus*⁸⁵. Infatti, all'interno dei circoli culturali tedeschi di quell'epoca, i testi di Kierkegaard divengono l'equivalente spirituale di una dose razionata di zucchero: lentamente rilasciata e velocemente divorata⁸⁶.

Mentre alcuni – in particolare dall'alveo della teologia esistenzialista e dialettica e della *Existenzphilosophie* – riconoscono nel tentativo kierkegaardiano di pensare l'esistenza secondo altre categorie da quelle offerte dall'idealismo e dal razionalismo filosofico una fonte della loro riflessione sull'esistenza, altri invece si distanziano criticamente dalla sua meditazione filosofica, mettendone in luce l'inattuale solipsismo astorico. Questa duplice dimensione che l'opera di Kierkegaard annoda – da una parte, l'irriducibilità dell'esistenza individuale rispetto alle tendenze oggettivanti dell'idealismo e, dall'altra, la sterilizzazione della soggettività, rinserrata nella sua interiorità, dall'essere oggettivo – catalizza l'attenzione del pensiero filosofico europeo per almeno mezzo secolo, generando quell'ambivalente e contraddittorio atteggiamento che Kierkegaard avrebbe definito «una *antipatia simpatica* e una *simpatia antipatica* [*en sympathetisk Antipathie og en antipathetisk Sympathie*]⁸⁷. E

⁸⁴ Intorno alla rivista *Der Brenner*, fondata nel 1911, gravitava un circolo (il cosiddetto «Brenner Kreis») di autori espressionisti e neo-romantici, che aveva attratto non soltanto scrittori come Hermann Broch, Thomas Mann e Georg Trakl, ma anche il giovane Heidegger.

⁸⁵ Espressione usata, tra gli altri, anche da Heidegger in una lettera a Löwith, datata 30 giugno 1925: «I teologi di qui sono molto laboriosi – gli studenti divisi tra loro e in prevalenza raggruppati attorno a Bultmann, il quale è oggettivo e prudente in tutto e fa da contrasto in maniera salutare nei confronti del barthianesimo e ancor più del kierkegaardismo. Soprattutto quest'ultima fiera sta diventando a poco a poco agghiacciante, per impegnarsi in questa dialettica sono arrivati gli individui più inetti e adesso operano in modo così sicuro da affermare allo stesso tempo di non aver il diritto di parlare così!» (M. Heidegger - K. Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*, ed. critica di A. Denker, trad. it. di G. Tidona, *Carteggio. 1919-1973*, ETS, Pisa 2017, p. 185).

⁸⁶ N. Khawaja, *Karl Löwith: In Search of a Singular Man*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard's Influence on Philosophy: Tome I: German and Scandinavian Philosophy* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Vol. 11, Tome I), Routledge, New York 2016, p. 172.

⁸⁷ SKS 4, 348 / BA, 411.

Cfr. E. Lévinas, *Kierkegaard: Existence et éthique*, in Idem, *Noms propres*, 1976, trad. it. di C. Armeni,

infatti, proprio in virtù della stratificazione tematica della sua opera e della pregnanza delle questioni che solleva, «la filosofia di Kierkegaard» – constatata opportunamente Emmanuel Lévinas – «ha inciso così a fondo sul pensiero contemporaneo, che le riserve e perfino il rifiuto che esso può suscitare costituiscono pur sempre la testimonianza di una modalità di questo influsso»⁸⁸.

La linea interpretativa più diffusa però è stata quella che, facendo leva sulle affermazioni di Kierkegaard sul ruolo del singolo individuo, sulla non conciliabilità di cristianesimo e mondanità e sull'acosmismo della fede, ha costruito l'immagine stereotipata di un pensatore fortemente asociale e antipolitico. Se è vero che questa interpretazione è supportata da molte non trascurabili evidenze testuali, la sua fedeltà contiene in sé il germe di un'altrettanto profonda infedeltà. I suoi sostenitori infatti sono stati mossi dalla volontà di salvaguardare il valore del particolare, del singolo concreto, di quello che Adorno nella *Dialettica Negativa* ha definito il «non-identico», dagli ultimi strascichi dell'idealismo e dalla sua degenerata incarnazione nelle esperienze politiche totalitarie. Auschwitz segna il compimento ma anche il fallimento dell'interpretazione illuminista della storia, ma soprattutto dell'identità idealista tra particolare e universale, individuo e Stato, senso dell'esistenza del singolo e realizzazione della storia mondiale:

Nei campi di concentramento non fu più l'individuo a morire, ma l'esemplare [...]. Il genocidio è l'integrazione assoluta, che si prepara ovunque gli uomini vengono omologati, come si dice in gergo militare, «scafati», finché essi, variazioni del concetto della completa nullità, vengono letteralmente eliminati. Auschwitz conferma il filosofema che la pura identità è la morte⁸⁹.

Così, in controtendenza con la rapida e dilagante fortuna degli scritti kierkegaardiani tra le due Guerre, nel secondo dopoguerra si inizia a guardare agli aspetti più controversi e crepuscolari del suo pensiero, scovandone un dissimulato idealismo che ne pregiudica l'innovativo interesse filosofico e patico per l'esistenza del singolo individuo nella sua concretezza storica e nella sua finitezza. Non si tratta di un approccio innovativo. Questa

Kierkegaard, Castelvechi, Roma 2013, p. 9: «L'idea dell'esistenza, nel senso forte del termine, di cui il pensiero europeo è debitore a Kierkegaard, consiste nel salvaguardare la soggettività umana – e la dimensione d'interiorità ch'essa dischiude – nel suo carattere assoluto, nella sua separazione, nel suo mantenersi al di qua dell'Essere oggettivo, ma anche nel difendere paradossalmente la posizione irriducibile del soggetto contro l'idealismo».

⁸⁸ *Ivi*, p. 24.

⁸⁹ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966, trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 326.

tendenza a vedere in Kierkegaard un pensatore strenuamente anticomunitario e apolitico è infatti già presente tra i suoi contemporanei danesi. Tra le personalità di spicco del tempo, bersaglio delle pungenti invettive di Kierkegaard, Grundtvig e Martensen mettono in luce, criticamente, la natura atomistica e assolutamente non comunitaria del suo cristianesimo militante. Grundtvig vi si oppone in nome della Parola vivente (*det levende Ord*) di Cristo, della quale l'unico vero *locus* è costituito dalla congregazione dei fedeli che in essa trova la propria fonte di vita (*Livskilde*). Martensen, invece, di formazione hegeliana, individua il compimento della coscienza religiosa non nell'interiorità segreta del singolo ma nella coincidenza tra soggettivo (l'appropriazione dell'individuo) e oggettivo (la vita comunitaria nella Chiesa).

Tuttavia, è stata la sua recezione da parte della *Existenzphilosophie* tedesca, soprattutto nel periodo tra le due guerre, e dell'*existentialisme* francese, soprattutto nel periodo postbellico, a prestare il fianco a una tale lettura ad opera di intellettuali per lo più di sinistra e, tra questi, in particolare di alcuni noti teorici critici: Lukács, Adorno e Marcuse, per nominarne alcuni. Costoro, accostando il pensiero kierkegaardiano all'esistenzialismo teologico e filosofico, ne contestano il medesimo disinteresse per gli aspetti sociali e materiali dell'esistenza umana. Come mette in luce già Luigi Pareyson nel 1943, prendendo posizione rispetto al tumultuoso movimento al tempo ancora in evoluzione, l'esistenzialismo viene recepito dai suoi contemporanei come la filosofia dell'individuo alienato dalla comunità, epilogo della *menschliche Selbstentfremdung*, assolutizzazione metafisica del *Privatmensch*, incapace nella sua astrattezza e nel suo dogmatismo di dar vita a una prassi rivoluzionaria⁹⁰. Visto sotto questa luce il pensiero kierkegaardiano appare quindi come una filosofia della prima persona, il cui protagonista è un io ancora fortemente cartesiano-idealistico, sospeso in un *vacuum* sociale e politico. Non sorprende allora che il suo autore sia tacciato di indifferentismo politico. Del resto, Kierkegaard stesso aveva scritto al suo compagno di passeggiate (*Conferentsraad*), J. L. A. Kolderup-Rosenvinge, di non volersi immischiare in tutto quel chiacchierare di politica che ossessionava i suoi contemporanei:

No, la politica non mi riguarda; seguire la politica, anche solo quella interna, di questi tempi mi è proprio impossibile. Quando qualcosa va troppo in fretta, bene, si fa uno sforzo per tenere il passo; quando va troppo lentamente, d'accordo, si fa uno sforzo per sopportare la noia di andare di pari passo. Ma quando qualcosa va avanti e indietro, su e giù, e una volta arrivata, gira intorno, su e giù, e poi ancora indietro, allora io non

⁹⁰ L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1971, pp. 53-54.

me la sento di rinunciare a essere libero di seguirla. Se dovesse essere così, preferirei piuttosto andare in guerra come *volontario costretto*, anziché seguirla stando seduto a casa. [...] *Perciò io mi astengo dalla politica* [...]. Ne sono frastornato; proprio perché ne so troppo poco; mi succede lo stesso di chi volesse viaggiare in Selandia con una piccola carta generale della Danimarca. *La politica è troppo per me*. Preferisco concentrare la mia attenzione sui dettagli, dove, quando si vuole, si può avere la visione di tutto⁹¹.

Proprio per questa dichiarata astensione dalla politica, il suo pensiero sembra aver poco da offrire alle nuove riflessioni filosofiche che, invece, si trovano a misurarsi con le brucianti questioni morali e politiche sollevate dalle due Guerre. L'apoliticità, se non addirittura l'antipoliticità, di Kierkegaard non solo appare inadatta a rispondere alle crisi sociali che l'ascesa del Terzo Reich portava con sé, ma allo stesso tempo sembra avallare posizioni giustificazioniste e conservatrici, «apertamente reazionarie e provinciali-individualistiche»⁹², che lo avvicinano pericolosamente alle forze antiprogrediste di destra. Come mette in luce Lukács in *La distruzione della ragione*, il pensiero kierkegaardiano si inserisce nel solco di una tendenza filosofica irrazionalista culminata nell'hitlerismo⁹³. Nello svolgimento che va da Schelling a Hitler, la filosofia irrazionalista ha condiviso, pur nella specificità delle singole formulazioni teoriche, un atteggiamento reazionario e controrivoluzionario, frutto delle costanti determinazioni di pensiero che la caratterizzano: «La svalutazione dell'intelletto e della ragione, l'esaltazione acritica dell'intuizione, l'aristocratica gnoseologia, il ripudio del progresso storico-sociale, la creazione di miti etc»⁹⁴. In netta opposizione con la dialettica oggettiva di Hegel⁹⁵, Kierkegaard avanzerebbe, secondo Lukács, una ferrea negazione irrazionalistica di ogni storicità, contraddicendo quell'anelito sovversivo antiborghese che Karl Löwith gli attribuisce. Löwith, infatti, rintraccia nell'opera di Kierkegaard una contestazione del «mondo borghese-cristiano», complementare alla

⁹¹ SKS 28, 392, Brev 264 [corsivo mio].

⁹² Adorno, *La costruzione dell'estetico*, cit., p. 105.

⁹³ Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., p. 4.

⁹⁴ *Ivi*, p. 10.

Se questo irrazionalismo sembra caratterizzare il pensiero di Kierkegaard, Pareyson non lo ascrive alla cosiddetta *Kierkegaard-Renaissance*: «Di contro all'intellettualismo, al razionalismo, al trascendentalismo, la rinascita di Kierkegaard rappresenta l'insorgenza non di motivi irrazionalistici, del resto già fatti valere da movimenti vitalistici o da un superstite materialismo, ma di temi spiritualistici e religiosi» (Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 31).

⁹⁵ A cui Kierkegaard contrappone una dialettica che definisce ora dialettica qualitativa (*qualitative Dialektik*), ora dialettica soggettiva (*subjectiv Dialektik*) o ancora dialettica dell'interiorizzazione (*Inderliggjørelsens Dialektik*).

critica marxiana al «mondo borghese-capitalistico»⁹⁶.

Avvicinandolo così a Marx e a Feuerbach per la comune opposizione all'identificazione hegeliana di ragione e di realtà e di essenza ed esistenza, Löwith ci presenta un Kierkegaard nemico dello *status quo*, un riformatore portavoce del singolo individuo e della verità della soggettività, che apertamente si fa martire per il rinnovamento della società: «Quando entrambi [Marx e Kierkegaard] hanno riconosciuto che la mediazione hegeliana tra la ragione e la realtà era priva di realtà, hanno opposto alla sua mediazione una decisione: Marx per un nuovo mondo terreno, Kierkegaard per il vecchio Dio cristiano; così facendo, essi insieme, anche se in direzioni diverse, hanno dissolto la realtà sussistente e combattuto il loro secolo»⁹⁷. La «tesi antiromantica del Kierkegaard sul pensatore esistenziale e la sua appassionata soggettività» e l'«esigenza antiborghese del Marx di una realizzazione della teoria»⁹⁸ si traducono in una teoria della decisione che fa saltare quell'identità di ragione e realtà che legittimava un atteggiamento giustificazionista, conservatore e reazionario dell'esistente. L'antidoto alla loro «epoca «raziocinante» la cui «prima legge» era la mancanza di decisione»⁹⁹ è infatti costituito dal momento pratico della decisione, che avrebbe dovuto dare vita a «una rivoluzione estensiva e una riforma intensiva»¹⁰⁰ tali da provocare «una decisa rottura con il mondo esistente cristiano-borghese»¹⁰¹.

Ad ogni modo, quella di Löwith rimane una voce fuori dal coro, accusata di cecità filosofica. Secondo Lukács, l'accostamento di Kierkegaard a Marx ha finito per oscurare, come «la notte in cui tutte le vacche sono nere»¹⁰², la differenza tra l'antireligiosità rivoluzionaria di Marx e la religiosità interiore apolitica di Kierkegaard. Contrariamente a

⁹⁶ K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, 1941, trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949, pp. 246-247; Idem, *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, 1983, trad. it. di F. Ferraresi, *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, a cura di C. Galli, Laterza, Roma 2006, p. 42.

⁹⁷ Idem, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 42.

⁹⁸ Idem, *Der Okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*, in Idem, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, 1960, trad. it. di A. L. Künkler Giavotto, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Idem, *Critica dell'esistenza storica*, Morano Editore, Napoli 1967, p. 146.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Idem, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., p. 248.

¹⁰¹ Idem, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, cit., p. 146.

In *Il nichilismo europeo*, Löwith indica sempre in Marx e Kierkegaard gli autori della rottura con il pensiero speculativo hegeliano, responsabili di aver inaugurato un nuovo inizio successivo al compimento della storia dello Spirito vetero-europeo: «Marx ha compiuto la rottura con il puro pensiero speculativo in nome della «prassi» sociale, e Kierkegaard in nome dell'«agire» etico» (Idem, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 42).

¹⁰² Espressione usata da Hegel in riferimento a Schelling e alla sua filosofia dell'identità nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, qui ripresa da Lukács a proposito di Löwith, in Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., p. 16.

Marx, «nella filosofia di Kierkegaard, la storia e la società debbono essere necessariamente distrutte e lasciare il posto a quest'esistenza dell'individuo artificialmente isolato, che è la sola a cui attribuisca importanza»¹⁰³. Anche Marcuse mette in luce come Kierkegaard, con la sua critica al pensiero astratto hegeliano e il suo conseguente livellamento non-etico della singolarità nella *reine Menschheit*, finisca per isolare demonicamente l'individuo dalla sua stessa specie e dalla sua stessa storia: «La critica di Kierkegaard al pensiero astratto lo condusse ad attaccare certi concetti universali ai quali sono legate l'essenziale uguaglianza e l'essenziale dignità dell'uomo»¹⁰⁴. Sulla scia di Kierkegaard, secondo Marcuse, anche il successivo pensiero europeo – e in particolare la *Existenzphilosophie* – si fa portavoce di questo programma antirazionalistico e antiuniversalistico dagli esiti escludenti e discriminatori, facilmente conciliabili e assimilabili dai movimenti nazionalisti e protofascisti:

La critica antirazionalistica dei concetti universali divenne sempre più importante nel successivo sviluppo del pensiero europeo. [...] L'atteggiamento chiamato «esistenzialismo» ebbe una parte importante in tale critica. Dapprima esso negò la dignità e la realtà dell'universale. Ciò comporta un rifiuto di qualsiasi norma razionale valida universalmente nei confronti dello stato e della società. In seguito si asserì che nessun legame unisce gli individui, gli stati e le nazioni in una umanità complessiva; che le particolari condizioni esistenziali di ogni singolo non possono essere sottomesse al giudizio generale della ragione. Le leggi, si sostenne, non sono basate sulle caratteristiche universali dell'uomo nelle quali risiede la ragione; esse esprimono piuttosto le esigenze degli individui e ne regolano la vita basandosi su tali esigenze. La squalifica della ragione rese possibile esaltare certe particolarità (quali la razza o il popolo) come i valori più alti¹⁰⁵.

Questa lettura di Kierkegaard raggiunge il suo apice quando Carl Schmitt, giurista e politologo tedesco che aderì al partito nazista nel Maggio del '33, fa del singolo kierkegaardiano il soggetto sovrano che nello stato di eccezione (*Ausnahmezustand*) sospende teleologicamente il generale, non per fondare un nuovo *ethos* ma per legittimare il sovrano stesso come elemento anormativo e ultranormativo, in grado di creare diritto nella porzione lasciata scoperta dalla razionalità calcolante. «Sovrano» – dirà infatti Schmitt – «è

¹⁰³ *Ivi*, p. 263.

¹⁰⁴ H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, 1941, trad. it. di A. Izzo, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, Il Mulino, Bologna 1966, p. 298.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 299.

chi decide sullo stato di eccezione»¹⁰⁶, cioè su una nuova realtà che non risponde più alla logica e alla regolarità, ma che ne segna piuttosto la *crisi*. Davanti allo stato di eccezione, la cultura dominante, politica e giuridica, caratterizzata dal formalismo e dall'aspirazione alla neutralizzazione dell'elemento soggettivo, mostra tutta la sua inadeguatezza. Per pensare la crisi – sostiene invece Schmitt – c'è invece bisogno di una «filosofia della vita concreta», che non tenti di sublimare l'eccezione nel generale o di espungerla come follia e irrazionalità, ma che ne tenga di conto e non cessi di confrontarvisi:

Proprio una filosofia della vita concreta non può ritrarsi davanti all'eccezione e al caso estremo, anzi deve interessarsi ad esso al più alto grado. Per essa l'eccezione può essere più importante della regola, e non in base ad una ironia romantica per il paradosso, ma con tutta la serietà di un punto di vista che va più a fondo delle palesi generalizzazioni di ciò che comunemente si ripete. L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione. Nell'eccezione la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione. Un teologo protestante che ha dimostrato di quale vitale intensità può essere capace la riflessione teologica anche nel XIX secolo, ha detto: «L'eccezione spiega il generale e se stessa. E se si vuole studiare correttamente il generale, bisogna darsi da fare solo intorno ad una reale eccezione. Essa porta alla luce tutto molto più chiaramente del generale stesso. Alla lunga si rimarrà disgustati dell'eterno luogo comune del generale; vi sono eccezioni. Se non si possono spiegare, neppure il generale è possibile spiegarlo. Abituamente non ci si accorge della difficoltà poiché si pensa al generale non con passione ma con tranquilla superficialità. L'eccezione al contrario pensa il generale con energica passionalità»¹⁰⁷.

Kierkegaard, a cui Schmitt si rivolge come il «teologo protestante», diviene il filosofo dell'eccezione (*Untagelse*), emblematicamente rappresentata dall'Abramo di *Timore e tremore*. Schmitt interpreta il patriarca kierkegaardiano non come chi dona la morte *obbedendo* alla chiamata dell'Altro – come lo sarà per Derrida e per Lévinas – ma come chi, confidando unicamente sulla sua volontà, persegue la via di una scelta incomprensibile e interamente paradossale, propria di «un emigrante dalla sfera dell'etica [*en Emigrant fra det Almenes Sphære*]]»¹⁰⁸. Anche le successive filosofie dell'alterità si rifaranno alla folle

¹⁰⁶ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922 (1934), trad. it. di P. Schiera, *Teologia politica*, in Idem, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio - P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 33.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 41.

¹⁰⁸ *SKS* 4, 202 / *FB*, 339.

decisione kierkegaardiana¹⁰⁹ come modello di responsabilità davanti all'altro che, avvenendo evenemenzialmente nella sua eccedenza e originarietà, scompagina le pretese identitarie del soggetto. Nella lettura kierkegaardiana di Schmitt, invece, l'agente della decisione è la soggettività gelosa della propria monolitica identità, la quale proprio tramite la sua volontaria decisione afferma se stessa. In entrambe le letture, la decisione, insieme presupposto ed eccezione del generale, non potendosi fondare sull'«umano generale», mette in luce la precarietà di ogni assolutizzazione e deificazione dell'universale normato¹¹⁰. Tuttavia, nel paradigma schmittiano la sospensione teleologica del generale è da ricondurre alla decisione volontaristica dell'io e non all'evento impossibile dell'Altro. In *Totalità e infinito*, Lévinas afferma infatti che «non sono Io a rifiutarmi al sistema, come pensava Kierkegaard, è l'Altro»¹¹¹. Potremmo quindi correggere Lévinas dicendo che a non rifiutarsi al sistema è sì l'io sovrano, ma quello di un Kierkegaard *riletto* – e forse *frinteso* – da Schmitt.

Il pensiero di Kierkegaard quindi sembra autorizzare, ambiguamente, due interpretazioni tra loro apparentemente inconciliabili: da una parte, un'asettica apoliticità e una sprezzante antipoliticità; dall'altra, un'estrema politicizzazione in un'ottica sovranista e decisionista. Il singolo kierkegaardiano rivela ai lettori del XX secolo la sua natura bifronte. È al contempo il cristiano sofferente, esiliato dalla comunità umana a causa della sua «vita egoista e malaticcia»¹¹² che lo vota alla rinuncia della mondanità e della socialità, e il soggetto volontarista eccezionale che, attraverso la propria decisione irrazionale, sovverte il «generale» e l'«universale» in nome di un rapporto personale contrario al normativismo astratto. Queste due possibilità interpretative trovano un alleato nella rilettura heideggeriana, che ha mediato irrimediabilmente la recezione del pensiero di Kierkegaard nel Novecento. Se da una parte allora la fortuna della filosofia di Heidegger – e soprattutto della sua analitica esistenziale, più fortemente indebitata col pensiero di Kierkegaard – si riflette sull'opera di

¹⁰⁹ «L'istante della decisione è una follia, dice Kierkegaard» (J. Derrida, *Force de loi: Le "fondement mystique de l'autorité"*, 1994, trad. it. di A. Di Natale, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bolatti Boringhieri, Torino 2003, p. 8).

¹¹⁰ Cfr. M. Nicoletti, *La decisione: una questione teologico-politica?*, «Archivio di filosofia», 80 (2012), n. 1/2, pp. 269-282.

¹¹¹ E. Lévinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, 1961, trad. it. di A. dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2016, p. 38.

¹¹² Definizione di Martensen in *Den christelige Dogmatik*, a cui Kierkegaard controbatte in *SKS 22*, 185-186, NB12:76 / *D*, 1929. In nota Fabro riporta, tradotto, il passo: «Non è chi vive una vita egoista e malaticcia come Singolo, che può compiere la sua santificazione, ma solo nella fusione della sua vita di Singolo con quella della comunità».

quest'ultimo; dall'altra, però, le critiche al formalismo e all'astrattezza della sua analisi esistenziale-ontologica e il suo personale avvicinamento al nazionalsocialismo condannano alla *damnatio memoriae* le implicazioni sociali e politiche delle riflessioni kierkegaardiane.

Tra i critici più pungenti del Kierkegaard "heideggerianizzato" si distingue Adorno, la cui severa interpretazione si è imposta pesantemente nel panorama degli studi kierkegaardiani, rafforzando un'attitudine critica, o quanto meno esitante, nei confronti di una possibile lettura sociopolitica del suo pensiero. Così facendo, la posizione di Adorno ha ostacolato i nascenti, seppur ancor timidi, tentativi di approcciare il testo kierkegaardiano secondo nuove prospettive e attraverso nuove categorie interpretative. Sulle linee generali della sua critica ci si soffermerà qui per vagliarne la legittimità, preoccupandosi di rintracciare e di indicare dove questa coinvolga unitamente Kierkegaard e Heidegger e dove invece colpisca l'uno, salvando l'altro. Dalla riflessione di Adorno si acquisirà poi tutto l'apparato concettuale e terminologico per indagare la posizione di Kierkegaard rispetto al politico e alle sue categorie.

4. *La objektlose Innerlichkeit*

Nonostante il pensiero kierkegaardiano sia presente sottotraccia in tutta la sua opera, Adorno si dedica a un confronto esplicito e diretto con Kierkegaard soprattutto in tre occasioni: nel noto saggio *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, che aveva presentato come dissertazione per l'abilitazione alla libera docenza, discussa nel '31 e pubblicata il giorno in cui Hitler sali al potere nel '33; nella lezione data a New York nel '39 all'interno del seminario organizzato da Paul Tillich, dal titolo *On Kierkegaard's Doctrine of Love*¹¹³; infine, in un saggio del '63, *Kierkegaard noch einmal. Zum hundertundfünfzigsten Geburtstag*¹¹⁴, in cui con toni più accesi torna a confrontarsi con Kierkegaard e soprattutto con l'ultima fase della sua produzione, in cui l'attacco alla cristianità si fa più feroce¹¹⁵.

¹¹³ T. W. Adorno, *On Kierkegaard's Doctrine of Love*, «Studies in Philosophy and Social Science», 8 (1940), pp. 413-429 [ripubblicata in tedesco: *Kierkegaards Lehre von der Liebe*, «Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte», 3 (1951), n. 1, pp. 23-38]. In italiano, *La dottrina kierkegaardiana dell'amore*, è compresa in Idem, *La costruzione dell'estetico*, cit., pp. 364-340, e a questa edizione si farà riferimento nel corso del testo.

¹¹⁴ Idem, *Kierkegaard noch einmal. Zum hundertundfünfzigsten Geburtstag*, 1963, in M. Theunissen - W. Greve (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1979.

¹¹⁵ Il riferimento a Kierkegaard rimane costante anche negli scritti degli anni '60, in cui Adorno sposta l'attenzione da Kierkegaard per trattare nel dettaglio delle varie correnti esistenzialiste del tempo: *Ontologization of the Ontic: Verhältnis zu Kierkegaard* (1961), *Jargon der Eigentlichkeit* (1964) e *Negative Dialektik* (1966).

La convinzione fondamentale che attraversa e accomuna questi tre testi è che lo «spiritualismo» di Kierkegaard debba essere «compreso in logica immanente dalla crisi dell'idealismo»¹¹⁶. Da questo punto di vista, la continuità storica del pensiero kierkegaardiano con l'idealismo tradisce lo scacco del suo tentativo di emanciparsi da esso, facendo uso della sua stessa logica. L'analisi filosofico-politica adorniana lega intimamente l'idealismo di Kierkegaard alla sua nozione di interiorità (*Inderlighed*). Questa, che Adorno definisce un'interiorità priva di oggetto (*objektlose Innerlichkeit*), esibisce la medesima dialettica identitaria del soggetto idealistico e il conseguente atteggiamento sociopolitico nei confronti dell'esistente. L'idealismo infatti fa dell'io il legislatore, se non addirittura il creatore, del non-io, nella misura in cui neutralizza quest'ultimo incasellandolo nelle maglie delle sue categorie. Spacciando poi questa mediata identità del concetto e dell'esistente come immediata ed esistente in sé, il sistema divora il non-io nell'unità del pensiero. Nel sistema panlogistico dell'idealismo, l'io riesce così a dominare l'essere oggettivo perché, a ben vedere, «vince la sua battaglia contro un nemico assente»¹¹⁷. Lo «zelo paranoico di non tollerare l'altro da sé e di perseguirlo con tutta l'astuzia della sua ragione»¹¹⁸ diviene lo strumento di controllo e di monopolio sull'esistente, di cui l'ordine borghese si appropria. Quest'ultimo, infatti, crea continuamente sistemi che racchiudono in una totalità razionale tutto l'esistente, affinché esso appaia tanto deciso quanto razionale e deciso una volta per tutte proprio perché razionale. In questo modo, «il sistema, forma espositiva di una totalità a cui nulla resta esterna, assolutizzando il pensiero di fronte a ciascuno dei suoi contenuti e sublimando il contenuto del pensiero»¹¹⁹, neutralizza qualsiasi potere di evasione, emancipazione e contestazione da parte di potenziali regioni extraconcettuali. Detto in altri termini, il sistema, includendo anche ciò che potenzialmente lo trascende, si immunizza rispetto a ogni possibilità di contestazione esterna. Nel pensiero idealistico e sistematico, l'ordine borghese ha quindi trovato l'«assicurazione sociale di una conoscenza a cui non deve poter accadere nulla. Effettivamente all'ineccepibile non può accadere nulla»¹²⁰.

Adorno dunque contesta principalmente all'idealismo l'immobilismo giustificazionista e conservatore che avalla sul piano sociopolitico con l'introyettare e sublimare l'esistente attraverso la sua dialettica identitaria. Questa tendenza alla cristallizzazione e

¹¹⁶ Idem, *La costruzione dell'estetico*, cit., p. 265.

¹¹⁷ Idem, *Dialettica negativa*, cit., p. 37.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 22.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 24 [traduzione leggermente modificata].

¹²⁰ *Ivi*, p. 34.

legittimizzazione della realtà e dei suoi rapporti sociali è presente *in nuce* anche nella riflessione kierkegaardiana che, per quanto anti-idealistica *de nomine*, si traduce *de facto* in una forma camuffata di tardo idealismo. Nel tentativo di opporsi alla totalità hegeliana a favore del pieno riconoscimento dello spicco irrinunciabile dell'esistere concreto, Kierkegaard finirebbe agli occhi di Adorno per proporre una nuova e più potente pietrificazione dell'esistente in nome della «pura interiorità» della sua soggettività disperatamente introflessa e completamente indifferente agli oggetti ad essa esterna (ivi compresi gli oggetti dell'esperienza sociale). Infatti, polemizzando da una parte contro l'hegelismo e dall'altra con l'esteticizzazione del cristianesimo nella cristianità stabilita, Kierkegaard si fa ferreo sostenitore di un'incommensurabilità tra l'interiorità e l'esteriorità, in virtù della quale le condizioni materiali oggettive non intrattengono un rapporto essenziale con l'individuo, ma si riducono al più a un *telos* finito a cui l'individuo deve rapportarsi solo in modo finito:

La vera interiorità non esige assolutamente nessun segno esteriore. [...] Essa non vuole mettersi in risalto polemicamente come qualcosa di rilevante nell'esistenza, col che perderebbe appunto in intensità come quando l'immagine invisibile di Dio si fa visibile; non vuol mettere confusione nella finitezza, ma non vuole neppure sottoporla a mediazione. In mezzo alla finitezza e alle molteplici occasioni ch'essa offre all'esistente per dimenticare la distinzione assoluta, essa non vuol essere per lui che l'interiorità assoluta, e quanto al resto egli può essere senz'altro consigliere di tribunale ecc.¹²¹

Dal momento che non esiste alcuna esteriorità corrispondente all'interiorità, Kierkegaard tenta sempre di salvaguardare l'individuo da un'eccessiva contaminazione con le condizioni oggettive della sua esistenza. Quando non indietreggia completamente davanti alla realtà oggettiva, l'io kierkegaardiano la lascia filtrare nella sua interiorità nella stessa misura in cui gli «specchi riflettori» (*Reflexionspiegel*)¹²² proiettano all'interno degli appartamenti borghesi la strada con la sua fila di edifici tutti uguali. Per Adorno infatti l'interiorità del singolo kierkegaardiano funziona proprio come questi specchi: si limita a riflettere un mondo esterno, che sussiste indipendentemente da lui ma che nel suo esser riflesso viene privato della sua realtà oggettiva. Ormai reso un'immagine fantasmatica, il mondo, così come la strada per gli specchi riflettori, non riesce realmente a delimitare l'interiorità, la quale anzi esercita sulla realtà un potere incontrastato, decidendo come e

¹²¹ SKS 7, 376 / AE, 1333.

¹²² Adorno, *La costruzione dell'estetico*, cit., pp. 113-114.

quanto proiettarne in sé. Tuttavia l'io, quanto più si fa prometeico legislatore della realtà esterna, tanto più si condanna a una disperazione demoniaca ed ostinata, a quella che Kierkegaard nella *Malattia per la morte* e nel *Concetto dell'angoscia* ha definito *Indesluttethed* (chiusura)¹²³ e *Trods* (ostinazione). Infatti, incapace di potersi liberare davvero da un rapporto, fosse anche dialettico, con la realtà esterna, l'interiorità si afferma, come per una sorta di contraccolpo, nella fuga irreali e nichilistica dal mondo. Il controllo sul mondo attraverso il distacco prevantivo da esso si ribalta così nella tirannia del mondo che incatena l'individuo nella sua interiorità solipsistica.

Agli occhi di Adorno la teologia kierkegaardiana, riducendo il mondo esterno alla «semplice resistenza per l'atto della fede»¹²⁴ e a un mero «spunto per l'interiorità soggettiva»¹²⁵, legittima un atteggiamento privato di quietista contemplazione e accettazione dello status esistente. L'individuo kierkegaardiano sarebbe quindi il piccolo borghese, interessato unicamente alla propria interiorità, al suo ristretto mondo di affetti e di interessi, completamente assorbito dal suo rapporto sofferente con Dio, che gli richiede il sacrificio della mondanità. Infatti, ritirandosi nel suo *bourgeois interieur*, dove può dedicarsi al focolare domestico e coltivare la fede, l'individuo si sottrae, del tutto indifferente, alla lotta materiale – sociale e politica – della sua epoca. Anche quando Kierkegaard cerca di salvare il rapporto tra l'io e l'esteriorità mondana, per Adorno questo tentativo non fonda e men che mai si traduce in una proposta trasformativa dell'esistente. Anzi, considerando i rapporti oggettivi ed esteriori come relativizzabili a partire dalla disciplina dell'interiorità, che ne cambia il *come* ma non il *che cosa*, Kierkegaard ratifica il processo della loro introiezione e quindi della loro stabilizzazione. La relazione con la realtà oggettiva è infatti una dialettica *soggettiva*, «immanente e infinita nella sua immanenza»¹²⁶, con cui l'individuo esce da se stesso solo per riconquistarsi attraverso un «esterno» contingente che costituisce solo l'«occasione» e lo «spunto».

Questa dialettica soggettiva – sostiene Adorno e prima di lui Georg Brandes¹²⁷ – si sviluppa inoltre in modo astorico, se non addirittura antistorico. Così, l'interiorità

¹²³ La scelta di tradurre *Indesluttethed* con *chiusura* segue l'analisi di Rocca in *Tra estetica e teologia*, cit., p. 23, in cui vengono ripercorse le varie traduzioni del termine in lingua italiana, francese, inglese e tedesca.

¹²⁴ Adorno, *La costruzione dell'estetico*, cit., p. 83.

¹²⁵ Idem, *La dottrina kierkegaardiana dell'amore*, cit., p. 373.

¹²⁶ Idem, *La costruzione dell'estetico*, cit., p. 87.

¹²⁷ G. Brandes, *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*, Gyldendalske Boghandels Forlag, København 1877, pp. 215-216.

kierkegaardiana, oltre ad essere priva di oggetto, è anche priva di storicità. Con questo Adorno non intende negare l'interesse, accompagnato da una lucida consapevolezza filosofica, da parte di Kierkegaard per la storia. Anzi, riconosce che Kierkegaard, «nonostante la sua ostilità verso Hegel e verso la storia, [...] era abbastanza hegeliano per avere un chiaro concetto della storia»¹²⁸. Ritraendo in senso antihegeliano il processo storico-mondiale come la storia della decadenza del cristianesimo, Kierkegaard oppone a questa storia oggettiva una storia soggettiva, in cui soltanto il singolo può invertire di segno il suo rapporto alla realtà cristiana. Pur non volendo elaborare una filosofia della storia per non computare a sua volta con grandezze oggettive, Kierkegaard si trova comunque a dover elaborare un qualche rapporto tra il singolo e la specie, tra storia interiore del primo e la storia esteriore della seconda, poiché, come fa notare Adorno, «la storia interna della persona si collega antropologicamente con quella esterna nell'unità della "specie" umana»¹²⁹. Kierkegaard è ben conscio di questo rapporto essenziale e, infatti, nel *Concetto dell'angoscia*, all'interno di una più ampia critica al concetto di ereditarietà del peccato, afferma che nessun uomo è «fantasticamente tenuto fuori dalla storia umana»¹³⁰, ma «in ogni momento la situazione è che l'individuo è se stesso e la specie»¹³¹. Ciò significa che il singolo non è un individuo storico, ma è sempre in relazione con l'interezza della storia umana. Questo rapporto, però, contrariamente a quanto avviene per gli altri esseri viventi, non consiste nella mera riproduzione della storia della specie, ma in una relazione di responsabilità rispetto ad essa. Ogni singolo risponde della vita della specie attraverso la propria vita particolare, che può determinare liberamente. L'uomo, infatti, non sussume istintivamente le sue azioni all'universale (la specie, di cui è un mero esemplare tra i tanti), poiché la vita individuale non si esaurisce nella partecipazione all'universale-umano, ma si costituisce soltanto nella singola decisione rispetto all'universale, con cui l'individuo individualizza l'ineludibile rapporto con l'universale:

Nel mondo animale, il singolo animale si rapporta direttamente come copia alla sua specie, partecipa senz'altro allo sviluppo della specie [...]. Le cose vanno ben diversamente là dove un individuo, ch'è determinato come spirito, si rapporta al genere. [...] Eppure è ben questa la confusione che la speculazione moderna, anche se non ne è direttamente colpevole, ha tuttavia spesso occasionato, lasciando che l'individuo (come

¹²⁸ Adorno, *La dottrina kierkegaardiana dell'amore*, cit., p. 388.

¹²⁹ Idem, *La costruzione dell'estetico*, cit., p. 91.

¹³⁰ SKS 4, 332 / BA, 385.

¹³¹ SKS 4, 335 / BA, 389.

l'animale-copia si rapporta alla specie) si rapporti senz'altro allo sviluppo dello spirito umano, come se lo sviluppo dello spirito umano fosse una cosa di cui una generazione potesse disporre per testamento in favore dell'altra, come se non gli individui, ma la generazione fosse determinata come spirito: ciò ch'è un'auto-contraddizione e una mostruosità sotto l'aspetto etico. Lo sviluppo dello spirito è auto-attività: l'individuo sviluppato spiritualmente porta con sé nella tomba il proprio sviluppo; se un individuo posteriore ha da raggiungere questo sviluppo, ciò non può accadere che mediante l'auto-attività¹³².

Per questo, precisa Kierkegaard nel *Concetto dell'angoscia*, il singolo è ad ogni momento se stesso e la specie nella misura in cui, seppur trovandosi collocato in un punto preciso della storia della specie, con la sua azione ripete da capo questa stessa storia, scegliendola e riprendendola¹³³. Secondo Adorno, l'«autoattività» della ripresa, con cui il singolo si appropria della vita della specie individualizzandola, finisce per riprodurre il medesimo schema idealistico a cui Kierkegaard intende opporsi. Piuttosto che contrastare l'inghiottimento del singolo nella voragine cosmistorica dello Spirito hegeliano, Kierkegaard si limiterebbe a trasferirlo nell'interiorità. Infatti, se è vero che Kierkegaard fa del rapporto con la storia oggettiva una dialettica soggettiva ed interiore, questa stessa dialettica soggettiva non fa che ratificare, introiettandola, il movimento storico oggettivo. Allo stesso tempo, questa interiorizzazione della realtà storica non si traduce in una prassi trasformativa, perché la storia oggettiva può essere sottomessa all'interiorità solo se svuotata dalla sua materialità: «l'interiorità» – conclude allora Adorno – «esclude categoricamente una storia oggettiva, ma soprattutto la storia attira dentro di sé inesorabilmente le enclavi dell'interiorità isolata»¹³⁴.

Per Adorno, la destoricizzazione e l'astrattezza dell'interiorità kierkegaardiana farebbero dell'individuo un'immagine ideale, completamente avulsa dalle maglie dell'esteriorità, ri-essenzializzando quell'esistenza individuale che Kierkegaard cercava di

¹³² SKS 7, 316 / AE, 1231-33.

¹³³ «Ogni individuo è essenzialmente interessato alla storia di tutti gli altri individui, anzi, altrettanto quanto alla storia propria. [...] Nessun individuo è indifferente verso la storia della specie, né la specie verso la storia di alcun individuo. Mentre la storia procede, l'individuo comincia continuamente da capo, perché egli è se stesso e la specie, e perciò ripete la storia della specie. [...] Credo che non ci sia quasi neppure bisogno di dire che questa interpretazione non si può tacciare di pelagianesimo, la dottrina secondo la quale ogni individuo, senza curarsi della specie, rappresenta la sua piccola storia sul suo piccolo 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 cominciare nella storia» (SKS 4, 335; 341 / BA, 391; 399).

¹³⁴ Idem, *La costruzione dell'estetico*, cit., pp. 91-92.

sottrarre al dominio totalizzante e fagocitante del concetto hegeliano. Tutta la sua riflessione sull'aconcettualità del singolo e della sua esistenza non sarebbe che un «arcaico realismo di concetti»¹³⁵ e un mero «realismo senza realtà»¹³⁶, in cui l'individuo concretamente esistente è liquidato per lasciar posto «all'essenza stessa dell'uomo quale sua inalienabile possibilità»¹³⁷. Spogliando l'individuo della sua concretezza storica e materiale, Kierkegaard presenta infatti al lettore soltanto il fantasma esangue di quello che doveva essere il suo singolo esistente *in concreto*. Opponendolo all'astrattezza del genere, Kierkegaard trasforma a sua volta il singolo in un'astrattezza antitetica, ossia l'astrattezza del particolare: «L'ego, ricettacolo di ogni concrezione, si ritira talmente nella sua unicità, che non si può più porre di lui alcun predicato; esso si capovolge nella massima astrattezza; dire che solo il singolo sa cos'è il singolo è semplicemente una parafrasi per dire che non lo si può assolutamente sapere; e così l'Io più determinato rimane il più indeterminato»¹³⁸. Dunque, nonostante le continue accuse all'hegelismo in nome di un pensiero soggettivo del singolo individuo concreto, il *Selv* kierkegaardiano poco si discosta dal *Geist* idealistico. Non solo ne riprende la definizione – «lo spirito è il sé [*Aand er Selvet*]»¹³⁹ – ma riproduce l'astrazione acosmica della fantastica soggettività idealistica, che ha costituito il bersaglio polemico della *Postilla*. La particolarità soggettiva murata in se stessa di Kierkegaard in fin dei conti non è poi così diversa o migliore di quella che Hegel sacrificava al sistema: un'unità disincarnata e impassibile, la cui interiorità è ridotta all'eternità di un procedimento logico, fino al punto – come annota anche Lévinas – «di dissolvere il soggetto umano nell'Essere che questo soggetto svelava», proprio come «un pittore che, nel terminare la sua opera, si ritrovasse imprigionato proprio nel quadro che usciva dal suo pennello e trasportato in un mondo che lui stesso aveva creato»¹⁴⁰. In questo modo, il suo pensiero appassionato e soggettivo, recidendo la relazione dialettica tra soggetto e oggetto, individuo e società, si traduce in una «ideologia mediante cui viene spodestato l'uomo stesso»¹⁴¹.

¹³⁵ *Ivi*, p. 231.

¹³⁶ *Ivi*, p. 218.

¹³⁷ Idem, *Jargon der Eigentlichkeit*, 1964, trad. it. di P. Lauro, *Il gergo dell'autenticità: sull'ideologia tedesca*, introduzione di R. Bodei, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 44.

¹³⁸ *Ivi*, p. 195.

¹³⁹ *SKS* 11, 129 / *SD*, 15.

¹⁴⁰ Lévinas, *Kierkegaard*, cit., p. 10.

¹⁴¹ *Ibidem*.

5. Il gergo dell'autenticità e la costruzione della sua ideologia

La storia del fallimento del tentativo di Kierkegaard di emanciparsi dall'idealismo è suggellata dalla successiva *Existenzphilosophie*: una «prosecuzione senza vita dell'idealismo al suo peggio»¹⁴², la definisce Adorno. Nella riflessione di Adorno, infatti, come se fossero due facce di una stessa moneta, la critica al pensiero kierkegaardiano si accompagna indissolubilmente alla critica alle filosofie dell'esistenza e a quella di Heidegger in particolare. Ed infatti Paul Tillich, che aveva ereditato la cattedra di filosofia a Francoforte da Max Scheler, nella lettera di valutazione (*Gutachten*) della dissertazione (*Habilitationsschrift*) di Adorno, dichiara di vedere in questa opera – «eccellentemente meditata» seppur dallo stile «pesante e peculiare» – «un importante contributo alla critica della filosofia esistenzialistica»¹⁴³. Tuttavia, lo stesso Adorno, pur rintracciando nel pensiero kierkegaardiano i prodromi filosofici delle successive riflessioni esistenzialiste, non manca di richiamare l'attenzione sulla sua compromettente rielaborazione compiuta da quest'ultime. Con quest'operazione di ricostruzione dell'opera kierkegaardiana, che vuole metterne in luce i limiti, le mancanze e le contraddizioni e allo stesso tempo individuarne lucidamente l'opera di manipolazione e di fraintendimento tra le pieghe della sua assimilazione da parte dei lettori esistenzialisti, Adorno si mostra parimenti uno dei più crudi critici e uno dei più fedeli interpreti di Kierkegaard,

Uno dei maggiori responsabili della sintesi del pensiero kierkegaardiano e dell'esistenzialismo, a cui Adorno guarda con sospetto, è Jean Wahl. Facendo dialogare Kierkegaard con Jaspers e Heidegger, Wahl lo introduce all'ambiente filosofico francese del tempo presentandolo come il maestro ideale della filosofia dell'esistenza tedesca e mostrando così l'attualità del suo pensiero e la sua consonanza con le contemporanee tendenze filosofiche. Adorno ha modo di conoscere personalmente Wahl a Parigi nel 1937 e proprio a lui viene chiesto di recensire la voluminosa opera *Études kierkegaardiennes*¹⁴⁴, che sarebbe stata pubblicata da lì ad un anno. Nelle sue due recensioni, apparse in inglese e in tedesco rispettivamente in *The Journal of Philosophy* (1939) e in *Studies in Philosophy and Social Science* (1940), Adorno sembra condensare nei suoi rilievi al volume di Wahl una critica più ampia a tutta quella cerchia filosofica che in Francia seguiva le orme di Jaspers e soprattutto

¹⁴² Martinson, *Ontology of Hell*, cit., p. 52.

¹⁴³ P. Tillich, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Theodor Wiesengrund Adorno*, «Journal of Philosophy», 31 (1934), n. 23, p. 640.

¹⁴⁴ J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Aubiel, Paris 1938.

di Heidegger. La sua argomentazione si articola in tre punti. In primo luogo, Adorno rimprovera a Wahl un approccio interpretativo piuttosto che illustrativo-descrittivo al testo kierkegaardiano («costui preferisce le interpretazioni alle spiegazioni»¹⁴⁵), indice di una mancanza di distacco critico sia da Kierkegaard sia dall'esistenzialismo. Wahl si sarebbe poi limitato a descrivere la vita e le intenzioni teoriche di Kierkegaard piuttosto che vagliare criticamente le sue argomentazioni filosofiche. In secondo luogo, protesta contro il trattamento troppo ossequioso che ha trasformato Kierkegaard in una «sorta di classico» e ne ha stemperato gli aspetti più aspri, più cupi e tormentati della sua scrittura («Wahl fa di Kierkegaard una sorta di classico e lo priva della spina che non solo sentì nella sua carne, ma che puntò anche contro la società»¹⁴⁶). Infine, reputa inaccettabile che Wahl non abbia esplicitato l'operazione di neutralizzazione delle prospettive più radicali di Kierkegaard compiuta da Jaspers e da Heidegger.

Al contrario, riprendendo la lezione di Löwith, che vedeva nell'esistenzialismo l'ultima tappa del processo di dissoluzione dell'idealismo inaugurato da Marx, Feuerbach, Nietzsche e con questi da Kierkegaard, Wahl mette in luce il potenziale critico insito nell'accostamento del pensiero di Heidegger a quello di Kierkegaard. Secondo Wahl, proprio col raccogliere in sé la contestazione anti-idealistica che anima i testi kierkegaardiani, le filosofie dell'esistenza del tempo si tingono di una valenza politica potenzialmente antitotalitaria. L'Esserci heideggeriano, descritto come «un esser-possibile consegnato a se stesso, una *possibilità gettata da cima a fondo*»¹⁴⁷, memore dell'angosciante «realtà della libertà come possibilità della possibilità»¹⁴⁸ kierkegaardiana, rimane segnato da quell'indefinitezza e inconclusività che discendono dalla sua finitezza e dalla sua libertà e che, mantenendolo nell'eccedenza del suo poter-essere, sbarrano la via alla sua progressiva riducibilità nel corpo totale dello Stato. Dello stesso avviso è, anche se solo per un breve periodo, Lukács, il quale rintraccia nella resilienza dell'interiorità (*Inderlighedens Spændstighed*) kierkegaardiana una prassi rivoluzionaria con cui l'individuo, rapportandosi criticamente a se stesso, pone sotto esame anche la società in cui vive¹⁴⁹. Il singolo, richiamato alla continua messa in questione di se

¹⁴⁵ T. W. Adorno, *Études kierkegaardienes. Jean Wahl*. Paris: Fernand Aubier. 1938. 745 pp, «Journal of Philosophy», 36 (1939), n. 1, p. 18.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *SuZ*, § 31, 178.

¹⁴⁸ *SKS* 4, 348 / *BA*, 411.

¹⁴⁹ Già in *Storia e coscienza di classe* (1923) e in modo più marcato in *La distruzione della ragione* (1954), Lukács inizia a vedere l'interiorità kierkegaardiana più come una «libertà interiore», che lascia il mondo esterno

stesso, contrasta il processo immunitario con cui le totalità politiche e religiose si chiudono su se stesse divenendo totalitarie. Così facendo, pur esprimendo un punto di vista minoritario condiviso da poche isolate eccezioni, Wahl anticipa quel movimento di ripensamento in chiave sociopolitica delle categorie kierkegaardiane che si farà strada solo alla fine del Novecento e nei due decenni del nuovo millennio. Mediata dalla rielaborazione heideggeriana e, attraverso quest'ultima, dai teorici della decostruzione, l'interiorità kierkegaardiana apparirà infatti come «una modalità più concreta e appassionata di comprensione del mondo esterno, piuttosto che una via d'uscita irrazionale dalla realtà concreta»¹⁵⁰.

In netta discordanza con Wahl, Adorno indica invece nell'operazione interpretativa heideggeriana sul testo kierkegaardiano l'origine di quella lettura conformistica e reazionaria di Kierkegaard, che ha raggiunto il suo apice nell'ideologia nazionalsocialista: «Kierkegaard non viene neppure difeso contro l'abuso delle sue nozioni per i fini sinistri ottenuti dall'attuale sacrificio della coscienza a favore di un culto dei poteri, che Kierkegaard avrebbe certamente condannato come demoniaco»¹⁵¹. Questo tradimento del testo kierkegaardiano raggiunge il suo apice proprio in quell'attività che porta essenzialmente con sé la possibilità del tradimento: la traduzione. Nel suo breve saggio, *Kierkegaard noch einmal*, Adorno ascrive un ulteriore motivo del suo allontanamento da questo *entourage* lettore di Kierkegaard alla traduzione tedesca di Emanuel Hirsch:

In appena cento anni Kierkegaard, attraverso uno dei suoi più celebri adepti, è stato non meno appiattito, inghiottito dalla normale coscienza borghese di quanto, secondo la tesi dello stesso Kierkegaard, lo sia stato il cristianesimo dopo quasi due millenni. Una forza stimolante, una grandezza pari a quella di un monumento di Bismarck, una storia del mondo - proprio ciò che Kierkegaard disprezzava è rimasto di lui ed è stato glorificato. Quella sull'individuo è diventata una chiacchiera mendace, che si vanta che gli altri sono inautentici e si abbandonano alla chiacchiera. Ciò venne infine suggellato quando il nazionalsocialista Emanuel Hirsch lo prese in locazione generale in Germania prima del 1933: una vittoria come sconfitta [*Sieg als Niederlage*]¹⁵².

immutato, piuttosto che come una prassi rivoluzionaria. In questo suo «soggettivismo parassitario» – così come quello dei suoi eredi, Heidegger e Jaspers – la decadenza borghese troverebbe la sua apologia filosofica. Soprattutto nell'opera del '54 si accentua in Lukács l'idea di un antagonismo tra etica e storia, tra una prassi puramente soggettiva e individuale e una prassi oggettiva, che ha effettiva presa sulla realtà storica.

¹⁵⁰ M. Dooley, *The Politics of Exodus*, Fordham University Press, New York 2001, p. 71.

¹⁵¹ Adorno, *Études kierkegaardienes. Jean Wahl*, cit., p. 19.

¹⁵² Idem, *Kierkegaard noch einmal*, cit., p. 561.

Con questa sua opera di traduzione e i suoi *Kierkegaard-Studien*, composti proprio tra il 1930 e il 1933, anni di fervente coinvolgimento con il partito nazista, Hirsch si fa responsabile di quella che Heiko Schulz chiama la *Verdeutschung* (“germanizzazione”) di Kierkegaard. Hirsch, che dopo aver iniziato a supportare Hitler nell’aprile del 1932 non solo si iscrisse al partito ma entrò anche nel corpo ausiliario delle SS, proietta nella sua traduzione le sue personali inclinazioni politiche. Attraverso le scelte lessicali e concettuali implicite nella sua traduzione, Hirsch piega il pensiero kierkegaardiano in direzione di una teologia esistenziale conciliabile col nazionalsocialismo¹⁵³: «L’interpretazione di Hirsch, però, non solo ignora ampiamente l’ultimo Kierkegaard, ma crea anche un ponte altamente fatale verso il nazionalsocialismo, trasformando il carattere rischioso del rapporto con Dio nel salto di una decisione politica per l’ideologia fascista, con totale disprezzo per le sue implicazioni disumane»¹⁵⁴. Secondo Adorno, quindi, sono coloro che si dicono i più fedeli interpreti del testo kierkegaardiano – anche chi, come Hirsch, se ne fa portavoce dandogli la parola in un’altra lingua – a far sì che «l’irriverente non conformismo di Kierkegaard [venga] neutralizzato in un prudente conformismo»¹⁵⁵.

Nel *Gergo dell’autenticità*, in particolare, Adorno svela come dietro quella che *prima facie* sembrerebbe una fedele, quasi devota, ripresa concettuale e lessicale del testo kierkegaardiano, si celi invece un’operazione di rimaneggiamento per la costruzione di un’«ideologia dell’autenticità», le cui implicazioni e i cui esiti Kierkegaard difficilmente avrebbe concesso. «Gli autentici» – così definisce Adorno i fedeli traditori del pensiero di Kierkegaard – sono infatti coloro che si rifanno all’autenticità di matrice heideggeriana (*Eigentlichkeit*), erede a sua volta dell’appropriazione (*Til-egnelse*) dell’interiorità kierkegaardiana, la quale esibisce in sé la medesima radice *egen* (“proprio”) intorno a cui ruota la sostantivizzazione tedesca *Eigentlichkeit*. In realtà, questa definizione è un’attribuzione di un’antecedente definizione, un attribuire un appellativo già precedentemente attribuito, costruendo così, tramite la storia di questa attribuzione, un ponte tra gli autentici di prima e seconda mano.

Secondo ciò di cui ci informa Adorno, gli autentici erano «all’inizio degli anni Venti un gruppo di persone che si occupavano di filosofia, sociologia e teologia [e che] organizzò

¹⁵³ A. Hannay - G. Marino, *Introduction*, in Idem (eds.) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 1.

¹⁵⁴ H. Schulz, *Die theologische Rezeption Kierkegaards in Deutschland und Dänemark. Notizen zu einer historischen Typologie*, «Kierkegaard Studies Yearbook», (1999), n. 1, p. 229.

¹⁵⁵ Adorno, *Études kierkegaardienes. Jean Wahl*, cit., p. 19.

un convegno. [...] Queste persone erano scontente dell'idealismo ancora dominante nelle università. [...] Gli aderenti a questa cerchia erano intellettuali antintellettuali. L'esclusione di una persona che non professava nel modo in cui essi si riconoscevano, li confermò nel loro superiore accordo»¹⁵⁶. Furono proprio gli esclusi, gli «eretici», a ratificare lo status elitario di questo gruppo di «intellettuali antiintellettuali» chiamandoli «gli autentici». Il passaggio di testimone tra la prima e la seconda generazione di autentici fu segnato dall'elevazione del loro stesso appellativo a categoria filosofica e ontologica nell'opera di Heidegger. Gli autentici di seconda generazione infatti attingono dal linguaggio di *Essere e Tempo*, memore delle categorie kierkegaardiane, che vengono implicitamente riprese e ontologizzate per farne un vero e proprio *gergo*: quello dell'autenticità.

Con il divenire gergo, il linguaggio dell'autenticità kierkegaardiana viene svuotato del suo contenuto e reso un mero formulario di espressioni altisonanti ma vacue, «sacre senza contenuto sacro»¹⁵⁷, da cui chi sta al potere attinge per costruire il proprio baluardo ideologico. Facendo astrazione dal contesto e dal contenuto concettuale originari delle parole utilizzate, il gergo ne sancisce il «decadimento dell'aura»¹⁵⁸. Ciò permette di declamare la sequenza ormai standardizzata di queste gelide e vuote espressioni senza doverne realizzare esistenzialmente l'originario significato spirituale. La potenza demagogica del gergo risiede nel fatto che «chi sa parlare in gergo non ha bisogno di dire ciò che pensa e nemmeno di pensarlo in maniera determinata: il gergo pensa al posto suo e rende superfluo il pensare»¹⁵⁹. Piuttosto che kierkegaardianamente impegnare soggettivamente il pensatore nella verità di ciò che sta comunicando, il gergo priva il linguaggio delle sue rivendicazioni etiche su colui che lo declama per trasformarlo in un linguaggio d'élite, simbolo del privilegio socializzato, in cui il potere o la classe dominante trova asilo. Lo status elitario di costoro viene legittimato e magnificato dalla retorica di eccellenza e mistica trascendenza che queste parole trasmettono, come se dicessero una cosa più alta di quel che esse significano:

La trascendenza della verità rispetto al significato delle singole parole e dei giudizi viene aggiunta alle parole stesse come loro proprietà immutabile, mentre quel Più si costruisce solo nella costellazione, in forma mediata. [...] Il gergo si appropria di questa trascendenza per distruggerla rimettendola al proprio cicaleccio. Ciò che nelle parole va al di là del significato viene procurato loro fortuitamente una volta per sempre come

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 7.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 11

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

espressione e la dialettica è interrotta: sia quella tra il contenuto e la parola, sia quella, interna al linguaggio, tra le singole parole e la loro relazione. Si vuole che la parola lasci intatto il suo significato sotto di sé, senza giudicarlo o pensarlo. Si vuole che la realtà di quel Più venga istituita in questo modo [...]. Nel gergo si perde la differenza tra quel Più, cercato a tentoni dal linguaggio, e il suo essere in sé¹⁶⁰.

A tal punto patinato d'oro per l'artificiosa spiritualità che emana e per l'aurea di autorevolezza da cui è ammantato, il gergo viene introiettato, insieme al comportamento sociale che veicola, dai riceventi. Esso eleva a valore il mondo dell'interiorità, chiuso e indifferente rispetto a tutto ciò che le è esterno. L'alienazione dell'interiorità soggettiva viene ideologicamente camuffata dietro l'ideale di un'esperienza originaria del mondo, di se stessi e degli altri, che solo il rapporto autentico dell'individuo a se stesso può assicurare. Proiettata in questa idilliaca forma di esistenza sociale arcaica ed anacronistica, in una sorta di società di anime belle, l'individuo viene anestetizzato rispetto alle sue reali condizioni di vita. Questo ripiegamento dell'individuo in sé diviene l'unico mezzo per sopportare e sublimare una realtà degradata, come quella che tutti dolorosamente vedevano davanti a sé durante la Repubblica di Weimar. Gli autentici, infatti, hanno a tal punto ripulito l'interiorità della sua concrezione «ontica» e dalla sua contaminazione col mondo da averla resa a sua volta un mero «punto astratto» sui cui fondare «l'ottusa autogiustificazione, fiutata da Hegel più di cento anni prima del fascismo», dell'esistente. Nell'illusoria pretesa di autofondarsi titanicamente, la soggettività con l'emanciparsi dal mondo oggettivo finisce per perdere, scarna e depauperata, il suo contenuto empirico:

Essi ripuliscono l'interiorità proprio di ciò che ne costituirebbe la verità: l'autoriflessione (*Selbstbesinnung*), in cui l'Io comprende di essere parte del mondo, al di sopra del quale si pone e al quale proprio perciò soggiace. L'interiorità irrigidita d'oggi idolatra la propria purezza che si presume macchiata dall'ontico: almeno in tal misura l'impostazione originaria dell'ontologia contemporanea coincide con il culto dell'interiorità, la cui fuga davanti al corso del mondo è anche una fuga davanti al contenuto empirico della stessa soggettività¹⁶¹.

Per Adorno questa vita autentica costituisce una disperazione sociale che, per non profanare l'interiorità, la disinfetta dal suo contagio col mondo delle cose o dei rapporti umani reificati. La coscienza diviene così il «punto archimedeo» che solleva, se non il

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 13.

¹⁶¹ *Ivi*, pp. 53-54.

mondo, almeno se stessa al di sopra del mondo. Invece che cambiare il mondo, l'individuo fugge via da esso ritirandosi nella propria interiorità, la quale offre all'individuo solo un deformante surrogato di realtà che allontana dall'unica vera realtà – quella storica, sociale e oggettiva – sui cui non può più agire e da cui però solo apparentemente non si trova agito. Pago di rispecchiare questa immagine di uomo «per bene», costruita dalla retorica degli «autentici», l'individuo autentico finisce per rafforzare questa «universale condizione disumana» nell'inebetimento del suo immobilismo sociale:

Mediante un'individuazione d'origine borghese timbrata dall'universale il gergo manifesta che l'universale è affidabile: il suono conformisticamente ricercato delle parole sembra quello stesso della persona. Il vantaggio più importante è il certificato di buona condotta. La voce che risuona in questo modo sottoscrive comunque un contratto sociale, qualunque cosa essa dica. *Il rispetto nei confronti di quell'esistente che sarebbe più che meramente esistente sconfigge ogni insubordinazione. [...] Le mani candide si rifiutano di cambiare qualcosa nei rapporti di dominio e di proprietà in vigore; il suono delle parole rende tutto questo spregevole, come Heidegger il meramente ontico*¹⁶².

Secondo Adorno un duplice movimento è all'opera nel gergo dell'autenticità: quanto più afferma l'interiorità del soggetto in contrapposizione al suo «fuori» per legittimarne l'assolutezza e l'autosussistenza, tanto più svuota il soggetto fino a renderlo un ente esangue e fantasmatico, incapace di agire sull'esteriorità su cui titanicamente tenta di imporsi senza veramente mai confrontarvisi. In questo modo, il gergo contribuisce a introiettare una «neutralizzazione reazionaria» che, non solo «distoglierebbe dalla prassi sociale»¹⁶³, ma «modella il pensiero in modo tale che esso si piega al fine della sottomissione, persino quando crede di fargli opposizione»¹⁶⁴. Il «culto dell'interiorità», promuovendo questo conformismo sociale, si premura così di anestetizzare il potenziale eversivo e contestatore che Löwith e il giovane Lukács riconoscevano all'interiorità.

Se è vero che questa «neutralizzazione» si preannuncia già nei testi kierkegaardiani, secondo Adorno è solo l'esistenzialismo, con il suo rimaneggiamento delle riflessioni di Kierkegaard, a segnarne il compimento. Se così, travisandolo, lo leggevano coloro che si dicevano fedeli eredi kierkegaardiani, allora – conclude ironicamente e provocatoriamente Adorno – «lo spirito di Kierkegaard esige certamente che un vero kierkegaardiano diventi

¹⁶² Idem, *Il gergo dell'autenticità*, cit., pp. 17-19 [corsivo mio].

¹⁶³ Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., p. 300.

¹⁶⁴ Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 8.

anti-kierkegaardiano»¹⁶⁵. Per questo l'opera di Adorno è profondamente e consapevolmente anti-kierkegaardiana: facendo dialogare Kierkegaard con i suoi infedeli seguaci novecenteschi e analizzando a fondo i chiaroscuri del suo pensiero, questa – come notò Walter Benjamin nella sua recensione del *Kierkegaard* – costituisce una «di quelle rare opere prime nelle quali un pensiero alato appare nell'incrisolidamento della critica [*ein beflügelter Gedanke in der Verpuppung der Kritik erscheint*]»¹⁶⁶. Attraverso le sue attente e spesso impietose pagine critiche, Adorno infatti mette in luce quella zona di non coincidenza tra il pensiero kierkegaardiano e la successiva filosofia dell'esistenza, in cui soltanto Kierkegaard rivela, insieme a pochi pensatori della sua epoca come Poe, Tocqueville e Baudelaire, un filosofo capace di intuire «qualcosa dei mutamenti veramente tellurici che all'inizio dell'epoca capitalista si verificarono negli uomini stessi, negli atteggiamenti degli uomini e nella formazione interiore dell'esperienza umana. Ciò conferisce ai suoi motivi critici serietà e dignità»¹⁶⁷.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ W. Benjamin, *Kierkegaard. Das Ende des philosophischen Idealismus*, «Vossische Zeitung», (1933), n. 14, trad. it. di E. Ganni, *Kierkegaard. La fine dell'idealismo filosofico*, in *Idem, Opere. V. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann - H. Schweppenhäuser - E. Ganni, Einaudi, Torino 2003, p. 475.

¹⁶⁷ Adorno, *La dottrina kierkegaardiana dell'amore*, cit., p. 387-389.

Capitolo III

Il pensiero dell'identità

Il confronto tra Kierkegaard e Heidegger si sviluppa trasversalmente a tutta l'opera di Adorno. La sua *Habilitationsschrift*, incentrata sulla messa in luce del tardo idealismo di Kierkegaard, corre parallela, come un *complementum* speculare, alle conferenze su *L'attualità della filosofia* e *L'idea della storia naturale* e al manoscritto *Tesi sul linguaggio del filosofo*, in cui Adorno ascrive a Heidegger l'impossibile pretesa idealistica di totalità. Sin dagli esordi della sua produzione, quindi, Adorno avvicina le loro riflessioni sulla base della comune accusa di tardo cripto-idealismo. Con questa espressione Adorno indica la più generale logica dell'identità della dialettica affermativa, attraverso cui la soggettività trascendentale riassorbe il concreto nella sua forma concettuale. Nonostante abbia in mente prevalentemente gli esiti concilianti della dialettica hegeliana, Adorno porta alla luce, attraverso una rigorosa indagine teoretica, la presenza di questa dialettica affermativa anche nella riflessione dei due autori, seppur celata dallo stile letterario e poetico della scrittura kierkegaardiana e dalla nuova terminologia filosofica di Heidegger. Analizzandone gli esiti non solo filosofici, ma anche economici, sociali e politici, i loro testi divengono il correlato antitetico della sua dialettica negativa. Tramite il continuo dialogo critico con le loro opere e con il loro tentativo fallito di elaborazione di una filosofia dell'esistenza concreta, Adorno mette a punto un pensiero "negativo", antisistemico e non conclusivo, di ciò che non è pienamente dicibile nelle forme della concettualità discorsiva e a cui si rivolge senza incasellarlo nello schema identitario. La dialettica negativa rappresenta così un'apertura in direzione di ciò che non si piega alle procedure di identificazione del pensare – di quel modo di pensare che, seppur in forme diverse, Adorno riconosce nella speculazione hegeliana, nel pensiero soggettivo kierkegaardiano e infine nell'ontologia esistenziale di Heidegger. La legittimità di questa operazione di equiparazione sarà oggetto dei successivi capitoli.

1. *Logica e politica dell'identità*

Negli anni che precedono la prima Guerra mondiale, insieme a Baudelaire, Nietzsche, Ibsen e Dostoevskij, Kierkegaard viene a rappresentare, in quello che allora era ancora l'impero austro-ungarico, la nuova coscienza spirituale e culturale: «In qualità di apostolo dell'individuo, egli parlò a una complessa società multiculturale in cui i legami che collegano l'identità individuale, sociale e religiosa erano messi a dura prova. Kierkegaard si fece così portavoce della lotta per l'identità e l'impegno personale in un'epoca in cui le cose andavano troppo palesemente in pezzi»¹. La situazione cambia drasticamente nella seconda metà del secolo. La crudeltà delle due Guerre mondiali, la disumanizzante esperienza dei totalitarismi e l'atrocità dell'Olocausto lasciano una cicatrice irrimarginabile nel cuore dell'Occidente e della sua storia. Non soltanto, come aveva dichiarato Adorno nel 1949, «scrivere una poesia dopo Auschwitz è un atto di barbarie»², ma anche la filosofia sembra condannata a un ineluttabile silenzio. Quest'ultima infatti si trova ora a dover ripensare se stessa, le proprie premesse e i propri ideali dopo aver assistito, proprio nella fase più catastrofica della storia, al fallimento della sua promessa originaria di un ricongiungimento senza soluzione di continuità tra soggetto e oggetto, pensiero e essere, uomo e mondo. Auschwitz, nella sua demoniaca incomprendibilità, sfugge a ogni tentativo di riconciliazione speculativa (*Versöhnung*) e contesta qualsiasi disegno teleologico e razionale della storia. Questo «inferno reale» – come lo definì Adorno – segna la paralisi della «capacità alla metafisica [...] perché ciò che è successo ha mandato a pezzi la base dell'unificabilità del pensiero speculativo metafisico con l'esperienza»³.

In *Se questo è un uomo*, Primo Levi descrive il Lager come il luogo e la macchina della «follia geometrica»⁴, che rovescia e contraddice ogni categoria del raziocinio ordinario e della morale, scompaginando così il pensiero metafisico nella sua unità di vero-bene-bello. La *ratio* umana, a cui l'idealismo tedesco aveva riconosciuto i massimi diritti, fa allora esperienza di tutta la sua limitatezza. Il soggetto moderno, che si voleva detentore di un dominio assoluto, pratico e conoscitivo, sul mondo e sulla storia, si scopre ora spodestato del suo potere. Mettendoci di fronte all'assoluta impossibilità di una costruzione e affermazione

¹ J. Lippitt - G. Pattison (eds.), *Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 5.

² T. W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, 1955, trad. it. di C. Mainoldi, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, p. 22.

³ Idem, *Dialettica negativa*, cit., p. 325.

⁴ P. Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1989, p. 85.

di senso, Auschwitz segnala così l'esigenza di riconsiderare l'uomo davanti alla rovina della soggettività moderna e il suo pensiero davanti al naufragio della metafisica. Nella sua radicale negatività, Auschwitz consegna al pensiero filosofico la possibilità di pensare contro se stesso, cioè contro le proprie pretese e contro i propri meccanismi identificanti.

Adorno infatti indica in questa tappa della storia – al contempo apogeo e tramonto della modernità – l'estrema affermazione del dispositivo identitario che, sotterraneo eppur predominante, attraversa l'intera storia della filosofia. Il primato del paradigma identitario non costituisce un evento casuale ma un fattore endogeno alla struttura stessa della ragione e al suo *modus operandi*. L'identificazione di ciò che è identico è infatti la legge che presiede all'attività concettuale, la quale procede astraendo e sintetizzando le caratteristiche simili nella molteplicità empirica di cui il soggetto conoscente fa esperienza. Il concetto è quindi uno strumento per sua natura mutilante rispetto a ciò che nel processo astrattivo-sintetico viene lasciato fuori come non-concettuale. Nonostante il non-pensiero sia «condizione logico-immanente del pensiero»⁵, la ragione autonoma kantiana-idealistica assolutizza questo risultato rigettando l'aconcettuale come insignificante, se non rischioso, per la conoscenza. Così facendo, la pretesa della ragione di esaurire il reale attraverso le proprie categorie soggettive ne tradisce l'incapacità di coglierlo nella sua oggettività. L'alterità dell'oggettivo viene infatti ricompresa come il momento negativo mediato nella totalità conciliata e pacificata, articolata dalla ragione. L'ambizione del soggetto ad assicurarsi epistemologicamente il reale e a dominarlo praticamente – culminata nella nichilistica epoca della tecnica – rivela a uno sguardo più attento la sua debolezza davanti alla resistenza dell'oggetto e l'insufficienza della sua ragione: «È la paura che favorisce l'assimilazione del diverso all'identico, l'esorcizzazione dei pericoli attraverso il talismano dell'identità. Più l'io è debole, più il suo ancorarsi all'identico è forte»⁶.

La logica identitaria si rivela quindi l'ossatura della ragione occidentale e il fondamento della concezione della verità come *adaequatio rei et intellectus*. Adorno, che nella sua riflessione intreccia sempre la critica filosofica a quella sociale, mette in luce come la borghesia abbia fatto di questa logica sia lo strumento della sua emancipazione sia il baluardo della sua sopravvivenza. Così, il principio di identità e il suo corollario, il principio di non-contraddizione, da principi logico-metafisici vengono eretti a principi ideologici. Se infatti

⁵ Idem, *Dialettica negativa*, cit., p. 166, nota.

⁶ R. Bodei, *Adorno e la dialettica*, «Rivista critica di Storia della filosofia», 30 (1975), n. 4, p. 433.

in un primo momento il soggetto borghese sperava di costruire una realtà a sua immagine e somiglianza, dominando il mondo naturale e rivoluzionando le strutture sociopolitiche esistenti, in un secondo momento, intimorito di «avere scatenato forze distruttrici del cui controllo poteva scarsamente disporre, temette di restare vittima della propria rivoluzione»⁷. E così, fece ricorso a un'attitudine «che si affretta a neutralizzare ogni passo verso l'emancipazione con il rafforzamento dell'ordine»⁸.

Non potendo più realizzare all'esterno un tale ordine e minacciata di venir soppiantata dalla *vis* rivoluzionaria ed emancipatrice che aveva scatenato politicamente e che aveva legittimato teoricamente, «la *ratio* borghese tentò di produrre a partire da sé l'ordine che aveva negato all'esterno»⁹. Il sistema filosofico costituisce così il tentativo di restaurare, nel dominio tutto interno della filosofia, un ordine fantasmatico sostitutivo di ciò che la borghesia vedeva sgretolarsi davanti a sé: «Il sistema era un simile ordine prodotto da una razionalità controsenso: qualcosa di posto che si presenta come in sé»¹⁰. Infatti, «al processo nel quale i sistemi si decomposero per la loro propria imperfezione fa da contrappunto uno sociale. La *ratio* borghese, in quanto principio di scambio, fece realmente combaciare ai sistemi, con successo crescente, seppur potenzialmente distruttivo, ciò che voleva commisurare a sé, identificare, lasciando sempre meno fuori»¹¹. Questa operazione, al contempo conservatrice e assicuratrice, ha il suo più tragico esito nell'esperienza dell'Olocausto: la creazione di una grande Germania attraverso la definizione di un'identità collettiva e l'eliminazione fisica, programmata in modo freddamente razionale, del non-identico. Auschwitz, afferma Adorno, «conferma il filosofema che la pura identità è la morte»¹².

Quasi antinomicamente, la deriva sistematica del principio identitario si accompagna alla sua insaziabile aspirazione alla totalità. Infatti, la coscienza identificante, alla quale «il differenziato appare divergente, dissonante, negativo», «adegua ciò che non le è identico alla sua pretesa di totalità»¹³. La *ratio* è dunque mossa da questa duplice e antitetica tensione a strutturare in un sistema chiuso e finito la totalità di una realtà in divenire, in quanto tale

⁷ M. Nardi, *Dialettica negativa e non identità in Th. W. Adorno*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 74 (1982), n. 3, p. 503.

⁸ Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 21.

⁹ *Ivi*, p. 22.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, pp. 23-24.

¹² *Ivi*, p. 326.

¹³ *Ivi*, pp. 7-8.

potenzialmente infinita. Questa dialettica trova la sua massima realizzazione nella filosofia idealista, animata dalla convinzione che la *ratio* autonoma sia in grado, non soltanto di afferrare la totalità del reale, ma anche di generarla fichtianamente a partire da se stessa. Si tratta ovviamente di una realtà generata soltanto sul piano del pensiero, una realtà solo concettuale, omogenea alle strutture identificanti della ragione, che così può sistematizzarla in una totalità panlogista: «Il sistema, forma espositiva di una totalità a cui nulla resta esterno, assolutizza il pensiero di fronte a ciascuno dei suoi contenuti e sublima il contenuto nel pensiero»¹⁴.

La medesima antinomia di totalità e infinità non è una dinamica esclusiva del pensiero filosofico e della sua forma sistematica, ma «imita una antinomia centrale della società borghese. Anche questa per conservarsi, per restare uguale a se stessa, per “esserci”, deve continuamente espandersi, andare avanti, spostare i confini sempre più in là, non rispettarne alcuno, non restare uguale a se stessa»¹⁵. Il processo di assimilazione del diverso non-concettuale si traduce nel movimento di progressiva e onnipervasiva capitalizzazione di ogni regione della realtà e dell'esistenza. Il principio di identità travalica allora il campo filosofico per farsi meccanismo che presiede e articola l'organizzazione ideologica ed economica della società. Adorno ne mette in luce il ruolo nel processo di reificazione dei rapporti non solo di produzione, ma anche di scambio. La legge dell'identificazione, infatti, viene a costituire il supporto teorico del meccanismo di scambio tra entità tra loro originariamente diverse, ma che sono state rese comparabili e commensurabili dopo esser state tra loro identificate. Nell'epoca della globalizzazione e della massificazione, la reificazione non riguarda più soltanto, marxianamente, l'ambito strettamente economico del lavoro capitalistico, ma diviene la legge della mentalità dominante, per la quale tutto è prezziabile, scambievole e quindi in sé indifferente.

Da un punto di vista politico, questo medesimo principio regge il dispositivo immunitario di inclusione per esclusione tramite cui si costituiscono le politiche totalitarie del Novecento. La costruzione del regime totalitario si fonda sulla preliminare definizione di un'essenza e di un'identità, la cui condivisione decreta l'appartenenza e l'inclusione nel corpus sociale e politico. La totalità sistematica, di cui Hegel diceva «il vero è il tutto [*das*

¹⁴ *Ivi*, p. 24.

¹⁵ *Ivi*, p. 26.

*Wahre ist das Ganze]¹⁶, è raggiunta a discapito delle singole parti che unisce. Essa, infatti, risulta non dall'unità conciliante che sorge all'interno e dall'interno della molteplicità, ma dall'unità esteriormente «impressa» su tale molteplicità. In altri termini, non un'unità *a partire da* qualcosa ma sempre «unità su qualcosa»¹⁷. Tale ipostatizzazione del principio di identità si traduce in un'assolutizzazione del sistema chiuso di ciò che è e nel modo in cui è. L'ideale di una totalità pacificata e di una chiusura definitiva, che anima le politiche totalitarie, è perseguito tramite la violenza del banno e dell'annichilimento o dell'assimilazione coatta di qualsiasi punto di resistenza contro la totalità.*

2. *Il cripto-idealismo di Heidegger*

Adorno individua nelle filosofie dell'esistenza, e nel pensiero di Heidegger in particolare, la fase culminante della *ratio* borghese. In questa valutazione trova un alleato in Günther Anders, che rintraccia nella riflessione di Heidegger l'epitome del duplice destino delle filosofie del tempo: «Le diverse varianti metafisiche di questo periodo riflettono in parte il disfattismo borghese, in parte l'apoteosi del potere»¹⁸. Heidegger, con la sua ontologia fondamentale, finisce per reiterare proprio la medesima logica identitaria, che caratterizza il pensiero metafisico e il soggettivismo cartesiano-idealistico che ad esso si accompagna, che egli stesso si proponeva di superare. Nonostante abbia ritenuto di presentare una concezione nuova, antimetafisica e antiteoreticista della soggettività, il suo *Esserci* viene accusato di riprodurre la stessa dinamica autoaffermativa con cui il soggetto idealistico costruisce se stesso e il suo mondo. L'obiettivo teorico di Heidegger, infatti, è di opporre alla tradizionale *Subject-Object-Beziehung* una nuova modalità interpretativa della relazione tra l'io e il suo mondo (sia esso il mondo del sé, il mondo-ambiente e il mondo degli altri). Le sue nozioni di *Faktizität* e di *in-der-Welt-sein* suggeriscono infatti un'originaria e immediata co-appartenza tra l'uomo e il suo mondo. Il mondo non è ridotto a un esperito oggettuale che sta di fronte a un soggetto esperiente a sua volta oggettualizzato, ma è piuttosto un modo d'essere, un carattere dell'uomo stesso, che ne indica la costitutiva relazionalità, l'«essere

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, trad. it. di G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito. Sistema della scienza. Vol. 1*, Einaudi, Torino 2008, p. 15.

¹⁷ Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 284.

¹⁸ G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*, in *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Milano 1998, p. 39.

sempre già in un rapporto» con il mondo. Tuttavia, nonostante i tentativi di Heidegger di schivare le accuse di soggettivismo che la sua proposta teorica incontrava, quest'ultima, soprattutto nella forma assunta in *Essere e tempo*, sembra muoversi proprio in direzione soggettivistica. Affermando il primato dell'Esserci e della sua *Selbstverständnis* che ne orienta l'autentica assunzione di sé (*Entschlossenheit*), Heidegger fa in modo che – conclude Anders – «la sola cosa di cui l'Esserci si fa direttamente carico è l'Esserci stesso: ogni individuo sta per sé, a dispetto del mondo»:

Nella filosofia di Heidegger si estingue quell'interesse per l'azione o per la partecipazione morale e politica che era stato inglobato nel concetto del «porre». [...] Si tratta di un concetto facile da capire: l'Esserci non pone più il mondo, ma soltanto il «sé». Il piccolo borghese attorno al 1920 ignorava del tutto l'ottimismo politico della borghesia in ascesa di centocinquant'anni prima, che sperava di costruire un mondo a propria immagine e somiglianza. Ora si trattava di un borghese infastidito dalle «costruzioni» e per il quale la «democrazia» sembrava incarnare in primo luogo il principio stesso della sconfitta tedesca, la macchia sull'onore dei tedeschi; perciò, il «mondo» non assumeva più il ruolo di un «prodotto della vita», ma quello di un correlato, in qualche modo neutrale, della vita stessa. Il solo prodotto rimane – almeno virtualmente – il «sé», cioè l'essere umano, che si tira fuori dall'anonimato del «Si», per rischiare con audacia (*verwegen*) un'«esistenza» nel nulla sociale (*Nichts*) come quella di un solitario e testardo *self-made man*¹⁹.

In altri termini, nel tentativo di superare la posizione metafisica che opponeva l'io al mondo come il soggetto all'oggetto da lui creato e dominato, Heidegger perde il mondo – ormai ridotto a un vuoto e neutrale correlato del sé – e guadagna un «solitario e testardo *self-made man*». Nell'asociale e angosciato Esserci di Heidegger si riassume così la storia di autoaffermazione del soggetto borghese: prima, desideroso di emanciparsi dal rigido ordine feudale e dalla sua corrispondente cristallizzata ontologia, quella scolastica medievale, rivendica un'autonomia conoscitiva e pratica che gli permetta di svincolarsi dalle tradizionali costruzioni e così farsi legislatore del proprio mondo (economico, politico, naturale e spirituale); poi, timoroso di veder ribaltato l'ordine da lui eretto, disloca la sua capacità autodeterminante e la sua forza legislatrice sul piano dell'elaborazione teorica di sistemi filosofici. In questo modo, però, il soggetto si scopre capace di poter determinare e plasmare solo se stesso. Mentre spende tutte le sue energie per scegliere se stesso, si fa indifferente o

¹⁹ *Ivi*, pp. 38-39.

impotente davanti al mondo fuori di lui. Quando l'Esserci non si macchia di un deresponsabilizzante disinteresse per la vita morale e politica, si fa pericolosamente giustificazionista e conservatore nei confronti dell'ordine esistente. E così, la filosofia, quale attività intimistica a cui soltanto può dedicarsi il soggetto borghese senza compromettere il rassicurante focolare domestico del «nulla sociale» della sua esistenza, «si irretisce tanto più nel sociale quanto maggiore è lo zelo con cui, badando solo a se stessa, si allontana dalla società e dal suo spirito oggettivo»²⁰. Secondo Adorno, la riflessione filosofica heideggeriana finisce in questo modo per aggrappare l'uomo a quel cieco destino sociale che «“ha gettato” il singolo in un determinato posto e non in un altro»²¹. Così facendo, Heidegger con la sua analitica esistenziale e il suo prioritario ontologico, legittima un atteggiamento «conforme al fascismo»²².

Con quanto detto, non ci si vuole qui addentrare nella spinosa questione della personale compromissione di Heidegger con il movimento nazionalsocialista. Ci si limiterà a percorrere la linea argomentativa con cui Adorno, attribuendo anche a Heidegger una forma di cripto-idealismo, intende portare alla luce gli esiti filosofici, sociali e politici del paradigma identitario all'opera nel suo pensiero. Più specificamente, Adorno individua questo dissimulato tratto idealistico nello «sforzo di ottenere, dopo la caduta dei sistemi idealistici, un ordine dell'essere sovrasoggettivo attraverso gli strumenti dell'idealismo, quelli della *ratio* autonoma»²³. Così facendo, Heidegger tradisce il sortilegio di operare «con le stesse categorie che sono state generate dal pensiero soggettivo post-cartesiano non appena esso ha aspirato a quell'oggettività che contraddice proprio la pretesa fenomenologica»²⁴. La critica adorniana colpisce l'argomentare heideggeriano al suo cuore. La *Seinsfrage*, riorganizzata in modo tale da non cadere nelle strutture entificanti della metafisica, finisce per riprodurre la dicotomia soggetto-oggetto, soprattutto nella sua forma trascendentale-idealistica: «Il paradosso fondamentale di ogni questione ontologica nella filosofia attuale è che il mezzo attraverso il quale si cerca di raggiungere l'essere trans-soggettivo non è altro se non la stessa

²⁰ Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 70.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ Idem, *Die Aktualität der Philosophie*, 1931, trad. it. di M. Farina, *L'attualità della filosofia*, in Idem, *L'attualità della filosofia. Tesi alle origini del pensiero critico*, Mimesis, Milano 2009, p. 40.

²⁴ *Ibidem*.

ratio soggettiva che un tempo costituiva la struttura dell'idealismo critico»²⁵.

La domanda sul senso dell'essere ha infatti un'origine soggettiva perché l'atto stesso di dare senso non è che un conferimento di significato operato dalla soggettività. Quando infatti in *Essere e tempo* Heidegger descrive la struttura formale del problema dell'essere ne indica tre fattori fondamentali: ciò che si cerca, il cercato (*Gefragte*); ciò che si ricerca, il ricercato (*Erfragte*); e il qualcuno presso cui si cerca, l'interrogato (*Befragte*)²⁶. Nel caso specifico della domanda sull'essere, il cercato è l'essere, il ricercato il senso dell'essere e l'interrogato è l'ente – non un ente qualsiasi ma quello che ha il primato ontologico di rapportarsi, autenticamente o meno, al proprio essere, di cui quindi ha una comprensione, seppur per lo più «media e vaga», in cui già da sempre si muove e che appartiene alla sua costituzione essenziale. Tale comprensione (*Verstehen*) non è un coglimento teoretico e oggettivante dell'essere, ma una modalità pratica ed emotivamente tonalizzata, già sempre in atto e continuamente esperita, della costitutiva relazionalità di tale ente al proprio essere. Per questo è preliminare alla domanda sul senso dell'essere un'analisi dell'essere (l'esistenza) proprio dell'ente interrogato, che Heidegger designa col termine *Dasein* (*Esserci*). Detto in altri termini, l'esistenza dell'Esserci deve essere resa teoricamente «trasparente» attraverso l'analisi filosofica, fenomenologica-ontologica, perché è proprio l'esistenza umana a costituire il luogo – unico e privilegiato – in cui l'essere si può chiedere di sé e del proprio senso:

Quanto più originariamente e adeguatamente noi determiniamo questo ente nella sua struttura d'essere, lo determiniamo cioè in maniera ontologica, tanto più sicuramente saremo in grado di cogliere nella sua struttura la comprensione dell'essere ch'è propria dell'Esserci e ci sarà possibile, in maniera tanto più univoca, porre la domanda: che cos'è ciò che rende possibile questa comprensione dell'essere in generale? A partire da che cosa, vale a dire, a partire da quale orizzonte preliminarmente dato noi comprendiamo qualcosa come l'essere? L'analisi della comprensione dell'essere attuata considerando il carattere specifico di un tale comprendere e ciò che in esso è compreso, ovvero la sua comprensibilità, presuppone un'analisi dell'Esserci diretta a questo scopo. Essa ha il compito di ricavare la costituzione fondamentale dell'Esserci umano e di caratterizzare il senso ontologico dell'Esserci²⁷.

²⁵ Idem, *Die Idee der Naturgeschichte*, 1932, trad. it. di M. Farina, *L'idea della storia naturale*, in Idem, *L'attualità della filosofia. Tesi alle origini del pensiero critico*, cit., p. 61.

²⁶ *SuZ*, § 2, 16.

²⁷ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1919-1920, trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1990, pp. 14-15.

Il fatto che l'Esserci sia l'interrogato di tale analisi esistenziale discende dalla doppia predicazione dell'Esserci, che è al contempo *ontico* e *ontologico*: «L'Esserci ha dunque un primato in vari sensi rispetto a ogni altro ente. In primo luogo ha un primato *ontico*: questo ente è determinato nel suo essere dall'esistenza. In secondo luogo ha un primato *ontologico*: per il suo esser-determinato dall'esistenza, l'Esserci è in sé “ontologico”»²⁸. L'Esserci è infatti certamente determinato dalla sua esistenza concreta e fattiva, ma, contrariamente agli altri enti, ha il primato *ontico* di poter trascendere la propria esistenza, scegliendola e realizzandola nelle sue possibilità concrete. In altri termini, l'Esserci è l'unico ente per cui «nel suo essere, ne va *di* questo essere stesso»²⁹. Ciò è possibile perché l'Esserci è nel suo essere sempre in relazione con il proprio essere e in esso si comprende. Sulla base di tale comprensione si dà la possibilità del primato *ontologico* dell'Esserci. Infatti, «l'Esserci è a se stesso onticamente vicinissimo, ontologicamente lontanissimo, ma pre-ontologicamente non estraneo»³⁰. Tale non estraneità è la cifra della sua costitutiva ontologicità, cioè della solidarietà con l'essere e la possibilità dell'ontologia, che si radica quindi nel particolare modo di essere proprio dell'Esserci. Dunque, «la peculiarità ontica dell'Esserci sta nel suo *esser-ontologico*»³¹. Nel testo Heidegger avvalorava questa sua posizione teorica – necessaria a sua volta a legittimare l'intima e circolare connessione tra il problema dell'essere e l'analitica esistenziale – sostenendo che le caratteristiche proprie della ricerca filosofica sono al contempo modi d'essere dell'Esserci: «Volger lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente, scegliere, accedere a, sono comportamenti costitutivi del cercare e perciò parimenti modi di essere di un determinato ente, di *quell'*ente che noi stessi, i cercanti, sempre siamo»³².

L'analitica dell'Esserci ha proprio il compito di mostrare come la costituzione d'essere dell'Esserci renda intrinsecamente possibile la comprensione dell'essere. Il metodo fenomenologico viene in soccorso a Heidegger per garantire un accesso all'Esserci e alla sua esistenza il più possibile scevro da presupposti: «Il problema del reperimento e della assicurazione della via d'accesso all'Esserci comincia a diventare veramente scottante. [...]

²⁸ *SuZ*, § 4, 26.

²⁹ *SuZ*, § 4, 24.

³⁰ *SuZ*, § 5, 29.

³¹ *SuZ*, § 4, 24.

³² *SuZ*, § 2, 19.

Le modalità di accesso e di interpretazione debbono piuttosto esser scelte in modo che questo ente possa mostrarsi da se stesso e in se stesso»³³. La fenomenologia, intesa qui come un «concetto di metodo»³⁴, consiste infatti nel «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso»³⁵. In questo modo, opponendosi «alle costruzioni fluttuanti, ai trovamenti casuali, all'assunzione di concetti giustificati solo apparentemente, agli pseudoproblemi che sovente si trasmettono da una generazione all'altra come "problemi"»³⁶, la fenomenologia permette di liberare l'ente manifesto da un modello prestabilito di sapere e di soggettività. Nel saggio *Il concetto hegeliano di esperienza*, Heidegger infatti imputa a Hegel di non aver lasciato dispiegare l'essere dell'ente nell'autonomo manifestarsi dell'esperienza (*Erfahrung*), ma di aver imposto all'esperienza stessa il vincolante riferimento all'ideale del sapere assoluto e alla corrispondente soggettività, intesa, con attributi tradizionalmente teologici, come l'ente più certo, massimo ed assoluto. La fenomenologia assume per Heidegger quindi il ruolo di unica metodologia possibile per la conduzione di un'analisi dell'esistenza dell'Esserci che sia orientata alla domanda sul senso dell'essere: «Il compito preliminare di un'assicurazione "fenomenologica" dell'ente esemplare come punto di partenza per un'analitica genuina, è già sempre prescritto dal fine di questa analitica stessa»³⁷.

Dall'altra parte, l'Esserci, in virtù del suo primato ontologico, costituisce l'orizzonte di manifestatività dell'essere. Per questo in Heidegger c'è una stretta coimplicazione tra ontologia, fenomenologia ed ermeneutica dell'Esserci: «La filosofia è una ontologia universale e fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'Esserci, che, in quanto analitica dell'esistenza, ha posto il termine finale del filo conduttore di ogni ricerca filosofica proprio nel punto in cui essa nasce, e nel quale finisce per ritornare»³⁸. Tale primato ontico-ontologico dell'Esserci pare a Heidegger poter garantire l'Esserci da una sua interpretazione soggettivistica di matrice aristotelico-cartesiano-idealistica. Poiché è nella sua apertura «cooriginariamente svelato rispetto al mondo»³⁹, l'Esserci non deve uscir fuori

³³ *SuZ*, § 5, 29.

³⁴ *SuZ*, § 7, 42.

³⁵ *SuZ*, § 7, 50.

³⁶ *SuZ*, § 7, 42.

³⁷ *SuZ*, § 7, 53.

³⁸ *SuZ*, § 7, 54.

³⁹ *SuZ*, § 43, 244.

dall'interiorità della sua coscienza, «in cui sarebbe dapprima incapsulato»⁴⁰, per trovare il mondo, ma è «già sempre “fuori” presso l'ente che incontra in un mondo già sempre scoperto»⁴¹. L'errore della metafisica tradizionale sta, secondo Heidegger, nell'aver reciso questa originaria coappartenenza. Infatti, dimentica di questa sua presupposizione, la metafisica pone invece come dato originario l'abisso spalancato tra il soggetto e l'oggetto, io e mondo, libertà e natura, su cui cerca in tutti i modi di costruire un ponte:

Il problema non è quello di dimostrare che e come sussista un “mondo esterno”, ma di spiegare perché l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, abbia la tendenza a relegare nel nulla il “mondo esterno” mediante una riduzione “gnoseologica”, per doverlo poi dimostrare come sussistente. La causa di tutto ciò sta nella deiezione dell'Esserci e nel conseguente smarrimento della comprensione primaria dell'essere mediante la sua interpretazione come semplice-presenza. All'interno di questo orientamento ontologico, l'impostazione “critica” del problema trova come realtà semplicemente-presente innanzi tutto e unicamente certa solo la mera “interiorità”. Dopo aver infranto il fenomeno originario dell'essere-nel-mondo, si cerca di gettare un ponte fra i suoi tronconi che rimangono, il soggetto isolato e il “mondo”⁴².

Ne *Il gergo dell'autenticità*, Adorno sostiene invece che anche Heidegger sia caduto vittima di questo fraintendimento, seppur dissimulato nel susseguirsi dei vari momenti in cui la sua argomentazione si articola. In prima battuta, infatti, «Heidegger sostituisce la categoria tradizionale della soggettività con l'Esserci, la cui essenza è l'esistenza»⁴³. E difatti, l'essere «di cui ne va per questo ente nel suo essere, è sempre mio»⁴⁴. La *Jemeinigkeit*, l'essere-sempre-mio che «non dovrebbe essere confuso con l'identità del soggetto»⁴⁵, fa sì che la soggettività si distingua dagli altri enti e impedisce che l'Esserci «venga inteso ontologicamente come un caso o un esemplare di un genere dell'ente inteso come semplice-presenza»⁴⁶. Il costante riferimento alla propria esistenza, che la *Jemeinigkeit* comporta, suggerisce che l'Esserci non sia riducibile né a ciò che immediatamente e passivamente è fattivamente né a un'essenza che ne determini aprioristicamente l'identità. Infatti, esistendo nel modo di un «aver da-essere», l'Esserci si rapporta costantemente a se stesso scegliendo

⁴⁰ *SuZ*, § 13, 84.

⁴¹ *SuZ*, § 13, 84.

⁴² *SuZ*, § 43, 251.

⁴³ Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 79.

⁴⁴ *SuZ*, § 9, 61.

⁴⁵ Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 81.

⁴⁶ *SuZ*, § 9, 61.

che fare del proprio essere. Seppur «progetto *gettato*», la progettualità dell'esistenza in quanto poter-essere emanciperebbe l'Esserci dal modello soggettivistico e sostanzialistico. In realtà, Adorno fa notare come proprio in questa operazione di ripensamento dell'uomo in senso antisoggettivistico Heidegger faccia ricorso a schemi tipicamente idealistici. Quando infatti «Heidegger indica un ente, chiamato "Esserci", che sarebbe al tempo stesso non solo ente, ma anche la condizione pura di se stesso», restaura il rapporto soggetto-oggetto all'interno della relazione di autoposizione del soggetto. Così facendo, però, sebbene attribuisca proprio al «fatto che l'Esserci si apparterebbe, che sarebbe "sempre mio"» il ruolo di «unica determinazione generale ancora estraibile dall'Esserci dopo la decostruzione del soggetto trascendentale e della sua metafisica», la struttura idealistica del suo argomentare fa sì che il *principium individuationis*, consistente appunto in questo esser-sempre-mio dell'esistere, venga «trasformato in un rapporto di proprietà a cui compete il rango e il diritto dell'apriori filosofico»⁴⁷.

La critica heideggeriana all'interpretazione metafisica della soggettività come *subjectum*, cioè come *substantia*, come cosa tra le cose, semplicemente presente, il cui concetto era stato costruito dal pensiero metafisico come controparte dell'oggettività, si chiude in modo fallimentare su una finale reificazione dell'Esserci. Secondo Adorno, infatti, risolvendosi per se stesso (*sich entschließen*), l'Esserci non riuscirebbe, come invece sostiene Heidegger, a mantenersi aperto alla possibilità senza chiudere così la propria esistenza su un'essenza. Al contrario, questa risoluzione fa dell'esistenza una proprietà quidditativa, scelta e detenuta come una cosa semplicemente presente che gli pertiene come un attributo a un soggetto. Contravvenendo alla «natura verbale»⁴⁸ dell'uomo, che intende suggerire con il termine *Dasein*, Heidegger finisce per sostanzializzare l'essere dell'uomo. Secondo Adorno, l'origine di questo scacco è da ritrovarsi nella confusione tra il piano dell'ontico e quello dell'ontologico che Heidegger fa discendere dalla sua concezione della soggettività come «quel concetto in cui si perde la differenza degli opposti: l'unità di essenza e fatto»⁴⁹. Prosegue infatti Adorno:

L'Esserci avrebbe due primati. Da un lato sarebbe ontico, vale a dire determinato

⁴⁷ Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 79.

⁴⁸ E. Lévinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1949, trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina Raffaello, Milano 1998, p. 67.

⁴⁹ *Ivi*, p. 81.

dalla sua esistenza concreta. “Esserci” in altre parole denoterebbe il fattuale, l’esistente. D’altro lato, tuttavia, “l’Esserci” sarebbe “in sé ontologico per la sua costituzione esistenziale”. In questo modo alla soggettività viene attribuita immediatamente una determinazione contraddittoria: da un lato l’essere fattuale, effettivo, dall’altro, come richiesto dalla filosofia tradizionale, l’essere, in quanto coscienza, condizione a priori della possibilità della fatticità, nei cui confronti la soggettività sarebbe concetto puro, essenza e infine l’husserliano εἶδος ἔγω. [...] Egli attribuisce all’Esserci, come sue qualità, non solo quei due caratteri, ma anche la loro unità, senza curarsi del fatto che essi, fissati come tali, entrano in conflitto con il principio di non contraddizione. [...] Predicando contemporaneamente dell’Esserci sia l’ontico che l’ontologico, ciò che in questa predicazione è regressivo lo si può cogliere nel suo aspetto di falsità. Un concetto ontologico non può essere attaccato a un sostrato come se fosse il suo predicato. Né l’esser fattuale è un predicato di un concetto [...] né lo è il suo non essere fattuale, la sua essenzialità⁵⁰.

Secondo Adorno, dunque, ontico e ontologico non dovrebbero essere pensati come *qualità* in sé dell’Esserci, ma come «forme di riflessione di tipo diverso, applicabili soltanto a determinazioni dell’Esserci»⁵¹. Al contrario, Heidegger compie proprio questa mossa indebita quando fa dell’ontologico l’essenza ontica dell’ente in sé: «Questa oggettivazione trasforma l’ontologico ogni volta già in quell’ontico mediante cui il senso della parola “ontologico”, restringendosi, viene fuori: logos dell’ontico»⁵². Giocando con l’indifferenza e l’unità degli opposti, Heidegger prima disperde l’anfibolia di queste due categorie di riflessione e poi le sostanzializza:

È possibile che egli non si sia accorto dello scambio; in ogni caso il suo progetto filosofico ne trae oggettivamente vantaggio. [...] L’anfibolia può basarsi sul fatto che effettivamente nel concetto di soggetto passano l’uno nell’altro due determinazioni: quella sua propria come soggetto esistente [...] e quella del soggetto come coscienza in generale, come costituente di ogni cosa esistente. Se però è vero che questo passare è inevitabile per il concetto di soggetto, in quanto espressione della dialettica del soggetto e dell’oggetto all’interno del soggetto e in quanto prova della concettualità sua propria; se è vero pure che la soggettività non è riconducibile immediatamente a nessuno dei suoi poli, che appartengono a γένη differenti, non per questo si può trasformare questa inevitabilità da carenza [*Mangel*] concettuale in una immaginaria cosa stessa [*imaginäre Sache selbst*]: non si può trasformare la mediazione nell’identità non mediata del mediante e del mediato. Certo l’uno non è senza l’altro; tuttavia entrambi non

⁵⁰ *Ivi*, p. 82.

⁵¹ *Ivi*, pp. 82-83.

⁵² *Ivi*, p. 83.

costituiscono affatto un'unità, come invece suggerisce la tesi di fondo di Heidegger. *La loro identificazione significherebbe infatti che il pensiero identificante avrebbe fagocitato il momento non identico, l'esistente, a cui allude la parola «Esserci»*⁵³.

L'essere viene così risospinto nelle maglie del soggettivismo⁵⁴. La sostanzializzazione dell'essere dell'Esserci infatti lo rende omogeneo alle strutture categoriali conoscitive del soggetto. La differenza ontologica tra essere ed ente viene allora dissolta dalla sussunzione dell'essere alla *Seinsverständnis* del soggetto conoscente e la trascendenza dell'essere viene così compromessa dalla pretesa alla totalità della concettualità soggettiva. La *Seinsfrage* heideggeriana finisce quindi per confermare la convinzione idealistica che l'Esserci abbia il diritto e la capacità di conoscere adeguatamente l'essere. L'accusa di circolarità, da cui Heidegger stesso cercava preventivamente di schermirsi affermando che «nel problema del senso dell'essere non ha luogo un “circolo vizioso”, bensì un singolare “stato di retro- o pre-riferimento” del cercato (l'essere) al cercare quale modo di essere di un ente»⁵⁵, tradisce invece per Adorno la tautologicità idealistica del suo argomentare:

Quando la filosofia rimane devota al proprio compito, inserirsi correttamente nel circolo non significa altro se non che l'essere, ossia ciò che determina ed espone se stesso come essere, chiarisce già nell'atto dell'esposizione i contenuti attraverso i quali si rende conoscibile come essere. Mi pare che la tendenza tautologica si possa spiegare col ricorso al vecchio motivo idealistico dell'identità⁵⁶.

Il carattere tautologico dell'ontologia heideggeriana riporta la domanda sull'essere all'interno delle determinazioni idealistiche dell'identità di soggetto e oggetto. In questo modo, viene restaurato l'ideale di una conoscenza esaustiva ed adeguata della realtà (l'essere trans-soggettivo) possibile solo sulla base di una corrispondenza tra l'intelletto e l'essere conosciuto. Rendendo la *Seinsverständnis* del soggetto la condizione stessa dell'apertura dell'essere, l'idealismo di Heidegger conferma il dominio del soggetto sull'oggetto. Che il

⁵³ *Ivi*, pp. 83-84 [corsivo mio].

⁵⁴ Di questo avviso è anche Umberto Regina che a proposito dell'Esserci heideggeriano parla di soggettività trascendentale che, nell'unità del suo primato ontico-ontologico, è sia «l'attiva capacità di manifestare l'ente, ed è come tale denominata “fondamento ontologico”», sia «come esistente indipendentemente dal suo effettivo esser manifesto, costituisce la capacità attiva di venir manifestato, ossia il suo “fondamento ontico”» (U. Regina, *Ontologia e trascendenza in Heidegger*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 58 (1966), n. 5/6, p. 587). Ma, così facendo, «la fenomenologia viene a significare che solo nell'orizzonte della soggettività trascendentale è possibile arrivare alle cose stesse» (*ibidem*).

⁵⁵ *SuZ*, § 2, 20.

⁵⁶ Adorno, *L'idea della storia naturale*, cit., pp. 67-68.

mondo sia “lì” dipende dalla rivelazione che avviene attraverso l’ente che lo comprende. L’essere-nel-mondo risiede quindi sempre e solo all’interno della comprensione che ne ha l’Esserci come sua dotazione esistenziale. Questa conclusione teorica dispiega, agli occhi di Adorno, la pericolosa non neutralità sociale e politica del gesto heideggeriano:

La filosofia che oggi promette questa speranza ha il solo scopo di coprire la realtà con un velo e di perpetrarne la condizione attuale. Questa funzione, prima di qualunque risposta, è già contenuta nella domanda stessa, ossia in quella domanda che oggi viene chiamata radicale ma che, in realtà, è la meno radicale di tutte: la domanda sull’essere per eccellenza, come viene attualmente formulata da parte del nuovo progetto ontologico e che, malgrado non venga riconosciuto, stava a fondamento di tutti i sistemi idealisti che ormai si considerano superati. Il motivo di ciò è che questa domanda prevede anzitutto, come condizione di possibilità della risposta, che l’essere sia adeguato e accessibile al pensiero⁵⁷.

Questa pretesa di totalità e di identità può essere soddisfatta solo se l’essere, di cui l’Esserci ha comprensione, viene attentamente sterilizzato delle sue particolari concrezioni ontiche. Così facendo, Heidegger si contraddice, rimanendo avviluppato nel circolo vizioso da lui stesso messo in moto. Infatti, delineando i suoi esistenziali attraverso lo svuotamento metodologico della loro concretezza esistenziale, Heidegger condanna all’astrattezza ciò che si proponeva di cogliere nella sua irriducibile concretezza: «L’accento posto sugli esistenziali dell’uomo, nei quali il pensiero stanco e stufo di se stesso si illude di avere in mano la concretezza che ha perduto con la propria trasformazione in metodo, distoglie solo dal pensare quanto poco appunto tutto dipenda dall’uomo condannato ad essere piccola appendice»⁵⁸. La formalizzazione e l’astrattezza degli esistenziali heideggeriani creano artificialmente l’oggetto adatto e corrispondente alla comprensione umana. La finitezza, la temporalità e la storicità della vita fattiva dell’Esserci «vengono trasformate in determinazioni ontologiche per contribuire all’esplicazione di ciò che viene spacciato per nuovo ma che, in realtà, è sempre il medesimo contenuto»: «un prodotto della *ratio* idealista, il cui significato è contenuto in essa»⁵⁹. In questo modo, «il mero ente diventa nulla, viene elevato a essere, a concetto puro di se stesso, essendo libero dalla macchia di essere ente. L’essere invece, privo di ogni contenuto limitante, non deve più comparire come concetto,

⁵⁷ Idem, *L’attualità della filosofia*, cit., pp. 37-38.

⁵⁸ Idem, *Il gergo dell’autenticità*, cit., p. 45.

⁵⁹ Idem, *L’idea della storia naturale*, cit., p. 66.

ma viene considerato immediato come il *tode ti*: concreto»⁶⁰. Attraverso questo «*quid pro quo* [che] è un capolavoro della filosofia heideggeriana»⁶¹, l'essere oggettivo viene sostituito da una «pseudo-concretezza»⁶² che ne destituisce l'alterità riconducendolo nella maglie categoriali della comprensione del soggetto. L'astrattezza dell'ontologia heideggeriana permette di depurare l'essere oggettivo del suo residuo metafisico non concettuale e di fraternizzare con esso senza lasciarsi davvero toccare:

[Heidegger] desidera essere immediatamente concreto senza cadere nella mera fatticità e viene perciò costretto all'astrattezza nascosta, allo stesso formalismo contro cui una volta inveiva la scuola filosofica di Heidegger, quella fenomenologica. La critica teorica può cogliere questa circolarità nell'ontologia dell'esistenza: il tendere verso la concretezza fraternizza con il gesto del «non mi toccare»⁶³.

A sua volta, l'essere che l'Esserci comprende è un essere vuoto ed astratto che così poco ha a che fare con l'esistenza umana appassionata, corporea, finita, temporale e sociale. Il processo di ontologizzazione colpisce anche il rapporto dell'uomo con la storia. In opposizione alla prospettiva storicista, Heidegger trasforma la storia oggettiva (*Geschichte*) nella categoria esistenziale della storicità (*Geschichtlichkeit*): una determinazione fondamentale dell'Esserci che rende essa stessa possibile il darsi della storia. È evidente qui l'operazione, surrettiziamente idealistica, di fare del soggetto umano la condizione di possibilità della storia. Anche Lukács nella *Distruzione della ragione* richiama l'attenzione su questa operazione compiuta da Heidegger già nei primi corsi friburghesi e in maniera più chiara e sistematica in *Essere e tempo*: «Heidegger sfrutta non senza abilità la dissoluzione dell'idealismo dando l'impressione di voler fare della natura storica dell'essere determinato il punto di partenza della storia. Senonché, da un lato, in lui lo stesso essere determinato, come abbiamo visto, è definito in termini del tutto soggettivistici, e d'altra parte egli “purifica” radicalmente la storicità originaria dell'essere determinato da ogni rapporto con la storia reale e oggettiva»⁶⁴. Ciò è reso possibile dallo stratagemma, segnalato da Adorno, attraverso cui Heidegger forgia le sue categorie ontologiche prendendole in prestito da quel

⁶⁰ Idem, *Dialettica negativa*, cit., nota 13, p. 70.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² G. Anders, *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*, «Philosophy and Phenomenological Research», 8 (1948), n. 3, pp. 337-371.

⁶³ Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 66.

⁶⁴ Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., p. 520.

mondo concreto e storico che poi nega. L'analisi categoriale esistenziale ha dunque una struttura tautologica perché astrae dall'esistenza per poter spiegare questa stessa esistenza. Nel caso della storicità, questo esistenziale è costruito da Heidegger astraendo dalla storia reale e facendo poi di essa una condizione costitutiva atemporale dell'Esserci, che serve a poco più che un teatro per la costante riapparizione della mera identità e per la stanca e assicurata riproduzione di ciò che è sempre stato. Il rischio, infatti, insito nell'ontologizzare la storia nella storicità e nel farne così una categoria idealista travestita con il linguaggio dell'esistenza storica, è che la storia venga naturalizzata in una determinazione esistenziale dell'Esserci, escludendo ogni possibilità di trascendenza e di critica.

Nel tentativo di destare il pensiero dall'oblio dell'essere Heidegger finisce così per dimenticare l'esistenza: «Il fervido orgoglio per quell'oblio essenziale che sarebbe l'oblio dell'Essere nasconde il fatto che è l'essente ciò che si vorrebbe dimenticare più di ogni altra cosa»⁶⁵. Come ebbe a dire Anders, l'analitica esistenziale si tratteggia allora come una «filosofia della vita ostile alla vita»⁶⁶:

Il suo Esserci non conosce nessuna *concupiscentia*, nessun istinto, non sa che cosa sia il mal di denti. E [...] le cose non vanno diversamente per quanto concerne la *caritas*, l'amicizia, i doveri e lo Stato. Condannato a questa condizione di duplice mutilazione, esso non rappresenta certo una specie invidiabile. Si è tentati di parafrasare il famoso detto francese: «*ni homme ni femme, c'è un capucin*» in «*ni homme, ni capucin, c'est un Dasein*»⁶⁷.

Secondo Adorno, quindi, il pensiero identificante di Heidegger «avrebbe fagocitato il momento non identico, l'esistente, a cui allude la parola "Esserci", e avrebbe così riprodotto in segreto proprio quel soggetto assoluto capace di creare, dal quale crede di essersi sottratta la parvenza del sedicente esser-sempre-mio. Il principio secondo il quale l'Esserci ha un carattere ambivalente, ontico e ontologico, spodesta il senso stesso dell'Esserci. Questo è l'idealismo nascosto di Heidegger»⁶⁸. Individuando nell'essere-sempre-mio la proprietà che l'Esserci sceglie di assumere, autofondandosi, Heidegger trasforma ciò che nella sua riformulazione dell'Esserci avrebbe dovuto sbarrare il passo all'essenzializzazione del

⁶⁵ Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 31.

⁶⁶ Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 53.

⁶⁷ *Ivi*, p. 37.

⁶⁸ Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, p. 84.

singolo e della sua esistenza nel concetto universale dell'Esserci stesso. Facendo di ciò che non è essenzializzabile e universalizzabile (la singolarità trascendente dell'esistenza) la proprietà essenziale e universale dell'Esserci, Heidegger «fissa il paradigma di ogni ontologizzazione dell'ontico»⁶⁹. Nella ricostruzione di Adorno, Heidegger si inserisce così sulla scia di Hegel, che perde il concreto nel concetto universale, e di Kierkegaard, che per opporsi all'astrattezza hegeliana fa astrazione dall'esteriorità rinchiudendo l'esistenza in un'interiorità senza oggetto:

Non è un caso che Heidegger faccia ricorso all'ultimo progetto di un'ontologia soggettiva presente nella storia della filosofia occidentale: l'esistenzialismo di Søren Kierkegaard. Ma il progetto di Kierkegaard è ormai irriproducibile. La dialettica inarrestabile di Kierkegaard non è riuscita a raggiungere, all'interno della soggettività, alcun essere stabile e fondato. L'ultima profondità che essa dischiudeva era quella della disperazione nella quale si disgrega ogni soggettività; una disperazione oggettiva che trasforma il progetto dell'essere come soggettività in un progetto infernale. Dallo spazio infernale il soggetto non può salvarsi se non attraverso il «salto» nella trascendenza che rimane un atto del pensiero non autentico, privo di contenuto e soggettivo. In questo modo egli trova la sua determinazione finale nel paradosso secondo il quale lo spirito soggettivo deve sacrificare se stesso e tuttavia serbare una speranza. [...] Solo l'adozione di una realtà «alla mano», non dialettica e storicamente predialettica, permette a Heidegger di sottrarsi a questa conseguenza⁷⁰.

Ai lettori del dopoguerra, l'Esserci heideggeriano appare anacronisticamente un ente senza corporeità, senza storia, senza istituzioni. Per questo la sua riflessione inizia ad apparire ai contemporanei non soltanto fuori dal tempo presente, ma anche *contro* il tempo presente, che richiedeva tutt'altra consapevolezza storica e sociopolitica. La sua filosofia diviene così il principale bersaglio polemico, la *bête noire*, della teoria critica e il paradigma della regressione filosofica e politica che l'Europa stava fronteggiando in quel periodo. La sua personale compromissione con il partito nazista, l'affinità concettuale della sua riflessione con il decisionismo schmittiano – messa in luce, tra gli altri, da Löwith – e le implicazioni totalitarie del suo pensiero contribuiscono ancor più a gettare un'ombra sinistra sulla sua opera. Marcuse ricorda che l'entusiasmo con cui il pensiero di Heidegger era stato accolto dalla generazione di studiosi degli anni '20, la quale in *Essere e tempo* vedeva «una filosofia

⁶⁹ *Ivi*, p. 87.

⁷⁰ *Idem*, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 42.

concreta, in cui vi si parlava di esistenza, della nostra esistenza, di angoscia, di cura, noia ecc» e «una liberazione “accademica”» attraverso «una nuova visione di testi da tempo sclerotizzati», lasciò a poco a poco il posto a una profonda delusione, quando si fece chiaro che «la concretezza della filosofia di Heidegger era in sommo grado apparente, e che ancora una volta si trattava di una filosofia trascendentale (su scala ampliata) in cui le categorie esistenziali perdevano il loro carattere tagliente, venivano neutralizzate e si smarrivano infine in astrazioni sempre più elevate»⁷¹.

In questo modo, Heidegger sembra tradire l’eredità kierkegaardiana che, per quanto cercasse di dissimularlo, lavorava nelle retrovie della sua opera. La formalizzazione ontologizzante compiuta da Heidegger sulle categorie kierkegaardiane invece pare ai più solo esasperare il solipsismo a cui Kierkegaard già condannava il suo singolo. Non viene invece avvertito né segnalato il possibile tradimento che l’opera di appropriazione, da alcuni considerata una vera e propria uniformazione, del «pensiero soggettivo» kierkegaardiano nell’analitica esistenziale di Heidegger porta con sé. La formalizzazione heideggeriana delle categorie kierkegaardiane, piuttosto che rispecchiarne l’astrattezza e l’indeterminatezza, ha rischiato di mettere in ombra e di pregiudicare il tentativo kierkegaardiano di pensare l’esistenza contro il «sistema dell’esistenza»⁷². Del resto, Kierkegaard finì presto per essere considerato un mero anticipatore di Heidegger e Heidegger nient’altro che un interprete di Kierkegaard, dotato di un apparato concettuale e terminologico che gli permise di elaborare con maggiore sistematicità e rigore filosofico gli impliciti del pensiero kierkegaardiano. Ad esempio, John D. Caputo sostiene che «Heidegger differisce da Kierkegaard, non come un pensatore ontologico da uno ontico, come lui ama sottolineare, ma principalmente nei termini di una maggiore sistematicità e professionalità con cui Heidegger ha formalizzato e articolato l’ontologia di Kierkegaard»⁷³. Come si mostrerà più dettagliatamente nei successivi paragrafi, però, questa formalizzazione dell’ontologia kierkegaardiana è resa possibile solo operando un intervento invasivo sul suo testo: secolarizzandolo. Solo lasciando sullo sfondo le sue categorie teologiche o immanentizzandole, Heidegger – e con lui tutti gli studiosi che lo leggono attraverso la sua concettualità – può formalizzare la riflessione

⁷¹ Marcuse, *Enttäuschung*, in G. Neske (Hrsg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen 1977, pp. 162-163, trad. it. parz. di F. Volpi, in *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, cit., p. xxvii.

⁷² SKS 7, 144 / AE, 903.

⁷³ Caputo, *Radical Hermeneutics*, cit., pp. 82-83.

esistentiva kierkegaardiana. Tuttavia, è precisamente nel religioso – specificamente cristiano – che Kierkegaard fonda la possibilità di pensare l’esistenza contro il «sistema dell’esistenza». L’opera di secolarizzazione, compiuta da Heidegger e da molti autori, anche teologi, post-heideggeriani, neutralizza precisamente quella regione del suo pensiero che, irriducibile allo schema idealistico, permette a Kierkegaard di salvaguardare la paradossalità del sé (*Selvet*) e della sua concreta esistenza.

3. *Pensare l’esistenza contro il sistema dell’esistenza*

Nell’opera di Kierkegaard si scorge un primo, pionieristico tentativo di non ridurre il pensiero a un’attività teoretica, razionale e oggettivante, risultante in un’apprensione distaccata, indifferente e impersonale della realtà. Una volta fatta saltare l’*adaequatio rei et intellectus*, Kierkegaard ripensa la verità non più come l’attributo di una proposizione sulla realtà, ma come un rapporto esistenziale tra il soggetto e il contenuto di quanto pensato e affermato⁷⁴. Ed infatti, nei primi decenni del Novecento il pensiero di Kierkegaard costituisce la fucina di idee delle nascenti filosofie dell’esistenza, che si proponevano di ripensare l’esistenza al di là dell’identità tautologica di soggetto e oggetto e contro le pretese totalizzanti della *ratio* idealista. In *Che cos’è la filosofia dell’esistenza*, Arendt passa in rassegna i grandi momenti della storia della filosofia dell’esistenza: la storia di una ribellione, «una ribellione dei filosofi contro la filosofia in generale – una ribellione contro l’identità di pensiero ed essere o una perdita di speranza in essa»⁷⁵. Benché Arendt indichi nella filosofia positiva di Schelling l’origine del ripensamento filosofico dell’incontro del pensiero con il non-concettualizzabile *τόδε τι*, è «con Kierkegaard [che] comincia la filosofia dell’esistenza moderna. Non c’è un solo filosofo dell’esistenza in cui la sua influenza non sia documentabile»⁷⁶.

Anche Heidegger riconosce a Kierkegaard il ruolo di colui che nel diciannovesimo secolo «ha esplicitamente afferrato e acutamente penetrato il problema dell’esistenza come

⁷⁴ Cfr. C. Schrag, *Existence and Freedom: Towards an Ontology of Human Finitude*, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1961, pp. 5-7.

⁷⁵ H. Arendt, *What Is Existenz Philosophy?*, 1946, trad. it. di S. Maletta, *Che cos’è la filosofia dell’esistenza*, Jaca Book, Milano 1998, p. 48.

⁷⁶ *Ivi*, p. 61.

problema esistentivo»⁷⁷ e da lui eredita la nozione di *Existenz* e la definizione dell'uomo nei termini di *esistenza*. Kierkegaard infatti non parla di *Io (Jeg)* ma di *Sé (Selv)*, non di *essere* ma di *esistenza* dell'uomo. Questa scelta lessicale risponde all'intento di de-essenzializzare e de-concettualizzare la soggettività, che Kierkegaard inizia a pensare non più nei termini di una sostanza statica ed essenzialmente conchiusa, ma di un processo dinamico e mai definitivo attraverso cui il sé diviene se stesso. Insoddisfatto del pensiero speculativo del suo tempo, ormai predominante anche in Danimarca, reo a sua detta di aver «dimenticato in una specie di distrazione cosmico-storica ciò che significa essere uomo; non ciò ch'è essere uomo in generale [...] ma cos'è che io, tu, lui, che noi siamo uomini ciascuno per sé»⁷⁸, Kierkegaard sente l'esigenza di indagare le condizioni di possibilità di un «pensiero concreto» (*concret Tænkning*)⁷⁹ che pensi l'esistenza senza con questo abolirla.

Per questo la promessa di una *positive Philosophie*, che Schelling avrebbe dovuto presentare nel suo corso invernale 1841-1842 a Berlino, non può che suscitare interesse e alimentare speranze nel giovane Kierkegaard. In un passo del diario, Kierkegaard racconta infatti che «appena egli [Schelling], parlando del rapporto tra filosofia e realtà, nominò la parola “realtà”, il frutto del [mio] pensiero trasalì di gioia come il seno di Elisabetta»⁸⁰. Kierkegaard condivide quindi il sentore comune «che Hegel sia una parentesi in Schelling: si aspetta solo che venga chiusa»⁸¹. Schelling infatti presentava il suo pensiero come la storia di un progressivo affrancamento dalla «filosofia negativa», emblematicamente rappresentata da Hegel, culminato nell'elaborazione di nuova filosofia, positiva e storica, capace di render conto della trascendenza dell'esistere concreto (*quod sit*) rispetto alla sua esistenza meramente concettuale (*quid sit*):

In ogni ente reale bisogna fare una distinzione: sono infatti due cose ben diverse sapere che cosa un ente sia, *quid sit*, e che esso sia, *quod sit*. Quella – la risposta alla domanda: che cosa è – mi concede una penetrazione nell'essenza della cosa. [...] L'altro punto invece – sapere che essa è – non me lo fornisce il semplice concetto, ma qualcosa che va oltre il semplice concetto, che è l'esistenza. [...] Che cosa esista, o più precisamente, che cosa esisterà [...] questo è un compito della scienza della ragione, questo si lascia conoscere *a priori*; ma che esso esista, non segue affatto da tale

⁷⁷ *SuZ*, § 45, 283.

⁷⁸ *SKS* 7, 116 / *AE*, 905.

⁷⁹ *SKS* 7, 303 / *AE*, 1213.

⁸⁰ *SKS* 19, 235, Not8:33 / *D*, 352.

⁸¹ *SKS* 19, 185, Not5:18 / *D*, 676.

conoscenza. [...] Che in generale esista qualcosa, e che in particolare questo elemento determinato, conosciuto *a priori*, esista nel mondo, la ragione non può mai sostenerlo senza l'esperienza⁸².

Nonostante Kierkegaard sia rimasto deluso dall'esperienza berlinese, che interrompe bruscamente anticipando il suo ritorno a Copenaghen⁸³, ne eredita la concettualità che piega in modo critico contro lo stesso Schelling e con lui contro tutto il pensiero speculativo. Il *Referat* di queste lezioni diviene una sorta di strumentario concettuale e terminologico attraverso cui Kierkegaard dà espressione all'esigenza di salvaguardare l'irriducibilità di esistenza ed essenza, di cui Schelling si era fatto portavoce senza però soddisfarla fino in fondo. Nelle *Briciole di filosofia*, Kierkegaard sottolinea infatti l'appartenenza delle categorie di esistenza e di essenza a due ambiti logico-ontologici diversi: l'esistenza ha a che fare con la possibilità (*Mulighed*) e la realtà (*Virkelighed*), in quanto categorie dell'essere (*Væren*), mentre la necessità (*Nødvendighed*) riguarda l'essenza (*Væsen*). Il termine utilizzato per indicare il passaggio dalla possibilità alla realtà è il danese *Tilblivelse*, da tradursi con "venire all'esistenza", piuttosto che con "divenire" (*Vorden*), parola usata ormai solo come termine tecnico filosofico. Come puntualizza opportunamente Ettore Rocca, il divenire è, in senso generico, un mutamento che può accadere anche a qualcosa che già esiste, mentre il venire all'esistenza è quel particolare divenire che passa dalla non-esistenza all'esistenza. In termini aristotelici, potremmo dire che *Tilblivelse* corrisponde a γένεσις, e non a κίνησις, che Kierkegaard traduce invece con *Forandring* ("mutamento")⁸⁴. Il venire all'esistenza è dunque un particolare movimento *meontologico* in cui si passa dal non-essere all'essere, dalla possibilità alla realtà, e che in quanto tale esclude da sé il necessario, la cui essenza è di non poter essere altrimenti da ciò che è e così com'è:

Questa mutazione non interessa l'essenza, ma l'essere, ed è dal non-esistere all'esistere. [...] Un tale essere che insieme è non-essere, è possibilità. E un essere che è essere, è l'essere senz'altro reale, ovvero realtà; e la mutazione del venire all'esistenza è il passaggio dalla possibilità alla realtà. [...] Il venire all'esistenza è una mutazione, ma

⁸² F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 1841-1842, trad. it. di A. Bausola, *Filosofia della Rivelazione*, Bompiani, Milano 2014, pp. 95-97.

⁸³ «Schelling blatera in modo assolutamente insopportabile. [...] Ora come ulteriore incomodo ha avuto l'idea di leggere più a lungo del solito, per cui io ho avuto l'idea che non mi va più di sentirlo, nemmeno quanto lo avrei ascoltato prima. Sono troppo vecchio per ascoltare lezioni e Schelling è troppo vecchio per tenerne» (SKS 28, 123, Brev 70).

⁸⁴ Rocca, *Kierkegaard*, cit., pp. 142-143.

il necessario non può affatto cambiare, poiché si rapporta sempre a se stesso e si rapporta sempre nello stesso modo. Tutto ciò che viene all'esistenza dimostra precisamente mediante il divenire di non essere necessario: l'unica cosa che non può diventare è il necessario, perché il necessario è⁸⁵.

Il pensiero speculativo, con il suo linguaggio dell'astrazione, non è in grado di afferrare l'esistenza, la cui caratteristica fondamentale è quella di divenire, di essere un arrestabile movimento nel tumultuoso flusso della finitezza. Quando, infatti, la πρώτη φιλοσοφία⁸⁶ tenta illegittimamente di far della *Wirklichkeit* un paragrafo della sua scienza della logica, riduce il divenire dell'esistenza a «un movimento immanente, il quale, in senso più profondo, non è un movimento»⁸⁷. La contingenza che caratterizza l'esistenza è neutralizzata dalla catena di determinazioni essenziali necessarie, che il pensiero logico media, illudendosi così di pensare concettualmente ciò che infinitamente lo trascendente. Riportando le parole di Schelling nel suo *Referat*, Kierkegaard smaschera la fallace pretesa segnatamente hegeliana di pensare concettualmente l'esistente:

In ambito logico il movimento non avviene *im Bezug auf quodditas ma auf quidditas*. Quindi la filosofia diventava o dottrina dell'essenza, come si era soliti dire, o dell'esistenza, come si ebbero a esprimersi alcuni moderni. [...] Non è del reale *Uebergehen* ciò di cui qui si parla. [...] L'intero movimento è in direzione della *quidditas* non della *quodditas*, e questa realtà tuttavia, in un altro senso è solamente possibilità⁸⁸.

Il divenire di cui tratta la filosofia speculativa è, quindi, solo un movimento necessario e immanente, che non sporge mai al di fuori del pensiero. L'esistenza concreta, invece, squarciando l'immanente mediabilità di essere e pensiero, sospinge il pensiero davanti al suo limite quale differenza da se stesso. Infatti, il pensiero può pensare la realtà solo togliendola, cioè riducendola a *realtà pensata*:

Quando penso [...] una realtà, allora io tolgo questa realtà data dalla sfera della realtà e la trasferisco nella sfera della possibilità; perché una realtà pensata è una

⁸⁵ SKS 4, 274 / PS, 691 [traduzione modificata].

⁸⁶ Termine di matrice schellinghiana, come ricorda Kierkegaard stesso nel *Concetto dell'angoscia*: «Schelling ricorda questo termine aristotelico (qui, riferimento al precedente πρώτη φιλοσοφία) in favore della sua distinzione tra filosofia negativa e positiva» (SKS 4, 328 / BA, 381).

⁸⁷ SKS 4, 320 / PS, 649.

⁸⁸ Kierkegaard, *Referat af Schellings forelæsninger over "Philosophie der Offenbarung" i Berlin, 1841-1842*, a cura di I. Basso, *Appunti delle lezioni berlinesi di Schelling sulla "Filosofia della Rivelazione" [1841-1842]*, Bompiani, Milano 2008, pp. 5-7.

possibilità e, nella sfera del pensiero, è più alta della realtà, ma non nella sfera della realtà. [...] Dal punto di vista estetico e intellettuale vale il principio che una realtà è compresa e pensata allora soltanto quando il suo *esse* è dissolto nel suo *posse*⁸⁹.

Dal momento che il sapere consiste nella trasposizione della realtà nella possibilità, allora, conclude Kierkegaard nella *Postilla*, «ogni sapere circa la realtà è possibilità [*Enhver Viden om Virkelighed er Mulighed*]»⁹⁰. Kierkegaard sembra categorico su questo punto: «Se l'essere è comunicato come un sapere, ecco che si fa cadere il ricevente nel fraintendimento ch'egli sia riuscito a sapere qualcosa, ed eccoci quindi di nuovo tornati al sapere»⁹¹. Questo limite aporetico contro cui si scontra l'individuo esistente, quando tenta di pensare concettualmente l'esistenza, è legato costitutivamente alla natura bifronte dell'esistenza umana. Da una parte l'uomo vive nel tempo, trascinato per i capelli dal divenire che gli preclude ogni punto di osservazione fisso, e dall'altra, sente la continua e inestinguibile tensione a comprendersi nell'esistenza. Dal momento infatti che l'uomo non può astrarre dall'esistenza perché, finché è, si trova sempre coinvolto nel divenire della propria esistenza, «pensiero ed esistenza non si possono pensare insieme, perché il pensiero sistematico per pensare l'esistenza la deve pensare come tolta, quindi come non esistente»⁹².

L'esistenza reale costituisce infatti l'altro dal pensiero che lo apre all'esperienza della sua limitatezza e della sua finitezza; la «situazione-limite» di jaspersiana memoria che costringe l'intelletto in una condizione di *diaspora* (*Det Ubekjendte er da i en diaspora*)⁹³. L'intelletto si confronta con l'esistenza come una diversità aconcettualizzabile che non può pensare e che quindi, non potendola davvero pensare, non incontra mai. Non potendo né pensare la diversità né negare assolutamente se stesso, l'intelletto «pensa in se stesso la diversità ch'esso pensa da se stesso»⁹⁴. L'intelletto scambia l'esistenza con il predicato reale

⁸⁹ SKS 7, 293-294 / AE, 1195; 1199.

⁹⁰ SKS 7, 288 / AE, 1187.

⁹¹ SKS 7, 227 / AE, 1089.

⁹² SKS 7, 115 / AE, 903.

⁹³ SKS 4, 250 / PS, 651. Nel testo la riflessione sul rapporto tra l'intelletto e la diversità si inserisce in una discussione più ampia sulla conoscibilità (o meglio, non-conoscibilità) razionale dell'uomo-Dio in quanto paradosso. È dunque proprio Cristo quella differenza assoluta che l'intelletto non può conoscere e davanti al quale si trova in una condizione di diaspora. Ho deciso di applicare la stessa dialettica tra l'intelletto e il suo limite, in questo passo delle *Briciole* riferita al paradosso assoluto, al rapporto tra il pensiero concettuale e l'esistenza aconcettuale. Per sottolineare l'infinita differenza qualitativa tra le due esperienze ho deciso di mantenere il termine "differenza assoluta" per indicare il paradosso cristiano e di parlare invece di semplice "differenza" o di "differenza aconcettualizzabile" per riferirmi all'esistenza quale altro dal pensiero.

⁹⁴ SKS 4, 249 / PS, 649.

o la *determinatio* essenziale del concetto della cosa (*res*) stessa. L'esistenza viene così tradotta nel mero «essere ideale», cioè in un contenuto ideale che viene presupposto e *a priori* attribuito alla *res*. In questo modo, però, non rimane niente dell'esistenza, in tutto e per tutto trasformata in essenza: «Appena parlo dell'essere nell'ordine ideale, io non parlo più dell'essere ma dell'essenza. L'idealità più alta è il necessario, perciò esso è. Ma questo essere è la sua essenza, per cui esso non può andar soggetto allo sviluppo dialettico nelle determinazioni dell'essere di fatto, perché esso è»⁹⁵. L'atto di pensare l'esistente non è che il concludere l'idealità precedentemente presupposta nel concetto stesso della *res* esistente e con esso stretta in un «rapporto assoluto»⁹⁶. Niente di nuovo viene quindi predicato della *res* con l'aggiungervi l'*accessorium* dell'esistenza, perché l'intelletto non trascende se stesso ma si limita a operare con le sue determinazioni. In questo modo – dice Kierkegaard riferendosi a Hegel, come la terminologia scelta suggerisce – la logica, una volta che ha pensato la realtà, «ha accolto in sé qualcosa che non può assimilare e pensa in anticipo ciò che deve soltanto predisporre»⁹⁷.

Tuttavia l'intelletto non si acquieta davanti allo scacco dei suoi tentativi ma è spinto da una passione paradossale contro il suo limite. Il limite stesso del pensiero è infatti al contempo «il tormento» (*Qval*) e «l'incitamento» (*Incitament*) della passione, «la cui potenziamento [...] è sempre di volere la propria fine»⁹⁸: voler scoprire qualcosa ch'esso non può pensare. Se «sembra pertanto che sia adatto dire che c'è qualcosa che non si lascia pensare: l'esistere», allo stesso tempo però «l'esistente è un pensante»⁹⁹ ed è costitutivamente aperto alla propria esistenza in quanto pensante. Questa duplice e contrapposta tensione – da parte della vita, che spinge l'uomo in avanti, e da parte del pensiero, che lo richiude all'indietro, arrestando il flusso dell'esistenza per poterla afferrare nella sua totalità¹⁰⁰ – rende impossibile la costruzione di un sistema dell'esistenza (*Tilværelsens System*). Infatti, affinché si possa dare un sistema dell'esistenza si deve avere

⁹⁵ SKS 4, 246 / PS, 645.

⁹⁶ SKS 4, 246 / PS, 645.

⁹⁷ SKS 4, 317 / BA, 363.

⁹⁸ SKS 4, 242 / PS, 639 [traduzione leggermente modificata].

⁹⁹ SKS 7, 287-288 / AE, 1187.

¹⁰⁰ Cfr. l'ormai celebre affermazione dal diario: «È proprio vero quel che dicono i filosofi: “La vita va compresa all'indietro”. Ma non bisogna dimenticare l'altro principio, che “si vive in avanti”. Formula che, quanto più la si sviscera, tanto più porta a concludere che non si comprende mai bene la vita nella sua finitezza temporale, perché nessuno dei suoi momenti mi dà in effetto quella calma indispensabile per assumere l'effetto di “guardare indietro”» (SKS 18, 194, JJ:167 / D, 749).

uno sguardo onnicomprensivo e concluso sull'esistenza stessa. Ciò è ovviamente impossibile per qualsiasi individuo che, in quanto esistente e quindi finito, non può astrarre e porsi fuori dalla sua stessa esistenza:

Sistema e conclusività si corrispondono, ma l'esistenza è precisamente l'opposto. In astratto, pensiero ed esistenza non si possono pensare insieme, perché il pensiero sistematico per pensare l'esistenza la deve pensare come tolta, quindi come non esistente. L'esistenza è ciò che fa l'intervallo, che tiene le cose separate fra loro; il sistema è la conclusività, che le congiunge insieme. [...] L'idea del sistema è l'identità di soggetto-oggetto, l'unità del pensiero e dell'essere; l'esistenza invece è precisamente la separazione. Da questo non segue affatto che l'esistenza sia sprovvista di pensiero, ma che essa pone l'intervallo e distingue il soggetto dall'oggetto, il pensiero dall'essere¹⁰¹.

Un tale individuo in grado allora di sistematizzare l'esistenza è un essere fantastico che non ha niente a che fare con il singolo soggetto esistente. Anzi, Kierkegaard dice di più: un tale essere «è colui che per conto suo si tien fuori dall'esistenza e tuttavia resta nell'esistenza; che nella sua eternità è eternamente chiuso e tuttavia abbraccia in sé l'esistenza: è Dio»¹⁰². Il pensiero puro è allora un'impresa inumana e disumana al contempo. La sua pretesa di cogliere adeguatamente e compiutamente l'esistenza si traduce in un movimento di astrazione e di fantasioso allontanamento da essa senza ritorno. Così, nel tentativo di pensare concettualmente tutta l'esistenza, il pensatore dimentica di essere egli stesso esistente:

Inteso oggettivamente, il pensiero è pensiero puro che corrisponde nella sfera dell'oggettività astratta al suo oggetto, il quale è quindi ancora se stesso, e la verità è l'accordo del pensiero con se stesso. Questo pensiero oggettivo non ha rapporto con la soggettività esistente; e mentre sussiste sempre il difficile problema di sapere come il soggetto esistente s'inserisce in codesta oggettività, dove la soggettività è la pura soggettività astratta (ciò ch'è ancora una determinazione oggettiva e non designa alcun uomo esistente), allora diventa certo che la soggettività esistente sfuma sempre di più e alla fine, qualora fosse possibile per un uomo diventare una cosa simile e non si trattasse in tutto questo che d'un gioco di immaginazione, si riduce al puro astratto consapere e al sapere di questo rapporto puro fra l'essere e il pensiero, a questa identità pura, cioè a questa tautologia, perché con il solo essere non si dice se colui che pensa è, ma propriamente soltanto ch'egli è pensante. Il soggetto esistente invece è esistente e questo

¹⁰¹ SKS 7, 114; 118 / AE, 903; 909.

¹⁰² SKS 7, 114 / AE, 903.

Io è ogni uomo¹⁰³.

Kierkegaard individua invece nel pensiero soggettivo un tipo di pensiero liminare che mantenga aperta la frattura dell'*inter-essere* tra pensiero ed esistenza. Esso non tematizza l'esistenza come suo oggetto teoretico ma il suo pensatore è sempre coinvolto, come esistente, nella stessa verità che ricerca e che in lui diventa passione (*pathos*). Al contrario, il pensiero oggettivo, che si sforza di comprendere astrattamente l'esistenza nel medio del pensiero senza approfondirsi in essa, è destinato allo scacco: «Il pensatore», chiosa Kierkegaard, «che in tutto il suo pensare può dimenticare, pensando, ch'egli è esistente, costui non spiega l'esistenza»¹⁰⁴. L'esistere, precisamente perché costituisce «un *inter-esse* fra l'unità ipotetica dell'astrazione di essere e pensiero»¹⁰⁵, «è per l'esistente il supremo interesse» e anzi «l'interessamento all'esistere è la sua realtà»¹⁰⁶. Detto in altri termini, la realtà dell'esistente è il suo coinvolgimento ontologico nel contenuto stesso di ciò che sta pensando: la sua propria esistenza. Quest'ultima infatti non è un oggetto teorico da cui si può far astrazione, ma una situazione in cui già da sempre si è e da cui non si può davvero astrarre: «Io posso astrarre da me stesso, ma il fatto che io faccia astrazione da me stesso significa precisamente che nello stesso tempo io esisto»¹⁰⁷.

Il pensiero soggettivo tiene in considerazione questo costitutivo radicamento dell'esistente nell'esistenza che sta pensando. Questa ineliminabile relazione d'essere (*inter-esse*, direbbe Kierkegaard) con la propria esistenza la individualizza, la rende cioè ogni volta *mia*. La soggettività di tale pensiero allora ha a che fare non con il mero *pathos* o l'arbitrio del singolo, ma con il significato etico e ontologico di questo esser-mio del mio essere. Il naufragio del pensiero puro davanti alla non assimilabilità dell'esistenza indica, contrariamente alla critica di tautologia idealistica mossa in seguito da Adorno, che è piuttosto il coinvolgimento ontologico, lungi dal rendere impossibile la comprensione, a fondarla. La situazionalità dell'esistente infatti non impedisce qualsiasi forma di comprensione *tout court*, ma ne ridisegna le condizioni di possibilità. Il pensiero puro, infatti, pecca di aver trascurato l'essenziale coinvolgimento ontologico dell'esistente che discende

¹⁰³ SKS 7, 118-119 / AE, 909-911.

¹⁰⁴ SKS 7, 92 / AE, 865.

¹⁰⁵ SKS 7, 286 / AE, 1185.

¹⁰⁶ SKS 7, 286 / AE, 1185.

¹⁰⁷ SKS 7, 303 / AE, 1211.

dalla finitezza della sua esistenza. Questa cecità porta il pensiero puro non solo ad astrarre ma a prescindere completamente da ciò da cui estrae. Così il pensatore si volatilizza nel reame immanente *sub specie aeterni* del pensiero, che «prescinde dal concreto, dal temporale, dal mondo dell'esistenza, dal disagio dell'esistente di essere composto di tempo e di eternità nella situazione dell'esistenza»¹⁰⁸.

Al contrario, l'uomo, in virtù della specificità del suo essere, non è immediatamente e staticamente quello che è, ma è il continuo rapportarsi alla sua determinazione, cioè alla sua esistenza. In conseguenza di questa sua costituzione, l'uomo è in grado di trascendere la sua immediata identificazione con il proprio essere. Per questo, è in grado di elaborare un pensiero teoretico dell'esistenza che non la sfumi nella concettualità vuota e astratta del pensiero puro, ma che la riporti alla sua concretezza, alle sue «radici esistentive»¹⁰⁹ direbbe Heidegger: «Il pensiero puro si libera del tutto al di sopra del reale, e non come l'astrazione, la quale, benché si distacchi dall'esistenza, conserva tuttavia un rapporto alla medesima: il pensiero puro, in un librarsi mistico, senz'alcun rapporto con un soggetto esistente, spiega tutto all'interno di se stesso e ciò rende impossibile ogni spiegazione di ciò di cui in realtà si tratta»¹¹⁰.

Il pensiero soggettivo allora compie un duplice movimento: astraendo dall'esistenza per poterla pensare, la sospende teleologicamente, non per abbandonarla completamente ma per riprenderla riflessivamente. Tale pensiero soggettivo si caratterizza allora come un pensiero interpretante. Contrariamente al pensiero puro, che si attribuisce un cominciamento senza presupposti (*Voraussetzungslosigkeit*), il pensiero soggettivo si apre all'esistenza perché già da sempre e necessariamente coinvolto in essa. L'esistenza non si erge di fronte al pensatore esistente come un oggetto da esso separato, ma come una realtà e una situazione che esiste di fatto, in cui egli è ontologicamente radicato, che il pensiero deve assumere e riprendere. Tale movimento di ripresa è ciò che, per utilizzare un'espressione assente perché anacronistica in Kierkegaard, potremmo chiamare un *circolo ermeneutico*. Dal momento infatti che, essendo sempre in rapporto con l'esistenza, essa non costituisce qualcosa di completamente estraneo al pensatore soggettivo interprete, quest'ultimo dispone già di una sua comprensione preliminare – per lo più immediata e irriflessa, «sognante» la definirebbe

¹⁰⁸ SKS 7, 274 / AE, 1165.

¹⁰⁹ SuZ, § 4, 26.

¹¹⁰ SKS 7, 285 / AE, 1183.

il Kierkegaard del *Concetto dell'angoscia*. Il pensiero soggettivo, che origina una nuova e qualitativamente diversa comprensione, infatti deve aver già compreso ciò che si trova a ripensare.

Contrariamente al pensiero oggettivo, il pensiero soggettivo non si definisce come una «somma di proposizioni» o in una «determinazione di concetti» su uno specifico contenuto [il *che cosa*, il “*hvad*”], ma nella relazione [il *come*, il “*hvorledes*”] del pensatore a tale contenuto. Il pensiero soggettivo si distinguerà allora per la sua non-conclusività e quindi non-sistematicità: «Mentre il pensiero oggettivo pone tutto in risultato [...], il pensiero soggettivo pone tutto in divenire e omette il risultato, in parte perché proprio questo è il compito del pensatore, poiché possiede la via, in parte perché come esistente egli è sempre in divenire»¹¹¹. Finché è esistente e in divenire in quanto esistente, l'esistenza non si lascia chiudere e arrestare in un significato ultimo, ma «più si comprende e più produce nuovi compiti di comprensione»¹¹². Il pensiero soggettivo, costitutivamente aperto, ha una struttura circolare tenuta in tensione dal momento negativo della «riflessione doppia». Davanti alla propria esistenza, che scompagina ogni volta la riduzione del suo senso a un contenuto oggettivo, la comprensione oggettiva si trova arrestata da una negatività che rispinge il pensiero a se stesso e costringe il pensatore a compiere il doppio movimento dell'interpretazione o, come direbbe Kierkegaard, della «riflessione doppia». Il pensiero parte quindi da ciò che ha precompreso per ricomprenderlo, interpretandolo. La sua ripresa è un «movimento sul posto», un continuo ritornare sul posto, approfondendolo e al contempo ostendendolo. La dialettica della ripresa infatti è insieme «un movimento distruttivo ed estatico, è un rammemorare disvelativo, che si rivolge a quanto già compreso per portarne alla luce i significati possibili»¹¹³. Dirà infatti lo pseudonimo Constantin Costantius nella *Ripresa* che «la dialettica della ripresa è facile, quello che si può riprendere è già stato, altrimenti non si potrebbe riprendere, ma proprio in questo *essere già stato* consiste la novità della ripresa»¹¹⁴. La ripresa, così come l'interpretazione, non scopre niente di nuovo, qualcosa che prima non esisteva, non si vanta di procedere «senza presupposti»¹¹⁵, ma ripete

¹¹¹ SKS 7, 73 / AE, 835.

¹¹² Costa, *Ermeneutica ed esistenza*, cit., pp. 12-13.

¹¹³ W. V. Spanos, *Heidegger, Kierkegaard, and the Hermeneutic Circle: Towards a Postmodern Theory of Interpretation as Dis-Closure*, «Boundary 2», 4 (1976), n. 2, pp. 465-466.

¹¹⁴ SKS 4, 25 / G, 26.

¹¹⁵ A proposito della critica di Kierkegaard al tema hegeliano dell'inizio assoluto e della mancanza di presupposti, cfr. SKS 7, 55 / AE, 809; SKS 7, 108 / AE, 891-893; SKS 7, 110 / AE, 895.

qualcosa che già è e che nell'essere ripetuto è cambiato infinitamente:

Ripetere la stessa cosa significa insieme cambiare, in una situazione ch'è resa più difficile dallo sforzo precedente; e mentre il lettore curioso è respinto dal fatto che si tratta della stessa cosa [...] il lettore attento diventa più severo nella sua esigenza, perché non c'è nessuna seduzione, nessuna distrazione, nessuna esibizione [...]. Per gli affaristi della penna e per coloro che si lasciano gabbare da loro vale in principio che la legge suprema è il cambiamento: ma rispetto alla verità come interiorità dell'esistenza [...] la legge è: la medesima cosa, eppure il cambiamento, eppure la medesima cosa¹¹⁶.

La ripresa e la riflessione doppia scandiscono quindi il ritmo del processo ermeneutico: «L'ermeneutica è sempre un processo di recupero [*Wiederholung*], un disporre [*auslegen*] che riprende [*wiederholen*], uno spiegare che riprende quello che è latente e lo esprime a parole per la prima volta»¹¹⁷. Quando poi il contenuto da interpretare è l'esistenza umana, qui il coinvolgimento è al massimo grado perché l'interprete è proprio implicato nel contenuto da interpretare – al punto da essere chiamato direttamente e personalmente in causa. La questione dell'esistenza pone il singolo di fronte alla questione di come rapportarsi alla propria esistenza in quanto singolo esistente. L'intera esistenza umana può essere quindi considerata in termini di interpretazione e di comunicazione poiché si impone al singolo come un problema aperto, come un territorio di senso, che non può essere oggettivamente compreso, ma può essere interpretato, che non diviene il contenuto del pensiero oggettivo ma di quello soggettivo: «Mentre il pensatore oggettivo è indifferente rispetto al soggetto pensante e alla sua esistenza, il pensatore soggettivo, come esistente essenzialmente interessato al suo proprio pensiero, è esistente in esso»¹¹⁸.

In questo processo di interpretazione dell'esistenza, è l'esistente stesso a interpretare e a scoprirsi cambiato nel e dal suo stesso interpretare. Ecco perché l'interpretazione dice più

¹¹⁶ SKS 7, 261 / AE, 1141-1143.

¹¹⁷ J. D. Caputo, *Hermeneutics as the Recovery of Man*, «Man and World», 15 (1982), n. 4, p. 343. Questa rilettura della «riflessione doppia» in senso ermeneutico avvicina la posizione kierkegaardiana alla nozione di «riflessione seconda» o «riflessione recuperatrice», nella sua differenza dalla «riflessione prima», di Gabriel Marcel (cfr. G. Marcel, *Le mystère de l'être*, 1951, trad. it. di G. Bissaca, *Il mistero dell'essere*, Borla, Torino 1997). Soprattutto alla luce dell' eseguità e non conclusività degli studi, il confronto tra i due in merito a questa tematica varrebbe di essere approfondito. Cfr. J. Disse, *Communication of Existence: Søren Kierkegaard and Gabriel Marcel*, «Kierkegaard Studies Yearbook», 23 (2018), n. 1, pp. 311-328; J. B. L. Knox, *Gabriel Marcel: The Silence of Truth*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and Existentialism* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Vol. 9), Routledge, New York 2016, pp. 217-234.

¹¹⁸ SKS 7, 73 / AE, 835.

di chi interpreta che di ciò che è interpretato. Infatti, mentre il pensiero oggettivo di matrice chiaramente hegeliana, pretendendosi universale, panoptico e intersoggettivo, «deve guardarsi dal voler essere edificante»¹¹⁹, il pensiero soggettivo, come pensiero di un esistente infinitamente interessato al suo pensiero che fa della verità una «verità per me», è e deve essere edificante. Se il pensiero oggettivo ci vede soggetti neutrali che intenzionano l'oggetto come qualcosa di esterno su cui pronunciare proposizioni vere, il pensiero soggettivo invece coinvolge il soggetto nel processo interpretativo, mettendolo strettamente in relazione con l'oggetto compreso, che cessa per lui di essere esistenzialmente «indifferente». Il pensiero interpretante assolutamente interessato all'esistenza del pensatore stesso permette, infatti, attraverso la riflessione doppia, di arrivare a un autoriconoscimento di chi interpreta in ciò che è interpretato. Solo in questo secondo momento, dopo essersi diretto al contenuto da interpretare, il lavoro dell'interpretazione si volge verso colui che interpreta. Il pensatore soggettivo così, interpretando, si autointerpreta.

Piuttosto che volersi tradurre in vuoto formalismo astratto e arbitrario del pensiero, il pensiero soggettivo interpretante si precisa come l'unica modalità per cogliere l'esistenza individuale nella sua concretezza dall'interno di questa esistenza. Kierkegaard ci offre così un'analitica dell'esistenza umana e della soggettività, distinguendosi però dalle successive filosofie dell'esistenza per uno stile e un linguaggio ambiguo, spesso più vicino alla letteratura che alla filosofia, frutto di una precisa strategia comunicativa che preservi il momento dell'appropriazione e dell'interiorizzazione che qualifica il pensiero come pensiero soggettivo. Per quanto in diversi passi del diario affermi che bisogna rapportarsi oggettivamente alla propria soggettività, Kierkegaard non raggiunge la chiarezza e sistematicità concettuale di Heidegger ma la sua analisi esistenziale¹²⁰ si presenta piuttosto un appello a individualizzare, appropriandosene e interiorizzandolo, proprio questo discorso sull'esistenza.

Come osserverà Jaspers quasi un secolo dopo, «il pensiero che chiarifica l'esistenza conduce sempre ai limiti in cui è possibile l'appello al singolo» poiché in esso «non si riconosce ogni uomo, ma ognuno si riconosce più o meno come questo determinatissimo, in ciò che rifiuta o in ciò che fa suo, traducendolo in propria realtà. [...] La parola che rivolge,

¹¹⁹ Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 8.

¹²⁰ Non è un caso che la *Postilla*, in cui Kierkegaard tratta in modo più sistematico e filosofico la nozione di esistenza e soggettività, porti il sottotitolo di *Existentielt Indlæg* ("saggio esistenziale").

e così in generale la rivolge, è una parola che mette a tema il proprio se stesso»¹²¹. Il pensiero soggettivo, tratteggiato da Kierkegaard, pur fondato preliminarmente su una ricerca delle strutture dell'esistenza umana, rimane sempre radicato nell'esistenza concreta da cui prende le mosse e a cui ritorna. In questo modo l'indagine kierkegaardiana evita di cadere in una filosofia dell'esistenza vuota o di rinchiudersi nell'intimismo esistenziale privo di valore filosofico. Il pensiero soggettivo dell'esistenza appare quindi conforme a quanto detto da Heidegger in *Essere e tempo*: «L'analitica esistenziale [...] ha in ultima istanza, radici esistenziali, cioè ontiche»¹²². Interpretata secondo questa prospettiva, la riflessione filosofica kierkegaardiana sembra allora smentire il noto giudizio che Heidegger ne aveva dato in *Essere e tempo*:

Nel diciannovesimo secolo S. Kierkegaard ha esplicitamente afferrato e acutamente penetrato il problema dell'esistenza come problema esistenziale. La problematica esistenziale gli è però così estranea che egli, quanto alle prospettive ontologiche, resta completamente sotto il dominio di Hegel e della filosofia antica vista attraverso di lui. Perciò, dal punto di vista filosofico, c'è molto più da imparare dai suoi scritti di "edificazione" che dai teoretici, escluso quello sul concetto dell'angoscia¹²³.

Ciò che Heidegger contesta a Kierkegaard è di aver confinato la sua analisi dell'esistenza sul piano ontico ed esistenziale, all'interno di quella scienza regionale che è la teologia: una scienza, cioè, che invece di porsi preliminarmente la fondamentale *Seinsfrage*, presuppone una concezione ancora soggettivistica, sostanzialistica e quindi metafisica dell'uomo «prescritta dal senso della fede e interna ad essa»¹²⁴. Per questo, nonostante Kierkegaard abbia sostenuto tenacemente la non mediabile trascendenza dell'esistente rispetto al medium del pensiero, in opposizione al sistema dell'esistenza hegeliano e alla filosofia positiva di Schelling, «la problematica esistenziale gli è però così estranea che egli, quanto alle prospettive ontologiche, resta completamente sotto il dominio di Hegel e della filosofia antica vista attraverso di lui»¹²⁵. Di questo parere, seppur cambiato di segno, è Adorno quando afferma che:

¹²¹ K. Jaspers, *Philosophie*, 1932, trad. it. di U. Galimberti, *Filosofia*, Utet, Novara 2013, p. 159.

¹²² *SuZ*, § 4, 26.

¹²³ *SuZ*, § 45, 283.

¹²⁴ *SuZ*, § 3, 22.

¹²⁵ *SuZ*, § 45, 283.

In Kierkegaard l'esistenza non vuol essere intesa come un modo di essere, fosse pure anche un modo che è «reso accessibile» a se stesso. A lui non interessa una «ontologia fondamentale» che «deve essere cercata nell'analitica esistenziale dell'esserci». La questione del «senso» dell'esistenza non è per lui la questione di ciò che l'esistenza sia veramente, ma piuttosto questo: che cosa dia un senso all'esistenza, che di per se stessa è priva di senso¹²⁶.

Se Adorno ha ragione nel constatare l'attenzione primaria di Kierkegaard per cosa dia un senso all'esistenza del singolo individuo, sbaglia però nel non ammettere la conciliabilità di questo suo interesse con l'elaborazione di un pensiero teorico sull'esistenza. L'affermazione adorniana sembra avvalorata dai molti passi dell'opera kierkegaardiana, in cui l'ontologia viene annoverata tra le scienze disinteressate all'esistenza e descritta come un pensiero oggettivo dell'essere. In un passo del diario, Kierkegaard idea un «esperimento metodologico [*methodologisk Forsøg*]»¹²⁷, in cui distingue le scienze a seconda del diverso modo in cui si rivolgono all'essere. In questa classificazione Kierkegaard fa riecheggiare la lezione del maestro Poul M. Møller, che concepiva l'ontologia e la matematica come una somma di proposizioni ipotetiche sulle determinazioni necessarie e generali di tutto ciò che esiste, piuttosto che sulla necessità di un mondo realmente esistente¹²⁸. Come Møller, anche

¹²⁶ Adorno, *La costruzione dell'estetico*, cit., pp. 176-177.

¹²⁷ SKS 27, 271, Papir 281.

¹²⁸ «Forse questa rudimentale classificazione delle scienze, così come è indicato in Papirer IV C 100, non è altro che una variante della distinzione tra scienze *a priori* e *a posteriori*, che, secondo Poul Martin Møller, ci permetterebbe di concepire sia l'ontologia sia la matematica come una "somma di proposizioni ipotetiche" riguardanti "le determinazioni generali e necessarie di tutto ciò che esiste, ma non la necessità di un mondo effettivamente esistente". Møller considera anche l'ontologia come "la dottrina della forma eterna del pensiero e dell'esistenza". Allo stesso modo, Kierkegaard descrive l'ontologia e la matematica in base al triplice fatto che: a) la loro certezza è assoluta; b) presuppongono l'identità di essere e pensiero; c) sono ipotetiche. A differenza dell'ontologia e della matematica, tutto ciò che possiamo dire delle "scienze esistenziali" è che si riferiscono in modo diverso all'"essere"» (D. Gonzalez, *The Triptych of Sciences in the Introduction to The Concept of Anxiety*, «Kierkegaard Studies Yearbook», (2011), n. 1, p. 18).

Møller è un tacito ma costante riferimento di Kierkegaard ogni volta si accinga a trattare del tema del rapporto tra pensiero ed esistenza. Come ha evidenziato Garff, «in generale ovunque venga affrontato il tema "persona e pensiero" ci sono dei riverberi di Møller. Non a caso Kierkegaard temeva che i posteri non avrebbero saputo apprezzare l'importanza del contributo della filosofia della vita di Møller. [...] Møller infatti praticava la sua filosofia vivendola: camminando per la strada, conversando, cercando una maggiore coscienza di sé, come il suo modello Socrate» (J. Garff, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. En biografi*, 2000, trad. it. di S. Davini - A. Scaramuccia, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. Una biografia*, Castelveccchi, Roma 2013, p. 82). O ancora cfr. P. Thielst, *Poul Martin Møller: Scattered Thoughts, Analysis of Affectation, Struggle with Nihilism*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark* (Kierkegaard Studies. Monograph Series. Vol. 10), De Gruyter, Berlin 2003, pp. 45-61: «Ciò che interessava a Møller era la verità, concreta e personale, e la sua applicabilità alla vita quotidiana. In un'epoca dominata dall'hegelismo, egli fu

Kierkegaard equipara ontologia e matematica perché, presupponendo l'identità di pensiero ed essere («*her er Tænken og Væren eet*»), garantiscono una certezza assoluta («*Disses Vished er den absolute*»). Tuttavia, questa loro certezza è guadagnata al prezzo di rimanere confinate al mero piano dell'ipotetico, senza essere in grado di raggiungere realmente l'essere e di approfondirsi in esso, come fa al contrario la scienza dell'esistenza (*Existentiel-Videnskab*). Se è vero che la *Existentiel-Videnskab* non può assicurare una certezza assoluta perché l'esistenza costituisce precisamente l'*inter-esse* tra l'esistente e il suo pensiero, è solo questa che si rapporta direttamente all'essere (inteso da essa come *esistenza*, cioè come l'essere di quell'esistente che è infinitamente interessato alla propria determinazione). In Kierkegaard l'interessamento dell'esistente per la propria esistenza si concretizza certamente (anzi, deve necessariamente concretizzarsi) in una prassi, in un agire e un decidersi, che scaturiscono dall'individuo per ricadere sulla sua individualissima e determinatissima esistenza. Tuttavia, questo interesse non rimane solo sul piano strettamente esistentivo, ma si precisa come condizione di possibilità di un'indagine esistenziale.

La *Existentiel-Videnskab* ha come punto di partenza e di approdo il rapporto esistentivo dell'esistente con la propria esistenza e in questo risiede tutta la concretezza dell'analisi kierkegaardiana. Anche solo a livello terminologico, parlando di *Existentiel-Videnskab* Kierkegaard accorcia *ante litteram* la distanza che Heidegger rimarcherà tra la sua indagine ontologico-esistenziale e la riflessione, soltanto esistentiva, di Kierkegaard. Infatti il pensiero soggettivo, cioè questo sapere (*Videnskab*) dell'esistenza, è sempre un sapere dell'esistente intorno alla propria esistenza. Qui il genitivo, al contempo soggettivo e oggettivo, suggerisce la futura coimplicazione heideggeriana tra analitica ed ermeneutica. Infatti, questo pensiero è esistenzialmente aperto all'esistenza perché già da sempre coinvolto nell'esistenza. La verità del pensiero allora si situa precisamente nell'*inter-esse*, nell'*essere tra* l'esistente e il suo pensiero, nella costitutiva relazione dell'esistente alla propria esistenza quando la pensa. La verità non ha perciò a che fare con un determinato contenuto oggettivo, ma con il come, con il modo, con cui il pensatore si rivolge alla propria esistenza. Il pensiero soggettivo dell'esistenza è allora il pensiero del *come*.

Nelle *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, Heidegger

costretto ad affrontare la questione con la filosofia allora in voga, le cui idee di verità si collocavano completamente sul piano astratto. Di conseguenza, non fu mai considerato un grande filosofo dai suoi contemporanei».

elogia la coscienza metodologica di Kierkegaard: «Per quanto riguarda Kierkegaard, si deve far notare che raramente è stato raggiunto in filosofia o in teologia (dove, è qui indifferente) un livello di coscienza metodologica rigorosa tale quale il suo. Se non si considera questa coscienza metodologica, o se la si prende per secondaria, ci si lascia sfuggire di mano proprio ciò che in Kierkegaard è decisivo»¹²⁹. La questione del metodo è fondamentale in Heidegger perché risponde alla necessità di trovare l'accesso adeguato al fenomeno. Afferma infatti Heidegger: «Il fenomeno autentico dell'esistenza rinvia a un suo peculiare atto d'accesso»¹³⁰. Nel caso allora dell'esistenza individuale e concreta, tale processo di accesso deve essere quello dell'appropriazione. Affinché infatti la vita concreta e fattiva venga colta in modo non oggettivante, essa deve essere resa accessibile solo nella sua esecuzione, nel come viene concretamente vissuta, nel come ogni volta essa diviene una verità per me. Questa coscienza di metodo (*Methodenbewusstsein*) anima sia la riflessione kierkegaardiana sul pensiero soggettivo e la corrispettiva forma comunicativa indiretta sia il progetto filosofico heideggeriano e il suo metodo formalmente indicante. Nonostante la tendenza di Heidegger a «cancellare le tracce del proprio percorso come una volpe con la coda»¹³¹, la vicinanza tra il pensiero soggettivo di Kierkegaard e l'analitica/ermeneutica esistenziale di Heidegger legittima un ripensamento del rapporto tra i due autori e soprattutto dell'opera di rilettura e reinterpretazione del testo kierkegaardiano compiuta da Heidegger.

4. *Il Kierkegaard di Heidegger*

La possibilità di vedere nel pensiero soggettivo di Kierkegaard e nella sua forma di comunicazione indiretta un pensiero esistenziale quale pensiero ermeneutico dell'esistente è stata misconosciuta per primo dallo stesso Heidegger. Questa miopia, che tradisce una profonda incomprendimento o una voluta distorsione del testo kierkegaardiano, ha sensibilmente ridotto la complessità dell'argomentare di Kierkegaard e indebolito le potenzialità insite nel suo pensiero esistenziale. Heidegger infatti delimita e circoscrive l'indagine kierkegaardiana a una dimensione esistenziale e non esistenziale, in un orizzonte

¹²⁹ M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauung»*, 1919-1921, trad. it. di F. Volpi, *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in Idem, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 469.

¹³⁰ *Ivi*, p. 463.

¹³¹ O. Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink Verlag, München 1999, p. 268.

nel quale il sé è interessato a se stesso come ente, e non in un orizzonte ontologico-categoriale all'interno del quale si relaziona all'essere. Non guidata dalla domanda sul senso dell'essere, quella di Kierkegaard è per lui una riflessione, priva della trasparenza teoretica della struttura ontologica dell'esistenza, sui modi in cui il singolo individuo realizza esistentivamente la sua esistenza:

Il problema dell'esistenza è un affare ontico dell'Esserci. A tal fine non si richiede la trasparenza teoretica della struttura ontologica dell'esistenza. Il problema intorno ad essa mira invece a esplicitare ciò che costituisce l'esistenza [quindi non una filosofia dell'esistenza]. All'insieme di queste strutture diamo il nome di *esistenzialità*. L'analitica di essa non ha il carattere di una comprensione esistentiva, ma quello di una comprensione *esistenziale*¹³².

In questo senso il pensiero soggettivo di Kierkegaard si precisa come una comprensione soltanto esistentiva dell'esistenza umana, giacché «*esistentivo* è ogni concreto rapportarsi del singolo [...] esserci concreto al suo essere, condizionato e ontologicamente motivato (*fundiert*) dall'esistenzialità dell'esserci»¹³³, che può darsi prescindendo da un'analisi esistenziale, cioè dalla «teoria dei possibili modi d'essere dell'esserci, considerati astrattamente, come puro e neutrale *a priori*, indistinti e indifferenti a qualsiasi concreta distinzione, se pure alla loro natura appartiene di essere *sempre* concreti e distinti, modi che fondano *a priori* la possibilità delle determinazioni concrete e ontiche (esistentive)»¹³⁴. Più precisamente, Kierkegaard dedica la sua intera attività di scrittore al problema dell'esistenza del singolo quando iscritta all'interno della relazione con Dio e attraversata dall'anelito alla salvezza che ne costituisce il senso ultimo. Si tratta quindi di un'idea di esistenza «prescritta dal senso stesso della fede ed interna ad essa»¹³⁵ e in quanto tale «guidata da fenomeni come la fede, il peccato, l'amore e il pentimento»¹³⁶, la quale sorge come risposta alla questione del senso dell'esistenza, piuttosto che alla questione di ciò che l'esistenza sia veramente.

Facendo così della sua fede e dunque del suo personale modo di vivere il punto di partenza della sua riflessione, Kierkegaard ne lascerebbe indiscussi e non problematizzati i presupposti teorici. In questo modo, Kierkegaard contravverrebbe al principio che Heidegger

¹³² SuZ, § 4, 25.

¹³³ Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 219.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ SuZ, § 3, 22.

¹³⁶ SuZ, § 40, 232.

chiama «ateismo metodologico», secondo cui «nella sua problematicità radicale che si basa su se stessa, la filosofia deve essere *atea* in senso di principio»¹³⁷. L'ateismo «di principio» non è quindi una prescrizione normativa contenutistica, ma un'indicazione di metodo, che riconosce il compito preliminare dell'indagine filosofica nel rivolgersi distruttivamente contro qualsiasi falso inizio e qualsiasi pregiudizievole punto di partenza che ostacolino la possibilità di raggiungere un genuino fenomeno dell'esistenza. Detto in altri termini, il principio di ateismo metodologico trattiene la filosofia dal farsi scienza positiva, preservandola piuttosto come esercizio radicale del domandare e inquieto sapere critico, che consuma ogni presupposto e si colloca al di qua della regione ontica. In virtù di questa cautela metodologica, il pensiero filosofico è investito di un compito «di radicalità incondizionata in quanto capace di essere coinvolto da un'eccedenza illimitata rispetto a tutte le sue conquiste e alle sue sicurezze»¹³⁸. Infatti, proprio perché «la ricerca filosofica è e rimane un ateismo», «può procurarsi la “presunzione del pensiero”; non solo la procurerà a sé, ma costituisce l'interna necessità della filosofia e la sua autentica forza, e proprio in questo ateismo essa diviene ciò che un grande ebbe una volta a dire: “gaia scienza”»¹³⁹.

È proprio alla luce di questa differenza di metodo che Heidegger tiene a precisare, davanti a chi già al tempo avvicinava la sua riflessione a quella di Kierkegaard, che «i presupposti, il cominciamento, il modo di esecuzione e il fine [di Kierkegaard] sono fondamentalmente diversi, perché egli fa le cose troppo facili. In fondo per lui non c'era nulla di questionabile se non la riflessione che esercitava. Era un teologo e stava all'interno della

¹³⁷ Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in Die Phänomenologische Forschung*, 1921-1922, trad. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1990, p. 224.

Per un maggiore approfondimento del senso e della funzione dell'ateismo metodologico di Heidegger negli anni friburghesi (1919-1923), cfr. I. M. Fehér, *Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in his Early Lecture Courses up to Being and Time*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 69 (1995), pp. 189-228; Idem, *Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers*, in D. Barbariæ (Hrsg.), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis - Sage - Geviert*, Königshausen Neumann, Würzburg 2007, pp. 163-190; G. Ruff, *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten «Freiburger Vorlesungen»*, Duncker - Humblot, Berlin 1997; K. M. Stünkel, *Phänomenologie der Religion als Frage und Antwort. Heidegger und die urchristliche Lebenserfahrung*, «Jahrbuch für Religionsphilosophie», 5 (2006), pp. 151-174.

¹³⁸ U. Regina, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, Il Poligrafo, Padova 1997, p. 132.

¹³⁹ Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925, trad. it. di R. Cristin - A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto del tempo*, Il melangolo, Genova 1991, pp. 100-101.

fede, fondamentale al di fuori della filosofia»¹⁴⁰. Benché Kierkegaard insista in tutta la sua opera sulla vitale importanza del momento dell'appropriazione della verità, non è stato in grado per Heidegger di raggiungere la consapevolezza teorica e metodologica che gli eviti una «ricaduta acritica in una determinata concezione dell'esistenza»¹⁴¹.

E questa concezione è precisamente una concezione esistentiva, la quale rivela inevitabilmente nella sua configurazione il conio originario dell'antropologia, cioè della scienza ontica dell'ente uomo. Infatti, «l'esistentivo è soltanto la radicalizzazione del ruolo dell'antropologia entro la metafisica nel suo compimento»¹⁴². Sebbene l'esistentivo non sia strettamente riducibile al teologico, giacché «l'esistentivo, preso in una indifferenza apparentemente storica, non è da intendere necessariamente in senso cristiano, come in Kierkegaard, bensì [...] ammette molteplici interpretazioni»¹⁴³, Heidegger rintraccia nella sistematizzazione teorica su dio e sull'uomo propria della teologia l'estremo compimento del linguaggio onto-teologico di origine greca. Per quanto la teologia sia una «scienza regionale» e «positiva» – la scienza ontica elaborata a partire dalla fede in Dio, che, in quanto tale, «si distingue dalla filosofia non in modo relativo, ma assoluto»¹⁴⁴ –, essa condivide con la metafisica la medesima duplice struttura onto-teologica.

La metafisica, infatti, intesa come essenza del pensiero filosofico occidentale, si costituisce come il pensiero e il discorso (*lògos*) dell'essere, che essa intende sia come il concetto più generale (*onto-*) sia come quello supremo (*teo-*). L'essere che negli altri enti appare, nella sua generalità, come il più comune, appare invece nell'ente supremo (dio) come compiuto al più alto grado. Gli enti, come partecipanti di un generale, trovano la loro misura nell'ente supremo che, a sua volta, rappresenta la più alta e perfetta istanza di questo generale. Nel fare questo, la metafisica, che a partire da Aristotele è essenzialmente onto-teologia, non solo pensa l'essere a partire dall'ente, ma lo pensa addirittura come un ente – l'ente sommo – e così dimentica la «differenza ontologica» tra essere e ente. In quanto concetto più generale e comune, il senso dell'essere è pensato come «παρουσία o οὐσία, che ha il significato

¹⁴⁰ Idem, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 1923, trad. it. di E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Guida, Napoli 1998, p. 39.

¹⁴¹ Idem, *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo»*, cit., p. 440.

¹⁴² Idem, *Nietzsche*, 1961, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000, p. 928.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ Idem, *Phänomenologie und Theologie*, 1927, in Idem, *Wegmarken*, trad. it. di F. Volpi, *Fenomenologia e teologia*, in Idem, *Segnavia*, cit., p. 7.

ontologico-temporale di “presenzialità”»¹⁴⁵, e l’ente come *res*, come cosa tra le cose semplicemente presente.

A detta di Heidegger, il progetto kierkegaardiano di ripensare l’esistenza del singolo individuo davanti alla sua concettualizzazione speculativa cartesiano-idealistica, ricade pur sempre all’interno della metafisica occidentale e, in particolare, di quella moderna: «S. Kierkegaard [...] resta completamente sotto il dominio di Hegel e della filosofia antica vista attraverso di lui»¹⁴⁶. Anzi, precisa ulteriormente, «Kierkegaard con la metafisica di Hegel resta ovunque filosoficamente legato da una parte ad una forma di aristotelismo dogmatico, per nulla inferiore a quello della scolastica medievale, e dall’altra parte al soggettivismo dell’idealismo tedesco»¹⁴⁷. Infatti, il «dominio di Hegel» nomina, personificandola, un’epoca del pensiero: quella in cui la definizione dell’essere umano come *animal rationale* viene portata alla pienezza finale della sua essenza. All’interno di questo affresco epocale della storia dell’essere, la filosofia hegeliana segna il massimo compimento e la massima sistematizzazione dell’idea secondo cui la *rationalitas*, intesa in senso speculativo-dialettico, costituisce la dimensione determinante per la soggettività e in essa consiste l’essenza dell’uomo.

In Kierkegaard, Heidegger ritrova proprio il tentativo di comprendere essenzialmente l’individualità dell’essere umano dal punto di vista della soggettività¹⁴⁸. Infatti, il suo tentativo di radicalizzare la sua filosofia del soggetto come la questione, per ogni individuo, di divenire se stesso, presuppone pur sempre un modello soggettivistico e sostanzialistico di uomo. Esattamente come ogni altra filosofia che prende in considerazione il “soggetto” e lo pone al centro dell’indagine filosofica, anche Kierkegaard ricorre, allo scopo di chiarire i fenomeni ontologici fondamentali, ai concetti di anima, spirito, coscienza, soggetto e io, quando nella *Malattia per la morte* e nel *Concetto dell’angoscia* definisce l’uomo come spirito e lo spirito come rapporto che si rapporta alla sintesi di anima e corpo. Nonostante si proponga di tratteggiare una concezione alternativa al soggetto idealistico, contrapponendogli il singolo concretamente esistente, Kierkegaard lascia inespressa e non

¹⁴⁵ *SuZ*, § 6, 39.

¹⁴⁶ *SuZ*, § 45, 283.

¹⁴⁷ Idem, *Was heißt Denken?*, 1952, trad. it. di U. Ugazio - G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1978, p. 217.

¹⁴⁸ Cfr. G. Thonhauser, *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*, De Gruyter, Berlin-New York 2016, p. 4.

chiarita la determinazione ontologica preliminare che sottende a questa sua stessa concezione. La distanza che Kierkegaard si impegna a tracciare con l'approccio definitivo dell'antropologia, quando afferma insistentemente che non è dirimente che cosa (*was*) sia l'uomo, ma come (*wie*) ciascuno, ognuno di per sé, realizzi nella sua esistenza la propria umanità, viene meno perché, come l'antropologia, anche Kierkegaard non problematizza sufficientemente la concezione dell'essere dell'uomo che le nozioni da lui utilizzate presuppongono e veicolano:

Quando si pone il problema dell'essere dell'uomo, non è possibile determinare questo essere congiungendo modi d'essere come il corpo, l'anima, lo spirito, che, oltre tutto, debbono essere a loro volta determinati. [...] In realtà ciò che deforma o svia il problema fondamentale dell'essere dell'Esserci è il costante predominio dell'antropologia antica e cristiana. [...] Le origini principali dell'antropologia tradizionale, cioè la definizione greca e il filo conduttore teologico, indicano che nel definire l'essenza dell'ente «uomo» si è dimenticato il problema del suo essere, considerando per se stesso ovvio nel senso dell'esser semplicemente-presente comune a tutte le altre cose create. [...] La problematica antropologica resta indeterminata quanto ai suoi fondamenti ontologici decisivi¹⁴⁹.

Per questo, nonostante le sue intenzioni programmatiche, il pensiero kierkegaardiano reitera il paradigma predominante dell'antropologia antica e cristiana. Quando infatti Kierkegaard parla dell'uomo come spirito e dello spirito come sintesi di anima e corpo, sta tacitamente concependo l'essere umano come una stratificazione di livelli o una tricotomia di elementi che si rapportano tra loro come sostanze. Anche la sua descrizione dello spirito non come una facoltà connaturata e statica, ma come un principio dinamico che mette in rapporto l'anima e il corpo, sottende che lo spirito sia inteso come una sostanza che lega insieme due sostanze. Il dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa*, in rapporto tra loro come soggetto e oggetto, viene superato allora solo apparentemente quando Kierkegaard cerca di ripensare allo spirito come rapporto al rapporto. Definendo infatti lo spirito come «un rapporto che si rapporta a se stesso»¹⁵⁰, Kierkegaard non riesce a emanciparsi dal modello cartesiano-idealistico di autocoscienza riflessiva. Poiché lo spirito si fa al contempo soggetto e oggetto di questa relazione riflessiva, si imbatte nello stesso destino di reificazione incontrato dalla coscienza nella filosofia moderna.

¹⁴⁹ *SuZ*, § 10, 67-69.

¹⁵⁰ *SKS* 11, 129 / *SD*, 15.

Anzi, secondo Heidegger, questo processo di reificazione del soggetto è ancor più amplificato quando Kierkegaard descrive l'uomo non solo come un rapporto, ma più precisamente come un rapporto derivato e posto, che nel rapportarsi a se stesso «si rapporta a ciò che ha posto l'intero rapporto»¹⁵¹. Quest'ultima definizione è figlia dello schema creazionistico della teologia, che ritrae Dio come creatore dell'uomo nella stessa misura in cui un fabbro, ad esempio, è l'artefice di un manufatto da lui prodotto. Nella concezione kierkegaardiana dell'uomo come sé e del sé come spirito sono quindi compresenti sia l'eredità greca, che pensa l'uomo come mera somma di due elementi sostanziali, sia la tradizione biblico-cristiana, che vede nell'uomo una creatura, un *ens creatum*, una sorta di ente intramondano prodotto dal Dio-artigiano a sua immagine e somiglianza. L'essere di un soggetto a tal punto reificato perde del tutto la sua specificità, finendo per essere assimilato alla semplice presenza delle cose inermi ed esangui. L'esistenza diviene allora una mera proprietà quidditativa che il soggetto possiede e che gli pertiene come una sua dotazione essenziale. Anche quando ci si sforzi, come fa Kierkegaard, di pensare l'esistenza come il processo attraverso cui il sé diviene se stesso (o più precisamente, diviene spirito), si continua a radicarla in un paradigma sostanzialistico, che la interpreta come un *complementum possibilitatis*, cioè come l'attualizzazione dell'identità essenziale *ex statu potentiae*.

Così Heidegger svela il fallimento del progetto filosofico kierkegaardiano: nonostante l'importanza accordata alla realtà concreta del singolo individuo esistente e la sua critica anti-idealistica – segnatamente hegeliana-schellinghiana – alla concettualizzazione, e quindi essenzializzazione dell'esistenza, Kierkegaard traveste da esistenza appassionata, dolorosamente concreta e finita, quella che ancora implicitamente pensa come un'essenza. Anche il singolo kierkegaardiano «decade così inevitabilmente a “una cosa pre-data”, offuscando in misura definitiva qualsiasi possibilità di portare alla luce le strutture originarie di un'ermeneutica dell'esistenza che si dimostri capace di sottrarlo a una reificazione preliminare»¹⁵². La deriva soggettivistica del pensiero kierkegaardiano non si traduce per Heidegger in un giudizio negativo netto e assoluto. Anzi, Kierkegaard continua a rappresentare per lui una figura ancipite, da una parte sentinella inattuale di un pensiero dell'avvenire e dall'altra prigioniero della tradizione metafisica occidentale, di cui percepisce

¹⁵¹ SKS 11, 130 / SD, 15.

¹⁵² M. Gardini, *L'uomo è un rapporto. L'antropologia di Kierkegaard in margine a un giudizio heideggeriano*, «Discipline Filosofiche», 12 (2002), n. 1, p. 354.

e deplora il peso soffocante. Kierkegaard – dice allora Heidegger – «non è affatto un pensatore, ma uno scrittore di cose religiose; non certo uno qualsiasi, ma l'unico all'altezza del destino del suo tempo»¹⁵³. Proprio in virtù della statura eccezionale e liminare della sua opera, Kierkegaard non si lascia ingabbiare in alcuna definizione o riassumere sotto alcuna etichetta: «Kierkegaard è [...] non un teologo e non un “filosofo cristiano”; Kierkegaard è più teologico di qualunque teologo cristiano e maggiormente non-filosofico di quanto potrebbe esserlo un qualunque metafisico [...] – imparagonabile; deve restare a sé; né la teologia, né la filosofia possono annoverarlo nella loro storia»¹⁵⁴.

Con la sua opera né interamente filosofica né soltanto teologica, Kierkegaard ha segnalato la necessità e l'urgenza di ripensare un tipo di pensiero che non tradisca l'esistenza col pensarla. Lo scacco del *pensiero oggettivo* si compie proprio quando quest'ultimo, riducendo l'esistenza a una qualche sua determinazione contenutistica particolare, non considera insieme la *modalità*, il *come*, di accesso a tale esistenza. Kierkegaard però non sembra rivolgere a se stesso e alla sua riflessione questa sua intuizione metodologica. Per questo non è in grado di rintracciare il processo di oggettivazione che opera nelle retrovie del suo pensiero, anche di quello che lui chiama *pensiero soggettivo*. Per Heidegger infatti qualsiasi concezione ontica dell'uomo riposa sull'indiscusso e presupposto primato dell'atteggiamento teoretico oggettivante. Quest'ultimo infatti intenziona l'oggettualità presa in esame come un oggetto che ha il modo d'essere proprio delle cose, cioè quello della semplice-presenza. Questo atteggiamento osservativo – un «soffermarsi presso [...] che fa incontrare l'ente intramondano ormai soltanto nel suo puro aspetto (εἶδος)»¹⁵⁵ – presuppone la separazione tra il sé che esperisce e ciò che è esperito. In virtù di tale preliminare separazione, il sé esperiente può rivolgersi all'esperito come a un contenuto distaccato e astratto. Sospendendo infatti il riferimento vivente agli oggetti della conoscenza, l'atteggiamento teorico procede ad un'operazione di oggettualizzazione (*Vergegenständlichung*) ovvero di cosalizzazione (*Verdinglichung*) e generalizzazione (*Verallgemeinerung*). Se dunque «il correlato oggettuale di tale atteggiamento ha il carattere

¹⁵³ M. Heidegger, *Holzwege*, 1950, trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 229.

¹⁵⁴ Idem, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit Zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, 1941, in Idem, *Gesamtausgabe*, vol. 49, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, p. 19.

¹⁵⁵ *SuZ*, § 13, 83.

oggettuale della cosa oggettiva», allo stesso modo verrà inteso il modo d'essere del soggetto conoscente: «In tutte le varie forme che questa impostazione può assumere è sempre lasciato da parte il problema del modo di essere del soggetto conoscente, pur essendo chiamato continuamente in questione in termini impliciti, quando si tratta del suo conoscere, la sua modalità di essere»¹⁵⁶.

La mera «esperienza del constatare» sarà allora solamente «un rudimento dell'esperienza vissuta [*Er-leben*]», un'«esperienza de-vitalizzata [*Ent-leben*]», nella quale «l'oggettivo, il conosciuto è come tale ciò che si allontana, è distaccato dall'autentica esperienza vissuta [...]: esso passa semplicemente accanto, davanti al mio io conoscente, con questo ha solo il legame della cosa conosciuta, questo sbiadito riferimento all'io, ridotto a un minimo di esperienza vissuta»¹⁵⁷. Quando non discussa, questa «anticipazione», che porta alla reificazione del soggetto conoscente insieme all'oggetto conosciuto, occulta «ciò che nella tematizzazione provvisoria del fenomeno del conoscere già si rivela, e cioè che il conoscere è un modo di essere dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo e che ha la sua fondazione ontica in questa costituzione ontologica. [...] Il conoscere stesso si fonda preliminarmente in quell'esser-già-presso-il-mondo che come tale costituisce per essenza l'essere dell'Esserci»¹⁵⁸. L'atteggiamento teorico allora non è che una modalità «non-principiale, un non-*principium*, ma qualcosa di principiato, non scaturito»¹⁵⁹ da questa originaria comprensione, che vede il sé esperiente costitutivamente coinvolto in un'esperienza attiva e passiva con ciò che è esperito.

Tale esperienza originaria è la *Erlebnis*, l'esperienza vissuta della vita fattiva; l'esperienza del nostro essere di volta in volta questo Esserci nel suo concreto darsi storico-mondano; l'esperienza della vita come nostra propria vita, come quella vita che, vivendola, individualizziamo e che non possiamo conoscere che come già individuale e individualizzata. Tale esistenza è già da sempre consegnata a una determinata situazionalità storica, ad un *hic et nunc* spaziale e temporale, e immersa in un mondo con cui intesse un rapporto di assoluta familiarità. In quanto l'esperienza vivente della vita fattiva «è una esperienza propria a me,

¹⁵⁶ SuZ, § 13, 82.

¹⁵⁷ M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, 1919, in Idem, *Zur Bestimmung der Philosophie*, trad. it. di G. Auletta, *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, in Idem, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993, p. 80.

¹⁵⁸ SuZ, § 13, 82-83.

¹⁵⁹ Idem, *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, cit., p. 35.

ed è così che io la vedo in questa esperienza», in cui «io ci sono con il mio io completo»¹⁶⁰, la vita nella sua fatticità non può essere resa un mero contenuto oggettuale, che può essere conosciuto astraendo da esso da una posizione di indifferente e asettico distacco, ma è una situazione in cui la separazione gnoseologica tra il sé che esperisce e ciò che è esperito viene completamente a cadere. L'esperienza della vita è quindi sempre l'esperienza di come l'uomo (l'Esserci) si esperisce nella sua vita fattiva o, detto in altri termini, di come se ne appropria concretamente e storicamente. Infatti, «l'esperienza vissuta non mi sta davanti come una cosa che io addito, come un oggetto, ma io stesso me ne approprio ed essa è l'evento che, secondo la sua essenza, si fa appropriare»¹⁶¹. Poiché la vita nella sua situazionalità propria e assolutamente individualizzante, nel suo esser ciò a cui siamo consegnati, è già sempre data e presupposta in ogni riferimento, la filosofia come scienza dell'origine (*Ursprungswissenschaft*), che la assume come sua oggettualità, sarà allora una scienza preteorica, se non proprio ateorica.

Con la volontà di «incendiare sempre di nuovo ogni filosofia atteggiata in modo oggettivo e sistematico»¹⁶² e così «aprirsi un varco verso la vera realtà e la reale verità»¹⁶³, Heidegger elabora una filosofia della vita vivente che non la ingabbia in «categorie irreali e prive di vita» e che non fornisce «forme indistinte e scomparsi esangui nei quali conservare con ordine, lasciandola ammuffire, la vita razionalisticamente ridotta in frammenti»¹⁶⁴. Heidegger individua la chiave d'accesso all'esperienza della vita fattiva, nella sua pulsante e vibrante concretezza, nella fenomenologia, a cui si era avvicinato già nel '16 quando Husserl arriva a Friburgo come ordinario e con lui intesse uno stretto rapporto teorico e personale. Infatti, si rivolge alla fenomenologia di Husserl – in particolare quello delle *Ricerche logiche* – come possibilità anti-idealistica di riportare alla luce la concrezione fattiva (*faktische Konkretion*) dell'esistenza tra le pieghe del pensiero teoretico filosofico-teologico e al di sotto delle sue incrostazioni obiettive. Nel fare questo, Heidegger aggira la «sobrietà

¹⁶⁰ *Ivi*, pp. 75 sgg.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 75.

¹⁶² *Idem*, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, 1920, trad. it. di A. Canzonieri, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, Quodlibet, Macerata 2012, p. 145.

¹⁶³ *Idem*, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1915, trad. it. di A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 250.

¹⁶⁴ *Idem*, *“Mein liebes Seelchen”: Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, trad. it. di P. Massardo - P. Severi, *“Anima mia diletta”: lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride: 1915-1970*, Il melangolo, Genova 2007, p. 34.

programmatica e la grigia monotonia degli oggetti (“significato”, “percezione”, “memoria” eccetera)»¹⁶⁵ della fenomenologia husserliana applicando la sua nozione di intenzionalità non solo alle strutture teoretiche ma all’intera vita pre-teoretica:

Quando fece propria l’“intenzionalità” husserliana, come qualcosa che costituisce una peculiare forma di “relazione vivente”, egli dovette vederla come una struttura capace di applicazioni molto più ampie, di portata persino universale, e dovette sottrarla a quella dimensione che Husserl, in omaggio alla tradizione, aveva continuato a chiamare “coscienza”. Di fatto, Heidegger concepì la struttura della “intenzionalità” nell’insieme della “vita pre-teoretica”, nell’intera *praxis*, nel “farsi” delle cose, nell’“avere a che fare” con esse, nell’usarle – non solo nell’“immaginarle”, “significarle” o “percepirle” [...]. Attraverso la sua giusta universalizzazione dell’ “intenzionalità” husserliana, Heidegger si trovò improvvisamente a sbarcare su una terra ignota: quello che stava descrivendo era il modo “*in cui uno è nel mondo*”¹⁶⁶.

Mentre Husserl concentra la sua analisi sulla coscienza trascendentale, Heidegger utilizza gli strumenti della fenomenologia nell’analisi della vita fattiva (la vita pre-teoretica, precedente la stessa riduzione trascendentale). Dalla lezione fenomenologica, Heidegger recupera l’importanza e la necessità filosofica di pensare insieme, come co-dipendenti, l’ambito problematico e l’accesso ad esso, l’oggettualità fenomenologica e il metodo corrispettivo. Quando il fenomeno è la vita fattiva stessa, la fenomenologia non si limiterà a mostrarla così come essa si manifesta da se stessa, ma costituirà la chiarificazione della dinamica in cui la vita porta tematicamente lo sguardo su se stessa. Per questo la fenomenologia heideggeriana si caratterizza ulteriormente come *ermeneutica della fatticità*. La vita fattiva è quindi sia ciò da cui la filosofia scaturisce come modo d’esperirsi della vita fattiva stessa sia ciò a cui la filosofia ritorna come suo proprio terreno d’indagine. Infatti, è la vita stessa a istruire il processo stesso attraverso cui la fenomenologia attua il decorso della sua comprensione, giacché essa ha una sua forma di accessibilità che può essere vissuta sempre e solo nella sua propria *attuazione*, cioè nel momento in cui il sé esperiente, storicamente esistente, la attua nel suo reale contesto fattivo (*Zusammenhang*).

Tale conoscersi previo della vita è in qualche modo un interpretarsi, che la fenomenologia porta a un’esplicitazione indipendente dall’oggettivazione teorica. E infatti,

¹⁶⁵ Anders, *Heidegger esteta dell’inazione*, cit., p. 25.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 28.

nel corso invernale 1920-1921, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, dopo aver scomposto il senso d'accesso al fenomeno in senso del contenuto (*Gehaltsinn*), senso del riferimento (*Bezugsinn*) e senso dell'attuazione (*Vollzugsinn*), Heidegger riconosce al senso dell'attuazione un ruolo arcontico a ragione della sostanziale indissociabilità della comprensione dalla sua attuazione storica. Se Heidegger eredita il senso del contenuto e quello del riferimento dal lessico husserliano, la sua novità è il senso dell'attuazione, cioè «l'inderogabile effettuazione fuori della quale non ha senso alcun riferimento o rapportamento intenzionale a un contenuto, a un 'che-cosa' qualsiasi. [...] L'attuazione si rivela un tratto saliente della vita stessa. La vita effettiva è in sé primariamente attuazione, al di là del 'come' e dei riferimenti mondani (l'io, il mondo, gli altri), nonché del 'che-cosa' e dei contenuti concreti nei quali di volta in volta si trova o si assume coscientemente. Il 'come' e il 'che cosa' si definiscono pur sempre in relazione al 'che' della loro attuazione»¹⁶⁷. Quindi il *Vollzugsinn* accenna a una dimensione performativa, cioè storica e attuativa in senso forte, dell'ermeneutica della vita fattiva. Infatti, attraverso l'indagine fenomenologica la vita viene in chiaro a se stessa appropriandosi di se stessa. La fenomenologia ha quindi il ruolo di rendere desti rispetto al fenomeno originario (la vita nella sua fatticità) e, dopo averlo indicato formalmente, di richiederne l'appropriazione nel corso della sua comprensione fattiva.

Attraverso l'uso metodologico dell'indicazione formale (*formale Anzeige*), la fenomenologia origina una comprensione appropriante. Heidegger definisce infatti l'indicazione formale come «l'uso metodico di un senso che fa da guida all'esplicazione fenomenologica»¹⁶⁸. Contrariamente alla generalizzazione e alla formalizzazione, con cui Heidegger la confronta, le quali sono « motivate in modo conforme all'atteggiamento o teoreticamente »¹⁶⁹, l'indicazione formale «cade al di fuori di ciò che è teoretico quanto all'atteggiamento»¹⁷⁰. Questa, così denominata perché è «qualcosa di conforme al riferimento»¹⁷¹, si direziona, *indica* il fenomeno, senza predeterminarlo obiettivandolo. Essa permette così di portare avanti un'indagine e una descrizione della vita fattiva senza però definirne normativamente il contenuto. Ciò non significa, come fece notare criticamente

¹⁶⁷ A. Ardivino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano 1998, p. 67.

¹⁶⁸ M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1920-1921, trad. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003, p. 90.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 100.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 95.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 99.

Adorno, astrarre dalla varietà e dalla molteplicità dei contenuti concreti della vita fattiva, ma attuare un contro-movimento rispetto al moto deiettivo e rovinante della vita stessa e riportare l'attenzione dal senso del contenuto, cioè il "che cosa" originario esperito nel fenomeno, al senso del riferimento, cioè il "come" originario in cui tale fenomeno è esperito e, in particolare, al senso dell'attuazione di tale riferimento, cioè al "come" originario in cui il senso del riferimento è attuato. Significa, in altri termini, «partire dall'esperienza effettiva della vita decostruendola in senso fenomenologico, ovvero staccandosi dalla rete di oggettività significative che la immobilizzano, per mettere in luce il senso di riferimento e di attuazione dell'esistenza»¹⁷².

Ciò però non deve tradursi a sua volta in una ipostatizzazione dell'indicazione formale giacché essa, mentre assicura che il senso del fenomeno non venga ridotto a quello del contenuto, costituisce «una *difesa*, un'*assicurazione* preventiva, sicché il carattere di attuazione (*Vollzugscharakter*) rimane ancora libero»¹⁷³: «Una *formale Anzeige* del fenomeno e del fenomeno originario in particolare, assolve la sua funzione non nell'essere ipostatizzata come tale, bensì nel permettere una comprensione che *non decide* del fenomeno oggettivandolo, ma "aprendolo" alla appropriazione *di volta in volta* possibile»¹⁷⁴. Mantenendo il fenomeno nella sua apertura polisensa e ambiguità significativa, l'indicazione formale ha perciò il compito di tenere aperto lo spazio per la concreta esecuzione della vita fattiva. Infatti, attirando l'attenzione (*Aufmerksammachen*) sull'originarietà del fenomeno attraverso il rinnovamento della sua comprensione, essa strappa alla vita nel suo *che-cosa* il senso di *come* si attua: «Riprendendo categorialmente la vita nel suo 'come' (già sempre all'opera nel 'che-cosa' e nel 'verso-che' della sua irriflessa pratica mondana) la filosofia o l'ermeneutica fenomenologica riprendono propriamente la vita per il tramite del contro-movimento esistenzialmente autentico»¹⁷⁵.

Gli anni friburghesi sono quindi per Heidegger un laboratorio concettuale e metodologico per l'elaborazione di un approccio filosofico alternativo all'oggettivazione teoretica de-vitalizzante della vita, la quale, attraverso una progressiva de-storicizzazione e de-mondanizzazione del sé, ne ha fatto una residuale egoità vuota come correlato della

¹⁷² F. Filippi, *Il giovane Heidegger e la "distruzione fenomenologica" dell'"Urchristentum": le lezioni friburghesi dei primi anni Venti*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 97 (2005), n. 4, p. 664.

¹⁷³ Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 100.

¹⁷⁴ Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività*, cit., p. 80.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 177.

cosalità. Queste acquisizioni, che nei primi anni '20 sorreggono l'ermeneutica della fatticità, subiscono una sostanziale e sistematica torsione ontologica quando la questione della vita fattiva, reimpostata ora sullo sfondo della domanda sul senso dell'essere, si delinea piuttosto come *esistenza* dell'Esserci. La fenomenologia ermeneutica, con il suo metodo formalmente indicante, consegna allo Heidegger del 1927 l'accesso adeguato a un ente (l'Esserci) che «non ha e non può avere mai il modo di essere proprio di ciò che è semplicemente presente nel mondo. Perciò non può nemmeno essere presentato tematicamente nel modo in cui è dato qualcosa di semplicemente presente»¹⁷⁶. Ciò che infatti contraddistingue l'Esserci da tutti gli altri enti, che semplicemente sono o sussistono, è che la sua essenza non può essere ridotta a un corredo di attributi detenuti al titolo di proprietà semplicemente-presenti. Infatti, afferma Heidegger con grande chiarezza nel § 9 di *Essere e tempo*, «i caratteri evidenziabili di questo ente non sono quindi “proprietà” semplicemente-presenti di un ente semplicemente-presente, “avente l'aspetto” di essere così o così, ma sono sempre e soltanto possibili maniere di essere dell'Esserci, e null'altro. Ogni esser-così, proprio di questo ente, è primariamente essere. Perciò il termine “Esserci”, con cui indichiamo tale ente, esprime l'essere e non il che-cosa, come quando si dice pane, casa, albero»¹⁷⁷.

Di conseguenza, questa visione non quidditativa e non proprietaria dell'essenza, che sovverte la tradizionale concezione dell'οὐσία la quale, secondo il suo significato corrente, «significa “patrimonio”, “stato patrimoniale”, “averi”, “podere”»¹⁷⁸, sbarra la strada a ogni possibile definizione dell'Esserci. Il *che cos'è* questo ente si risolve infatti nel suo *come è*, nelle sue diverse modalità di essere. E tali modalità, tali maniere di volta in volta possibili, debbono essere messe in opera e realizzate¹⁷⁹. La dimensione *esecutiva e performativa* dell'Esserci (*Vollzug*), che fa sì che ogni *che cosa è* (*was*) si risolva e sia ripreso nel suo *come* (*wie*) è, riposa sul fatto che la sua essenza «consiste nel suo aver-da-essere»¹⁸⁰. Poiché non determinato da un contenuto essenziale che deve solo attualizzare, «l'ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso, si rapporta al suo essere come alla sua possibilità più propria. L'Esserci è sempre la sua possibilità, ed esso non l'“ha” a titolo di proprietà posseduta come

¹⁷⁶ SuZ, § 9, 61-62.

¹⁷⁷ SuZ, § 9, 60-61.

¹⁷⁸ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 1924. trad. it. di G. Gurisatti, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017.

¹⁷⁹ A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2018, p. 61.

¹⁸⁰ SuZ, § 9, 60.

una semplice-presenza»¹⁸¹. Questo è un passaggio fondamentale nell'argomentare heideggeriano. Per poter intendere in questo senso nuovo, post-metafisico, lo specifico essere dell'Esserci, cioè la sua *esistenza*, Heidegger ripensa decostruttivamente la tradizionale categoria di *possibilità*. «L'Esserci» – puntualizza Heidegger – «non è una semplice presenza che, in più, possiede il requisito di potere qualcosa, ma è principalmente un esser-possibile. L'Esserci è sempre ciò che può essere e nel modo in cui è la sua possibilità»¹⁸². Diventa quindi discriminante il senso in cui tale possibilità debba essere intesa:

L'esser-possibile che l'Esserci esistenzialmente sempre è si distingue tanto dalla vuota possibilità logica quanto dalla contingenza di una semplice-presenza, nel senso di qualcosa che possa “accadergli”. Come categoria modale della semplice-presenza, la possibilità significa il *non ancora* reale e il *non mai* necessario. Essa definisce ciò che è *soltanto* possibile, ed è quindi a un livello ontologico inferiore alla realtà e alla necessità. La possibilità come esistenziale è invece la determinazione ontologica positiva dell'Esserci, la prima e la più originario¹⁸³.

Per questo, conclude Heidegger con una formula ormai nota, «l'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza» e per questo «può, nel suo essere, o “scegliersi”, conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo “apparentemente”»¹⁸⁴. Il poter-essere dell'Esserci, in quanto sua determinazione ontologica positiva, non deve essere inteso come *liberum arbitrium*, giacché il potuto come esistenziale non è una cosa, ma l'essere in quanto esistere. E questa sua determinazione d'essere – il suo avere da essere – è qualcosa di non scelto, ma a cui l'Esserci è consegnato e rispetto a cui si trova gettato: «L'Esserci è un esser-possibile consegnato a se stesso, una *possibilità gettata* da cima a fondo. L'Esserci è la possibilità dell'esser libero *per* il suo proprio poter-essere»¹⁸⁵. Tale poter-essere, a sua volta condizione di ogni poter-essere esistentivo, costituisce l'essenza dell'Esserci proprio nella misura in cui lo proietta e lo progetta sempre avanti-a-se-stesso e quindi sempre avanti e oltre la sua essenza. In questa costante e costitutiva estroflessione dell'Esserci rispetto a se stesso, risiede la trascendenza possibilizzante del suo essere rispetto a ogni chiusura essenzializzante e definitoria. Detto in altri termini, dal momento che l'essenza dell'Esserci è la sua *ex-*

¹⁸¹ SuZ, § 9, 61.

¹⁸² SuZ, § 31, 177.

¹⁸³ SuZ, § 31, 178.

¹⁸⁴ SuZ, § 9, 61.

¹⁸⁵ SuZ, § 31, 178.

sistentia, l'Esserci è sempre "fuori" dal suo essere perché, nel suo poter-essere, ha sempre da aver-da-essere il proprio essere, per mezzo di cui "ne va" del suo essere.

Già a partire dalle lezioni friburghesi – quelle sulla fenomenologia della vita religiosa ne sono un caso particolare – e in maniera più sistematica in *Essere e tempo*, Heidegger tenta di ripensare l'essere dell'uomo in senso anti-essenzialistico e anti-sostanzialistico, come suggerisce l'accurato uso di *Esserci* al posto e in contrapposizione a *uomo*, termine ormai asfissiato dal soggettivismo e incrostato dei presupposti teorici metafisici. L'essere sempre-mio infatti non è idealisticamente il risultato di una scelta di autoappropriazione e di autoriconoscimento dell'uomo in quanto soggetto cosciente e volente, ma è lo statuto ontologico che deriva dal fatto che l'Esserci è sempre la sua possibilità. Nonostante Heidegger getti già qui le basi per la de-essenzializzazione dell'Esserci, è solo in una fase più tarda che questo processo raggiunge la sua piena realizzazione. Sul tema dell'essenza dell'uomo, infatti, Heidegger ritorna nella *Lettera sull'umanismo*, in cui vengono meno anche le ultimi propaggini di soggettivismo di *Essere e tempo*, che continua a considerare l'Esserci, seppure inteso come esistenza neutra, come il punto di partenza per reimpostare la domanda sull'essere e così risalire alla verità dell'essere. Qui Heidegger si propone di ripensare l'umanismo contro l'umanismo, o meglio contro l'umanismo metafisicamente inteso. Le varie forme di umanismo metafisico – ad esempio quella marxiana per cui «l'uomo "sociale" è l'uomo "naturale"» o quella cristiana, che definisce l'*humanitas* nella sua limitazione rispetto alla *deitas*, o ancora quella romana, che fa coincidere l'*humanitas* con la *romanitas* – «concordano tutte nel fatto che l'*humanitas* dell'*homo humanus* è determinata in riferimento a un'interpretazione già stabilita della natura, della storia, del mondo, del fondamento del mondo, cioè dell'ente nella sua totalità»¹⁸⁶. In questo senso ogni umanismo, anche quando si proponga, come con Sartre, di far precedere l'esistenza all'essenza, è da parte a parte *metafisico*:

Ogni umanismo o si fonda su una metafisica o pone se stesso a fondamento di una metafisica del genere. È metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che già presuppone, sapendolo o non sapendolo, l'interpretazione dell'ente, senza porre il problema della verità dell'essere. Per questo, se consideriamo il modo in cui viene determinata l'essenza dell'uomo, appare che il tratto specifico di ogni metafisica è nel

¹⁸⁶ M. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, 1946, in Idem, *Wegmarken*, trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in Idem, *Segnavia*, cit., p. 275.

suo essere “umanistica”. Pertanto ogni umanismo rimane metafisico. Nel determinare l’umanità dell’uomo l’umanismo non solo non si pone la questione del riferimento dell’essere all’essere umano, ma impedisce persino che si ponga una simile questione, perché, a causa della sua provenienza metafisica, l’umanismo non la conosce e non la comprende¹⁸⁷.

L’errore dell’umanismo metafisico non sta nell’aver immeritabilmente glorificato la dignità dell’uomo, ma anzi nel non averlo fatto abbastanza. Infatti, le determinazioni che sono state tradizionalmente scelte per definire l’essenza dell’uomo, e quindi la sua *humanitas*, lo hanno in realtà abbassato e del tutto assimilato ad ogni altro ente, su cui invece l’uomo brama di avere pieno controllo e pieno potere. Come aveva già messo in evidenza in *Essere e tempo*, descrivere l’uomo come *animal rationale*, come *persona*, come essere composto di spirito, anima e di corpo, significa concepire la sua essenza a partire dalla sua natura animale, a cui poi si sente l’urgenza di aggiungere ulteriori determinazioni – linguaggio, ragione, spirito, coscienza – per pensare la differenza specifica che lo distingue dagli altri animali. A queste caratteristiche viene demandato il compito di definire l’essenza dell’uomo, mentre l’esistenza si somma come il processo di realizzazione, produzione e posizione di ciò che è essenziale. In questo modo però l’umanismo, accecato dall’onnipervasività totalizzante dell’ente, non riesce a vedere che è piuttosto l’esistenza a costituire l’essenza dell’uomo.

Qui, con uno sforzo di ulteriore de-soggettivizzazione rispetto a *Essere e tempo*, Heidegger definisce il *proprium* dell’uomo il “ci” in cui l’essere manifesta se stesso, si svela. L’essenza dell’uomo è quindi la sua *ex-sistentia*, cioè la sua apertura estatica all’essere. Tuttavia, tale apertura non è un’iniziativa dell’Esserci, come sembrava suggerire in *Essere e tempo*. L’uomo, come Esserci, non può decidere dell’essere ma è deciso dall’essere: «Se si intende il “progetto” menzionato in *Sein und Zeit* come un porre di tipo rappresentativo, allora lo si considera come un’operazione della soggettività, e non lo si pensa nel solo modo in cui la “comprensione dell’essere” può essere pensata nell’ambito dell’ “analitica esistenziale” dell’“essere-nel-mondo”, cioè come il riferimento estatico alla radura dell’essere»¹⁸⁸. Infatti, «il riferimento “estatico” dell’essenza dell’uomo alla verità dell’essere [...] è così com’è non sul fondamento dell’e-sistenza; è bensì l’essenza dell’e-

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Ivi*, pp. 280-281.

sistenza che è destinalmente estatico-esistenziale a partire dall'essenza della verità dell'essere. [...] Così, nella determinazione dell'umanità dell'uomo come e-sistenza, ciò che importa è allora che l'essenziale non sia l'uomo, ma l'essere come dimensione dell'estaticità dell'e-sistenza»¹⁸⁹. Grazie allora a questa definizione *esistenziale* dell'uomo come Esserci, cioè come l'ente la cui essenza riposa nell'e-sistenza, Heidegger presenta una concezione antisostanzialistica di *humanitas*:

Con questa determinazione essenziale dell'uomo non vengono dichiarate false e rifiutate le interpretazioni umanistiche dell'uomo come *animal rationale*, come "persona", come essere composto di spirito, anima e di corpo. Piuttosto, l'unico pensiero è che le supreme determinazioni umanistiche dell'essenza dell'uomo non esperiscono ancora l'autentica dignità dell'uomo. [...] Questa opposizione non significa che tale pensiero si schieri contro l'umano e propugni l'inumano, difenda l'inumanità e svaluti la dignità dell'uomo. Si pensa contro l'umanismo, perché non si pone l'*humanitas* dell'uomo a un livello abbastanza elevato¹⁹⁰.

E allora per pensare in modo "abbastanza elevato" l'*humanitas* dell'uomo si dovrà desostanzializzare l'Esserci, renderlo cioè privo di forma specifica, privarlo del suo senso fondamentale di essere uomo, renderlo neutro. Per questo l'uomo deve prima imparare a esistere nell'assenza di nomi – nomi che ne denotano, circoscrivendola, obbiettivandola, sostanzializzandola e generalizzandola, l'essenza. Infatti, il movimento che l'Esserci compie su se stesso è quello di *verbalizzare* ogni sua possibile chiusura sostantivizzante. Questo processo steretico, che l'Esserci e-sistendo compie sulla propria essenza, può essere riprodotto soltanto da un pensiero – quello fenomenologico ed ermeneutico – che non predetermini l'essenza dell'uomo obbiettivandola, ma che riconduca ogni volta una possibile determinazione essenziale oggettiva e quidditativa (il *was*) al *modo* (*wie*) in cui essa è attuata e-sistendo.

Alla luce di quanto detto non sorprende che Heidegger guardi al pensiero kierkegaardiano come una forma di umanismo metafisico. Ben prima però della *Lettera sull'umanismo*, in cui di fatto Heidegger non nomina esplicitamente Kierkegaard ma si pronuncia sulla concezione teologica di *humanitas* che l'opera kierkegaardiana a sua detta sottende, Heidegger si confronta con il pensiero dell'autore danese soprattutto negli anni di

¹⁸⁹ *Ivi*, pp. 285-286.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 283.

Friburgo. Durante questi anni, ci dice Heidegger, «compagno di ricerca è stato il giovane Lutero e modello Aristotele che quello odiava. Scosse ne diede Kierkegaard e gli occhi me li ha aperti Husserl»¹⁹¹. Kierkegaard quindi agisce sulla riflessione di Heidegger in modo rapsodico, incostante, non rappresentando mai per lui l'esemplarità di un modello o l'assiduità di un compagno di ricerca. E tuttavia, questo incontro discontinuo e intermittente fu sufficiente per scuotere il pensiero, dissestandolo per mezzo di scosse (*Stöße*), per isolate e improvvise illuminazioni. Il confronto con l'opera di Kierkegaard si iscrive nella più generale attenzione rivolta in questo periodo da Heidegger alla tematica religiosa, che nei corsi di quei semestri riceve ampio spazio e singolare rilevanza¹⁹². L'interesse teologico non sorprende, ed è anzi il risultato di una formazione fortemente religiosa ricevuta nell'ambito culturale e istituzionale della Chiesa di Friburgo, la cui impostazione rigidamente conservatrice, ultrareazionaria e antimodernista si rivela in poco tempo agli occhi di Heidegger inadeguata e limitata. L'approccio dogmatico al testo, di matrice tomistica e scolastica, lascia il posto all'interpretazione, e quindi all'appropriazione, libera e individuale, sollecitata dall'esempio di Lutero e convalidata teoricamente dal pensiero di Kierkegaard.

Nell'opera ambigua e complessa, Heidegger allora non vede semplicemente un esempio di teologia, cioè di pensiero sistematico teorico e oggettivante su dio e sull'uomo, risultato ed estremo compimento del linguaggio onto-teologico di origine greca, da cui il pensiero post-metafisico deve affrancarsi. Vi ritrova anche un'esperienza originaria, ateoretica e preteoretica, della vita cristiana nella sua particolare situazionalità: quella di un aspirante cristiano nell'epoca della cristianità stabilita. Proprio leggendo Kierkegaard alla luce della sua profonda e vivida aspirazione cristiana, Heidegger individua e percorre la faglia che attraversa e dissesta la monolitica struttura dell'onto-teologia: «La linea che da Paolo passa per Agostino, Lutero, Pascal e Kierkegaard è ora quella di un cristianesimo che si è confrontato autenticamente con l'effettività e ne ha riafferrato di volta in volta l'accesso tramite violente eruzioni storiche, che hanno fatto seguito alla sua distorsione tramite l'elemento greco»¹⁹³.

¹⁹¹ Idem, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, cit., p. 14.

¹⁹² Cfr. ad esempio N. Khawaja, *Heidegger's Kierkegaard: Philosophy and Religion in the Tracks of a Failed Interpretation*, «The Journal of Religion», 95 (2015), n. 3, pp. 295-317, che rintraccia nel problematico rapporto tra filosofia e religione la matrice dell'ambiguità della lettura heideggeriana di Kierkegaard.

¹⁹³ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, 1919-1920, trad. it. di A. Spinelli - J. Pfeifferkorn, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di F. G. Menga, Quodlibet, Macerata 2017, p. 22.

L'esperienza religiosa non rimane allora per Heidegger un territorio indifferente; anzi, Heidegger si lascia attrarre dalle testimonianze letterarie della cristianità delle origini – le epistole paoline, la cui analisi apre il corso sulla *Fenomenologia della vita religiosa*, non sono che uno degli esempi –, nelle quali non vede solo un corpus di dottrine, ma in primo luogo lo specifico modo in cui la comunità protocristiana esperisce la propria fatticità¹⁹⁴. In queste testimonianze Heidegger va alla ricerca di un'esperienza pre- o a-teoretica della vita, di un terreno più originario, non gravato da quella tendenza all'obiettivazione che impedisce l'accesso al senso genuino e autentico dei fenomeni. Non sorprende allora che, insieme alle riflessioni teoriche di Lutero, alle opere di Agostino e alle lettere di Paolo, figurino i testi di Kierkegaard. Quest'ultimo infatti non si stanca di ripetere che il cristianesimo non è una dottrina ma una comunicazione di esistenza (*Existents-Meddelelse*) – un'esistenza segnata dal rapporto con Dio. Anche nelle riflessioni kierkegaardiane – e forse proprio questo motiva l'interesse filosofico di Heidegger più per i suoi scritti di edificazione che per quelli teorici¹⁹⁵ – Heidegger individua un materiale da indagare attraverso gli strumenti metodologici ereditati dalla fenomenologia husserliana, che proprio allora stava ripensando in un proprio, personalissimo modo.

¹⁹⁴ A proposito del rapporto tra questa prima fase di avvicinamento ai temi religiosi e la successiva produzione, in particolare *Essere e tempo*, rimando a K. Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, «Philosophisches Jahrbuch», 74 (1966), n. 1, pp. 126-153; T. Kiesel, *The Genesis of Being and Time*, University of California Press, Berkeley (CA) 1993; J. Brejda, *Philosophia crucis: Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1996; I. M. Fehér, *Religion, Theology and Philosophy on the Way to Being and Time: Heidegger, Dilthey and Early Christianity*, in S. J. McGrath - A. Wierciński (eds.), *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, Brill Rodopi, Amsterdam-New York 2010, pp. 35-65, che rilevano come le strutture concettuali con cui viene pensata l'esistenza in *Sein und Zeit* presentano notevoli affinità con i modi dell'esperienza fattuale della vita protocristiana, indagata fenomenologicamente da Heidegger negli anni friburghesi.

¹⁹⁵ *SuZ*, § 45, 283.

Quanto Heidegger conosca del corpus kierkegaardiano rimane una questione molto controversa. La maggior parte degli studi sembra tuttavia oggi concorde sul riscontrarne una lettura quanto meno parziale e selettiva, se non distorta e viziata da questa incompletezza (soprattutto per quanto riguarda gli scritti edificanti). Di tale opinione sono, tra gli altri, E. Harbsmeier (cfr. *Die erbaulichen Reden Kierkegaards von 1843 bis 1845 in der deutschen Rezeption*, «Kierkegaard Studies Yearbook», (2000), n. 1, pp. 261-272) e N. N. Eriksen (*Kierkegaard's Category of Repetition: A Reconstruction*, De Gruyter, Berlin-New York 2012, cfr. in particolare p. 39, nota 4), il quale sostiene che l'edizione dei discorsi cristiani, a cui Heidegger fa riferimento nella nota di *Essere e tempo*, sia una miscellanea di non meglio precisati discorsi cristiani del 1848 (cioè l'*Ausgewählte christliche Reden* del 1901 curata da J. Von Reinecke). A conferma di questa conoscenza mediata e non approfondita del testo kierkegaardiano, D. Magurshak porta all'attenzione il fraintendimento heideggeriano di aver annoverato la *Malattia per la morte* tra i discorsi edificanti (cfr. D. Magurshak, *Despair and Everydayness: Kierkegaard's Corrective Contribution to Heidegger*, R. L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death*, Mercer University Press, Macon (GA) 1987, pp. 209-237).

All'interno della comprensione fenomenologica, la religione appare infatti come quell'originarietà storico-temporale della vita, a partire da cui, una volta liberata dal velo mistico del cristianesimo e dalle contraffazioni dottrinarie, metafisiche e teologiche, mettere in luce i caratteri della fatticità dell'esistenza e formalizzarne i modi d'essere attraverso e nelle strutture esistenziali dell'Esserci. In altre parole, Heidegger è convinto di poter rintracciare nell'autocomprensione in atto dell'esistenza cristiana alcuni caratteri e contenuti di questa stessa fatticità che, in opposizione alla tendenza oggettivante della filosofia di matrice greco-scolastica, siano in grado di fornire strumenti utili a cogliere, in alcuni suoi aspetti caratterizzanti, l'essere dell'uomo.

L'inattuale portato rivoluzionario del pensiero kierkegaardiano viene alla luce, quindi, nel momento in cui vi si legge un esempio concreto di attuazione autocomprendente dell'esperienza fattiva della vita e di elaborazione di un corrispondente pensiero ermeneutico. Per questo Heidegger critica ai filosofi dell'esistenza del suo tempo (Jaspers, in particolare) la tendenza a purificare la concettualità del suo significato religioso marcatamente luterano. Così facendo, costoro ne hanno vanificato gli aspetti decisivi e potenzialmente rivoluzionari, in grado di inaugurare «un'epoca della filosofia completamente nuova»: «La *possibilità* di un'epoca della filosofia completamente nuova. La possibilità, dico: oggi, che per qualche ragione Kierkegaard è divenuto una moda, siamo arrivati al punto che la letteratura su Kierkegaard e tutto ciò che le sta intorno, fa tutto il possibile per non comprendere questo elemento *decisivo* della filosofia kierkegaardiana»¹⁹⁶. Tuttavia, è lo stesso Heidegger a inserirsi a pieno titolo in questa «moda»: pur avendo riconosciuto nell'attività letteraria di Kierkegaard la *Vollzug* antiteoreticista della vita cristiana all'interno della cristianità stabilita, l'ontologizzazione delle sue categorie in *Essere e tempo* apre la strada a quel processo di secolarizzazione del testo kierkegaardiano che Heidegger stesso rimproverava ai suoi contemporanei.

5. *Secolarizzazione ed esistenzializzazione*

La questione della secolarizzazione di Kierkegaard emerge già nell'ambito della prima

¹⁹⁶ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, 1929-1930, trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica: mondo - finitezza - solitudine*, a cura di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1992, p. 198 [corsivo mio].

recezione dell'opera di Heidegger. In particolare, all'interno del *milieu* teologico dell'Europa interbellica, animato prevalentemente dall'opposizione tra neo-tomismo e teologia dialettica, il confronto con il pensiero heideggeriano si muove principalmente intorno al problema del rapporto tra filosofia e teologia¹⁹⁷. Le diverse letture, che queste scuole confessionali hanno dato del testo heideggeriano, si irradiano anche sulla questione di una possibile ripresa secolarizzante del pensiero kierkegaardiano ad opera di Heidegger. Infatti, «la lettura heideggeriana di Kierkegaard è venuta a rappresentare la pietra miliare più importante nel passaggio da un esistenzialismo cristiano a un esistenzialismo ateo»¹⁹⁸. In realtà, le critiche della teologia cristiana riformata allo pseudo-protestantesimo heideggeriano e lo sguardo interno della teologia dialettica al protestantesimo, a cui si sentiva più consonante, mettono in evidenza come la secolarizzazione heideggeriana sia al contempo l'allontanamento e il compimento delle sue radici teologiche ad opera della sua ontologia “atea per principio”.

Tra le fila della teologia dialettica o teologia della crisi, le valutazioni di Rudolf Bultmann e di Karl Barth appaiono a prima vista tra loro antitetiche. Bultmann, assiduo interlocutore di Heidegger durante gli anni di Marburgo, non solo sostiene la conciliabilità della teologia cristiana con l'ontologia generale di Heidegger, ma costruisce egli stesso la sua teologia sulle basi dell'analitica esistenziale heideggeriana¹⁹⁹. Più precisamente, Bultmann vede nell'ontologia fenomenologica di Heidegger l'indispensabile punto di partenza filosofico del programma di rinnovamento critico della teologia cristiana, che egli fonda sulla “demitizzazione” del cristianesimo evangelico²⁰⁰. Demitizzare significa infatti per Bultmann tradurre il messaggio cristiano nei termini di un'esperienza esistenziale, cioè di un'esperienza

¹⁹⁷ Per un maggiore approfondimento sullo *Heidegger-Streit* degli anni Trenta, cfr. V. Bernardi, *Lo Heidegger-Streit degli anni Trenta*, in Aa.Vv., *Confronti con Heidegger*, a cura di G. Semerari, Dedalo, Bari 1992, pp. 7-32.

¹⁹⁸ E. Baring, *A Secular Kierkegaard: Confessional Readings of Heidegger before 1945*, «New German Critique», 124 (2015), p. 67.

¹⁹⁹ «È capitato che si siano mosse obiezioni al mio interpretare il Nuovo Testamento servendomi delle categorie della filosofia heideggeriana dell'esistenza; ma temo che ciò significhi chiudere gli occhi alla reale consistenza del problema. A me pare, e lo si dovrebbe ammettere con lieto sgomento, che la filosofia scorga già da se stessa quanto ci dice il Nuovo Testamento» (R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, trad. it. di L. Tosti - F. Bianco, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Queriniana, Brescia 2018, p. 143).

Per un'analisi dell'uso e del recupero dell'analitica heideggeriana da parte di Bultmann, cfr. O. Pöggeler, *Philosophie und hermeneutische Theologie: Heidegger, Bultmann, und die Folge*, Fink, Munich 2009, pp. 105-107.

²⁰⁰ «L'assunzione della categoria di esistenza come idea-base della teologia bultmanniana risponde innanzitutto all'esigenza di una riflessione teoretica che si propone di evitare la ricaduta nella sfera dell'oggettivazione» (F. Donadio, *Critica del mito e ragione teologica*, Guida, Napoli 1983, p. 63).

che offre all'uomo una *comprensione* di se stesso (nel suo rapporto a Dio e al *kérygma* salvifico). Per questa ragione – preciserà rispondendo alle critiche e alle questioni sollevate dai suoi contemporanei, in particolare Gerhardt Kuhlmann e Emil Brunner – la teologia deve rivolgersi alla filosofia heideggeriana per ereditarne non il sistema metafisico, ma il suo metodo fenomenologico e la sua struttura gergale-linguistica attraverso cui tornare a esporre, in modo più appropriato, il messaggio evangelico al mondo contemporaneo²⁰¹: «Un tale atteggiamento è tipico di una teologia in crisi, che ha bisogno di rinnovarsi per trovare la forma appropriata di annuncio per il mondo contemporaneo. Attraverso Heidegger, la teologia svolge su se stessa un lavoro “catartico” per rinnovarsi e riverniciarsi»²⁰². Da parte sua, Heidegger riconosce a Bultmann il merito di una riproblematizzazione scientifica del cristianesimo e di una razionalizzazione neoilluminista della teologia moderna in grado di aprire a una comprensione adeguata delle sue problematiche originarie.

Bultmann rintraccia la condizione di possibilità di questa conciliabilità proprio nel principio heideggeriano di ateismo metodologico, cioè nella logica indifferenza nei confronti di ogni caso ontico concreto, che si traduce in un'analisi “formale-ontologica”, antecedente all'opposizione ontica tra fede e non-fede²⁰³. La filosofia heideggeriana, quindi, non è a rigore anti-teistica; piuttosto, il suo ateismo di principio, come la porta a non affermare Dio, così la trattiene dal negare la possibilità della fede. Anzi, per Bultmann la fede, intesa kierkegaardianamente come la decisione *per* il rischio, costituisce heideggerianamente una concreta possibilità dell'Esserci²⁰⁴. Questo significherebbe – come molti suoi contemporanei gli hanno fatto notare criticamente – fare non solo della fede una possibilità esistente al

²⁰¹ In realtà Bultmann dirà anche che il suo recupero della filosofia heideggeriana è del tutto coerente col modo di procedere di ogni teologia che, per l'esplicazione dei suoi concetti, fa ricorso a «una comprensione pre-teologica dell'Esserci di regola determinata da una tradizione filosofica» (Bultmann, *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhardt Kuhlmann*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 38 (1930), n. 5, p. 349). Nel caso della precomprensione dell'Esserci di questi primi decenni del XX secolo è proprio la filosofia di Heidegger a rappresentare in qualche modo lo *Zeitgeist* dell'epoca: «L'analisi esistenziale che Martin Heidegger fa del *Dasein* sembra essere una presentazione filosofica, profana, della visione neotestamentaria dell'esistere: l'uomo esiste storicamente in quella preoccupazione di se stesso, che emerge dall'angoscia, e tuttavia è costretto di momento in momento a decidersi continuamente, fra il passato e il futuro, se perdersi nel mondo del disponibile, dell'impersonale, o se raggiungere la sua autenticità facendo gettito di tutte le sicurezze e abbandonandosi senza riserve al futuro! L'uomo non è inteso così anche nel Nuovo Testamento?» (Idem, *Nuovo Testamento e mitologia*, cit., pp. 142-143).

²⁰² Bernardi, *Lo Heidegger-Streit degli anni Trenta*, cit., p. 20.

²⁰³ Bultmann, *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube*, cit., p. 342.

²⁰⁴ Idem, *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums*, «Zwischen den Zeiten», 6 (1928), p. 12; Idem, *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube*, cit., pp. 342; 347.

pari delle altre, ma soprattutto della Rivelazione «un modo originario dell'Esserci, cioè un modo aperto all'esistenza e muovente da essa stessa»²⁰⁵, destituito del suo valore intrinseco e del suo particolare privilegio e reso comprensibile dal semplice *lumen naturale*. Queste conclusioni di Bultmann sembrano contraddire il nucleo essenziale della teologia dialettica. Mentre per Bultmann la Rivelazione sarebbe incomprendibile senza una precomprensione propria dell'essere-uomo, Barth insiste sull'«infinita differenza qualitativa», di kierkegaardiana memoria, tra umano e divino, la quale sbarra la strada alla ragione umana, radicalmente compromessa nelle sue potenzialità dalla peccaminosità creaturale, nel suo tentativo di comprendere la relazione tra uomo e Dio. Allora, contrariamente a quanto sostenuto da Bultmann, secondo Barth l'ontologia, quale sforzo speculativo solamente umano, non può fondare né introdurre teoricamente alla teologia. Barth infatti, ipersemplicando volutamente e criticamente la posizione di Bultmann, gli contesta di essersi fatto propugnatore di una versione esistenziale di teologia naturale, responsabile di aver reso la filosofia e la teologia tra loro interscambiabili.

Una posizione simile a quella di Barth è rappresentata dal cattolico Kuhlmann che, con il suo articolo *Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann*, è il primo a interrogare Bultmann sulla sua teologia in rapporto ad Heidegger. In realtà, questo testo non si limita a interpellare Bultmann, ma pone le basi per un più ampio confronto con tutta la scuola della teologia dialettica. Il più considerevole elemento di divergenza tra Kuhlmann e Bultmann risiede proprio nella convinzione del primo che la teologia non possa dipendere dalle analisi ontologiche heideggeriane per il semplice fatto che essa, in quanto scienza ontica di ciò che non è intramondano ma ultramondano (*jenseitig Seiendes*), ha a che fare con ciò che trascende le naturali possibilità dell'Esserci²⁰⁶: «Ma egli [Bultmann] non ripete la scoperta del filosofo soltanto con la terminologia cristiana? Il contenuto della teologia, il suo oggetto, la Rivelazione non sono così profanati e falsificati? Questo pericolo, che la teologia di Bultmann sia una minaccia per questi concetti, deve essere ancora dimostrato»²⁰⁷. Kuhlmann critica dunque a Bultmann l'esito immanentizzante della sua teologia fondata sull'ontologia fenomenologica e sull'analitica esistenziale heideggeriane.

²⁰⁵ G. Kuhlmann, *Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 10 (1929), n. 1, p. 45.

²⁰⁶ Idem, *Krisis der Theologie?*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 39 (1931), n. 2, p. 126.

²⁰⁷ Idem, *Zum theologischen Problem der Existenz*, cit., p. 43.

Questa implicita immanentizzazione, infatti, contraddirebbe gli sforzi teorici della teologia dialettica, in cui Kuhlmann vede «una risposta all'immanentismo in cui l'idealismo aveva trascinato quasi tutto il pensiero teologico-protestante»²⁰⁸. Dunque, alla luce di questa operazione deimmanentizzante, la teologia dialettica critica generalmente a Heidegger la scelta di ricondurre la teologia nell'alveo più generale dell'ontologia secondo lo schema scienza ontica/scienza ontologica, scienza positiva/ontologia generale. In modo quasi complementare, la teologia cattolica contesta a Heidegger – e con lui, a Husserl e Scheler ad esempio – l'aver distolto l'attenzione dal contenuto noematico oggettivo (Dio) al soggettivo atto noetico, privilegiando così la coscienza umana sull'oggetto che essa intenziona ed afferra. Come l'ontologia – che secondo Kuhlmann fa dell'uomo il suo proprio Dio²⁰⁹ – anche il soggettivismo si traduce in una «divinizzazione segreta dell'uomo»²¹⁰.

Con questa breve panoramica sulla *querelle* che coinvolgeva le più influenti voci della teologia del tempo, non si vuole esaurire la questione del rapporto tra teologia e ontologia nell'opera di Heidegger né tanto meno addentrarsi nello *Heidegger-Streit* teologico degli anni Trenta. Piuttosto, toccare, anche se superficialmente, queste posizioni teoriche ci permette sia di cogliere le due facce opposte e complementari dell'operazione heideggeriana di secolarizzazione dei contenuti teologici²¹¹, sia di ripensare le tradizionali critiche mosse all'assimilazione secolarizzante del testo kierkegaardiano compiuta da Heidegger nelle sue opere. Nel processo di secolarizzazione, o meglio di «profanizzazione» di Kierkegaard, Kuhlmann ad esempio vede una chiusura dell'opera kierkegaardiana nel circolo dell'umano: «Heidegger ha decisamente profanizzato la dialettica esistenziale di Kierkegaard, e la ha resa elevazione dell'essenza dell'umano. Una teologia che contempla questa dialettica esistenziale come il suo fondamento sistematico, si pone in ogni caso nel circolo dell'umano»²¹². Se questo è vero, Heidegger ha sì profondamente distorto il pensiero kierkegaardiano col secolarizzarlo, ma allo stesso tempo ha incontrato gli esiti dell'attitudine scettica di quel protestantesimo molto amato dai dialettici.

Il protestantesimo, infatti, nato come correttivo al cattolicesimo quale religione dogmatica che per difendersi dal potenziale critico della ragione si rivolge all'autorità della

²⁰⁸ Bernardi, *Lo Heidegger-Streit degli anni Trenta*, cit., p. 9.

²⁰⁹ Kuhlmann, *Krisis der Theologie*, cit., p. 140.

²¹⁰ E. Przywara, *Drei Richtungen in der Phänomenologie*, «Stimmen der Zeit», 115 (1928), p. 258.

²¹¹ Baring, *A Secular Kierkegaard*, cit., p. 80.

²¹² Kuhlmann, *Zum theologischen Problem der Existenz*, cit., pp. 50-51.

Chiesa, fa del singolo e della sua personale esperienza di fede il fulcro della sua religiosità. Spostando così l'attenzione dall'organizzazione ecclesiastica, unica mediatrice tra l'uomo e Dio, al singolo credente e dalla speculazione metafisica su Dio a una meditazione sulla finitezza dell'uomo, il protestantesimo, rendendo il teologico in un certo senso "superfluo", si secolarizza esso stesso. Nel suo purificare la teologia da ogni mescolanza, sostegno o addirittura fondazione antropologica e nel rigettare ogni superstizione e ricorso ingiustificato al trascendente, il protestantesimo si trova a consonare con la filosofia secolare, se non proprio con l'ateismo, come si spinse a sostenere Löwith²¹³. La *vis* scettica del protestantesimo si riversa così su ogni manifestazione empirica della fede, così come su ogni sua prova etica e religiosa, considerandole tutte uno sforzo umano, troppo umano. Tale radicalismo problematico che anima il protestantesimo lo avvicina pericolosamente all'ateismo. L'indagine sui limiti della ragione umana naturale davanti all'assoluta trascendenza e paradossalità delle categorie cristiane, con cui il protestantesimo respingeva gli esiti immanenti dell'*analogia entis* di derivazione tomistica, non si discosta poi così tanto dalla critica di antropomorfismo mossa al cristianesimo da Nietzsche e Feuerbach. Infatti, approfondendo infinitamente lo scarto tra Dio e l'uomo, grazia e natura, creatore e creatura nella convinzione di una radicale sfiducia nelle facoltà umane, il protestantesimo stesso si fa più libero di confrontarsi con la filosofia secolare, in generale, e in particolare con la «consapevole filosofia ateistica della finitudine»²¹⁴ di Heidegger.

E allora, giacché l'impulso secolarizzante si origina dal seno stesso del protestantesimo, l'operazione di secolarizzazione compiuta da Heidegger sul testo kierkegaardiano appare agli occhi di molti lettori – anche tra le file della teologia dialettica – non averne tradito lo spirito²¹⁵. Quando Kuhlmann, riprendendo un'espressione di Hermann Diem, parla di «profanizzazione» (*Profanisierung*)²¹⁶ o Löwith di «formalizzazione

²¹³ Löwith, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 38 (1930), pp. 371; 366.

²¹⁴ D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, 1930, trad. it. di A. Gallas, *Atto ed essere: filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia*, Queriniana, Brescia 1985, p. 80.

²¹⁵ Per uno sguardo generale su questo dibattito, cfr. V. McCarthy, *Martin Heidegger: Kierkegaard's Influence Hidden and in Full View*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and Existentialism*, Ashgate, Farnham 2011, pp. 95-126.

²¹⁶ Kuhlmann, *Zum theologischen Problem der Existenz*. cit., pp. 28-57. Riferimento a Hermann Diem, *Methode der Kierkegaard-Forschung*, «Zwischen den Zeiten», 8 (1928), pp. 140-171.

ontologica» (*ontologische Formalisierung*)²¹⁷ delle categorie kierkegaardiane, presentano la filosofia di Heidegger come lo «sviluppo coerente dell'umanismo anti-idealistico kierkegaardiano»²¹⁸. Secondo loro, la secolarizzazione della concezione kierkegaardiana dell'esistenza, con l'eliminazione di tutti i suoi momenti teologici, non fa che portare a compimento l'interesse appassionato e preoccupato di Kierkegaard per il singolo individuo e la sua concreta esistenza – l'unico interesse perseguibile dalla fragile e vulnerabile ragione umana, timorosa e tremante davanti all'assoluta trascendenza di Dio e alla sua imperscrutabile iniziativa. Se questo è vero, l'operazione di secolarizzazione heideggeriana non rischia di stravolgere la riflessione di Kierkegaard, ma è anzi la stessa filosofia secolare di Heidegger ad affondare le sue radici proprio nel pensiero kierkegaardiano. A rigore allora, sostiene arditamente Alphonse de Waelhens, «non si può neppure dire che Heidegger abbia secolarizzato Kierkegaard. Egli si limitò piuttosto a capire Kierkegaard come, senza dubbio, *dovrebbe* essere capito»²¹⁹.

È vero infatti che, pur criticando i progetti secolarizzanti del suo tempo, Kierkegaard giocò un ruolo fondamentale nella storia stessa della secolarizzazione. Kierkegaard era rimasto certamente contrariato dai tentativi, non solo della filosofia speculativa ma anche della scienza del tempo, di spiegare l'esistenza umana in modo secolare. Insieme all'idealismo, la cui eredità era stata raccolta dai tanto criticati Heiberg e Martensen, anche la *Deutsche Naturphilosophie* aveva preso piede in Danimarca e, con essa, la pretesa di spiegare in termini biologici cosa significhi l'essere esseri umani. Questa preoccupazione si faceva ancor più urgente in un mondo, come quello della cristianità stabilita, in cui a venir secolarizzata era paradossalmente la stessa esperienza cristiana: «Nella cristianità stabilita l'uomo naturale ha dichiarato la sua guerra. Non c'è nessuna opposizione infinita fra la realtà cristiana e la realtà mondana. La realtà cristiana è ridotta al massimo a una potenziamento di quella mondana (soprattutto sotto l'etichetta: cultura)»²²⁰. Potremmo dire che l'intera attività letteraria di Kierkegaard consista proprio nel «reintrodurre il cristianesimo nella cristianità»²²¹, cioè nel chiedersi in prima persona e portare gli altri a domandarsi come sia

²¹⁷ Löwith, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, cit., pp. 385-386.

²¹⁸ Kuhlmann, *Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann*, cit., p. 49.

²¹⁹ A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Editions de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain 1967, p. 352.

²²⁰ SKS 12, 119 / IC, 1985.

²²¹ SKS 16, 24 / SFV, 134.

possibile dare un senso alla fede in un mondo completamente secolarizzato. E tuttavia, come ha sostenuto Michael Theunissen, la portata filosofica della riflessione kierkegaardiana risiede proprio nell'esistenzializzazione (*Existentialisierung*) delle categorie antropologiche che la tradizione filosofica e teologica gli forniva²²². Del resto, ancor prima di Theunissen, Adorno aveva rintracciato nel modello soggettivistico di religione, portato avanti da Kierkegaard contro l'ortodossia dogmatica, un momento inaugurale del processo di secolarizzazione: «La liberazione teologica del numinoso dal dogma ossificato costituì involontariamente, a partire da Kierkegaard, anche un momento della sua secolarizzazione»²²³.

A dispetto di Adorno, però, l'analisi di Theunissen offre un ritratto più fedele della complessità dell'ambiguo processo di secolarizzazione kierkegaardiano. Questi mostra infatti come, facendosi portavoce dell'esigenza di appropriazione esistenziale dei contenuti teologici, Kierkegaard riesca in un certo qual modo a de-dogmatizzare i concetti senza spogliarli del significato e dell'orizzonte teologici di partenza. Questo è il senso della sua operazione di esistenzializzazione: attraverso il movimento di ripresa, decostruttore e appropriante al medesimo tempo, Kierkegaard fa delle categorie dogmatiche della teologia non dei contenuti dottrinali ossificati ma delle possibilità esistenziali da appropriare e da riprodurre concretamente nella propria esistenza. Quando nella *Postilla* Kierkegaard illustra la differenza tra una dottrina e una comunicazione d'esistenza, afferma infatti che «il *maximum* rispetto a una dottrina è comprenderla, e il diventarne seguace è un modo astuto col quale la gente che non capisce un accidente s'intrufola facendo finta di averla compresa. Rispetto a una comunicazione d'esistenza il *maximum* che si può fare è di *esistere in essa*, mentre il voler comprendere è un'astuta scappatoia per sbarazzarsi del compito»²²⁴. A titolo di esempio, Theunissen fa riferimento alla *Menschenbild* della *Malattia per la morte*, in cui Kierkegaard attinge alla concettualità paolina, utilizzandone le categorie dicotomiche (peccato e fede, *sarx* e *soma*, legge e amore), non per costruire un'antropologia dogmatica ma per nominare delle possibilità dell'esistenza umana. Qui vediamo all'opera il doppio movimento di de-dogmatizzazione insito nel modo di procedere kierkegaardiano: non

²²² M. Theunissen, *Das Menschenbild in der »Krankheit zum Tode«*, in M. Theunissen - W. Greve (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1979, p. 457.

²²³ Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 25.

²²⁴ SKS 7, 338 / AE, 1271 [corsivo mio].

soltanto costruisce una sua propria concettualità filosofica a partire dal testo evangelico piuttosto che evangelizzare le categorie metafisiche fornite dalla tradizione filosofica, ma richiede che queste nozioni filosofiche da lui costruite non rimangano tali, ma siano *esistenzializzate*, cioè appropriate come autentiche possibilità di esistenza per il singolo individuo²²⁵.

Per avvalorare questa sua lettura, Theunissen ricorda il passo in cui Kierkegaard descrive la sua intera produzione come «il movimento [...] dal “filosofo” – dall’ambito speculativo, all’indicazione delle più intime determinazioni della realtà cristiana»²²⁶. Questo movimento all’esistenziale è un processo di appropriazione, corrispondente al pensiero soggettivo di una verità non proposizionale ma esistenziale, che in quanto tale impedisce una definizione essenzialistica dell’uomo e della sua esistenza. Per questo, nonostante Kierkegaard abbia reso l’essere umano il soggetto privilegiato dei suoi scritti, non ha mai voluto elaborare un’antropologia intesa come *dottrina* dell’uomo: «Tutto ciò che il pensatore danese ha scritto verso la metà del XIX secolo, riguarda in definitiva l’uomo, eppure in nessuna parte delle sue opere si trova un’antropologia [*Anthropologie*] nel senso di una dottrina dell’essere umano [*Lehre vom Menschen*]»²²⁷. La sua teoria del pensiero soggettivo, infatti, esclude la possibilità che possa essere elaborata a priori una dottrina (*Lehre*) che orienti e prescriva che cosa significhi essere uomo. Lo scopo dell’intera attività di scrittore di Kierkegaard consiste infatti nel contrastare la tendenza contemporanea ad abbassare l’esigenza esistenziale di vita a un problema oggettivo di dottrina: «La legge per il rapporto fra la situazione presente e la situazione nuova, entro il Cristianesimo, è semplicemente questa: la situazione nuova non è un nuovo “ciò” ma un nuovo “come” del vecchio “ciò”»²²⁸. Nella *Prima e ultima spiegazione (En første og sidste Forklaring)*, che nella *Postilla* firma a proprio nome, Kierkegaard è ancor più esplicito sull’intento degli pseudonimi e dei loro scritti:

La loro importanza (qualunque questa *realmente* sia) non consiste assolutamente nel fare qualche nuova proposta, qualche scoperta inaudita, oppure nel fondare un nuovo partito e nel voler andare oltre; ma precisamente nel contrario, cioè nel non voler avere nessuna importanza, *nel voler leggere da soli* – alla distanza ch’è la lontananza della

²²⁵ Theunissen, *Das Menschenbild in der »Krankheit zum Tode«*, cit., p. 506.

²²⁶ SKS 13, 12 / FV, 36.

²²⁷ Theunissen, *Das Menschenbild in der »Krankheit zum Tode«*, cit., p. 496.

²²⁸ SKS 7, 338 / AE, 1271 [corsivo mio].

riflessione doppia – *la scrittura primitiva della situazione esistenziale umana*, il testo antico, conosciuto e trasmesso dai padri, *nel volerlo rileggere ancora una volta possibilmente in modo più interiore*²²⁹.

Una dottrina oggettiva sull'uomo – un'antropologia, appunto – non può che costituire un'infinita approssimazione (*Approximation*), se non una vera e propria distrazione, del processo di realizzazione esistenziale. Rispetto allora a un pensiero oggettivo sull'uomo, quello di Kierkegaard è un pensiero appellativo che si rivolge al singolo e lo richiama all'appropriazione che riprende l'esistenza. Secondo Theunissen, distogliendo lo sguardo dal *cosa*, cioè dal contenuto oggettivo delle categorie utilizzate, e concentrandosi sul *come*, cioè sul modo particolare, assolutamente individuale, attraverso cui il singolo si rapporta a tali categorie facendone dei modi di essere piuttosto che sterili contenuti dottrinali, sarebbe Kierkegaard stesso a gettare le basi per la successiva trasformazione dell'antropologia nell'heideggeriana *Daseinsanalytik*²³⁰. Per questo, il processo di formalizzazione ontologica porterebbe a compimento il percorso soltanto iniziato e accennato da Kierkegaard. L'esito dell'opera di esistenzializzazione delle categorie teologiche inaugurata da Kierkegaard – fa notare Löwith – viene a coincidere con il rigetto (*Abweisung*)²³¹ da parte di Heidegger dei presupposti teologici della riflessione kierkegaardiana. Questa completa epurazione della radice teologica però corrompe radicalmente il senso della sua operazione di esistenzializzazione, nella stessa misura in cui per Kierkegaard la normativizzazione del luteranesimo ha vanificato il significato originario del protestantesimo. Come il protestantesimo era sorto per contrastare l'esteriorità estetico-paganeggiante del cattolicesimo in nome di una fede appassionata e vissuta in prima persona, così l'operazione di esistenzializzazione delle categorie teologiche ha per Kierkegaard il ruolo di *correttivo*, da una parte alla tendenza all'oggettivizzazione indifferente del pensiero speculativo e dall'altra alla stessa degenerazione secolarizzante del protestantesimo. Il fine dell'opera di esistenzializzazione è dunque quello di far giocare il protestantesimo contro se stesso, di apportare un correttivo al processo di normalizzazione del correttivo luterano stesso, di invertire cioè quel processo di secolarizzazione del protestantesimo che il protestantesimo

²²⁹ SKS 7, 572-573 / AE, 1647 [corsivo mio].

²³⁰ Theunissen, *Das Menschenbild in der »Krankheit zum Tode«*, cit., p. 497.

²³¹ K. Löwith, *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, «Theologische Rundschau», 2 (1930), p. 334.

stesso aveva avviato e supportato. In un passo del suo diario, Kierkegaard infatti osserva che «il correttivo luterano, quando debba costituire in modo autonomo tutto il cristianesimo, produce la forma più raffinata di mondanità e di paganesimo»²³². Ha dunque pienamente ragione Löwith nel commentare che secondo Kierkegaard «il pericolo del protestantesimo sta nel diventare un cristianesimo “nell’interesse dell’uomo”, e una “reazione dell’umano contro ciò che è cristiano”, non appena esso voglia sussistere per se stesso e si trasformi da un “correttivo” in una norma»²³³.

Da quanto detto possiamo allora affermare che l’operazione di secolarizzazione e profanizzazione del testo kierkegaardiano, confinandolo nel «circolo dell’umano», sia responsabile del suo cripto-idealismo. Quanto più si cerca di secolarizzare e immanentizzare il pensiero kierkegaardiano, quanto più lo si chiude su quella dialettica affermativa e identitaria che Adorno contestava ad esso e alla sua mediazione heideggeriana. Inchiodando il pensiero di Kierkegaard nel dominio dell’umano, se ne neutralizza l’elemento eccentrico e contestatore del paradigma identitario. È infatti l’elemento teologico della riflessione di Kierkegaard, che per Heidegger ne fa ancora un “pensatore metafisico”, a costituire invece la condizione ontologica del processo de-essenzializzante e anti-soggettivistico dell’uomo, non solo sul piano strettamente filosofico ma soprattutto etico-esistenziale. La nozione teologica di *kenosis*, in particolare, ci permette di individuare nell’opera kierkegardiana un pensiero della non-identità e la voce di una soggettività infranta. Piuttosto che chiudere il pensiero di Kierkegaard nel passato, facendone una propaggine agonizzante dell’idealismo, la sua riflessione teologica lo apre alle nuove correnti filosofiche che dalla seconda metà del Novecento hanno ripensato il soggetto, la sua esistenza e la sua verità.

²³² SKS 25, 279, NB28:82 / D, 2826.

²³³ Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., p. 530.

Capitolo IV

Il soggetto kenotico

1. *Una lettura post-moderna della kenosis*

Una delle letture postmoderne più affascinanti della categoria filosofico-teologica di *kenosis* è quella di Gianni Vattimo. Tutt'altro che una nota a margine o un tema laterale nella sua riflessione filosofica, Vattimo fa della *kenosis* il fulcro di una costellazione di fenomeni che articolano, dialogando tra loro, la sua nozione di *pensiero debole*: secolarizzazione, nichilismo, indebolimento e interpretazione. Tentando di leggere insieme l'eredità di Nietzsche e di Heidegger alla luce del messaggio cristiano, Vattimo avanza la proposta filosofica di un pensiero post-metafisico che invece di pensare l'essere come una presenza forte e stabile alla stregua dell'ente, lo pensa come ciò che si riduce, si indebolisce e si ritira. Vattimo infatti individua un rapporto di «trascrizione» tra l'ontologia debole e il messaggio cristiano, che li lega pensandoli entrambi «in termini di secolarizzazione e cioè, in fondo, in termini di indebolimento ossia di incarnazione»¹. Il compito di trascrizione è demandato precisamente alla nozione di *kenosis*, che Vattimo considera l'elemento centrale non solo del messaggio cristiano, ma anche del pensiero occidentale. Essa, infatti, parafrasando Heidegger, rappresenta «il tratto costitutivo della apertura dell'essere entro cui siamo gettati; [...] l'orizzonte di una umanità storica che è la nostra, la luce entro cui il mondo e noi stessi, ci diveniamo accessibili»². All'interno di questo orizzonte, la storia del cristianesimo e dell'Occidente si danno come storia di *kenosis* e di *secolarizzazione*.

Riprendendo la diagnosi di Löwith, Vattimo individua nella secolarizzazione il *trait d'union* tra il pensiero dell'Occidente e la religione cristiana. Per secolarizzazione egli

¹ G. Vattimo, *Crede di credere*, Garzanti, Milano 1996, p. 27.

«Il rapporto della filosofia - di questa filosofia - con la teologia cristiana viene riconosciuto nel quadro di una concezione della secolarizzazione che, in qualche modo, prevede appunto una simile “trascrizione” filosofica del messaggio biblico; ma non considera la trascrizione un equivoco, un mascheramento, una apparenza che si tratti di dissipare per trovare la verità originaria; bensì come una interpretazione, legittimata dalla dottrina dell'incarnazione di Dio» (*ivi*, pp. 61-62).

² Idem, *Cristianesimo, nichilismo, kenosis*, «Bollettino Filosofico», 30 (2015), p. 183.

intende il «rapporto di provenienza da un nocciolo di sacro da cui ci si è allontanati e che tuttavia rimane attivo anche nella sua versione “decaduta”, distorta, ridotta a termini puramente mondani»³. Così intesa, la secolarizzazione sembrerebbe contraffare, distorcere e snaturare il cristianesimo. Al contrario, Vattimo dedica numerose pagine a mostrare come la secolarizzazione sia piuttosto «un fatto interno al cristianesimo, legato positivamente al senso del messaggio di Gesù»⁴. Secondo l'autore, infatti, la secolarizzazione non costituisce un intervento esterno di immanentizzazione della dottrina, ma «una “deriva” iscritta positivamente nel destino della *kenosis*»⁵. Precisamente perché il cristianesimo «ha alla sua base l'idea dell'incarnazione di Dio, che concepisce come *kenosis*, come abbassamento e, tradurremo noi, indebolimento»⁶, la secolarizzazione non costituisce solo il ritmo immanente del cristianesimo, ma anche il suo destino più proprio.

La *kenosis* è l'atto attraverso cui Dio si svuota dei caratteri di onnipotenza e absolutezza, con cui la teologia naturale ha pensato tradizionalmente la divinità. Incarnandosi e facendosi uguale all'uomo, infatti, Dio abbandona la sua sacrale e minacciosa trascendenza, per rivelarsi come Dio dell'amore, della carità, della non-violenza, e quindi dell'*indebolimento*. Così facendo, la *kenosis* divina «smentisce la sapienza del mondo, cioè i sogni metafisici della religione naturale che lo pensa come l'assoluto, onnipotente, trascendente; ossia come l'*ipsum esse (metaphysicum) subsistens*»⁷. Il Dio assoluto, minaccioso e violento della teologia è ciò che, con la sua morte in croce, il Dio cristiano è venuto a mettere a morte. È il Dio della metafisica – il sommo ente che rappresenta il fondamento ultimo e perentorio oltre il quale non è possibile andare – ciò che Dio, incarnandosi, è venuto a detronizzare con il potere impotente del suo amore e della sua compassionevole sofferenza. La morte di Dio, di cui Nietzsche aveva dato l'annuncio, segna allora al contempo l'heideggeriana fine della metafisica. Per questo motivo, la storia kenotica del cristianesimo e dell'Occidente si precisano ulteriormente come *nichilismo*.

Il nichilismo, infatti, non deve essere inteso come una metafisica del niente, ma come il processo di consumazione della credenza secondo cui l'essere e la realtà sono dati oggettivi che il pensiero deve limitarsi a contemplare per conformarsi alle loro leggi. Solo se entificato,

³ Idem, *Credere di credere*, cit., p. 9.

⁴ *Ivi*, p. 33.

⁵ Idem, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma 1994, p. 63.

⁶ *Ivi*, p. 60.

⁷ Idem, *Credere di credere*, cit., p. 44.

infatti, l'essere può assumere il ruolo di fondamento ultimo della realtà, che assicura la ragione e di cui la ragione si assicura trasformandolo in una struttura oggettiva data al di fuori del tempo, che essa rispecchia totalmente ed esaustivamente. Alla luce di ciò, il cristianesimo si rivela intrinsecamente nichilista perché l'evento kenotico, che ne costituisce il nucleo veritativo, segna la discesa della divinità dall'assolutezza metafisica, operando un contro-movimento rispetto al dispositivo onto-teologico, che, nella sua pretesa di ridurre l'essere all'oggettività del dato, fa di Dio il supremo ente. Per questa sua inclinazione dissolutiva, l'incarnazione divina rappresenta il fatto archetipo della secolarizzazione. Il processo di secolarizzazione, inaugurato dalla *kenosis* rispetto alla fede, si riverbera in seno al pensiero nel più complesso fenomeno dell'*indebolimento*, cioè dell'affermazione della verità dell'essere attraverso la riduzione dell'imponenza dell'ente: «Riconosciuto nella sua "parentela" con il messaggio biblico della storia della salvezza e dell'incarnazione di Dio, l'indebolimento che la filosofia scopre come tratto caratteristico della storia dell'essere si chiama *secolarizzazione*»⁸. Detto in altri termini, il pensiero debole cessa di considerarsi come un rispecchiamento di strutture oggettive, poiché è l'essere stesso qualcosa che costitutivamente si sottrae e si indebolisce. Il pensiero debole è il pensiero che *corrisponde* all'essere costitutivamente kenotico, cioè all'essere che, svuotandosi degli attributi della presenza e della potenza, si dà come *niente*, come non-ente.

Per questo, a sua volta, solo un pensiero debole e post-metafisico può render ragione dell'essenza kenotica del cristianesimo: «Solamente una lettura "nichilista", e cioè "kenotica" appare [...] oggi la sola maniera di salvare il cristianesimo e salvarsi con il cristianesimo»⁹. Infatti, secondo Vattimo, anche il tentativo di opporre al Dio completamente entificato della metafisica il Dio totalmente altro della teologia esistenzialistica si rivela fallimentare. Da una parte, pur dando voce alle esigenze e ai sentimenti del tempo, il «Dio del salto» esistenzialistico tende a mettere in secondo piano il significato della sua stessa incarnazione, chiamata in causa solo come conferma della sua paradossale trascendenza e alterità rispetto a tutte le logiche mondane; dall'altra, reiterando il dualismo ontologico tra il reame sovrasensibile, eterno e assolutamente trascendente e il reame sensibile, finito e creaturale, finisce per consolidare il paradigma metafisico da cui voleva affrancarsi:

⁸ Idem, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, p. 27.

⁹ Idem, *Cristianesimo, nichilismo, kenosis*, cit., p. 185.

La filosofia della religione del nostro secolo è prevalentemente «esistenzialistica»: mentre san Tommaso e il Medio Evo pensavano di provare l'esistenza di Dio a partire dall'ordine del mondo, il pensiero religioso moderno cerca le prove di Dio soprattutto nella precarietà e tragicità della condizione umana. Trovando naturalmente molto materiale per la propria riflessione, specialmente nei tanti clamorosi «fallimenti» della ragione moderna: Auschwitz da un lato, e la distruzione del colonialismo eurocentrico dall'altro hanno reso insostenibile l'ideologia del progresso; e oggi le tante contraddizioni della scienza-tecnica, dalla devastazione ecologica ai nuovissimi problemi della bioetica, sembrano dover far riconoscere a tutti che «ormai solo un Dio ci può salvare», come dice Heidegger in una famosa intervista degli ultimi anni pubblicata postuma¹⁰.

Il Dio che ormai soltanto ci può salvare però non può essere il Dio del «cristianesimo tragico», perché con le sue categorie del salto, del paradosso e dell'assoluta alterità finisce per costituire soltanto «il rovescio, altrettanto inaccettabile, di quel cristianesimo che credeva di legittimarsi con la metafisica tradizionale»¹¹. Solo un Dio che sia in grado di rompere con la *ratio* metafisica e la sua logica può davvero salvare il senso intimo e originario del cristianesimo e, con esso, l'uomo nella post-modernità. Solo un Dio che non si ritira fuori dal mondo nell'imperturbabilità della sua inconoscibilità, ma che si limita e si indebolisce per riconciliarsi col mondo, può sradicare la violenza del fondazionalismo metafisico. Avendo abdicato tramite la sua incarnazione kenotica all'autorità del principio primo, il Dio del Nuovo Testamento sostituisce alla «perentorietà tacitante del fondamento dato “in presenza”»¹² la libertà caritatevole dell'interpretazione.

Il pensiero debole, animato dalla sua caratteristica ed essenziale vocazione nichilista, infatti, si delinea più precisamente come *ermeneutica*. L'ermeneutica è per Vattimo la filosofia che corrisponde al divenire del nichilismo, cioè della modernità tecnico-scientifica; che presta ascolto «al reclamo in cui l'essere si destina al pensiero»¹³ e che risponde a un darsi storico-destinale dell'essere, il quale ne costituisce al contempo la situazione e la provenienza. Questo darsi, che l'ermeneutica racconta e da cui proviene, è la storia dell'indebolimento dell'essere, che si manifesta aprendosi nell'*evento*; è la storia della *kenosis* della verità, non più identificabile con l'oggettività degli enti accertati dall'esperienza

¹⁰ Idem, *Credere di credere*, cit., pp. 84-85.

¹¹ *Ivi*, p. 85.

¹² Idem, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 40.

¹³ Heidegger, *Che cosa significa pensare*, cit., p. 20.

immediata e dal metodo scientifico, ma concepibile come l'articolazione di una precomprensione in cui già ci troviamo collocati per il fatto di esistere. L'assunto su cui si poggia l'ermeneutica – che non esistano fatti ma solo interpretazioni e che non si dia verità se non come atto interpretativo – non è una tesi metafisica né un mero punto di vista relativistico, ma il risultato dell'accadere dell'essere nella modernità.

In realtà, è lo stesso pensiero metafisico a tendere, quanto più si afferma, a un esito auto-contraddittorio e auto-annichilente. L'ambizione della metafisica a ridurre l'essere a un mondo retto da nessi causali disponibili si rovescia nel suo opposto proprio nel suo momento apicale. Il mondo dell'organizzazione totale, una sorta di sistema metafisico realizzato, è il prodotto del prometeismo della scienza-tecnica e della sua bulimica volontà di potenza. Questo desiderio di dominio teorico e pratico si traduce però in una moltiplicazione pluralistica delle *Weltanschauungen*, delle culture, delle sfere di esistenza e dei linguaggi scientifici, segnando così il passaggio a un mondo di interpretazioni e non più di fatti e preparando il terreno per la concezione ermeneutica. Quest'ultima, dunque, non fa che echeggiare il rovinio kenotico dell'essere nella storia della metafisica nella modernità – la storia dell'indebolimento delle strutture forti dell'essere, cioè la storia del nichilismo e della secolarizzazione. In particolare, della secolarizzazione l'ermeneutica, con le sue aspirazioni demitologizzanti e razionalistiche di matrice illuministica, è non solo la conseguenza, ma anche l'agente determinante. Nonostante la sua originaria dipendenza dalla dogmatica, di cui costituiva lo strumento esegetico, l'ermeneutica diviene lo strumento di liberazione della fede dalla pretesa oggettività delle Scritture stabilita dalla Chiesa.

Eppure, proprio questa operazione emancipatrice torna a legare l'ermeneutica alla dogmatica. Essa infatti, liberando il pensiero dal mito dell'oggettività, non solo restituisce all'esperienza religiosa la sua dimensione soggettiva ed appropriativa, ma ne ripercorre e ne esprime anche l'essenziale vocazione kenotica. Questa profonda parentela tra l'ermeneutica e la dogmatica cristiana «non lascia intatti né il senso dell'ermeneutica né quello della dogmatica»¹⁴. L'ermeneutica si trova a ripensare criticamente il suo carattere displicinare e a riconoscere la sua “seconda” parentela con la dogmatica cristiana; la dogmatica, invece, a vedere nella *vis destruens* dell'ermeneutica una forza non dissacrante, ma fautrice del senso più spirituale della Scrittura – “gioachimita”, lo definisce Vattimo –, meno legato al rigore

¹⁴ Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 60.

di definizioni dogmatiche e di osservanze disciplinari strette. Secolarizzazione è dunque il nome del legame che congiunge l'ermeneutica alla tradizione religiosa cristiana e in virtù del quale l'ermeneutica è pensabile come *ontologia nichilistica*:

[L'ermeneutica] può ritrovare il proprio autentico senso di ontologia nichilistica soltanto se recupera il nesso sostanziale, di provenienza, che la lega alla tradizione religiosa ebraico-cristiana in quanto tradizione costitutiva dell'Occidente. Ancora in altre parole: l'ermeneutica filosofica moderna nasce in Europa non solo perché qui c'è una religione del libro che concentra l'attenzione sul fenomeno dell'interpretazione; ma perché questa religione ha alla sua base l'idea dell'incarnazione di Dio, che conoscesce come *kenosis*, come abbassamento e, tradurremo noi, indebolimento¹⁵.

Secondo Vattimo, il recupero secolarizzante dei propri contenuti è quindi il significato profondo del cristianesimo, inteso non come un corpo di dottrine oggettive, ma come l'evento della verità nella persona di Cristo, cioè del Dio che kenoticamente abbandona la trascendenza minacciosa e assoluta della sua divinità per farsi uomo. A questo sforzo ermeneutico il credente/interprete è chiamato dalla "cosa" stessa da interpretare. Il credente infatti si trova già all'interno dell'orizzonte della relazione con Dio, che, dandosi per primo nel modo della ritrazione e della sottrazione, richiede la fede davanti all'impossibilità della certezza oggettiva. La risposta del credente all'appello di Dio, che si annuncia ritraendosi, è la *ripresa* appropriante, in cui il contenuto oggettivo viene svuotato, decostruito, destituito nel significato soggettivo del «per me, qui, adesso»¹⁶. L'agire ermeneutico non è altro che il movimento stesso della fede – la certezza interiore dell'incertezza oggettiva, dopo e davanti al contraccolpo della ragione, l'incertezza oggettiva mantenuta nell'appropriazione della più appassionata interiorità:

La *kenosis* che accade come incarnazione di Dio e da ultimo come secolarizzazione e come indebolimento dell'essere e delle sue strutture forti (fino alla dissoluzione dell'ideale di verità come oggettività) avviene invece per una "legge" della religione, almeno nel senso che non è il soggetto che decide di impegnarsi in un processo di spoliamento e di interminabile annichilimento, ma a questo impegno si trova chiamato dalla "cosa stessa". L'idea, che regge l'ermeneutica, dell'appartenenza dell'interprete alla "cosa" da interpretare, o più in generale al gioco dell'interpretazione, rispecchia,

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 64.

esprime, ripete, interpreta, questa esperienza della trascendenza¹⁷.

La *kenosis* di Cristo epitomizza paradigmaticamente l'infondatezza e l'infondabilità dell'essere, che non è nulla al di fuori del suo evento, del suo accadere e del suo darsi storicamente. Nella sua natura evenemenziale risiede il potenziale critico del messaggio cristiano. L'evento della *kenosis* dissesta la cristallizzata concezione metafisica di Dio, dell'uomo e più in generale dell'essere, mettendo così in crisi la mitizzazione delle strutture forti che la metafisica legittima e propugna. In questa sua capacità destitutiva, il cristianesimo rivela il suo ennesimo tratto nichilistico. Il nichilismo infatti è la storia della progressiva svalutazione dei valori assoluti, della crescente consunzione del loro valore d'uso e del fallimento incalzante di ogni gerarchizzazione. Davanti all'atto istituente del soggetto, che detiene l'essere come ente-merce utilizzabile e che ne validifica il valore, ogni valore d'uso è consumato nel suo valore di scambio. Non esiste un ente dotato di una qualche qualità propria che ne costituisce il valore intrinseco, ma tutto è in sé indifferente, equivalente e sostituibile. Piuttosto che voler salvare dall'impeto fagocitante del livellamento nichilistico una zona ideale, in cui ancora resista un valore assoluto, Vattimo indica nel compiersi del nichilismo una possibilità critica ed emancipatrice. L'interdizione di ogni possibile processo di riappropriazione animato dal *pathos* dell'autenticità non condanna necessariamente l'uomo all'inferno reale della sua alienazione, ma lo libera dall'onere gravoso della sua essenza e della sua identità. Così, nella diagnosi disincantata di Vattimo, «i tratti dell'esistenza nella società tardo-capitalistica [...] non rappresentano solo gli apocalittici momenti di una *Menscheitdämmerung*, di una disumanizzazione, ma sono provocazioni e appelli che indicano verso una nuova possibile esperienza umana»¹⁸.

In vista di questa *chance* emancipatrice, il nichilismo non appare più uno spettro da arrestare reattivamente e nostalgicamente, ma una trasformazione, radicale ed irreversibile, da affermare e accelerare. Per Vattimo, Heidegger ha dato esempio di una filosofia che non solo ha preso atto, ma ha anche imparato a vivere nel «deserto che cresce»¹⁹. Anzi, di una filosofia che ha radicalizzato questa desertificazione, vedendo paradossalmente in essa l'unico luogo in cui l'uomo può fiorire a dispetto della sua umanità. A contrario, nelle

¹⁷ *Ivi*, pp. 66-67.

¹⁸ *Idem*, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, p. 34.

¹⁹ F. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume*, 1882-1888, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 2006, p. 31.

filosofie esistenzialistiche del suo tempo Heidegger vede l'ultimo baluardo dell'umanismo e l'ultima affermazione dell'onto-teologia. Con la loro volontà di difendere la soggettività umana contro l'organizzazione totale della scienza-tecnica, le filosofie esistenzialistiche si fanno complici della metafisica. Esse infatti rivendicano i diritti della soggettività umana «in nome di una essenza stabile, ancora una volta “oggettiva”, che è solo un altro aspetto del mondo delle essenze da cui proviene l'oggettivismo tecnico-scientifico»²⁰. L'umanismo riesce a riportare l'uomo al centro solo mascherandosi sotto le sembianze illusorie e fantasiose di un fondamento che lo attesta nel suo ruolo dominante. In questo modo, la filosofia esistenzialistica, con gli stessi mezzi della metafisica da cui si voleva svincolare, finisce per fare di quel soggetto umano, che voleva preservare dagli effetti nefasti dell'organizzazione totale, un ingranaggio di questo stesso sistema.

Vattimo allora affida a quello che lui chiama provocatoriamente un *cristianesimo non religioso* il compito di dissoluzione e di indebolimento delle strutture forti²¹. Tra gli obiettivi di questa operazione kenotica vi è anche la signoria del soggetto, che la metafisica, e non da ultimo l'umanismo, hanno rivestito con gli stessi caratteri di forza cogente propri dell'oggettività. Dopo la cristianità, nel mondo del pluralismo postmoderno, «il ritrovamento del cristianesimo è reso possibile dalla dissoluzione della metafisica – cioè dalla fine delle filosofie oggettivistiche, dogmatiche, e anche dalle pretese di una cultura, quella europea, che credeva di aver scoperto e realizzato la vera “natura” dell'uomo»²². La *kenosis* di Dio, indebolitosi fino a limitare la sua divinità, diviene allora il modello della messa in crisi del soggetto moderno, cioè dell'individuo proprietario che vede nella sua coscienza l'ultima istanza di verità e di valore. L'ermeneutica, intesa come pensiero debole antimetafisico e antiumanistico, si costituisce come processo aperto di *Verwindung* dell'umanismo – non un superamento in vista di un nuovo ideale di umanità, ma un oltrepassamento che è insieme il riconoscimento dell'appartenza e l'assunzione della responsabilità rispetto a questa provenienza: «L'uscita dall'umanismo e dalla metafisica non è un superamento, è una *Verwindung*; la soggettività non è qualcosa che ci si lascia semplicemente alle spalle come un abito smesso. [...] Non si abbandona infatti la metafisica come un abito smesso, perché

²⁰ Vattimo, *Credere di credere*, cit., p. 45.

²¹ «A tutta questa esperienza di “dissoluzione”, o anche, possiamo dire, di indebolimento di strutture forti, va riconosciuto il carattere della *kenosis* nella quale si attua la storia della salvezza» (*ivi*, p. 47).

²² *Ivi*, p. 59.

essa ci costituisce destinalmente, la si rimette a noi come qualcosa che ci è assegnato»²³.

2. *Il progetto-di-pensiero di Johannes Climacus*

Nonostante il nome di Kierkegaard compaia numerose volte nei suoi testi, Vattimo non si dedica a un'analisi approfondita o a un confronto serrato con il pensiero kierkegaardiano. Lo annovera piuttosto in quel «cristianesimo tragico e apocalittico» che, piegandosi a un Dio trascendente totalmente Altro, tradisce la «nostalgia» di un fondazionalismo metafisico ormai scomparso dopo la morte di Dio. Infatti, facendo dialogare Heidegger con Girard, Vattimo identifica la trascendenza con la metafisica nella filosofia e con il sacro nella religione e così ne decreta l'intrinseca violenza. Ciò che in *Credere di credere* afferma del cristianesimo tragico si applica allora anche al pensiero di Kierkegaard, che in questo modo viene affiancato senza soluzione di continuità all'esistenzialismo – quell'esistenzialismo che, ereditando la lezione heideggeriana, Vattimo considera la forma ultima di umanesimo metafisico:

[Il cristianesimo tragico] si potrebbe anche descrivere come ispirato da una fede prevalentemente vetero-testamentaria, che tende a mettere in secondo piano il significato della stessa incarnazione di Cristo; che viene considerata soprattutto come condizione della morte sulla croce, e quest'ultima solo come conferma della paradossale trascendenza e alterità di Dio rispetto a tutte le logiche mondane²⁴.

Funzionale alla riaffermazione dell'assoluta trascendenza e della natura paradossale di Dio, la *kenosis* viene così, secondo Vattimo, esautorata del suo ruolo all'interno del cristianesimo e della storia dell'Occidente. In questo modo, ri-trascendentalizzando la *kenosis*, la teologia di Kierkegaard finirebbe per alterare e corrompere la vocazione costitutiva del cristianesimo – la secolarizzazione – trasformandolo piuttosto in una forma mistificata e sofferente di metafisica. La concezione kierkegaardiana della *kenosis* sembra andare quindi nella direzione contraria al cammino teorico di Vattimo. Come mostrato già nel primo capitolo, opponendosi ai tentativi unilaterali di ridurre la natura di Cristo al suo stato di abbassamento o al suo stato di esaltazione, Kierkegaard elabora una più complessa

²³ Idem, *La fine della modernità*, cit., p. 60.

²⁴ Idem, *Credere di credere*, cit., p. 86.

concezione della *kenosis*, che tiene insieme, stringendole in un nodo paradossale, l'immanenza e la trascendenza di Dio. Con l'insistere sul paradosso dell'uomo-Dio Kierkegaard intende precisamente contrastare la deriva secolarizzante, a cui guarda non tanto – come invece farà Vattimo – come il naturale e coerente sviluppo del cristianesimo, quanto piuttosto come la sua degenerazione nella cristianità stabilita. Due possibilità antitetiche sembrano quindi delinearsi dal confronto tra Kierkegaard e Vattimo: da una parte, una *kenosis* paradossale, in cui trascendenza e immanenza si toccano nell'istante; dall'altra, una *kenosis* tutta immanente e storicizzata; da una parte, la secolarizzazione di un cristianesimo non religioso; dall'altra, la teologia di un cristianesimo appassionato e testimoniato. All'incrocio di queste due linee, si apre però la possibilità di percorrere una terza possibilità interpretativa: fondare sulla nozione kierkegaardiana di *kenosis*, e sulla corrispondente concezione paradossale di una trascendenza immanentizzata pur rimanendo al contempo trascendente, un pensiero metafisico e antisoggettivistico, una teologia potremmo dire “debole”.

Se guardato secondo questa prospettiva, il pensiero kenotico di Kierkegaard ci rivela il moto destabilizzante della *Verwindung* che lo attraversa e lo struttura, ritornando sulla concettualità e sulla terminologia di matrice idealistica che utilizza per dissestarle dall'interno. Come farà Vattimo, anche Kierkegaard investe la nozione di *kenosis* di questo compito. Egli infatti fa della *kenosis* non più un principio di intelligibilità, ma il paradosso della grazia, che nella sua assoluta eccedenza rivela tutta l'inadeguatezza dei vecchi schemi ontologici con cui la teologia tradizionale ha cercato di spiegare razionalmente Dio e le sue ragioni²⁵. Contrariamente allora a quanto sostiene Martin Breidert, secondo cui «la cristologia kenotica e la cristologia del paradosso si escludono a vicenda»²⁶, Kierkegaard indica nella *kenosis* «la forma, il carattere e la prassi di una teologia che sta fuori da ogni logica umana e la illumina»²⁷. Interpretata attraverso la lente kenotica, la religione cristiana appare assolutamente paradossale a quella ragione che pretende di conoscerla concettualmente in modo esaustivo – la *ratio* trionfante, matematica e calcolante del razionalismo moderno, cui corrisponde il soggetto cartesiano-idealistico certo di sé. Davanti

²⁵ D. G. Dawe, *The Form of a Servant. A Historical Analysis of the Kenotic Motif*, Westminster Press, Philadelphia 1963, p. 160.

²⁶ M. Breidert, *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1977, p. 23.

²⁷ G. Ward, *Christ and Culture*, Blackwell Publishing, London 2005, p. 200.

al Dio della *kenosis*, al Cristo kenotico che nello stato di abbassamento si dà nel suo incognito paradossale, l'uomo fa esperienza di un'alterità che, nella sua assoluta inassimilabilità, interdice ogni possibile concettualizzazione che corrobora la sua coscienza autosufficiente come *locus* di ogni verità e di ogni significato.

La fede è infatti l'aprirsi della verità in un modo del tutto diverso dalla conoscenza oggettiva; un modo che, anzi, interdice e scandalizza la *ratio* naturale e metafisica. La fede, che già in senso socratico, in *sensu laxiori*, indicava l'incertezza oggettiva, con cui un «*esse refrattario*» al «*posse dissolvente*»²⁸ del pensiero viene mantenuto in un'interiorità appassionata, si qualifica rispetto alla realtà paradossale del cristianesimo come l'appropriazione appassionata di ciò che è razionalmente assurdo. La fede allora non è una mera funzione provvisoria, uno stadio di immediata incomprendibilità superata all'interno di un sapere più alto, ma la posizione esistenziale con cui il credente si mantiene nella passione dell'assurdo, vincendo a ogni momento la possibilità dello scandalo. La possibilità dello scandalo è infatti la respinta (*Frastød*) dell'assurdo con cui, nella conturbante agonia della crocifissione della ragione, sorge la fede; è il passaggio delle forche caudine per appropriarsi della realtà cristiana senza con questo renderla una questione di comprensione intellettuale. Tutt'altro che un'adesione immediata del sentimento o una commozione estetica, la fede è dunque l'evento paradossale di Dio, che porta sempre in sé la possibilità dialettica dello scandalo come rottura della ragione²⁹.

La paradossalità che caratterizza il cristianesimo kierkegaardiano «non si fonda su alcun gioco del conoscere ma sul terreno del nulla, dove si incontrano *sul piano storico e non sul piano del concetto*, l'uomo singolo e Dio»³⁰. Nelle *Briciole di filosofia*, la fede è infatti ulteriormente descritta come l'«organo per apprendere la realtà storica»³¹. In quanto tale, «deve avere in sé il corrispondente per cui la sua certezza elimini sempre l'incertezza

²⁸ SKS 7, 293 / AE, 1195.

²⁹ «Come il concetto di “fede”, anche quello di “scandalo” è una categoria specificamente cristiana che si rapporta alla fede. La possibilità dello scandalo è una specie di bivio ovvero è ciò che pone davanti a un bivio. Da questa possibilità si partono due vie, l'una porta allo scandalo e l'altra alla fede, ma non si giunge mai alla fede senza passare attraverso la possibilità dello scandalo» (SKS 12, 91/ IC, 1941); «La possibilità dello scandalo, baluardo o arma di difesa della fede, è talmente ambigua [...] che ogni ragione umana è obbligata in qualche maniera a fermarsi, deve inciampare per decidere se deve: “o scandalizzarsi o credere”» (SKS 12, 113 / IC, 1975).

³⁰ G. Penzo, *Kierkegaard tra nichilismo e secolarizzazione*, in M. Nicoletti - S. Zucal (a cura di), *Søren Kierkegaard. Filosofia ed esistenza*, «Humanitas», 1 (2007), n. 4, p. 640 [corsivo mio].

³¹ SKS 4, 281 / PS, 701.

corrispondente all'incertezza del venire all'esistenza (*Tilblivelsens Uvished*)³²: il nulla del non-essere, che ciò che esiste abbandona proprio nel venire all'esistenza, e l'annichilimento di ogni altra possibilità, che la realizzazione di ogni possibilità porta con sé. L'ambiguità costitutiva di ogni realtà storica fa sì che essa non si lasci comprendere immediatamente. Ciò che, infatti, si lascia afferrare dalla percezione immediata è solo il momento finale del processo con cui ciò che esiste è venuto all'esistenza. Tutto il movimento precedente, con cui il non-essere viene all'essere con libertà, rimane precluso alla conoscenza immediata e per questo può essere solo *creduto*. La fede, *latu senso*, è una passione, un atto di volontà, con cui si crede anche ciò che non si vede e si conclude la verità di ciò che non può essere direttamente provato: «L'ambiguità di ciò ch'è accaduto sta nell'essere accaduto, nel che consiste il passaggio dal nulla, dal non-essere e dal "come" molteplice della possibilità. La percezione e la conoscenza immediata non sospettano l'incertezza con cui la fede si avvicina al suo oggetto, ma neppure conoscono la certezza che si sprigiona da quest'incertezza»³³.

Tuttavia, precisa Kierkegaard, «la fede è presa qui anzitutto nel suo senso immediato e comune di atteggiamento di fronte alla realtà storica. Ma poi la fede va presa in un senso del tutto eminente, che questo termine può presentare una volta sola, cioè molte volte ma unicamente in una sola situazione»³⁴. Questa fede *sensu strictissimo* è la fede in un fatto storico basato su una contraddizione. Qui, «la realtà storica è che Dio è venuto all'esistenza (per i contemporanei), ch'egli è stato un presente per il fatto di *essere venuto all'esistenza* (per i posteri)»³⁵. Sia la natura storica dell'atto kenotico dell'incarnazione sia, soprattutto, la sua costitutiva paradossalità precludono la possibilità della contemporaneità immediata, che sola garantisce una validificazione oggettiva e quindi una certezza altrettanto oggettiva. La fede è invece precisamente la condizione, altrettanto paradossale quanto l'evento storico che ne è l'oggetto, che, rendendo impossibile una contemporaneità immediata, rende possibile una contemporaneità non immediata ma vera con la *kenosis*. Grazie all'«autopsia della fede» (*Troens Autopsi*)³⁶, che coglie la realtà del fatto storico della *kenosis* quando l'autopsia della percezione immediata si è fatta cieca, l'uomo si fa contemporaneo a Dio. La fede è quindi l'esperienza di una nuova temporalità, che Kierkegaard in un passo del diario definisce

³² SKS 4, 281 / PS, 701.

³³ SKS 4, 281 / PS, 703.

³⁴ SKS 4, 285 / PS, 709.

³⁵ SKS 4, 286 / PS, 709.

³⁶ SKS 4, 299 / PS, 731.

«l'esser-presente» (*præsentsisk*)³⁷, una contemporaneità con il momento in cui l'eterno si inflette nel tempo e lo incontra quale evento *critico*. La *kenosis* di Dio perciò è l'evento del ciò che trascende ogni conoscere oggettivo, ogni iniziativa umana teoretica e pratica, e che si dà nell'esperienza della fede, cioè nella continua apertura al nulla che si sottrae a ogni certezza. Nell'orizzonte della fede, la quale sorge e si nutre nel terreno di questo nichilismo positivo, Dio non fa conoscere più il suo «volto [...] fondato sulle categorie, come quello di San Tommaso», ma il suo volto «fondato sulla realtà del nulla, come è appunto quello di Kierkegaard»³⁸.

Il volto paradossale di Dio appare, in particolare, nelle *Briciole di filosofia*, in cui Kierkegaard, per mano dello pseudonimo Johannes Climacus, elabora un *progetto di pensiero* (*Tanke-Projekt*). Il progetto si apre con l'antica «proposizione bellicosa» del *Menone*, riproponendo così l'aporia relativa a ciò che un essere umano può conoscere quando non può assolutamente cercare «quel ch'egli sa ed è insieme impossibile cercare quel ch'egli non sa: perché quel ch'egli sa non lo può cercare perché lo sa, e quel ch'egli non sa non lo può cercare perché per l'appunto non sa quel che deve cercare»³⁹. Dopo aver introdotto così la questione centrale della verità, Kierkegaard ripercorre la posizione socratica (qui, posizione A), secondo cui l'uomo possiede in sé la verità dall'eternità senza saperlo e per questo può trovarla da se stesso, disvelandola dal suo stato di oblio attraverso l'introspezione e il ricordo. Cercare la verità significa qui ri-cercarla: un processo maieutico, in cui l'individuo non deve niente all'altro, perché tutto ciò che ha da apprendere lo ha già in sé.

In questo processo rammemorativo, allora, «ogni punto di partenza nel tempo è *eo ipso* qualcosa di accidentale, di dileguantesi, una occasione; il maestro non lo è di più, e s'egli intende presentare se stesso e la propria dottrina in un altro modo, allora non vi dà nulla ma piuttosto ne toglie»⁴⁰. Il presupposto della posizione socratica consiste infatti nell'essenziale autosufficienza dell'individuo all'interno del processo rammemorativo della verità, la quale si fonda in ultima istanza sulla sua integrità. Il conoscente quindi ha sempre la possibilità di riprendersi col ricordo nell'eternità giacché essa, «data all'indietro»⁴¹, è essenzialmente e già da sempre presente nell'uomo. Tutto il processo conoscitivo si situa allora nel cerchio chiuso

³⁷ SKS 22, 50, NB11:85 / D, 2295 [traduzione modificata]

³⁸ Penzo, *Kierkegaard tra nichilismo e secolarizzazione*, cit., p. 634.

³⁹ SKS 4, 218 / PS, 599.

⁴⁰ SKS 4, 220 / PS, 601.

⁴¹ SKS 4, 221 / PS, 605.

dell'immanenza e della continuità, in cui il punto di partenza temporale diviene un nulla, «perché nello stesso momento che io scopro che fin dall'eternità ho saputo la verità senza saperla, nello stesso momento quel momento è nascosto nell'Eterno, assorbito in esso in modo che io, per così dire, non riesco a trovarlo anche se lo cercassi, perché non c'è un qui o un là, ma solo un *ubique et nusquam*»⁴².

Dopo aver illustrato la posizione socratica, Kierkegaard introduce il suo esperimento ipotetico, consistente nel trovare una determinazione di pensiero che *vada oltre* la stessa posizione socratica: «Se ora la situazione fosse diversa, allora il “momento nel tempo” deve avere un'importanza decisiva, in modo che in nessun momento del tempo o dell'eternità io posso dimenticarlo, perché l'eternità, che prima non era, avrebbe cominciato a essere in questo momento»⁴³. Ponendo la questione in questi termini, Kierkegaard lega, facendola dialogare, la bellicosa questione socratica con la domanda lessinghiana, posta in esergo all'opera stessa: «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?»⁴⁴.

Dire che un momento nel tempo viene a costituire il punto di partenza storico per una coscienza eterna significa riconoscergli un significato decisivo nel processo conoscitivo. Non più mera occasione contingente e inessenziale, il momento segna una *cesura* nel tempo, l'*irruzione* dell'assolutamente nuovo che trasfigura completamente il tempo. L'eterno, che prima non era, *ora* viene ad essere – evento paradossale ed evento del paradosso, «eternizzazione della realtà storica e storicizzazione dell'eternità»⁴⁵. Un simile momento ha quindi una natura del tutto peculiare. Non è più solo il *momentum* (*Moment*), l'atomo del tempo che, nella sua etimologia, «non esprime altro che il mero svanire»⁴⁶, ma l'istante (*Øieblik*), l'atomo dell'eternità, «breve e temporale, com'è ogni momento; transeunte, com'è ogni momento; passato, com'è ogni momento nel momento dopo. Eppure esso è il momento decisivo, eppure esso è riempito dall'eternità. Un momento siffatto deve allora avere un nome speciale: chiamiamolo la *pienezza dei tempi* [*Tidens Fylde*]»⁴⁷. Questo paradosso – che

⁴² SKS 4, 221 / PS, 605.

⁴³ SKS 4, 222 / PS, 605 [corsivo mio].

⁴⁴ SKS 4, 213 / PS, 591.

⁴⁵ SKS 4, 263 / PS, 675.

⁴⁶ SKS 4, 391 / BA, 481.

⁴⁷ SKS 4, 227 / PS, 613.

«l'eterno è la realtà storica»⁴⁸ – scompagina totalmente le determinazioni concettuali della posizione socratica. Infatti, mentre «il presupposto socratico è che Dio ha dato una volta per tutte la condizione agli uomini», ora invece, in modo assolutamente paradossale, «la contraddizione è che l'uomo ottenga nel tempo la condizione che, per il fatto ch'essa è una condizione per la comprensione della verità eterna, è *eo ipso* la condizione eterna»⁴⁹.

La paradossalità della posizione B, che ha trasfigurato completamente il momento, investe anche la relazione tra il maestro e il discepolo. Se è solo nel momento che l'uomo acquista la sua coscienza eterna, ciò significa che l'uomo non ha avuto, fino a quel momento, la verità, altrimenti si scivolerebbe nella situazione socratica. Il discepolo allora non è semplicemente in una condizione transitoria e relativa di nescienza, ma si trova, ben più radicalmente, ad aver perso sia la verità sia la condizione per comprendere la verità. Ciò non basta. Affinché il momento nel tempo giochi realmente un ruolo discriminante, occorre supporre che l'uomo abbia perso non solo la verità e la condizione per la sua comprensione, ma anche la possibilità di recuperarle per proprio conto. Lo stato di non-verità può essere così estremo e radicale soltanto se è stato l'uomo stesso, *per propria colpa*, a perdere la verità. Egli quindi non solo è *fuori* dalla verità, ma è anche «polemicamente *contro* la verità»⁵⁰. Si potrebbe pensare che, come l'uomo ha potuto e può sprecare la condizione, così possa a sua volta reimpossessarsene *per proprio conto*, allo stesso modo di chi, legatosi da se stesso, è in grado di liberarsi qualora e quando lo volesse. In realtà, spiega sottilmente Kierkegaard, «ci fu un tempo in cui l'uomo poteva per lo stesso prezzo comperare la libertà e la non-libertà [...]. Allora egli ha scelto la non-libertà. [...] *Ma la non-libertà ha questo di strano: che quando uno l'ha comperata, essa non ha più nessun valore, benché la si paghi a sì caro prezzo*»⁵¹. Come quindi l'uomo ha perso l'originaria possibilità della libertà,

⁴⁸ SKS 4, 264 / PS, 675.

⁴⁹ SKS 4, 264 / PS, 675.

⁵⁰ SKS 4, 224 / PS, 609.

⁵¹ SKS 4, 224 / PS, 609-611 [corsivo mio].

Sono molto illuminanti gli esempi che Kierkegaard illustra per descrivere la condizione di impastoante non-libertà dell'uomo: «Facciamo il caso di un bambino che avesse avuto in regalo una piccola somma di denaro e ora potesse scegliere di comperare per esempio o un buon libro o un giocattolo, dato che il prezzo è il medesimo. Ora, una volta ch'egli ha comperato il giocattolo, potrebbe ancora con lo stesso denaro comperare il libro? Nient'affatto, perché il denaro è già speso. Ma, forse, egli potrebbe recarsi dal libraio e chiedere se non potesse prendere quel giocattolo e dargli in cambio il libro. Supponiamo che il libraio gli rispondesse: caro mio bambino, il tuo giocattolo non ha più valore; è vero certamente che fin quando avevi il denaro tu potevi a tuo talento comperare tanto il libro come il giocattolo; ma il giocattolo è di una natura del tutto particolare, perché

impastoandosi nei lacci della non-libertà, da cui non può sbrigliarsi da solo, allo stesso modo il discepolo paga l'aver perso la condizione della verità per propria colpa con il non poterla più ottenere per proprio conto.

In questa situazione estrema, l'uomo è completamente dipendente dall'altro, che non si limita a richiamare maieuticamente la sua attenzione sulla non-verità del discepolo, ma gli fornisce integralmente la condizione per la sua comprensione. Allora l'altro non è più e non può essere più a rigore semplicemente un maestro, perché la condizione di possibilità di ogni insegnamento risiede precisamente sulla presenza della *condizione*, dato che «se questa manca, il maestro non può nulla, perché in caso diverso egli non dovrebbe formare ma creare il discepolo, prima di cominciare a istruirlo»⁵². Ma allora, conclude Kierkegaard, «questo non è possibile ad alcun uomo»⁵³ e perciò il Maestro è Dio, il quale, dando sia la condizione che la verità, produce un cambiamento *ontologico* nel discepolo. Quando infatti l'uomo, che era nella non-verità, riceve dal maestro la condizione, diventa un altro uomo, «non nel senso frivolo, come quando si diventa un altro uomo della stessa qualità di prima; egli invece diventa un altro uomo di un'altra qualità, ovvero, come noi possiamo chiamarlo, un uomo *nuovo*»⁵⁴.

Questo mutamento è radicale, è un passaggio dal non-essere all'essere, è un venire all'esistenza una seconda volta, un ri-nascere, giacché «colui ch'esiste, non può – è chiaro – nascere, e tuttavia egli nasce»⁵⁵. La condizione, per la quale quindi il discepolo deve tutto al Maestro, è un nuovo *organo* attraverso cui riceve la verità. Assentendo al dono della condizione, l'uomo apprende che la verità riguardo a se stesso è piuttosto la sua non-verità. Invece di trovare la coscienza di sé, nel «momento» l'uomo scopre l'assoluta diversità in sé e la completa dipendenza dal Maestro per la conoscenza della propria non-verità: «La verità è che il discepolo deve tutto a lui, ma è proprio questo che rende la comprensione così difficile: di essere ridotto a un niente, senza tuttavia essere annientato, di dover tutto a Dio,

appena comperato ha perso subito ogni valore» (SKS 4, 224 / PS, 609); o ancora, «supponete ancora che due eserciti nemici siano schierati in battaglia e che sopraggiunga un cavaliere al quale ambedue le parti fanno l'invito di partecipare al combattimento; egli sceglie una parte, è vinto e fatto prigioniero. Prigioniero, è fatto comparire davanti al comandante vincitore: ora egli è tanto sciocco da offrirgli i propri servizi alle condizioni di una volta. Non gli dirà allora il comandante: caro mio, ora tu sei mio prigioniero. Certamente una volta tu potevi scegliere diversamente, ma ora fra noi tutto è cambiato» (SKS 4, 224 / PS, 611).

⁵² SKS 4, 223 / PS, 607.

⁵³ SKS 4, 223 / PS, 607.

⁵⁴ SKS 4, 227 / PS, 613.

⁵⁵ SKS 4, 227 / PS, 613.

e tuttavia mantenere la fiducia in sé, di comprendere la verità ma al tempo stesso che la verità lo rende libero; di concepire la colpa della non-verità e che la franchezza vince in verità»⁵⁶.

Nella *Postilla*, Kierkegaard ritorna sul tema delle *Briciole*, esplicitando il metodo e l'oggetto dell'esperimento che qui aveva presentato: «Il saggio prendeva il suo punto di partenza nel paganesimo allo scopo di trovare mediante l'esperimento una concezione dell'esistenza la quale potesse in verità oltrepassare il paganesimo»⁵⁷. Questa nuova concezione dell'esistenza è ciò che più avanti Kierkegaard identifica con la realtà cristiana: «Che una beatitudine eterna è decisa nel tempo in relazione a un fatto storico, ecco l'oggetto del mio esperimento è ciò ch'io chiamo la realtà cristiana»⁵⁸. Kierkegaard dà finalmente all'esperimento la sua veste storica, dopo essersi assicurato un'attenzione non pregiudizievole del lettore. Il rischio, ci spiega Kierkegaard, di presentare direttamente la nuova concezione sotto il nome di cristianesimo è che il lettore sbiadisca la forza della sua novità, dissolvendola nella matassa di questioni storiche, storico-dogmatiche ed ecclesiastiche, con cui solitamente si scambia la verità del cristianesimo. In un'«epoca in ebollizione»⁵⁹, in cui si fa del cristianesimo un oggetto di studio erudito e filologico e in cui «tutta la terminologia cristiana è messa sotto sequestro dalla speculazione»⁶⁰, la forma dell'esperimento ha la funzione di un'introduzione respingente: «L'introduzione ch'io intraprendo consiste quindi nel rendere difficile, respingendo, il diventar cristiani, e concepisce il cristianesimo non come una dottrina ma come contraddizione di esistenza»⁶¹. Solo dopo aver sgomberato il campo da riflessioni storiche, filologiche e dogmatiche e aver interdetto ogni considerazione storico-mondiale a cui la mediazione alenerebbe, Kierkegaard può ritornare allora sulle due posizioni che l'esperimento di pensiero delle *Briciole* confrontava.

La posizione A, cioè la posizione socratica, diviene il simbolo che epitomizza la più ampia religiosità A improntata all'immanenza, la quale ha «come presupposto generale

⁵⁶ SKS 4, 237 / PS, 629.

⁵⁷ SKS 7, 329 / AE, 1255.

⁵⁸ SKS 7, 336 / AE, 1267.

⁵⁹ SKS 7, 330 / AE, 1257.

⁶⁰ SKS 7, 330-331 / AE, 1257.

⁶¹ SKS 7, 348 / AE, 1287.

soltanto la natura umana»⁶²; una sorta di teologia naturale, come l'ha definita Arne Grøn⁶³, che si situa all'interno di una più generale tendenza filosofica, «l'idealismo filosofico nel modo in cui è stato formulato in Grecia da Platone e in Germania da Hegel»⁶⁴. Nella religiosità immanente l'uomo, benché abbia in sé la verità e possa ricongiungersi anamnesticamente all'eternità, non può conoscere in modo oggettivo e certo questa stessa verità eterna essenziale. Tale impossibilità è dovuta all'essere stesso dell'uomo, alla sua natura di Giano bifronte, eterno e tuttavia esistente. Solo a partire dalla sua finitezza e nel tempo, l'uomo si trova a rapportarsi a ciò che è infinito e fuori dal tempo. La sproporzione tra finito e infinito, tra l'uomo che anela alla verità e la verità eterna data fuori dal tempo, si traduce nella passione infinita dell'interiorità, con cui l'uomo si rapporta a ciò che non può conoscere oggettivamente. Il principio socratico, epitome della religiosità immanente, ci dice infatti «che la verità eterna essenziale non è affatto essa stessa paradossale, ma soltanto col suo rapportarsi a un esistente»⁶⁵. È dunque solo dal punto di vista dell'esistente che essa appare *oggettivamente incerta*. La paradossalità della beatitudine eterna ha quindi nella religiosità immanente «il suo fondamento nella contraddizione che un uomo esistente è composto di finito e d'infinito, situato nel tempo, così che la gioia dell'eternità per lui diventa ineffabile, perché se egli è esistente, questa gioia diventa un supremo respiro dello spirito ch'egli è incapace però di formare, perché l'esistente è *esistente*»⁶⁶.

La paradossalità, a cui la sproporzione costitutiva dell'essere umano consegna l'oggetto della relazione (Dio, l'infinito, la beatitudine eterna), risitua la questione della verità sul piano della *relazione stessa*, sul *come* l'individuo si rapporta all'eterno oggettivamente incerto. Se l'uomo si relaziona con la passione dell'infinito all'eterno come al τέλος assoluto, allora l'intero rapporto si trova nella verità, anche se niente di certo può essere detto dell'eterno. La verità è allora «l'incertezza oggettiva mantenuta nell'appropriazione della più appassionata interiorità, e questa è la verità più alta che ci sia per un *esistente*»⁶⁷. L'interiorizzazione è il movimento dialettico con cui l'uomo viene a conoscenza dello scarto

⁶² SKS 7, 508 / AE, 1543.

⁶³ A. Grøn, *Transcendence of Thought. The Project of Philosophical Fragment*, «Kierkegaard Studies Yearbook», (2004), n. 1, p. 83.

⁶⁴ N. Thulstrup, *Commentator's Introduction*, in Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, ed. by H. V. Hong, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1962, p. Lxviii.

⁶⁵ SKS 7, 188 / AE, 1027.

⁶⁶ SKS 7, 202 / AE, 1049.

⁶⁷ SKS 7, 186 / AE, 1023.

tra la propria finitezza e l'infinito dentro di sé – scarto che, non permettendo all'uomo una conoscenza certa e oggettiva della verità eterna, la rende una questione di *fede*. La fede *lato sensu* è perciò «la contraddizione fra la passione infinita dell'interiorità e l'incertezza oggettiva»⁶⁸. Ma, se davanti all'eterno oggettivamente incerto l'uomo può compiere il movimento di interiorizzazione con la passione dell'infinità, ciò significa che l'intera relazione con l'eterno cade all'interno del dominio della soggettività e da questa è dominata. La dialettica dell'interiorizzazione è infatti «il rapporto a una beatitudine eterna non condizionato da qualcosa, bensì è l'interiorizzazione dialettica del rapporto [*Forholdets dialektiske Inderliggjørelse*], dunque condizionato solo dall'interiorizzazione che è dialettica»⁶⁹. La religiosità A, che è la dialettica dell'interiorizzazione, è allora una religiosità immanente, poiché, come mette in luce Rocca, il rapporto appartiene all'interiorità, il rapporto è l'interiorità:

La beatitudine eterna non è dentro l'interiorità, non è identità con l'interiorità, è senz'altro alterità rispetto a un'interiorità infinita; tuttavia con quest'alterità l'interiorità intesse un rapporto, un rapporto che non è condizionato da qualcosa d'altro ma solo dall'interiorità stessa. [...] Dal momento che l'interiorità condiziona il rapporto, il rapporto appartiene all'interiorità, il rapporto è l'interiorità, ed ecco che allora la beatitudine eterna [...] diventa questione dialetticamente interna all'interiorità. Per questo Climacus può affermare che la dialettica del rapporto a una beatitudine eterna è «tuttavia all'interno dell'immanenza»⁷⁰.

Kierkegaard stesso approda a questa considerazione quando afferma che «nella proposizione: la soggettività, l'interiorità è la verità, è contenuta la saggezza socratica»⁷¹. Il movimento di interiorizzazione, cioè l'approfondimento nella verità ricordando, è possibile solo se la soggettività è nella verità, se «la soggettività è la verità»⁷². Ed è da questo punto di partenza immanente che Kierkegaard nella *Postilla*, così come aveva fatto nelle *Briciole*, cerca una determinazione di pensiero che realmente vada oltre e che non voglia «accontentarsi di essere uno sviluppo all'interno della determinazione totale della natura umana»⁷³. La religiosità B è allora la religiosità paradossale che irrompe nell'immanenza e,

⁶⁸ SKS 7, 187 / AE, 1023.

⁶⁹ SKS 7, 506 / AE, 1539.

⁷⁰ Rocca, *Tra estetica e teologia*, cit., pp. 117-118.

⁷¹ SKS 7, 187 / AE, 1025.

⁷² SKS 7, 187 / AE, 1025.

⁷³ SKS 7, 508 / AE, 1543.

fratturandola, la espone alla trascendenza dell'eterno che è divenuto nel tempo:

Nella religiosità *A* non c'è nessun punto di partenza storico. L'individuo scopre soltanto nel tempo ch'egli deve presupporre se stesso come eterno. Il momento nel tempo è perciò *eo ipso* ingoiato dall'eternità. Nel tempo l'individuo prende coscienza d'essere eterno. Questa contraddizione è soltanto all'interno dell'immanenza. Le cose stanno diversamente quando la realtà storica è e resta fuori, e l'individuo che non era eterno ora la diventa, quindi non riflette su ciò che è ma diventa ciò che non era era. [...] In *A* l'esistere, la mia esistenza, è un momento all'interno della mia coscienza eterna, [...] quindi è qualcosa di meno che m'impedisce di essere quel qualcosa d'infinitamente più alto ch'io sono; in *B*, viceversa, l'esistere, anche se più povero per essere accentuato in modo paradossale, è però tanto più alto che io divento eterno soltanto nell'esistenza, e quindi l'esistere genera da se stesso una determinazione ch'è infinitamente più alta dell'esistenza⁷⁴.

L'esistenza viene accentuata paradossalmente quando l'uomo riceve la condizione per la sua coscienza eterna nel momento, quando l'eterno viene all'esistenza nel tempo, cioè quando Dio, attraverso l'atto kenotico dell'incarnazione, dona se stesso come la verità. La *kenosis* divina costituisce pertanto l'evento nel tempo attraverso cui Dio si rivela, ritirandosi e sottraendosi nell'incognito del suo abbassamento, come la verità che salva dalla non-verità. Contrariamente alla religiosità *A*, la soggettività è qui la non-verità, o meglio, è diventata la non-verità, e così «l'esistenza ha caratterizzato per una seconda volta l'esistente – si è compiuto in lui un cambiamento così essenziale ch'egli non può socraticamente riprendersi nell'eternità col ricordo»⁷⁵. Una volta che questo mutamento essenziale ha interdetto la strada all'indietro del ricordo, l'uomo può ottenere la verità solo esistendo, in avanti, rapportandosi nell'esistenza con l'evento storico della *kenosis*, cioè con il venire all'esistenza di Dio come questo singolo uomo.

L'uomo si trova così a fondare la propria beatitudine eterna su un fatto assolutamente paradossale, su ciò ch'è «scandalo per i giudei e follia per i greci»⁷⁶. Ad essere oggetto di

⁷⁴ *SKS* 7, 521 / *AE*, 1563-1565.

⁷⁵ *SKS* 7, 190 / *AE*, 1029.

⁷⁶ «Ora il cristianesimo si è presentato come la verità eterna essenziale ch'è divenuta nel tempo, si è annunziato come il *paradosso*, ed esige l'interiorità della fede rispetto a ciò ch'era scandalo per i giudei e follia per i greci – e l'assurdo per l'intelligenza. Non si può esprimere in modo più forte che la verità, che l'oggettività soltanto respinge, e respinge anzi in virtù dell'assurdo. [...] Non si può esprimere in un modo più interiorità che la soggettività è la verità se non quando la soggettività è nel suo primo momento non-verità, eppure la soggettività è la verità» (*SKS* 7, 195 / *AE*, 1037).

fede nel cristianesimo non è una dottrina, ma la realtà di un Altro, «la realtà di Dio nell'esistenza, cioè come un singolo, cioè che Dio è venuto all'esistenza come singolo uomo»⁷⁷. Contrariamente alla religiosità A, per la quale la verità eterna risultava paradossale in relazione a un esistente, qui è la verità stessa, cioè la realtà di Dio, a essere in sé paradossale. Nel cristianesimo l'individuo esistente si rapporta non a qualcosa di *oggettivamente incerto*, ma a qualcosa che è *oggettivamente impossibile*: Dio che viene all'esistenza, «non semplicemente un Dio che diviene nel tempo, ma un Dio eterno che nasce nel tempo, dunque un Dio eterno che prima non esisteva e poi comincia a esistere»⁷⁸. La *kenosis* di Dio rappresenta precisamente questo evento paradossale che «rompe con l'immanenza e fa dell'esistere una contraddizione assoluta non all'interno dell'immanenza ma contro l'immanenza»⁷⁹. Non si tratta più di scoprire nel tempo di doversi presupporre come eterni, ma di credere che la propria beatitudine eterna si decide nel tempo, in relazione a un fatto storico *in sé* assolutamente paradossale. Credere in virtù dell'assurdo significa allora non poter comprendere il paradosso e al contempo riconoscere che si tratta di un paradosso; significa «romperla a questo modo con la ragione e col pensiero e con l'immanenza, per abbandonare l'ultima terraferma dell'immanenza, avendo l'eternità alle spalle, e per esistere situati sul vertice estremo dell'esistenza, in forza dell'assurdo»⁸⁰.

Questa *impossibilità oggettiva* è precisamente l'incarnazione di Cristo e dunque la *kenosis* di Dio, che Kierkegaard nelle *Briciole* definisce il paradosso assoluto (*det absolute Paradox*). Il paradosso segna il limite che ambigualmente attrae e respinge il pensiero, costringendolo, nel momento della sua maggior dilatazione, a rinfrangersi contro i suoi stessi confini e così a ripiegarsi su se stesso. Sospinto da se stesso oltre se stesso, il pensiero fa esperienza soltanto del proprio scacco nel tentativo di trascendere se stesso. Il paradosso, infatti, «è la passione del pensiero, [...] ma la potenziazione estrema di ogni passione è sempre di volere la propria fine: così la passione più alta della ragione è di volere l'urto, benché l'urto

⁷⁷ SKS 7, 298 / AE, 1203.

⁷⁸ Rocca, *L'analogia revocata*, cit., p. 356.

⁷⁹ SKS 7, 520 / AE, 1563.

«La religiosità del paradosso pone come assoluto il contrasto fra l'esistenza e l'eterno; perché proprio il fatto che l'eterno si trova in un determinato momento del tempo esprime che l'esistenza è abbandonata dall'immanenza nascosta dell'eterno. Nella religiosità A l'eterno è *ubique et nusquam*, ma nascosto dalla realtà dell'esistenza; nella religiosità del paradosso l'eterno si trova in un determinato posto ed è questa precisamente la rottura con l'immanenza» (SKS 7, 519 / AE, 1561).

⁸⁰ SKS 7, 517 / AE, 1557-1559.

possa in qualche modo segnare la sua fine. È questo allora il supremo paradosso del pensiero, di scoprire qualcosa ch'esso non può pensare»⁸¹. Davanti alla *kenosis* divina, il pensiero si trova arrestato dall'ignoto (*det Ubekjendte*), dalla differenza assoluta (*absolute Forskjellighed*) che non può assimilare, ma che lo imprigiona nel continuo echeggiare della sua sola voce. L'ignoto è quindi «sotto la determinazione del movimento» il limite (*Grændse*) del pensiero, al contempo tormento e incitamento della sua passione, che «sotto la determinazione della quiete» si precisa come «il diverso, l'assolutamente diverso per il quale non c'è nessun criterio distintivo»⁸². Come davanti all'ignoto, nel tentativo di disegnarne l'anatomia abissale, l'intelletto è in grado di tracciare soltanto il suo lato interno del limite, così davanti all'Assoluto-Diverso «esso non può assolutamente negare se stesso, ma usa di se stesso a questo fine, e pensa quindi in se stesso la diversità ch'esso pensa da se stesso, e non può assolutamente trascendere se stesso, e pensa perciò al di là di se stesso quella sublimità ch'esso pensa da se stesso»⁸³.

Alla ragione rimane pertanto preclusa anche l'esperienza negativa dell'assolutamente diverso. L'incontro della ragione con ciò che è infinitamente diverso è dunque l'incontro con ciò che sempre si sottrae all'incontro stesso. Anche quando il pensiero cerca di pensare la differenza assoluta come il proprio confine, torna a scambiare se stesso con la differenza assoluta, perché il limite del pensiero non è assolutamente diverso dal pensiero. Se dunque anche la *via negationis* rimane un'esperienza *del* pensiero, che, in quanto tale, non porta il pensiero fuori da se stesso, la ragione non può a rigore tracciare i limiti della sua attività. Poiché la capacità di delimitare presuppone l'idea di ciò che è *oltre* il limite, allora nel momento in cui la ragione circoscrive se stessa, è in realtà già oltre se stessa. Ciò significa che l'incontro con i propri limiti non è un'esperienza che la ragione umana può compiere autonomamente. E allora, «se il pensiero non può pensare, non può darsi da se stesso la differenza assoluta, rimane solo un'altra via: che la differenza assoluta sia rivelata, sia donata dalla stessa differenza assoluta»⁸⁴. Infatti, anche quando la ragione si arroga il diritto di ritagliare il proprio campo d'azione, pensando a partire da sé ciò che è oltre se stessa, rimane vittima di un'illusione acustica (*akustisk Bedrag*). Nelle parole assertive con cui la ragione

⁸¹ SKS 4, 242-243 / PS, 639.

⁸² SKS 4, 249 / PS, 649.

⁸³ SKS 4, 249-250 / PS, 649-651.

⁸⁴ E. Rocca, *Il bisogno e la differenza*, in L. Bottani (a cura di), *Memoria, cultura e differenza* (vol. 2), Edizioni Mercurio, Vercelli 2007, p. 119.

si definisce in contrapposizione all'extrarazionale è piuttosto il paradosso a *risuonare* in essa. Lo scandalo (*Forargelse*) – termine con cui Kierkegaard indica lo scontro infelice tra il paradosso e l'intelletto⁸⁵ – è, altrettanto paradossalmente, un fenomeno del paradosso. Esso infatti «nel suo significato speculativo [...] indica il soccombere della ragione nel suo ergersi contro la fede, è il rifiuto a “comprendere di non comprendere” perché si vuole solo comprendere»⁸⁶. Ma proprio perché svolge la funzione di *segno negativo* della trascendenza della verità di fronte alla ragione, lo scandalo è ricompreso all'interno della fede come suo momento cruciale:

Lo scandalo è il conto sbagliato, è la conseguenza della non-verità con cui il paradosso respinge. Lo scandalizzato non parla per conto suo, ma per conto del paradosso; come colui che fa la caricatura di un altro, non inventa qualcosa di nuovo, ma soltanto *copia l'altro a rovescio*. [...] Allora lo scandalo non è invenzione dell'intelligenza, tutt'altro: *altrimenti l'intelligenza avrebbe dovuto scoprire il paradosso*⁸⁷.

Rispetto al trascendente, quindi, la ragione umana si trova in uno stato di assoluta passività. In una nota delle *Briciole*, Kierkegaard richiama l'attenzione sulla terminologia dello scandalo a conferma della passività della ragione davanti all'assolutamente diverso:

Anche il linguaggio ordinario mostra che ogni scandalo è passivo. [...] In greco si dice *σκανδαλίζεσθαι*. Questo termine viene da *σκάνδαλον* (“l'urto”), e significa quindi essere urtati. Qui si vede chiaramente il significato: non è lo scandalo che urta, ma è lo scandalo che prende l'urto, quindi passivamente, anche se molto attivamente per il fatto di essere esso stesso a prenderlo. Perciò l'intelletto non ha di per sé inventato lo scandalo: perché l'urto paradossale, come lo sviluppa l'intelligenza isolata, non scopre né il paradosso né lo scandalo⁸⁸.

Davanti al paradosso allora il pensiero non può far nient'altro che riconoscere che, là dove sono i suoi confini, «lì [...] stanno i concetti negativi»⁸⁹, pur dovendo a sua volta dipendere dal paradosso per sapere quali siano questi stessi confini. L'attività della *ratio*

⁸⁵ SKS 4, 253 / PS, 657.

⁸⁶ C. Fabro, *Introduzione*, in Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013, p. 72.

⁸⁷ SKS 4, 255 / PS, 659.

⁸⁸ SKS 4, 257 / PS, 659.

⁸⁹ SKS 23, 24, NB15:25 / D, 2110.

umana è dunque «proprio in modo negativo di conoscere il paradosso – ma non di più»; riconoscere che l'assurdo è un concetto, non una completa irrazionalità, e che «il concetto dell'assurdo è proprio nel “comprendere che non si può e non si deve comprendere”»⁹⁰. Ciò non implica una totale estraneità e incomunicabilità tra la ragione e l'assurdo. Al contrario, l'assurdo illumina i limiti e le possibilità della ragione umana, dal momento che «i principi più alti di ogni pensare, ovvero le prove di essi, sono negative»⁹¹. Allo stesso tempo, lo scacco della ragione umana davanti all'assurdità del paradosso indica indirettamente l'assoluta trascendenza del paradosso. Questo duplice compito viene assolto esattamente dall'esperimento dello pseudonimo Climacus. Grøn definisce il progetto di pensiero delle *Briciole* «un progetto di radicale trascendenza del pensiero»⁹² davanti alla differenza assoluta che l'uomo non è in grado né di pensare né di concepire. Qui il pensiero svolge il ruolo di genitivo soggetto e oggetto: è sia l'autore del movimento di trascendenza sia l'oggetto da trascendere. Il progetto di trascendenza del pensiero cioè è performato dal pensiero stesso, si muove all'interno del pensiero, presuppone, se non addirittura incarna, il pensiero stesso che cerca di trascendere – esso è appunto un progetto *di* pensiero, un *Tanke-Projekt*. Precisamente questa coincidenza, però, destina il progetto al fallimento, perché la passione centrifuga propria del pensiero, che lo spinge a trascendersi, si traduce in una forza centripeta, che fa sì che in ogni tentativo di superarsi il pensiero non incontri altro che se stesso. Ecco perché, come afferma Grøn, la questione della trascendenza del pensiero può essere riformulata come la «dialettica del limite dell'umano»⁹³.

Di conseguenza, nell'esperimento di Climacus soltanto la posizione A può essere descritta, compresa, concettualizzata, esplorata e autonomamente assunta dall'uomo. A rigore, le due posizioni, una immanente e l'altra trascendente, non possono neppure essere considerate come due sfere alternative, tra le quali il pensiero può muoversi. La posizione A rappresenta l'intera condizione umana, il dominio del nostro pensiero e il perimetro della nostra immaginazione, così come la misura della nostra soggettività. Infatti, sostiene Grøn, «il pensiero è parte della nostra soggettività in quanto veicola anche la soggettività che noi stessi siamo. [...] Ciò che noi immaginiamo dice qualcosa sul modo in cui noi vediamo noi

⁹⁰ SKS 23, 24, NB15:25 / D, 2110.

⁹¹ SKS 23, 24, NB15:25 / D, 2110.

⁹² Grøn, *Transcendence of Thought*, cit., p. 81.

⁹³ *Ivi*, p. 84.

stessi, gli altri e il mondo tra di noi. In questo senso, il pensiero non è solo una facoltà umana, ma è questione di ciò e di chi siamo come esseri umani»⁹⁴. La posizione A perciò è non solo la sfera dell'immanenza, ma anche la sfera dell'identità, perché qui l'uomo trova espressione e conferma della sua essenza umana e soltanto umana. Per questo motivo, a ragione, Grøn sostiene che solo impropriamente la posizione B, cioè la sfera del paradosso, può essere confrontata, come se fosse un'alternativa, con la posizione A. Infatti, «la trascendenza è una posizione che non può essere assunta, ma che si annuncia nella non-verità della soggettività, nel limite in cui incontriamo noi stessi, e nel rovesciamento di prospettiva in cui noi stessi diventiamo il destinatario»⁹⁵.

Davanti a questa impossibilità umana, il pensiero non rimane impietrito in uno stato di totale impotenza, ma assume il ruolo di introduzione respingente in un secondo senso. Nella *Postilla*, Kierkegaard richiama l'attenzione sul fatto che quell'introduzione che «spinta al suo *maximum* non si avvicini di un sol passo a ciò a cui introduce, è ancora l'espressione ch'essa non può agire che come respingente»⁹⁶. Il fallimento dell'esperimento di Climacus non si traduce in una pura e semplice paralisi del pensiero, ma in un moto dialettico che avvicina revocandosi e che introduce cancellandosi. L'esperimento esibisce quindi la tensione che attraversa e muove il pensiero, spingendolo a pensare da solo ciò che è assolutamente diverso e allo stesso tempo a revocare la comprensione a cui è arrivato. Questo esito autorettificantesi non deve far concludere però che la *ratio* umana non rivesta alcun ruolo significativo nei confronti del paradosso. Essa, al contrario, trova la sua piena cittadinanza nella religiosità A, la quale deve «intervenire come *terminus a quo* per la religiosità del paradosso»⁹⁷, rendendo il più difficile possibile il divenire cristiano, cioè il «rinunziare alla propria ragione e al proprio pensiero e mantenere la propria anima nell'assurdo»⁹⁸. La religiosità A, del tutto coestensiva al dominio della ragione, ha dunque il compito di indicare la religiosità B, non come «compito per il pensiero», ma come «incitamento per un nuovo *pathos*»⁹⁹.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 84-85.

⁹⁵ *Ivi*, p. 84.

⁹⁶ *SKS* 7, 350 / *AE*, 1289.

⁹⁷ *SKS* 7, 507 / *AE*, 1541.

⁹⁸ *SKS* 7, 508 / *AE*, 1541.

⁹⁹ *SKS* 7, 508 / *AE*, 1543.

In questo senso, la fede *sensu laxiori*, uniforme alla *ratio* naturale ed espressione della religiosità immanente,

Questo nuovo *pathos*, il *pathos* dell'assurdo, è la passione della decisione, la decisione *della fede per la fede*, la decisione di credere a qualcosa di oggettivamente impossibile e inconcepibile. Un momento extrarazionale non mediabile, a cui si giunge col *salto mortale* che abbandona la terraferma della ragione. Nessuna introduzione razionale infatti può avvicinare al salto, poiché «il salto, come momento decisivo, è qualitativamente dialettico e non permette alcun passaggio approssimativo»¹⁰⁰. Il limite del pensiero, di cui Kierkegaard ha trattato nelle *Briciole*, è dunque il *salto*, che nella *Postilla* è ulteriormente definito «il culmine lirico del pensiero»:

In quanto il pensiero si sforza liricamente di superare se stesso, esso ha volontà di scoprire il paradosso. Questo presentimento è sintesi di scherzo e serietà e su questo punto riposano tutte le categorie cristiane. Fuori di questo punto ogni determinazione dogmatica è un filosofema che è sorto nella coscienza dell'uomo, che va pensato secondo l'immanenza. L'ultima cosa che il pensiero umano può volere è di voler superare se stesso accettando il paradosso. E il cristianesimo è propriamente il paradosso¹⁰¹.

Benché sia impossibile per la ragione umana afferrare il paradosso, essa però può giungere a «dubitare se non ci sia qualcosa che non soltanto trascende tutti i concetti, ma sta completamente fuori dei concetti»¹⁰². Questo movimento dubitativo origina un salto del pensiero oltre se stesso, il quale però può essere realizzato solo da ciò che trascende il pensiero e lo pone in questione. Poiché l'intelletto non riesce a negare e trascendere se stesso per conoscere ciò che è diverso da sé, allora, conclude Kierkegaard, «se deve arrivare a saperlo, deve ottenere di saperlo da Dio, e se ottiene di saperlo, a sua volta non può comprenderlo, e quindi non riesce a saperlo»¹⁰³. L'uomo ha dunque bisogno di una nuova *condizione* per la comprensione di ciò che altrimenti gli rimarrebbe umanamente precluso. Tale condizione, per poter cogliere la differenza assoluta, deve essere a sua volta qualcosa di

ha un ruolo *analogico* rispetto alla fede *sensu strictissimo*, quella della religiosità del paradosso, cioè del cristianesimo. L'analogia non ha qui il fine di accorciare e appiattare le differenze tra i due elementi che mette in rapporto, ma di esibirne, revocando e ritrattando il suo stesso operato, l'irriducibilità. Kierkegaard infatti afferma che, rispetto alla fede cristiana, «ogni altra fede è soltanto un'analogia, che non lo è, una analogia che può servire per attirare l'attenzione ma non di più, la cui comprensione perciò è una ritrattazione» (*SKS 7, 517 / AE, 1557*).

¹⁰⁰ *SKS 7, 100 / AE, 879*.

¹⁰¹ *SKS 7, 102 / AE, 881*.

¹⁰² *SKS 7, 102 / AE, 881*. Qui Kierkegaard sta citando Mendelssohn, chiamato in causa per la sua nozione di *salto* in confronto a quella di Jacobi e Lessing.

¹⁰³ *SKS 4, 251 / PS, 653*.

completamente diverso ed estraneo rispetto alla costituzione trascendentale dell'essere umano. Questo nuovo organo per l'apprensione della differenza assoluta è perciò la differenza assoluta *nell'uomo*: è una nuova passione, la *fede*, attraverso cui l'uomo riceve non tanto una rivelazione sul divino, come ciò che è assolutamente diverso dall'umano, ma una rivelazione su se stesso, come ciò che è assolutamente diverso dal divino: «L'uomo, per poter sapere che Dio è il Diverso, ha bisogno di Dio, e ora riesce a sapere che Dio è assolutamente diverso da lui. Ma se Dio dev'essere assolutamente diverso dall'uomo, questo non deve avere il suo fondamento in ciò che l'uomo deve a Dio [...], ma in ciò ch'egli deve a se stesso, ovvero in ciò di cui egli stesso si è reso colpevole»¹⁰⁴.

Questa nuova coscienza, che l'uomo ottiene con la condizione, è la coscienza del *peccato*. La coscienza di ciò che rende l'uomo assolutamente diverso da Dio è allo stesso tempo la coscienza della non-verità dell'uomo, della sua non-coincidenza con se stesso e dell'opacità rispetto a se stesso. Davanti a Dio, attraverso la condizione, l'uomo si scopre non solo radicalmente diverso in se stesso, ma anche incapace di suturare con i suoi soli mezzi questa diversità assoluta¹⁰⁵. Per questo motivo, la rivelazione del peccato è al contempo la rivelazione del perdono dei peccati; la rivelazione della nostra differenza assoluta è al contempo la rivelazione del togliimento della differenza assoluta¹⁰⁶: «Duplice è allora il contenuto della differenza assoluta. Per l'essere umano, di fronte a Dio, la differenza assoluta è il peccato; per Dio, di fronte all'essere umano, la differenza assoluta non è l'assenza del peccato, ma perdonare il peccato. Tanto la rivelazione del peccato, quanto quella del perdono, sono due volti dello stesso dono della differenza assoluta»¹⁰⁷. La duplice rivelazione della differenza assoluta dona così all'uomo la coscienza della sua radicale dipendenza da Dio, cioè dall'alterità assoluta. Conoscere se stesso da questo momento in poi significa conoscersi diverso da se stesso, solamente attraverso e in virtù del rapporto a Dio.

¹⁰⁴ SKS 4, 251 / PS, 653.

¹⁰⁵ Grøn, *Transcendence of Thought*, cit., p. 95.

¹⁰⁶ Rocca anticipa una possibile obiezione: dal momento che la differenza assoluta è donata all'uomo nella rivelazione del peccato e del perdono dei peccati, ovvero nella rivelazione della differenza assoluta (peccato) e al contempo del togliimento della differenza assoluta (perdono del peccato), si finisce per restaurare, in un modello hegeliano rovesciato, l'«uguaglianza assoluta», in cui la differenza del peccato è tolta. In realtà, fa notare Rocca, «perdonare il peccato non significa togliere la differenza assoluta. La differenza assoluta, dalla parte di Dio, si esprime proprio nel perdono del peccato. Scrive Anti-Climacus: “Dio è a sua volta separato dall'uomo dallo stesso divorante abisso qualitativo, quando egli rimette i peccati. [...] In una cosa solo l'uomo non arriverà mai in eterno a somigliare a Dio, nel perdonare i peccati!”» (Rocca, *Il bisogno e la differenza*, cit., p. 123).

¹⁰⁷ *Ibidem*.

La coscienza del peccato è quindi – come la definisce Grøn – «un'autocoscienza radicalmente dislocata»¹⁰⁸.

Il rapporto alla trascendenza espone l'uomo non solo all'alterità fuori di sé (Dio incarnato, in tutta la paradossalità della sua esistenza kenotica), ma anche all'alterità in sé (la propria non-verità). L'apertura all'evento dell'altro (Dio) è al contempo esperienza dello spossamento e dello svuotamento di sé. La *kenosis* di Dio, il suo venire all'esistenza come singolo uomo, il suo esistere come uomo-Dio, costituisce allora sia la condizione respingente necessaria a che l'uomo possa comprendere la propria non-verità, sia la condizione di possibilità dell'esperienza kenotica con cui l'uomo attraversa la rovina della sua identità e della sua trasparente autocoscienza. A proposito dell'esistenza, e in modo radicale dell'esistenza cristiana, «il principio d'identità non è che il limite, come l'orizzonte vago delle montagne che i disegnatori chiamano lo sfondo; il disegno è la cosa principale. L'identità è quindi una concezione più bassa della contraddizione, ch'è più concreta. L'identità è il *terminus a quo*, non *ad quem*, dell'esistenza. [...] Invece di dire che il principio d'identità toglie la contraddizione, è la contraddizione che toglie l'identità o, come Hegel dice spesso, la fa “andare a fondo”»¹⁰⁹. Proprio nella religiosità B, l'uomo sperimenta l'esperienza *κατ'εξοχήν* dell'«andare a fondo» (*gaae til Grunde*) della sua soggettività identitaria.

3. *L'antropologia teologica di Anti-Climacus*

Nella *Malattia per la morte*, lo pseudonimo Anti-Climacus abbozza una sorta di antropologia teologica, in cui il sé viene descritto come un rapporto che, rapportandosi a se stesso, si rapporta a un altro. Il sé non designa quindi solo il movimento riflessivo con cui l'uomo si rapporta a se stesso e si fa contemporaneo a stesso, ma anche il movimento con cui, nel rapportarsi a se stesso, l'uomo si mette in rapporto con la potenza che lo ha posto (l'Altro, in seguito identificato con Dio). Proprio nel momento in cui questa eterorelazione prende i contorni della relazione con il Dio cristiano, la duplice struttura che articola il sé fa saltare i baluardi identitari del soggetto moderno e increspa la trasparenza della sua autocoscienza. È infatti solo nella fede (*sensu eminentiori*) che «l'uomo essendo se stesso e

¹⁰⁸ Grøn, *Transcendence of Thought*, cit., p. 95.

¹⁰⁹ SKS 7, 383 / AE, 1343.

volendo essere se stesso, si fonda trasparente nella potenza che lo ha posto»¹¹⁰. Tuttavia, dalla trasparenza di questa eterorelazione non discende quella dell'autorelazione. L'uomo non riacquista una coscienza trasparente e integra di sé quando trasparentemente si affida a Dio. È anzi proprio la trasparenza con cui l'uomo si rapporta a Dio (la fede) ad illuminare la non-trasparenza (il peccato) con cui l'uomo si rapporta a se stesso. Il movimento retrogrado e riflessivo dell'interiorizzazione, in cui consiste l'autocoscienza, è dunque fratturato dal peccato. Ciò che allora Climacus afferma nella *Postilla* – che «la trasparenza del pensiero [*den Tankens Gjennemsigtighed*] nell'esistenza è precisamente l'interiorità»¹¹¹ – ha la sua legittimità soltanto all'interno del piano di immanenza, in cui nessuna crisi ha infranto e lacerato l'integrità, la coerenza e la continuità dell'uomo con se stesso e con la propria storia.

Nella religiosità B, il sé si trova invece costitutivamente aperto ed esposto a un'alterità che ne infrange il ripiegamento inerziale su e in se stesso, con cui esso tenta di rifondarsi autonomamente. Questa dipendenza ontologica dall'alterità traluce indirettamente dal fenomeno della *disperazione*, la malattia del sé *umano*, il pervertimento patologico del movimento riflessivo, un *Mis-Forhold*, un «rapporto squilibrato in un rapporto di sintesi che si rapporta a se stesso»¹¹². Qui è bene soffermarsi sull'aggiunta dell'aggettivo *umano*, che a primo acchito potrebbe sembrare una specificazione superflua ed ovvia, dal momento che la *Malattia per la morte* si apre con la definizione di uomo: «L'uomo è spirito [*Mennesket er Aand*]»¹¹³. Questo aggettivo designa invece sia il soggetto sia la causa della malattia. Il soggetto della disperazione è l'uomo anzitutto nella misura in cui ne è – alquanto strano per una malattia nel senso ordinario del termine – sia l'agente responsabile sia la vittima spesso inconsapevole. Difatti, quanto più l'uomo è inconsapevole del suo stato di disperazione, tanto più per lui sarà difficile liberarsene, perché non avrà alcun sentore di una malattia da cui doversi sanare. Allo stesso tempo, però, la disperazione più ostinata e cosciente è anche quella più radicata nella personalità del disperato, un pungolo nella carne in cui ha concentrato tutto il suo io fino al punto da rendersene prigioniero.

Stante le gradazioni di coscienza in rapporto al proprio stato di disperazione, ogni uomo, quando disperato, vive questa ambiguità dialettica, che lo rende attore passivo della

¹¹⁰ SKS 11, 130 / SD, 16.

¹¹¹ SKS 7, 231 / AE, 1097.

¹¹² SKS 11, 131 / SD, 17.

¹¹³ SKS 11, 129 / SD, 15.

propria malattia. L'uomo, infatti, ci dice Kierkegaard, «contrae» (*paadrager sig*)¹¹⁴ la disperazione, ma non come si contrae una qualsiasi altra malattia. Quando correntemente si dice che un uomo ha contratto una malattia, se ne riconduce la causa a un'origine passata, rispetto a cui il malato non può più niente. «Sarebbe tanto crudele quanto inumano», commenta Kierkegaard, «continuare a dire interrottamente al malato “in quest'istante stai contraendo la malattia” [...]. È vero che egli contrasse la malattia, ma questo lo fece solo una volta, il permanere della malattia è una semplice conseguenza del fatto che una volta la contrasse»¹¹⁵. Al contrario, il disperato continua a contrarre la disperazione, in ogni momento in cui non se ne libera, e tanto più la contrae, tanto più il suo stato di disperazione si fa opaco, ingannevole e impastoante.

La causa della disperazione è da ricercare nella volontà dell'uomo di porsi come un «sé la cui misura è l'uomo»¹¹⁶, quando si vuole porre *solo* come umano e quindi come ciò che in realtà *non è*. La disperazione espone così negativamente che cosa l'uomo è attraverso i modi in cui l'uomo si pone come ciò che non è. E l'uomo si pone come ciò che non è quando vuole porsi in modo *auto-nomo*, secondo la sola misura del sé rescisso dall'Altro. Ecco perché la disperazione, che nella prima sezione dell'opera *Anti Climacus* ha analizzato secondo la sola misura umana, trova la sua ragione teoretica nella seconda parte, in cui la definizione di peccato, considerato quale «potenziazione della disperazione»¹¹⁷, introduce la misura divina del sé. L'uomo, ottenuta la coscienza del peccato, sa di trovarsi sempre «davanti a Dio» e, per questo, di avere una «nuova qualità e qualificazione»¹¹⁸: «Questo sé non è più il sé semplicemente umano, ma è ciò che chiamerei, sperando di non essere frainteso, il sé teologico, il sé direttamente davanti a Dio. E quale infinita realtà non acquista il sé essendo cosciente di esistere di fronte a Dio, divenendo un sé umano la cui misura è Dio!»¹¹⁹.

Il sé teologico riformula, in termini cristiani, la duplice struttura del sé che *Anti-Climacus* ha introdotto nelle prime pagine dell'opera. Ora il sostantivo neutro l'Altro (*Andet*) e il termine potenza (*Magt*), che nella prima sezione nominavano l'altro polo del rapporto, assumono la fisionomia del Dio cristiano, il Dio della *kenosis*, il Dio che «anche per questo

¹¹⁴ SKS 11, 133 / SD, 19.

¹¹⁵ SKS 11, 132 / SD, 18.

¹¹⁶ SKS 11, 193 / SD, 81.

¹¹⁷ SKS 11, 191 / SD, 79.

¹¹⁸ SKS 11, 193 / SD, 81.

¹¹⁹ SKS 11, 193 / SD, 81.

sé nacque, divenne uomo, soffrì, morì»¹²⁰. Per questo, la nozione di peccato, che ha a fondamento il sé davanti a Dio, illumina retrospettivamente il fenomeno della disperazione. Dopo aver distinto tre forme di disperazione in base al grado di coscienza di sé – «disperatamente non essere cosciente di avere un sé; disperatamente non voler essere se stesso; disperatamente voler essere se stesso»¹²¹ –, Kierkegaard tralascia la più bassa e impropria in cui l'uomo, seppur disperato, fa di tutto per non prenderne coscienza, e analizza le due forme di disperazione propria: disperatamente non voler essere se stesso e disperatamente voler essere se stesso. A questa dicotomia Kierkegaard fa corrispondere i due movimenti riflessivi in cui si struttura il sé dell'uomo. Il disperatamente non voler essere se stesso ha a che fare con il rapportarsi a sé del rapporto (con l'autorelazione). In questa forma di disperazione, altresì detta *disperazione della debolezza*, l'uomo è logorato dalla volontà inane di distruggere un sé che invece resiste a ogni tentativo di consunzione, di liberarsi di un sé a cui invece è eternamente inchiodato. L'uomo non può cessare di rapportarsi a se stesso e ogni tentativo di recidere questo rapporto si traduce nell'ardore gelido di un autoannichilimento impotente. Il disperatamente voler essere se stesso, la *disperazione dell'ostinazione*, invece, corrisponde al rapportarsi all'Altro nel rapportarsi a sé (l'eterorelazione). Significa volersi porre e imporre in modo autosufficiente e autonomo, a dispetto e contro la potenza da cui l'essere umano dipende per il suo stesso essere. Dal momento, però, che l'uomo è la duplicità di questi due movimenti riflessivi, le due forme di disperazione possono essere ricondotte, reciprocamente, l'una all'altra, precisandosi come due volti di uno stesso fenomeno:

*Se il sé dell'uomo avesse posto se stesso, allora si potrebbe parlare solo di una forma, quella del non voler essere se stesso, del volersi sbarazzare di se stesso, ma non si potrebbe parlare del voler essere disperatamente se stesso. Questa formula esprime infatti la dipendenza dell'intero rapporto (il sé); esprime che il sé può giungere alla quiete e all'equilibrio o può essere in essi non grazie a se stesso, ma solo grazie al fatto che, nel rapportarsi a se stesso, si rapporta a ciò che ha posto l'intero rapporto. Anzi, questa seconda forma di disperazione (voler essere disperatamente se stesso) designa tanto poco una peculiare specie di disperazione che al contrario ogni forma di disperazione può essere infine risolta e ricondotta ad essa*¹²².

¹²⁰ SKS 11, 225 / SD, 115.

¹²¹ SKS 11, 129 / SD, 15.

¹²² SKS 11, 130 / SD, 15-16 [corsivo mio].

Come, quindi, c'è un momento di ostinazione nel non *volere* essere se stesso, così anche nella seconda forma di disperazione c'è una certa dose di debolezza. Per questo, anche l'altra forma della disperazione, il disperatamente voler essere se stesso, può essere ricondotta alla prima, al disperatamente non voler essere se stesso:

Quel sé, che egli disperatamente vuol essere, è un sé che egli non è [...]; egli vuole strappare il proprio sé dalla potenza che lo ha posto. Tuttavia, nonostante tutto il disperare, non ci riesce; nonostante tutta la fatica della disperazione quella potenza è più forte, e lo costringe a essere il sé che egli non vuole essere. *Ma allora egli vuole disfarsi di se stesso, di quel sé che egli è, per essere il sé che ha inventato da sé*¹²³.

Questa apparente dicotomia costituisce la chiave strutturale di tutta l'opera. Le due sezioni, quella dedicata alla disperazione e quella incentrata sul peccato, si precisano infatti come un rapporto dialettico tra le due forme di disperazione: da una parte, dietro al tentativo senza successo del disperato sé «umano», del disperato «sé la cui misura è l'uomo», di consumare se stesso, si cela il rifiuto, più o meno consapevole, di rapportarsi all'Altro; dall'altra, dietro l'aperta sfida che il peccaminoso «sé teologico», il sé «la cui misura è Dio», lancia a Dio, tentando di affermarsi contro di lui, si annida una tacita volontà di disfarsi di sé, di non voler essere quel sé che l'uomo è chiamato a essere. Il rapporto tra le due parti dell'opera quindi si specifica ulteriormente come il rapporto tra il sé umano e il sé teologico. Anti-Climacus sembra riproporre lo schema dicotomico e oppositivo delle *Briciole* e della *Postilla*, tra la posizione A e la posizione B, la religiosità immanente e la religiosità del paradosso. Si tratta però di una riproposizione soltanto apparente perché il punto di vista di Anti-Climacus non è la posizione A, cioè la sfera dell'immanenza, come lo era per Climacus, ma la posizione B, cioè la sfera della trascendenza. Non è più la dimensione dell'umano a costituire, dunque, l'angolo di rifrazione da cui approssimarsi, in modo respingente, alla trascendenza, ma è la dimensione del trascendente a illuminare di luce nuova l'ambito dell'umano.

Solo indossando gli abiti di un «cristiano straordinario», Kierkegaard può indicare ciò che l'uomo dovrebbe diventare, vincendo ciò che l'uomo fattivamente è (o meglio, non-è). Infatti, sebbene non segua *de iure* dalla costituzione ontologica dell'essere umano, la disperazione si rivela un fenomeno universale *de facto*, tanto universale quanto il sé in cui è

¹²³ SKS 11, / SD, 22 [corsivo mio].

fondata, una sorta di luogo naturale in cui l'uomo si trova a vivere, quasi un moto di deriva o di inerzia da cui l'uomo è trascinato¹²⁴. Infatti, constata Kierkegaard, «non ha vissuto e non vive alcun uomo al di fuori della cristianità che non sia disperato, né alcuno nella cristianità, nella misura in cui non sia un vero cristiano; e, nella misura in cui non lo sia fino in fondo, egli è pur sempre in parte disperato»¹²⁵. Ma, se questo è vero, allora nessun uomo può parlare della disperazione (o del suo contrario, la fede) senza essere disperato. L'uomo può quindi parlare della fede solo indirettamente, come la possibilità ripetutamente *negata* della disperazione, «perché della possibilità della fede [...] non se ne può descrivere la via diritta»¹²⁶. Anti-Climacus diviene per questo il segno di un'impossibilità – l'impossibilità per l'uomo di comprendere e parlare umanamente della fede, l'impossibilità di Kierkegaard di sentirsi un «uomo nuovo». Facendo parlare un pseudonimo, Kierkegaard palesa la sua incapacità di misurarsi con la realtà cristiana, una realtà solo asintotica per i disperati tentativi umani. Nelle parole di Anti Climacus, Kierkegaard scrive allora soltanto *come se* fosse un uomo, «come chi sa che un uomo nuovo non c'è»¹²⁷.

Anti Climacus rappresenta, in altri termini, il «punto fuori dal mondo»¹²⁸, da cui l'uomo, fattosi ormai completamente mondo, apprende ciò che è chiamato, per la seconda volta, ad essere, dopo aver perso la condizione di divenirlo per proprio conto. L'uomo riceve così un compito paradossale nella misura in cui *deve* realizzarlo ma senza aver le *capacità* per farlo. Ciò non costituirebbe un problema, né tanto meno un compito, se il sé fosse una determinazione sostanziale e non normativa dell'uomo¹²⁹. Nell'antropologia teologica kierkegaardiana, invece, il sé non è uno stato inerente alla natura umana, ma è la «sintesi di infinito e infinito che si rapporta a sé, *il cui compito è di diventare se stesso*»¹³⁰. L'uomo non è immediatamente un sé, ma nasce con la possibilità di diventarlo, «il sé κατὰ δύναμιν non esiste realmente, è solo ciò che deve nascere»¹³¹. Dietro a questa possibilità si cela un'angosciante anfibia dialettica: ciò che permette all'essere umano di divenire se stesso è

¹²⁴ Per un maggior approfondimento sull'universalità della disperazione, cfr. Rocca, *Tra estetica e teologia*, cit., pp. 56-59.

¹²⁵ SKS 11, 138 / SD, 25.

¹²⁶ Rocca, *Tra estetica e teologia*, cit., p. 59.

¹²⁷ *Ivi*, p. 67.

¹²⁸ SKS 23, 136, NB16:60 / D, 2192.

¹²⁹ A. Hannay in S. Kierkegaard, *Papers and Journals: A Selection*, Penguin Books, London-New York 1996, p. 285.

¹³⁰ SKS 11, 146 / SD, 33 [corsivo mio].

¹³¹ SKS 11, 146 / SD, 34.

ciò che può farlo smarrire e può fargli perdere se stesso. E infatti «nella misura in cui il sé non diventa se stesso, non è se stesso; ma il non essere se stesso è proprio la disperazione»¹³².

La *possibilità* di disperare è definita, abbastanza controintuitivamente per il senso comune, «un vantaggio infinito»¹³³, perché segnala una qualificazione che distingue infinitamente l'uomo dagli altri esseri viventi: «La possibilità di questa malattia è il vantaggio dell'uomo sull'animale, e questo vantaggio lo contraddistingue in tutt'altro modo dall'andatura eretta, perché indica l'infinita erezione o elevazione: che egli è spirito»¹³⁴. Nonostante la duplice possibilità di divenire un sé o di disperare sia parimenti radicata nella struttura trascendentale dell'uomo, la simmetria tra il successo e lo scacco della realizzazione del sé è solo apparente. Mentre il fallimento del sé, dal «momento in cui Dio, che ha fatto l'uomo per il rapporto, per così dire lo lascia andare dalla sua mano»¹³⁵, è completamente appannaggio dell'uomo e ricade solamente sull'uomo, la realizzazione del sé rimanda l'uomo oltre se stesso, verso l'altro che non solo crea il rapporto, ma lo mantiene in equilibrio. Questa asimmetria si approfondisce secondo una curvatura paradossale, giacché l'uomo, seppur responsabile del rapporto squilibrato, «come spirito, non può avere l'equilibrio in se stesso»¹³⁶. Infatti, «il rapporto che egli è, seppur sia un rapporto per se stesso, è stato posto da un altro» e quindi «solo nel rapporto a questo altro egli può essere in equilibrio»¹³⁷.

Il rapporto, quindi, si falsa nel momento in cui l'uomo ripone su se stesso e soltanto su

¹³² SKS 11, 146 / SD, 34.

¹³³ SKS 11, 131 / SD, 17.

¹³⁴ SKS 11, 131 / SD, 17.

Si presti attenzione al fatto che solo la *possibilità* della disperazione, e non la sua *realtà*, è definita un vantaggio infinito dell'essere umano. Allo stesso modo solo la possibilità della disperazione, e non la sua realtà, è fatta dialogare con la possibilità della fede. Vale la pena riportare l'intero passo in cui Kierkegaard si sofferma sulla dialetticità delle categorie di possibilità e realtà, vantaggio e mancanza, a proposito della definizione di disperazione: «La disperazione è un vantaggio o una mancanza? Da un punto di vista meramente dialettico è l'uno e l'altro. [...] Poter disperare è un vantaggio infinito; e tuttavia esserlo è non solo la più grande disgrazia e miseria, no, è perdizione. Di solito non è questo il rapporto tra possibilità e realtà; se è un vantaggio poter essere questo o quello, è un vantaggio ancor maggiore l'esserlo, vale a dire l'essere si rapporta al poter essere come a un ascendere. Per quel che invece riguarda la disperazione, l'essere si rapporta al poter essere come a una caduta. Dunque in rapporto alla disperazione il rapporto alla disperazione l'ascesa è il non essere disperato. Tuttavia questa determinazione è ancora ambivalente. [...] Non essere disperato deve significare la possibilità annullata di poterlo essere [...]. Ma di solito non è tale il rapporto tra possibilità e realtà. Infatti i pensatori ben dicono che la realtà è la possibilità annullata, ma non è del tutto vero, essa è la possibilità colmata, efficace. Qui invece la realtà (non essere disperato, che perciò è una negazione, è la possibilità impotente, annullata; di solito in rapporto alla possibilità la realtà è un'affermazione, qui una negazione» (SKS 11, 130-131 / SD, 16-17).

¹³⁵ SKS 11, 132 / SD, 18.

¹³⁶ Pap. VIII B 168, 6 / SD, 209.

¹³⁷ Pap. VIII B 168, 6 / SD, 209.

se stesso la possibilità di divenire un sé. In tal senso, la disperazione, in tutte le sue forme, più o meno consapevolmente, rappresenta «il vertice del rifiuto dell'alterità»¹³⁸. È *Indesluttetheden*, chiusura, un chiudersi in sé separandosi da ciò che è fuori, un chiudere dall'interno il cerchio del sé, un cerchio chiuso da chi vi sta dentro. Rocca fa notare come la prima parte della definizione del sé suggerisca proprio l'idea di un movimento circolare. Il movimento riflessivo con cui il sé si rapporta a se stesso traccia un cerchio, la cui apertura però non è affidata al sé ma alla potenza che ha posto il sé¹³⁹. Il concetto di *chiusura*, così centrale nella *Malattia per la morte*, viene introdotto anni prima, nel 1844, nel *Concetto dell'angoscia*, dove viene associato alla nozione di *demoniaco*. Il demoniaco è infatti «la non-libertà che vuole chiudersi in se stessa. [...] Non si rinchiude insieme a qualche altra cosa, ma si chiude in se stesso; e questo è, nell'esistenza, un fatto di senso profondo, che la non-libertà rende prigioniera se stessa»¹⁴⁰. Al contrario, la libertà è espansione, estroflessione, comunicazione e apertura, e per questo qualifica il sé in quanto «rapporto che si rapporta a se stesso, e nel rapportarsi a se stesso si rapporta a un Altro»¹⁴¹. Allora, piuttosto che cercare la propria realizzazione nell'autoaffermazione con cui l'io idealistico si pone di contro al non-io, il sé kierkegaardiano diviene se stesso (un sé teologico) congedandosi da se stesso e rinunciando a se stesso (come sé umano) per aprirsi al non-io (Dio). La condizione di possibilità della realizzazione del sé sta perciò nel totale abbandono con cui l'uomo, conscio della sua assoluta impotenza e insufficienza, si rimette a Dio come artefice della sua ri-creazione.

La *kenosis* è precisamente questo atto di svuotamento di sé con cui l'uomo assume la propria negatività, un farsi niente per lasciar spazio all'evento di Dio¹⁴². Interdetta la via conoscitivo-intellettuale a ragione dell'assoluta paradossalità di Dio, l'abbandono viene a costituire l'unica modalità veritativa di relazione a Dio. Scardinato, così, il paradigma teoreticistico, Dio non è più un «che cosa», razionalmente afferrabile e concettualmente definibile, ma è il «come» l'uomo si pone, nella sua concreta esistenza, in relazione a Dio.

¹³⁸ Rocca, *Tra estetica e teologia*, cit., p. 22.

¹³⁹ Cfr. *ivi*, p. 24.

¹⁴⁰ *SKS* 4, 424 / *BA*, 531-533.

¹⁴¹ *SKS* 11, 129 / *SD*, 15.

In virtù di questa natura relazionale, Kierkegaard afferma chiaramente nella *Malattia per la morte* che «il sé è libertà» (*SKS* 11, 145 / *SD*, 33).

¹⁴² Per questa interpretazione dell'atto kenotico come assunzione della propria negatività, cfr. L. D'Isanto, *Kenosis of the Subject and the Advent of Being in Mystic Experience*, «Qui Parle» 17 (2008), n. 1, pp. 147-173.

Questo «come», a cui il credente è chiamato dalla perentorietà dell'assoluto «Tu devi» divino, consiste in un abbandono assoluto: «Dio stesso è per noi proprio questo “come” noi ci mettiamo in rapporto con Lui [...]. In rapporto a Dio “il come è il che cosa”. Colui che non si mette in rapporto nel modo dell'abbandono assoluto, non si mette in rapporto con Lui. Rispetto a Dio non ci si può mettere “fino a un certo punto”, perché Dio è proprio la negazione di tutto ciò ch'è “fino a un certo punto”»¹⁴³. In che cosa consiste questo abbandono (*Hengivenhed*)? Kierkegaard utilizza molteplici espressioni. Parla di crocifissione dell'intelligenza e della ragione, di morire al mondo e a se stessi, di morire a ogni speranza puramente terrena, a ogni fiducia soltanto umana e al proprio egoismo. Abbandonarsi a Dio significa, in altri termini, nientificare le pretese assolutistiche della soggettività cartesiana-idealistica per aprirsi al dono della grazia. Non si tratta però di un'epochè momentanea, superata dalla rivelazione di un nuovo, più chiaro e più comprensibile contenuto cognitivo, ma di un cambiamento radicale del sé umano. Pattison mette in luce proprio questo: «La “vittoria” che Dio riporta sull'io consiste nel fatto che ciò che alla fine viene offerto non è una “spiegazione” di tipo cognitivo ma un riordinamento esistenziale del sé, che Kierkegaard chiama una “trasfigurazione”, un cambiamento reso con un gioco di parole tra i termini danesi per “spiegazione” e “trasfigurazione”, rispettivamente “*Forklaring*” e “*Forklarelse*”»¹⁴⁴.

Questa trasfigurazione non è però qualcosa che l'individuo può compiere per proprio conto e di propria iniziativa; è piuttosto un'esperienza che Dio rende possibile e a cui l'uomo in un certo senso si affida. La “condizione” dell'esperienza della propria negatività non è un possesso costitutivo proprio dell'uomo, ma un dono a cui è chiamato ad assentire. Una passività di cui comunque è considerato responsabile, proprio perché a essa deve corrispondere. Affinché la *kenosis* del sé sia radicale occorre infatti che l'individuo assuma in prima istanza l'incapacità del proprio rinnegamento. Il movimento estatico del sé, l'esperienza del suo abbandono, non può essere un esercizio della volontà del soggetto, perché ogni residuo volontaristico e decisionistico porta in sé la traccia della presenza, seppur debole, dell'egoità identitaria del soggetto. Per questo Kierkegaard insiste sulla limitatezza del momento della rassegnazione infinita (*uendelige Resignation*) a cui non si accompagna il completo affidamento a Dio. La rassegnazione infinita è infatti un movimento ancora

¹⁴³ SKS 23, 215, NB17:70 / D, 644.

¹⁴⁴ Pattison, *The Philosophy of Kierkegaard*, cit., p. 141.

immanente, all'interno della condizione umana, «un movimento puramente filosofico ch'io posso fare per mia consolazione quand'è richiesto e per mia disciplina, poiché ogni volta che qualcosa di finito tenta d'impadronirsi di me, io mi metto a digiuno fino a che faccio il movimento»¹⁴⁵. Continua lo pseudonimo Johannes De Silentio in *Timore e tremore*, «con la rassegnazione io rinunzio a tutto: questo movimento lo faccio da me stesso e, quando non lo faccio, [...] è perché non sento l'importanza dell'alta dignità ch'è proposta a ogni uomo di essere il proprio censore. [...] Questo movimento io lo faccio da me stesso e ciò che ottengo è il mio nella sua coscienza eterna»¹⁴⁶. Da questo punto vista, la rassegnazione, seppur considerata da Kierkegaard un momento necessario all'interno del movimento della fede, è ancora una forma di disperazione, perché al suo fondo rimane, tacito, un attaccamento del sé alla propria volontà. Per questo l'abbandono del cavaliere della rassegnazione infinita è un abbandono solo «fino a un certo punto», non essenzialmente diverso dall'isolamento dell'eremita, «che astraeva da tutto il mondo, ma non astraeva da se stesso»¹⁴⁷. Il vero significato della *kenosis* davanti a Dio consiste invece in un es

ercizio radicale di non-volere, con cui l'uomo fa della propria volontà la volontà dell'Altro (Dio):

Solo un uomo di volontà può diventare cristiano, perché solo un uomo di volontà ha una volontà che può essere infranta. Ma è cristiano solo quell'uomo di volontà la cui volontà è infranta dall'assoluto, ovvero da Dio. Più la volontà naturale è forte, e più profonda sarà la frattura e migliore il cristiano. È ciò che si chiama con un'espressione caratteristica: «la ubbidienza nuova». Il cristiano è un uomo di volontà che ha trovato una volontà nuova. Un cristiano è un uomo di volontà, che non vuole più la sua volontà, ma con la passione della volontà, infranta – radicalmente mutata – vuole la volontà di un altro¹⁴⁸.

Per questo, conclude allora Kierkegaard, «la fede non è un atto di volontà, perché ogni volere umano è sempre operante soltanto dentro la condizione»¹⁴⁹. L'esperienza della *kenosis* è dunque l'esperienza di una dipendenza essenziale dall'Altro. L'uomo non solo scopre di

¹⁴⁵ SKS 4, 142 / FB, 247.

¹⁴⁶ SKS 4, 142 / FB, 247.

¹⁴⁷ SKS 7, 291 / AE, 1193.

¹⁴⁸ SKS 27, 690, Papir 588 / D, 3319.

¹⁴⁹ SKS 4, 264 / PS, 675.

essere un «niente davanti a Dio», ma anche di non poter essere l'autore della propria nientificazione. Di questa assoluta abnegazione Kierkegaard offre degli esempi, o meglio, delle immagini, e lo fa offrendoli con la «mano destra». Nel primo gruppo di discorsi edificanti, pubblicato a proprio nome il 14 maggio 1849, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Tre discorsi di devozione*, Kierkegaard offre al suo lettore, nell'esempio del giglio e dell'uccello, l'immagine del rapporto dell'uomo a Dio. Come fa notare Rocca nell'introduzione alla sua traduzione, il tema dei discorsi non è *guddommelig* ma *gudelig*, non è il rapporto a Dio dall'alto in basso, da Dio all'uomo, ma dal basso verso l'alto, dall'uomo a Dio¹⁵⁰. Di questo legame *gudelig*, di questa *re-ligio* che è «da un lato timore, dall'altro abbandono, è devozione in quanto dedizione»¹⁵¹, il giglio e l'uccello divengono i maestri. Il loro insegnamento è scandito in tre momenti tra loro connessi: il silenzio, l'obbedienza e la gioia.

Il silenzio non si configura per l'uomo come un mero *non poter* parlare, ma un *poter* parlare e tuttavia *saper* tacere. Tacere diviene quindi la sospensione del *proprium* dell'umano, di quella facoltà che tradizionalmente ha contraddistinto l'umanità: il *lógos*, la parola. Per questo il silenzio segna l'apertura a ciò che è infinitamente diverso dall'uomo, cioè a Dio. Il silenzio è inoltre quella negazione di sé che è condizione dell'*ascolto*, del lasciare parlare la parola dell'altro, il lasciare spazio all'altro nel silenzio di sé. Ma questo è precisamente il significato dell'obbedienza, *ob-audire*, dare ascolto, prestare ascolto all'altro nella dimenticanza di sé. Questo è quanto avviene nella preghiera, la quale non è altro che ascolto incondizionato di Dio, «non è ascoltare se stessi parlare, ma è giungere a tacere e restare nel silenzio, nell'attesa, fino a che chi prega non arrivi ad ascoltare Dio»¹⁵². La preghiera non è più richiesta e appello, ma è ascolto, in cui ogni volontà e desiderio si spengono per lasciar posto alla volontà di Dio. L'obbedienza non deve avere, come non ha per il giglio e per l'uccello, il senso di una passiva accettazione e sottomissione, ma deve essere incontrata con *gioia*, perché solo con l'abbandonarsi a Dio, l'uomo può vincere la disperazione ed essere presente a e aderente a se stesso, cioè essere se stesso riposando in modo trasparente in Dio. Infatti, afferma Kierkegaard nella *Malattia per la morte*, nel

¹⁵⁰ Cfr. *LF*, 13.

¹⁵¹ *LF*, 13.

¹⁵² *SKS* 11, 18 / *LF*, 37.

rapporto a Dio «il sé deve essere spezzato per divenire sé»¹⁵³ poiché «il sé è abbandono e mediante l'abbandono si giunge al sé»¹⁵⁴. Se per divenire se stesso l'uomo deve abbandonarsi a Dio, ciò significa che quel che l'uomo deve fare «è in un certo senso nulla», è rendere se stesso «nulla davanti a Dio»¹⁵⁵. Questa è la lezione di cui il Vangelo fa umili maestri il giglio e l'uccello:

La serietà di diventare del tutto silenziosi davanti a Dio! Che tu nel silenzio possa dimenticare te stesso, come ti chiami, il tuo proprio nome, il nome famoso, il nome misero, il nome insignificante, per poter pregare Dio in silenzio: «sia santificato il *tuo* nome!». Che tu in silenzio possa dimenticare te stesso, i tuoi piani, i grandi, onnipervasivi piani, o i piani limitati che riguardano la tua vita e il futuro, per poter pregare Dio in silenzio: «Venga il *tuo* regno!». Che tu nel silenzio possa dimenticare la tua volontà, la tua caparbità, per poter pregare Dio in silenzio: «Avvenga la *tua* volontà!»¹⁵⁶.

Questo totale annichilimento per *ob-audire* Dio non può essere compiuto per iniziativa e per opera delle sole forze e della sola volontà umane. Anche per diventare nulla, l'uomo non può fare paradossalmente nulla. Di questa radicale impossibilità diviene immagine la protagonista di uno dei discorsi intitolati «*Il sommo sacerdote*» – «*Il pubblicano*» – «*La peccatrice*», pubblicato il 13 novembre 1849. È la peccatrice, la prostituta di cui Luca racconta che «quando seppe che Cristo era a tavola nella casa di un fariseo, venne con un vasetto di alabastro con olio profumato; e si fermò dietro a lui, ai suoi piedi, e piangendo cominciò a bagnarli di lacrime; poi li asciugava con i suoi capelli e li baciava e li ungeva di olio profumato» (Luca 7: 37-50). La peccatrice diviene rappresentazione dell'aver amato molto, perché l'espressione dell'aver amato molto risiede, a prima vista antitetivamente, nell'odiare se stessi. L'episodio evangelico rappresenta proprio il risoluto e solitario cammino verso l'annientamento della peccatrice. Ella si presenta nella casa del fariseo, «dove erano riuniti molti farisei che l'avrebbero giudicata; e per di più avrebbero giudicato una vanità, una ripugnante vanità che soprattutto una donna si fosse fatta avanti con il proprio peccato, lei che avrebbe dovuto nascondersi agli occhi di tutti nel più remoto anfratto»¹⁵⁷. E

¹⁵³ SKS 11, 179 / SD, 67.

¹⁵⁴ SKS 11, 165 / SD, 54.

¹⁵⁵ SKS 11, 16-17 / LF, 36.

¹⁵⁶ SKS 11, 24 / LF, 43-44.

¹⁵⁷ SKS 11, 274-275 / YTS, 100.

lo fa durante un banchetto, turbando con il suo pianto l'atmosfera festosa dell'occasione. Tutto ciò le ricorda se stessa, la sua vergogna, la sua condizione e soprattutto il suo peccato. Proprio su questo la peccatrice fissa il suo sguardo, proprio questo la interessa infinitamente, al punto da farle dimenticare tutto il resto, ormai indifferente rispetto alla possibilità di confessare il suo peccato. In un ambiente «fatto apposta per ricordarle angosciosamente e tormentosamente se stessa»¹⁵⁸, lei piange e piangendo dimentica se stessa.

Il pianto è il suo unico agire, un agire che però esprime l'impossibilità di ogni agire umano davanti all'agire di Dio: il perdono dei peccati. Il suo agire è dunque piuttosto un non-agire, che esprime «io non posso proprio nulla, letteralmente; Lui può tutto, incondizionatamente. Ma questo è precisamente l'amare molto. Quando qualcuno pensa di potere fare qualcosa da solo, è senz'altro capace di amare, ma non ama molto; e quanto più crede di poter fare da solo, tanto meno ama. Lei invece ha amato molto»¹⁵⁹. Non facendo nulla ai piedi di Cristo, ma anzi divenendo essa stessa un nulla nell'assoluto oblio di sé, la peccatrice mette in scena l'impossibilità della sua situazione. Diviene il "segno" e l'"immagine" di questa impossibilità. Più precisamente, l'immagine del silenzio nella dimenticanza di sé, con cui l'essere umano si apre e si abbandona all'alterità: «Non dice nulla, dunque non è neppure quel che dice, ma è quel che non dice, oppure quel che non dice, quello è lei. Lei è la designazione, come un'immagine»¹⁶⁰. La peccatrice designa quindi l'unica possibilità che è lasciata all'essere umano: «Lasciare, nel timore di Dio, che Dio faccia tutto, comprendendo a fondo di non poter fare assolutamente nulla da sé al riguardo; comprendendo che tutto, tutto quello che un uomo può fare da sé, fosse pure la cosa più mirabile, la più stupefacente, è però infinitamente nulla al riguardo»¹⁶¹.

Il giglio nel campo, l'uccello nel cielo, la peccatrice divengono quindi immagini della *kenosis* umana che Dio rende possibile: la rinuncia al proprio potere, ai propri piani, ai propri desideri, al proprio intelletto, alla propria volontà e infine al nome proprio, cioè a ciò che massimamente nomina l'identità. La *kenosis* è quindi assoluta es-propriaione dell'essere umano, che, abbandonandosi all'alterità nella fede, fa esperienza della sua radicale improprietà. Come afferma Barth a proposito di Paolo, grazie alla condizione donata da Dio

¹⁵⁸ SKS 11, 276 / YTS, 102.

¹⁵⁹ SKS 11, 276 / YTS, 101.

¹⁶⁰ SKS 11, 277 / YTS, 103.

¹⁶¹ SKS 12, 270-271 / EOT, 119.

l'uomo «è quello che *non è*, *egli sa* quello che *non sa*, *egli fa* quello che *non può fare* ('Io vivo, ma non io...'). Questa è la grazia»¹⁶² .

4. *Il circolo della disperazione: Entschlossenheit/Entscheidung*

A partire dalla prima metà del Novecento, per mano della mediazione esistenzialistica e dell'interpretazione politica schmittiana, si diffonde e si consolida una fuorviante lettura decisionista e volontaristica del testo kierkegaardiano. Un'operazione ermeneutica che, privilegiando alcuni testi su altri e astraendoli dalla complessa architettura della sua opera, ne ha snervato l'intima tensione tra immanenza e trascendenza, universale ed eccezione, identità e alterità. L'individuo kierkegaardiano è stato così descritto come colui che, padrone della sua volontà, si fa signore della propria esistenza, decidendo di diventare ciò che da sempre è. Del resto, proprio in questa direzione sembrano andare le pagine di *Enten-Eller*, in cui il giudice Wilhelm richiama l'amico estetologo dalla «fuga selvaggia» da se stesso, con cui con disperatamente «gira sette volte attorno all'esistenza»¹⁶³, alla serietà dell'*aut-aut* della scelta per la maturazione della personalità. Una scelta assoluta (*absolut Afgjørelse*), la chiama l'autore, con cui l'uomo non decide tra una molteplicità di contenuti esterni ed essenzialmente indifferenti, ma con cui, scegliendosi nel suo eterno valore, diviene se stesso: «Questo sé che egli in tal modo sceglie [...] è lui stesso, e però è infinitamente diverso dal suo precedente sé perché egli l'ha scelto assolutamente. [...] Ciò che è scelto non esiste e nasce grazie alla scelta, ciò che è scelto esiste, altrimenti non si tratterebbe di una scelta»¹⁶⁴.

Il sé, che l'uomo sceglie assolutamente, è quindi un sé infinitamente concreto, giacché «questo sé non è esistito prima, perché nacque grazie alla scelta, e però è esistito, perché, certo, si trattava di "lui stesso"»¹⁶⁵. Scegliendosi, l'uomo si sceglie nella sua «concrezione molteplicemente determinata»¹⁶⁶, in assoluta continuità con la propria storia. Non più considerata come una concatenazione di fatti e situazioni contingenti, da cui l'uomo proviene ed entro cui si trova ad esistere, la storia diviene il passato *proprio* del singolo individuo.

¹⁶² K. Barth, *Der Römerbrief*, 1954, trad. it. di G. Miegge, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 129.

¹⁶³ SKS 3, 158 / EE, V, 24.

¹⁶⁴ SKS 3, 206-207 / EE, V, 95.

¹⁶⁵ SKS 3, 206 / EE, V, 95.

¹⁶⁶ SKS 3, 240 / EE, V, 142.

Nella temporalità esistenziale del sé, la scelta apre il passato al futuro, rendendolo una possibilità di cui appropriarsi come momento della propria identità¹⁶⁷. Questa ripresa all'indietro della propria storia è ciò che qui Kierkegaard chiama *pentimento*. Scegliendosi, infatti, l'uomo «si pente andando all'indietro in se stesso, all'indietro nella sua famiglia, all'indietro nella stirpe degli uomini, finché trova se stesso in Dio. Solo a questa condizione egli può scegliere se stesso, e questa è l'unica e la sola condizione che egli vuole, perché solo in tal modo egli può scegliere se stesso assolutamente»¹⁶⁸. Andando indietro in se stesso, l'uomo si sceglie così nella sua creaturalità, nella sua finitezza, e quindi nella sua *negatività*. Si sceglie cioè come ciò che non si è posto da sé ma che è stato creato da un Altro, come chi non è in possesso del fondamento del proprio essere ma si trova a dover divenire ciò che già è. Per questo *Enten-Eller* trova il suo epilogo nella predica dell'*Ultimatum*, «L'edificante che giace nel pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto»¹⁶⁹. L'imperativo etico di Wilhelm a scegliere se stessi si compendia così nel pentimento e nel riconoscimento di aver sempre torto davanti a Dio, cioè di essere un «nulla davanti a Dio».

Questa negatività originaria, inscritta nella soggettività umana, rappresenta proprio la colpevolezza di cui l'uomo, scegliendosi assolutamente, si pente. Il pentimento, condizione essenziale per essere di fronte a Dio, non è quindi il pentimento per questa o quella colpa, ma per «la condizione inesorabilmente cieca della finitezza»¹⁷⁰. La nozione di *colpa*, sottesa in questi passi, si discosta sensibilmente dalla sua accezione ordinaria, configurandosi piuttosto come l'esito di una riflessione trascendentale radicale, cioè di un movimento retrogrado, che, partendo dal dato dell'esperienza, ne ricostruisce le condizioni di possibilità. Questo percorso ermeneutico è stato sviluppato da Rocca, che individua nella *Postilla* il filo conduttore di questa riflessione trascendentale¹⁷¹. La colpa totale (*totale Skyld*), la quale «rende possibile che qualcuno possa essere reo o innocente nei casi singoli»¹⁷², appare nel

¹⁶⁷ «Qui vi giace infatti l'eterna dignità di un uomo, nel suo poter ottenere una storia, qui vi giace la divinità di lui, nel suo poter personalmente dare, caso mai lo voglia, continuità a questa storia; perché le si ottiene, dignità e divinità, unicamente quando questa storia non è la somma di ciò che mi è capitato o sopravvenuto, ma il mio proprio atto, in modo tale che, appunto, ciò che mi è sopravvenuto è grazie a me trasformato e trasferito da necessità a libertà» (*SKS* 3, 239 / *EE*, V, 140-141).

¹⁶⁸ *SKS* 3, 207 / *EE*, V, 96.

¹⁶⁹ *SKS* 3, 320 sgg. / *EE*, V, 256 sgg.

¹⁷⁰ V. Melchiorre, *Dialettica del senso: percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e pensiero, Milano 2002, p. 231.

¹⁷¹ Rocca, *Tra estetica e teologia*, cit., p. 115 sgg.

¹⁷² *SKS* 7, 480 / *AE*, 1499.

momento in cui l'uomo si mette in rapporto con il *τέλος* assoluto (Dio, l'eternità etc.), volendo comporre e sintetizzare (*sætte sammen*) la propria singola mancanza con la beatitudine eterna¹⁷³. In questo tentativo di approfondimento nell'esistenza, l'uomo si scopre condannato a una costitutiva sproporzione essenziale (*Misforhold*) tra la sua esistenza e l'eterno fondamento della sua esistenza, tra se stesso e l'eternità che gli sta alle spalle. Questa sproporzione essenziale costituisce la «determinazione totale di colpa», di cui l'uomo può appropriarsi, pentendosene:

La coscienza essenziale della colpa è il massimo approfondimento possibile nell'esistenza ed è nello stesso tempo l'espressione del fatto che un esistente si rapporta a una beatitudine eterna [...], è quindi l'espressione del rapporto esprimendo la sproporzione del rapporto. Tuttavia, per quanto la coscienza sia decisiva, è però sempre il rapporto che porta con sé la sproporzione del rapporto, soltanto che l'esistente non riesce ad afferrare il rapporto perché la sproporzione s'interpone sempre come espressione del rapporto. Ma d'altra parte essi non si urtano l'un l'altro (l'esistente e la beatitudine eterna) in modo che la rottura si costituisca come tale; anzi, soltanto quando si tengono insieme si ripete essenzialmente la sproporzione del rapporto come coscienza decisiva della colpa¹⁷⁴.

Proprio perché questa sproporzione non costituisce una frattura radicale, «la coscienza della colpa consiste ancora essenzialmente nell'immanenza»¹⁷⁵. In virtù dell'essenziale continuità con se stesso, il soggetto rimane in grado di compiere il movimento regressivo del ricordo, quell'«andare indietro in se stesso» di cui parlava il giudice Wilhelm. Una volta divenuto cosciente della propria colpa totale attraverso il ricordo, l'uomo può appropriarsene come la sua possibilità più propria, perché precisamente nella scelta della sua negatività originaria trova l'identità con sé, o meglio, *diviene* la propria identità – *diviene se stesso*¹⁷⁶. All'interno dell'immanenza, in cui l'etica di Wilhelm e la religiosità A di Climacus ancora si muovono, la possibilità per l'uomo di divenire se stesso rimane integra. Infatti, «il fatto

¹⁷³ «La priorità della colpa totale non è una determinazione empirica, non una *summa summarum*, perché coll'addizione numerica non si arriva mai a una determinazione della totalità. La totalità della colpa si attua per l'individuo col porre la propria colpa, anche se fosse una sola, anche se fosse la più insignificante di tutte, in connessione col rapporto a una beatitudine eterna» (SKS 7, 481 / AE, 1499).

¹⁷⁴ SKS 7, 483 / AE, 1503.

¹⁷⁵ SKS 7, 483 / AE, 1503.

¹⁷⁶ «Solo quando io scelgo me stesso come colpevole io scelgo assolutamente me stesso, qualora insomma debba scegliere me stesso assolutamente in modo che ciò non s'identifichi con il crearsi» (SKS 3, 208 / EE, V, 97).

che l'individuo veda la sua possibilità come suo compito, ciò esprime appunto la di lui sovranità su se stesso»¹⁷⁷. Si tratta soltanto di decidere di divenire se stesso, di scegliere il volere, di scegliere di scegliere. Infatti, «ciò attraverso cui un essere umano genera in senso spirituale è il *nisus formativus* della volontà, e questo sta nel potere proprio dell'essere umano»¹⁷⁸. Attraverso la scelta della volontà, l'uomo si sceglie nella sua totalità, diventando così trasparente a se stesso e guardando alla propria vita come a una storia dotata di coerenza e continuità e quindi di senso. La scelta assoluta, cioè il movimento «a partire da se stesso verso se stesso»¹⁷⁹, è sì un atto libero ma con una teleologia immanente, poiché «l'individuo ha la sua teleologia in se stesso, ha intima teleologia, è a se stesso la sua teleologia; il suo sé è dunque la mèta, il fine verso cui s'indirizza il suo sforzo»¹⁸⁰.

La scelta assoluta, organo della concezione etico-religiosa immanente descritta da Kierkegaard, presenta profonde analogie con la *Entschlossenheit* heideggeriana¹⁸¹. La filiazione del testo di Heidegger dalle riflessioni kierkegaardiane è evidente e la si evince non soltanto dall'affinità tematica, ma soprattutto dalle riprese lessicali. Heidegger, infatti, definendo la *risolutezza* «il tacito e pronto all'angoscia autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole»¹⁸², mette in relazione il *poter-essere-se Stesso* autentico con il concetto esistenziale di colpa. Nel § 58 di *Essere e tempo*, dopo avere decostruito il significato ordinario della nozione di colpa (*Schuld*), ne introduce l'interpretazione esistenziale. La concezione quotidiana di colpa come una mancanza o un debito – fa notare Heidegger – sottende infatti la comprensione ontica del colpevole alla stregua di una semplice presenza, di cui si può calcolare una qualche deficienza rispetto al suo presupposto ideale di completezza: «In questo caso la colpa è ancora necessariamente assunta come *deficienza*, come mancanza di qualcosa che può e deve essere. Ma “mancare” significa non esser-semplicemente-presente. Deficienza come non-esser-presente di qualcosa di dovuto è una

¹⁷⁷ SKS 3, 240 / EE, V, 142.

¹⁷⁸ SKS 3, 198 / EE, V, 82.

¹⁷⁹ SKS 3, 261 / EE, V, 172.

¹⁸⁰ SKS 3, 261 / EE, V, 172.

¹⁸¹ Si è scelto qui di distaccarsi dalla traduzione di Chiodi che rende *Entschlossenheit* con “decisione” e di allinearsi con Marini che invece opta per “risolutezza”, per distinguere la *Entschlossenheit* dalla *Entscheidung*: «Nella nostra traduzione abbiamo voluto distinguere nettamente la condizione esistenziale della “risolutezza” (*Entschlossenheit*) con l'atto esistenziale, ancora psicologicamente riferito all'io della “decisione” (*Entscheidung*); infatti la capacità di “decidersi” (*sich entscheiden*) è interna alla risolutezza che ne costituisce come una condizione di possibilità» (A. Marini, *Lessico di «Essere e tempo»*, in Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, p. 1477).

¹⁸² SuZ, § 60, 354.

determinazione d'essere della semplice-presenza»¹⁸³.

L'idea formale esistenziale, formulata partendo dal modo di essere dell'Esserci, riprende il momento di negatività, presente nella concezione ordinaria di colpa, per riferirlo all'Esserci come suo tratto originario: «L'idea formale esistenziale di “colpevole” va quindi definita così: esser-fondamento di un essere che è determinato da un “non”, cioè *esser fondamento di una nullità*»¹⁸⁴. Così inteso, l'esser-colpevole diviene la condizione esistenziale o, se si vuole, trascendentale di ogni colpevolezza ontica; la «condizione ontologica della possibilità dell'Esserci di poter, esistendo, divenire colpevole»¹⁸⁵. Questa traduzione esistenziale della nozione di colpa non rimanda più a uno stato originario, possibile o dovuto, di integrità e interezza, nella cui perversione, violazione o sottrazione consiste la colpevolezza che ci rende colpevoli, ma, al contrario, suppone un originario esser-colpevole che diviene il fondamento di ogni possibile colpevolezza:

L'essere fondamento di non importa necessariamente il medesimo carattere del «non» proprio del «privativo» che in esso si fonda e da esso scaturisce. Il fondamento non ha bisogno di desumere la propria nullità da ciò che esso fonda. Ma allora ne consegue: *l'esser-colpevole non è il risultato di una colpevolezza, ma, al contrario, questa diviene possibile solo «sul fondamento» di un esser-colpevole originario*¹⁸⁶.

In che cosa consiste allora per Heidegger questo «esser-colpevole originario» dell'Esserci? Nell'infondatezza del suo essere, nel suo esser un «progetto gettato», nell'inappropriabilità del fondamento del suo poter-essere. L'Esserci si esperisce, nella forma di un «autosentimento situazionale», come già trovato, senza sapere niente del suo «dove» e del suo «verso dove», «gettato» nel mondo in vista di un «progetto», senza sapere il «perché». L'Esserci cioè si trova già da sempre gettato nella sua esistenza effettiva, come quell'«ente che ha da essere così com'è e come può essere»¹⁸⁷:

In quanto è, l'Esserci è stato-gettato, cioè *non* si è portato nel suo Ci da se stesso. Essendo, l'Esserci è determinato come un poter-essere che appartiene a se stesso, ma tuttavia *non* in quanto esso stesso si sia conferito il possesso di sé. Esistendo, esso non può risalire oltre il proprio esser-gettato, come se il «che c'è e ha da essere» potesse esser

¹⁸³ SuZ, § 58, 338.

¹⁸⁴ SuZ, § 58, 338.

¹⁸⁵ SuZ, § 58, 341.

¹⁸⁶ SuZ, § 58, 339.

¹⁸⁷ SuZ, § 57, 330.

prodotto dal *suo esser se-Stesso* e portato come tale nel Ci. [...] Il se-Stesso, che come tale ha da porre il fondamento di se stesso, *non può mai* insignorirsi di questo fondamento; ma, esistendo, ha da assumere l'esser-fondamento. [...] Esser-fondamento significa, quindi, *non esser mai*, dalle fundamenta, signore dell'essere più proprio¹⁸⁸.

In questa inappropriabilità del fondamento, che l'Esserci ha da assumere esistendo, risiede la negatività che alberga al cuore del suo essere. Il suo essere-colpevole originario consiste proprio in questa costitutiva sproporzione tra l'Esserci e il suo essere, in questa «nullità di se stesso» che l'Esserci ha comunque da-essere. L'Esserci si trova così a realizzare il proprio essere progettandosi nelle possibilità in cui si trova gettato. Anche nell'ambito di possibilità aperto dalla sua gettatezza, l'Esserci ha un potere solo limitato e negativo su ciò a cui si rapporta nel suo progettare. E così anche il progetto, in cui l'Esserci si getta in quanto poter-essere, è contrassegnato dalla negatività originaria. Infatti, ogni progettarsi in determinate possibilità effettive porta con sé l'esclusione annichilente di tutte quelle possibilità in cui l'Esserci avrebbe potuto progettarsi e tuttavia ha scelto di non farlo: «Essendo come poter-essere, l'Esserci è sempre o nell'una o nell'altra possibilità; *non* è mai l'una e l'altra, poiché, nel progetto esistente, ha sempre rinunciato a una. Il progetto, in quanto sempre gettato, non è soltanto determinato dalla nullità dell'esser-fondamento, ma è essenzialmente *nullo proprio in quanto progetto*»¹⁸⁹. Dunque, la nullità «non compare occasionalmente nell'Esserci per inerirgli come una qualità oscura che esso potrebbe anche rimuovere»¹⁹⁰, ma contrassegna radicalmente il suo essere: «*La Cura stessa, nella sua essenza, è totalmente permeata dalla nullità*. Perciò la Cura, cioè l'essere dell'Esserci, significa in quanto progettato gettato: il (nullo) esser-fondamento di una nullità. Il che significa: *l'Esserci è, come tale, colpevole*»¹⁹¹.

Ad assumere la propria colpevolezza originaria l'Esserci è chiamato da quella che Heidegger denomina la chiamata della coscienza (*Stimme des Gewissens*). Modellata sull'idea ebraico-cristiana di conversione, la chiamata della coscienza apre l'Esserci al suo poter-essere-se-Stesso autentico, dandogli dal suo assorbimento diietto con il mondo quotidiano e pubblico del Si inautentico. Scrollando l'Esserci dal chiasso narcotizzante ed equivoco della chiacchiera, la coscienza lo colpisce nel silenzio di un angosciante

¹⁸⁸ SuZ, § 58, 339.

¹⁸⁹ SuZ, § 58, 340.

¹⁹⁰ SuZ, § 58, 341.

¹⁹¹ SuZ, § 58, 340.

spaesamento e lo riporta davanti a se-Stesso e alla sua nullità costitutiva. Il richiamo della coscienza ripercorre lo stesso doppio movimento che abbiamo visto agire nel pentimento kierkegaardiano. Una volta destato dalla dispersione nel Si, l'Esserci si approfondisce nel suo esser già da sempre gettato, per appropriarsi di questa sua gettatezza, progettandosi in essa:

Il richiamo è un richiamare-indietro chiamando-innanzi. *Innanzi*: alla possibilità di assumere, esistendo, quell'ente gettato che l'Esserci è; *indietro*: nell'esser-gettato, per comprenderlo come il nullo fondamento che l'Esserci, esistendo, ha da assumere. Il richiamare-indietro chiamando-innanzi, proprio della coscienza, fa comprendere all'Esserci che, realizzandosi nella possibilità del proprio essere quale nullo fondamento del proprio nullo progetto, deve tornare indietro a riprendersi dall'essersi-perduto nel Si, cioè fa comprendere all'Esserci che è *colpevole*¹⁹².

Udire la chiamata vuol dire essere confrontati con la propria originaria colpevolezza e rendersi disponibili ad assumerla come la condizione che determina, in primo luogo, il rapporto a noi stessi. Rispondere alla chiamata della coscienza significa, infatti, assumere autenticamente, esistendo, il proprio essere-colpevole. Significa, quindi, scegliere se stessi, scegliere ciò che da sempre si è, scegliere la propria costitutiva negatività. La chiamata, allora, invita l'Esserci a recuperare la propria capacità di scelta dall'interdimento della sua dispersione nell'impersonalità del Si, a «scegliere di scegliere», perché precisamente nello scegliere la scelta «ne va» del suo autentico poter-essere. Per questo Heidegger individua nella risolutezza «la struttura esistenziale del poter-essere autentico attestato dalla coscienza»¹⁹³.

Facendo leva sulla parentela non solo concettuale ma anche lessicale tra *Entschlossenheit* ed *Er-schlossenheit*, Heidegger definisce la risolutezza «una modalità eminente di apertura [*Erschlossenheit*] dell'Esserci»¹⁹⁴. Non solo l'Esserci si apre a se stesso, si rapporta a se stesso in virtù della risolutezza, ma alla risolutezza è già da sempre aperto, già da sempre gettato. In virtù della risolutezza – e in particolare della sua modalizzazione (*Modalisierung*) privilegiata, la risolutezza anticipatrice della morte –, l'Esserci è in grado di

¹⁹² SuZ, § 58, 342.

¹⁹³ SuZ, § 60, 357.

¹⁹⁴ SuZ, § 60, 354.

Cfr. anche Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1935, trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Presentazione di G. Vattimo, Mursia, Milano 1990, p. 32.

comprendere «il poter esser colpevole *autenticamente e totalmente*, cioè *originariamente*»¹⁹⁵. Risolvendosi per la risolutezza, la quale «conferisce all'Esserci la trasparenza autentica»¹⁹⁶, l'Esserci è riportato nel suo più proprio poter-essere, o, detto in altri termini, è risvegliato alla libertà di *riprendere* se stesso nel suo Ci, nella sua «situazione». Per questo la *risolutezza* è *apertura*, autentico disvelamento all'Esserci del proprio essere-nel-mondo: «L'apertura del Ci apre cooriginariamente l'essere-nel-mondo nella sua rispettiva totalità: e cioè il mondo, l'in-essere e quel se-Stesso che, in quanto “*io sono*”, questo ente è. [...] La decisione porta [...] il se-Stesso nel rispettivo esser-preso l'utilizzabile prendente cura e lo sospinge nel con-essere avente cura degli altri»¹⁹⁷.

Ciò significa che la risolutezza, sebbene si dia nell'esperienza dello spaesamento, del non sentirsi a casa propria, in un momento angosciante di dislocazione dal mondo, apre l'Esserci alla sua individuale situazione effettiva. La risolutezza, infatti, «non isola l'Esserci dal suo mondo, non lo isola in un io ondeggiante nel vuoto»¹⁹⁸ ma lo porta «in un senso estremo, dinanzi al suo mondo come tale e dunque dinanzi a se stesso come essere-nel-mondo»¹⁹⁹. La risolutezza non è dunque l'esperienza di un contenuto inedito, di un nuovo *che cosa*: l'Esserci non scopre un nuovo mondo utilizzabile o una nuova cerchia degli altri, non vive un'altra vita e un altro sé, non divorzia dall'eredità storica e dalla tradizione che lo precedono. Piuttosto, la risolutezza è l'esperienza di un nuovo *come*, per dirla in termini di sapore kierkegaardiano, con cui l'Esserci si rapporta alla sua fatticità. Non più guidato dallo stato interpretativo predominante del Si e dalla sua indolente indecisione, l'Esserci è chiamato ora a rispondere della sua realtà e delle sue concrete possibilità effettive, assumendole come suo poter-essere più proprio²⁰⁰. Per questo, la risolutezza fonda esistenzialmente la *ripetizione*, cioè il «pervenire a se stesso nel modo del *rivenire*»²⁰¹. L'Esserci si risolve a scegliere Se-stesso nella misura in cui *ripete* se stesso. Si tratta di un movimento circolare in cui l'Esserci *ad-viene* a se stesso nel suo poter-essere più proprio solo

¹⁹⁵ *SuZ*, § 62, 365.

¹⁹⁶ *SuZ*, § 60, 356.

¹⁹⁷ *SuZ*, § 60, 354-355.

¹⁹⁸ *SuZ*, § 60, 355.

¹⁹⁹ *SuZ*, § 40, 230.

²⁰⁰ «Nella risolutezza ne va per l'Esserci del suo poter-essere più proprio, il quale, in quanto gettato, può progettarsi soltanto in determinante possibilità effettive. Il decidersi non si sottrae alla “realtà”, ma scopre per la prima volta l'effettivamente possibile in modo tale da afferrarlo così com'esso, in quanto poter-essere più proprio, è possibile nel Si» (*SuZ*, § 60, 356).

²⁰¹ *SuZ*, § 65, 387.

nella misura in cui prende su di sé se stesso «come già sempre era»²⁰². In virtù della risolutezza e contrastando il suo inerziale rovinio nell'inautenticità, l'Esserci così si possiede con trasparenza nella sua totalità e nella sua autentica coerenza temporale e storica.

Se confrontiamo la scelta assoluta kierkegaardiana e la risolutezza heideggeriana sulla base delle categorie della *Malattia per la morte*, emerge un'affinità tra le due nozioni ancor più sostanziale della mera vicinanza concettuale e lessicale. Entrambe si rivelano forme di quella che Kierkegaard definisce «disperazione dell'ostinazione». Infatti, dietro la fragile e precaria autoaffermazione a cui l'individuo etico kierkegaardiano e l'Esserci heideggeriano si risolvono, affrancandosi dall'immediatezza superficiale e impersonale dell'inautentica vita estetica, si cela una volontà disperata di esser se stessi. La *Selbständigkeit* così ottenuta chiude l'uomo nella demoniaca identità con se stesso. Resciso ogni rapporto costitutivo con l'alterità, l'autoaffermazione diviene il progetto personale del singolo uomo: «Il sé vuole disperatamente godersi tutta la soddisfazione di farsi se stesso, di sviluppare se stesso, di essere se stesso, vuole avere la gloria per questo poetico, magistrale progetto»²⁰³. Tale *progetto*, seppur mai definitivo e assicurato una volta per tutte, rappresenta per l'uomo la sua più propria possibilità. A tale possibilità l'uomo può risolversi perché la «condizione» della sua realizzazione cade all'interno del dominio umano. Sebbene non siano l'agente dell'assoluta *Tathandlung* fichtiana, l'individuo etico kierkegaardiano e l'Esserci heideggeriano mostrano il nichilismo eroico dell'autoaffermazione della finitezza²⁰⁴. Scegliendo di divenire se stesso, infatti, l'uomo si autoafferma esercitando una signoria su stesso e possedendosi come si possiede una proprietà. Del resto, nelle parole di Heidegger, «l'essere *di cui* ne va per questo ente nel suo essere, è sempre mio»²⁰⁵. E, aggiunge in una glossa a margine, «l'esser-sempre-mio vuol dire essere-dato-in-proprietà [*Jemeinigkeit meint Übereignetheit*]»²⁰⁶. In questo modo, come ben mette in evidenza Adorno, la soggettività

²⁰² *SuZ*, § 65, 387.

«La ripetizione del possibile non è una restaurazione del “passato”, né un semplice collegamento del “presente” con ciò “che fu superato”. La ripetizione, scaturendo da un autoprogettamento deciso, non si lascia sedurre dal “passato”, per farlo semplicemente ritornare come il reale di un tempo. La ripetizione è piuttosto una *replica* alla possibilità dell'esistenza essente-ci stata. La replica alla possibilità nel decidersi, in quanto *concentrata nell'attimo*, è però al tempo stesso ciò che in quanto passato si ripercuote sull'oggi (*SuZ*, § 74, 454).

²⁰³ *SKS* 11, / *SD*, 72

²⁰⁴ W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Martin Heideggers*, «Philosophische Rundschau», 1 (1953), n. 2/3, p. 115.

²⁰⁵ *SuZ*, § 9, 61.

²⁰⁶ *SuZ*, § 9, 61.

diviene, idealisticamente, non solo soggetto e oggetto della risolutezza, ma anche il suo unico criterio normativo:

La soggettività diventa l'autorità che giudica di ciò che è autentico. Poiché ad esso viene negata ogni determinazione oggettiva, a determinarlo è l'arbitrio del soggetto, che è l'autenticità di se stesso. [...] Il reperto dell'analisi esistenziale di Heidegger, in base al quale il soggetto sarebbe autentico nella misura in cui possiede se stesso, dà una nota di merito a chi dispone sovranamente di se stesso come di una sua proprietà [...]. «L'uomo è quello che è, proprio testimoniando il proprio Esserci». La testimonianza di tale esser-uomo, «che concorre a costituire l'Esserci dell'uomo», accadrebbe «nella creazione di un mondo e nel suo sorgere, come pure nella sua distruzione e nel suo tramontare. La testimonianza dell'esser-uomo e, con questo, la sua autentica attuazione, accade a partire dalla libertà della decisione»²⁰⁷.

Dunque, con Habermas, possiamo sostenere che «il *pathos* dell'autoaffermazione diviene il tratto fondamentale di una soggettività che domina la modernità»²⁰⁸. La *Entschlossenheit*, che avrebbe dovuto aprire l'uomo a se stesso, si chiude invece in una *Entscheidung*, una decisione arbitraria e anarchica con cui la soggettività afferma se stessa, aderendo a un'immagine di sé altrettanto arbitrariamente presupposta. Devitalizzando il suo rapporto con la *Erschlossenheit*, la decisione si fa κρίσις, separazione, selezione ed esclusione. Contrariamente alla forza espandente della risolutezza, la decisione compie il soggetto in una soggettività disperatamente chiusa in sé. Seppur in un modello alogico, che vede protagonista una volontà che – come qualche anno dopo sarà chiaro allo stesso Heidegger lettore di Nietzsche – vuole solo se stessa e vuole solo affermarsi, lo schema della decisione tende dunque a «implicare l'istanza del soggetto, di un soggetto classico, libero e volontario, dunque di un soggetto al quale non accade mai nulla, neppure l'evento singolo di cui si crede, per esempio, in una situazione eccezionale, di prendere e mantenere l'iniziativa»²⁰⁹.

²⁰⁷ Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 88.

Di questo avviso è anche Daniel Berthold-Bond, che fa notare come nella riflessione heideggeriana sulla risoluzione «sembra di essere rimandati a un criterio di azione e di esistenza autentica così formale, astratto e indefinito che le prospettive di un'azione non arbitraria nelle situazioni concrete, che ci troviamo ad affrontare nel mondo, sono alquanto problematiche» (D. Berthold-Bond, *A Kierkegaardian Critique of Heidegger's Concept of Authenticity*, «Man and World», 24 (1991), n. 2, p. 128).

²⁰⁸ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, 1985, trad. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Bari 1987, p. 163.

²⁰⁹ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 1994, trad. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 2020, p. 86.

In questo voler essere disperatamente se stesso, a cui l'individuo si risolve, è stato individuato il paradigma volontaristico che è alla base di quel decisionismo che, per molto tempo, è stato attribuito ai due autori. Secondo la prospettiva decisionistica, l'uomo fonda la propria decisione non sulla base di un qualche criterio normativo o di una qualche ragione valutativa, ma sulla base della sua sola volontà. Nei testi dei due autori, la vuota formalità della categoria della risolutezza sembra avallare un'indifferenza dei suoi contenuti, lasciando campo libero alla volontà personale di esercitarsi a proprio piacimento. Identificando dunque nel *come* si sceglie, piuttosto che nel *che cosa* si sceglie, ciò che rende una scelta una scelta assoluta o risoluta, i due autori cadrebbero, a vario titolo, nel circolo vizioso di un problematico decisionismo. Per il giudice Wilhelm, infatti, è proprio l'assolutezza con cui si sceglie ciò che fa di una scelta una scelta assoluta. Per Heidegger, ancor più esplicitamente, l'a-che della risolutezza è dettato dalla risolutezza stessa: «Ma rispetto a che l'Esserci si apre la risolutezza? A che deve risolversi? La risposta può essere data *solo* dal risolversi stesso. Si cadrebbe in una completa incomprendimento del fenomeno della risolutezza se lo si intendesse semplicemente come l'assunzione ricettiva di possibilità offerte e raccomandate»²¹⁰. Non esiste perciò un modo d'essere in sé autentico prima della risolutezza, ma è piuttosto la risolutezza a rendere un modo d'essere autentico, per il fatto stesso che a tale modo d'essere l'uomo si è risolto. La risolutezza, ormai schiacciata in una vuota e arbitraria decisione, diviene il *principium individuationis* del soggetto, il quale vede nella sua disperata prometeica volontà di autoaffermazione l'ultimo baluardo contro il nichilismo incalzante della modernità.

Löwith individua precisamente nel nichilismo il terreno che nutre la vocazione decisionistica del pensiero post-hegeliano. Davanti allo smarrimento di ogni universalità e di ogni assoluto, su cui il «formicaio»²¹¹ del mondo borghese-cristiano si era edificato, e al fallimento della riconciliazione hegeliana, la decisione diviene l'estremo atto di affermazione di una scarna esistenza ormai deprivata di ogni necessità filosofica e teologica. Proprio nell'importanza attribuita al ruolo evenemenziale della decisione Löwith individua il *fil*

²¹⁰ SuZ, § 60, 355.

²¹¹ Nel *Diario di uno scrittore* del 1880 Dostoevskij, polemizzando con gli occidentalisti russi che volevano trapiantare in Russia le istituzioni occidentali, definisce l'Europa un formicaio con le fondamenta distrutte: «questo formicaio dal principio morale scosso alla base, privo ormai di ogni concetto generale ed assoluto, è tutto scavato al di sotto» (F. M. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, trad. it. di E. Lo Gatto, Sansoni, Firenze 1963, p. 1308).

rouge della riflessione antirazionalistica, di cui Kierkegaard e Heidegger costituiscono i nodi estremi. Davanti a una realtà che, non più riconducibile nelle maglie della ragione, «esplode in ogni direzione, lungo le più diverse linee di frattura»²¹², Kierkegaard fonda l'esistenza storica del singolo «nel concretere e nell'insostituibilità di una decisione assolutamente interiore, irrevocabile, di interesse infinito»²¹³. L'irrelevanza delle grandi narrazioni cosmologiche per la salvezza dell'individuo, insieme all'inerte e deresponsabilizzata «solitudine sociale dell'uomo nella [nascente] società di massa»²¹⁴, formano quell'orizzonte nichilistico entro cui si staglia nella sua significatività la decisione assoluta del singolo individuo kierkegaardiano. Segnando l'apice di questo itinerario antirazionalista e decisionista, la filosofia heideggeriana si rivela perfettamente nichilistica, in quanto supremamente distruttiva e indeterminata. Infatti, dopo che la sua *vis* distruttrice ha lasciato un vuoto di fondazioni classiche e di mediazioni moderne, la filosofia e l'esistenza umana si dispiegano nel loro costitutivo esser nulla, nel loro «esser costituite sul nulla, a partire dal nulla, e in vista del nulla»²¹⁵. Risolversi per la propria esistenza significa allora affermarla nella sua spoglia fatticità, in «ciò che resta della vita quando sia stata privata di tutti i suoi contenuti»²¹⁶.

Questo «nichilismo interiore della pura risolutezza dinanzi al nulla»²¹⁷ si traduce in un vuoto – e potenzialmente arbitrario e cieco – *Aktionismus* privo di ogni fondamento e di ogni direzione, così come di ogni contenuto specifico. Così, l'«energico girare a vuoto delle categorie dell'esistenza – “decidersi per se stessi”, “di fronte al nulla insistere su se stessi”, “volere il proprio destino” e “affidarsi a se stessi” →»²¹⁸ si presta ad essere riempito di un qualsiasi contenuto presentato contingentemente dalle circostanze storiche. Questo riempimento è operato dallo stesso Heidegger quando nel 1933, con l'ormai noto e ampiamente dibattuto *Discorso di Rettorato (Rektoratsrede)*, sostituisce l'Esserci «sempremio» con l'Esserci collettivo del popolo «sempre-nostro». Decidersi per se stessi significa ora decidersi per la propria essenza come popolo tedesco, assumendo su di sé l'inesorabile

²¹² C. Galli, *Prefazione a Löwith, Il nichilismo europeo*, cit., p. xii.

²¹³ Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 55.

²¹⁴ Löwith, *Man between Infinities*, in Idem - A. B. Levison, *Nature, History, and Existentialism*, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1966, p. 104.

²¹⁵ Galli, *Prefazione a Löwith, Il nichilismo europeo*, cit., p. xvi.

²¹⁶ Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 67.

²¹⁷ *Ivi*, p. 65.

²¹⁸ *Ivi*, p. 66.

«missione spirituale che ingiunge al destino del popolo tedesco di congiungersi con l'impronta della propria storia»²¹⁹. Questa decisione – la decisione per la «volontà di grandezza» piuttosto che per il «lasciar fare della rovina» – diviene «la cadenza (o il ritmo) da imprimere alla marcia che il nostro popolo ha iniziato verso la propria storia futura»²²⁰. La risolutezza di *Essere e tempo* diviene così una vera e propria prometeica volontà di potenza, con cui il popolo tedesco si afferma agendo sul proprio destino «nel disporre la propria storia entro l'aperta manifestazione dell'ultrapotenza di tutte le potenze configuratrici-di-mondo dell'Esserci umano e nell'ottenere, con una lotta sempre rinnovata, il proprio mondo spirituale»²²¹. Come fa notare Habermas, la «con-decisione» dell'Esserci tedesco assume un contenuto storico-politico ancor più determinato in un manifesto elettorale scritto da Heidegger il 10 novembre 1933 nella «Freiburger Studentenzeitung», in cui la trascolorazione semantica di *Essere e tempo* diviene ancor più evidente. Qui la decisione del popolo tedesco per il proprio con-poter-essere diviene la decisione per la propria nazione e per il capo-nazione, il suo Führer:

Il popolo tedesco è chiamato dal Führer alla scelta. Ma il Führer non chiede nulla al popolo. Egli dà piuttosto al popolo la più immediata possibilità della suprema libera decisione: se esso – l'intero popolo – vuole il suo proprio Esserci, oppure se non lo vuole. [...] Vi è soltanto l'unica volontà del pieno Esserci dello Stato. Questa volontà il Führer l'ha destata in tutto il popolo e l'ha fusa insieme nell'unica decisione²²².

La risolutezza dell'Esserci per il proprio individuale poter-essere di *Essere e tempo* si fa risolutezza dell'Esserci del popolo per il «pieno Esserci dello Stato». La risolutezza diviene così la «suprema libera decisione» attraverso cui l'Esserci del popolo si compie come unità politica, diviene *Entscheidung*, decisione *politica*. Non solo la decisione si presta ad

²¹⁹ Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 1933, trad. it. di G. Zaccaria, *Discorso di Rettorato. La quadratura in se stessa dell'Università tedesca*, in Idem, *Scritti politici (1933-1966)*, Piemme, Casale Monferrato 1988, p. 129.

²²⁰ *Ivi*, p. 135.

²²¹ *Ivi*, p. 137.

Si badi bene che qui il mondo spirituale, a cui il popolo è chiamato a risolversi, assume una connotazione chthonia, poiché Heidegger lo intende non come «la sovrastruttura di una cultura, né, tantomeno, l'arsenale delle conoscenze e dei valori utilizzabili», ma come «la potenza della più profonda custodia delle sue forze di terra e sangue, in quanto potenza della più intima vivacità e del più ampio sconvolgimento del suo Esserci» (*ivi*, p. 135).

²²² G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu Seinem Leben und Denken*, Selbstverlag, Bern 1962, pp. 145 sgg., trad. it. parziale in Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 160-161.

essere colmata dal contenuto politico in virtù della sua *characteristica formale*, ma si rivela anche costitutiva *del* politico. Il decisionismo ontologico-esistenziale heideggeriano finisce così per confondersi e comprometersi con il decisionismo politico. La vicinanza, quando non il completamento reciproco, tra la filosofia esistenziale di Heidegger e la riflessione politica di Schmitt, su cui tanto insiste Löwith, esibisce proprio questa compromissione:

Non è un caso che a una filosofia esistenziale di Heidegger corrisponda in C. Schmitt un «decisionismo» politico, che trasferisce il «poter-essere-un tutto» della esistenza propria di ciascuno alla «totalità» dello Stato proprio di ciascuno. All'autoaffermazione dell'esistere sempre proprio di ciascuno corrisponde l'autoaffermazione della esistenza politica²²³.

Seppur frutto di architetture concettuali e fini teoretici ben diversi tra loro, la nozione di decisione presenta sostanziali affinità nei due autori. Per entrambi, infatti, la decisione costituisce un fenomeno eccezionale, generativo, discontinuo, evenemenziale, che interrompe la catena causale con un «salto qualitativo», senza essere mediata dal calcolo razionale e senza essere legata ad alcuno scopo o verità più alta. Così intesa, però, la decisione espone anche Heidegger alla critica di occasionalismo, che Löwith muove *in primis* a Schmitt ribaltandogli contro l'accusa che quest'ultimo aveva avanzato ai Romantici²²⁴. Riscattata dal suo irrigidimento nelle maglie di valori universali e assoluti, la decisione heideggeriana compie la soggettività con un atto «occasionale», campato in aria perché non sostenuta da altro che se stesso, alla mercè delle mutevoli e contingenti occasioni che di volta in volta si

²²³ Löwith, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 66-67.

²²⁴ Per Löwith è proprio l'autoreferenzialità e la vuotezza formale della categoria di decisione a far sì che «il decisionismo antiromantico e ateologico di Schmitt non [sia] che l'altro aspetto del suo agire secondo l'occasione e le circostanze» (Idem, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, cit., p. 114). Ancora in Löwith: «Il decisionismo profano di Schmitt diventa necessariamente occasionale perché ad esso mancano, non solo i presupposti teologici e metafisici, ma anche quelli umanitari e morali dei secoli precedenti. La sua decisione, sospesa in aria perché non sorretta da altro che da se stessa, si trova perciò, e non occasionalmente, nel pericolo da lui stesso riconosciuto di lasciarsi sfuggire, anche nei grandi rivolgimenti politici, la “sostanza durevole” mentre si volge a “puntualizzare l'istante» (Idem, *Politischer Dezisionismus*, 1935, trad. it., *Decisionismo politico*, «Nuovi studi politici», 1 (1977), p. 12). Si tratta di una ritraduzione italiana di un saggio uscito in tedesco nel 1935 sotto lo pseudonimo di Hugo Fiala presso la rivista «International Zeitschrift für Theorie des Rechts», 9 (1935), n. 2 e in italiano, nello stesso anno, in «Nuovi Studi di diritto, economia e politica», 8 (1935). La critica di Löwith si appoggia sui molteplici passi dell'opera di Schmitt, in cui il politologo tedesco fa dipendere la confacenza della decisione dalla sua congruenza con la situazione critica concreta, piuttosto che dalla giustezza dei suoi contenuti: «Il fatto che la decisione sia stata presa nel luogo opportuno rende la decisione stessa relativamente – ma in certe circostanze anche assolutamente – indipendente dalla giustezza del suo contenuto» (Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 56).

presentano. La decisione così inchioda il decisionismo heideggeriano, così come quello schmittiano, «nel veicolo cieco della filosofia del soggetto»²²⁵, certo un soggetto plurale, l'Esserci del popolo tedesco, ma *solo* tedesco.

A questa conclusione soggettivistica viene portato anche il testo kierkegaardiano. Negli anni della Repubblica di Weimar, «il *pathos* della decisione» – come lo ha chiamato Löwith – anima non soltanto il decisionismo politico ma anche la teologia dialettica e la filosofia dell'esistenza, entrambe influenzate dal pensiero kierkegaardiano e, quindi, responsabili di una sua reinterpretazione in chiave decisionistica. In questo periodo, dominato da quello che Dolf Sternberg ha definito un «*Unselige Grundstimmung*»²²⁶, si radica un modo di pensare per catastrofi e per situazioni-limite, specchio di una volontà che si afferma davanti al nulla e che in quanto tale si fa sprezzante della ragione. Anche la fede diviene questione di decisione volontaria, presa per un Dio inconcepibile e paradossale, davanti al quale ci si trova soli, privi di mediazioni oggettive.

L'intima connessione tra la decisione teologica per la fede e il decisionismo filosofico-politico viene siglata dalla riscrittura politica della nozione kierkegaardiana di *eccezione* ad opera di Schmitt nel suo *Teologia politica*. Schmitt individua nella decisione l'unica risposta possibile del soggetto davanti a una situazione di emergenza, in cui punti di riferimento precedenti sono crollati e che per questo non può essere più interpretata individuando logiche e regolarità né normata facendo ricorso alla corrente prassi giudiziaria. Quando allora, come nel caso della Germania negli anni interbellici, la situazione di emergenza diventa la «situazione assoluta», l'ordine deve essere ricostruito a partire dall'azione ordinatrice e istitutrice del soggetto. Per questo, afferma Schmitt in *Legge e giudizio*, «la fondazione appartiene alla decisione»²²⁷. Sia in campo giuridico sia ancor più in ambito politico, Schmitt oppone al formalismo impersonale del legalismo l'azione istitutrice del soggetto, che rifonda

²²⁵ Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 154.

²²⁶ D. Sternberger, *Begriff des Politischen*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1961, p. 21.

²²⁷ C. Schmitt, *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, 1912, trad. it. di E. Castrucci, *Legge e giudizio. Uno studio sul problema della prassi giudiziale*, Giuffrè, Milano 2016, p. 89. Anche ne *I tre tipi di pensiero giuridico*, Schmitt insiste sulla natura fondatrice, “principiale”, della decisione: «La decisione sovrana non può essere spiegata quindi, dal punto di vista giuridico, né in base ad una norma, né in base ad un ordinamento concreto: che anzi, al contrario, per il decisionista è solo la decisione a fondare tanto la norma che l'ordinamento. *La decisione sovrana è il principio assoluto, e il principio (nel senso anche di ἀρχή) non è altro che decisione sovrana.* Quest'ultima scaturisce da un nulla normativo e da un disordine concreto [corsivo mio]» (Idem, *Drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934, trad. it. di P. Schiera, *I tre tipi di pensiero giuridico*, in Idem, *Le categorie del politico*, cit., pp. 261-264).

l'ordine disapplicandolo. Nel celebre incipit di *Teologia politica*, Schmitt identifica la decisione sovrana con la decisione *sullo* stato d'eccezione. La decisione sovrana è dunque l'atto generativo che, eccettuando dal generale, dà vita a un nuovo ordinamento ponendo fine al disordine. Per questo, conclude Schmitt, «l'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione»²²⁸. L'eccezione, negazione sia fattuale che logica della regola, è invece il *prius* da cui nasce una nuova regola, di cui mostra l'urgenza e l'ineluttabilità. Insomma, «l'eccezione è la regola»²²⁹.

Schmitt trova in Kierkegaard un supporto alla sua teoria della decisione sovrana. Leggendo insieme i tre testi pubblicati nel 1843, *Enten-Eller*, *Timore e tremore* e *La ripresa*, Schmitt interpreta la decisione kierkegaardiana nei termini di un rapporto dialettico tra universale e particolare, regola ed eccezione. In *Enten-Eller*, il momento di ripresa, con cui il singolo individuo si appropria dell'universale scegliendolo, è un momento di singolarizzazione dell'etico. Per poter essere scelto *assolutamente*, il contenuto universale proprio dell'etica deve essere individualizzato, fatto proprio, interiorizzato da parte del singolo. Con lo scegliere l'universale, l'individuo lo particularizza, lo singolarizza e così si eccettua da esso per sceglierlo. Nonostante l'etico sia «l'universale e in tal modo l'astratto», esso esige dal singolo individuo che divenga qualcosa *per* lui, per lui nella sua *singularità*: «Il dovere è l'universale, esso si esige da me; se dunque io non sono l'universale, non potrò affatto fare il dovere. D'altro lato il mio dovere è il singolo elemento, un qualcosa per me solo, e però si tratta del dovere, e dunque dell'universale»²³⁰. L'individuo è in grado di singolarizzare l'universale, pur mantenendolo come universale, perché «è, in una volta, l'universale e il singolo»²³¹ o, detto in altri termini, perché «ogni uomo è ciò che è comune al genere umano e del pari un'eccezione»²³².

Con lo scegliere l'universale, appropriandosene, l'uomo «non vuol farsi valere nella sua singularità di fronte all'universale»²³³, ma vuole esprimere l'universale nella sua singularità e così togliersi come singularità per farsi universale. La scelta etica allora non è

²²⁸ Idem, *Teologia politica*, cit., p. 33.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ SKS 3, 251 / EE, V, 158.

²³¹ SKS 3, 251 / EE, V, 158.

²³² SKS 3, 313 / EE, V, 248.

²³³ SKS 4, 148 / FB, 255.

un momento di eccezione, se questo deve essere inteso come un momento di trascendenza del singolo in quanto singolo rispetto al generale. Essa è piuttosto un momento di eccezione nella misura in cui l'appropriazione, nella quale si concretizza la scelta, interrompe ed eccede lo stato di immediata immedesimazione con l'universale. Questo movimento, che parte dal generale, rimane nel generale e conferma il generale, è dunque assolutamente immanente al generale, confermandone la struttura chiusa e autoreferenziale: «L'etica è come tale il generale e, come tale, è valido per ognuno: ciò che in un altro modo si può esprimere dicendo che vale a ogni momento. Esso riposa immanente in se stesso, non ha nulla fuori di sé che sia il suo τέλος, ma esso stesso è il τέλος di tutto ciò ch'è fuori di sé e quando l'etica ha assunto questo in sé, non si va più oltre»²³⁴.

La scelta etica è dunque l'atto di ripresa appropriante compiuto ancora dal soggetto, in quanto «universale singolare»²³⁵, il quale, come abbiamo visto, rimane padrone della capacità di prendere questa decisione. Anzi, l'individuo, che sceglie assolutamente e dunque eticamente, diviene se stesso proprio tramite questa decisione. Come opportunamente constata Barry Stocker, «l'individuo soggetto che decide è definito dalla capacità di prendere una decisione, perché è questa stessa capacità che definisce un soggetto»²³⁶. Nella dinamica autogenerativa della scelta assoluta di *Enten-Eller*, Schmitt intravede quel nesso tra personalità e decisione che fonda la decisione sovrana, come ha messo in luce Michele Nicoletti, tracciando un puntuale parallelismo tra i testi dei due autori:

La definizione del soggetto titolare della decisione sovrana è il frutto del processo stesso di decisione, poiché è attraverso l'assunzione della decisione che un soggetto si qualifica come soggetto autonomo e dunque come soggetto sovrano. Si potrebbe a questo punto avanzare nei confronti di Schmitt l'accusa di 'circolo vizioso': da un lato egli legittima la decisione sulla base del soggetto che la prende (non sul 'che cosa', ma sul 'chi') in quanto la decisione è legittima, se è presa dal potere sovrano (costituito o costituente); d'altra parte il sovrano stesso è definito dalla decisione, in quanto è la decisione a fondare e legittimare la sovranità. [...] Analogamente alla dinamica della scelta descritta da Kierkegaard nelle pagine di *Enten-Eller*, prima della scelta non esiste un Io e tuttavia non si potrebbe scegliere se non ci fosse un Io che sceglie, ma l'Io genera per così dire se stesso nella scelta. Scegliendo il soggetto si afferma come soggetto

²³⁴ SKS 4, 148 / FB, 255.

²³⁵ Definizione di Alessandro Cortese nelle note alla sua traduzione di *Enten-Eller* a proposito del singolo kierkegaardiano. Cfr. *EE*, V, 377.

²³⁶ B. Stocker, *Kierkegaard's Absolute Decision. Dialectic of Ethic Law in Fear and Trembling*, «Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities», 4 (1999), n. 1, p. 27.

autonomo²³⁷.

Tuttavia, il singolo kierkegaardiano non si riduce a questo, così come il suo ambito di esperienza e la portata della sua decisione. Tutto l'aspetto teologico della sua riflessione è altrimenti distorto o semplicemente lasciato da parte. All'interno dell'esperienza religiosa, e più nello specifico nella religiosità del paradosso, la religiosità B, a Dio l'uomo si rapporta, ed è chiamato a rapportarsi, come singolo, senza la mediazione del generale. In *Timore e tremore*, lo pseudonimo Johannes de Silentio definisce la fede il «paradosso che il Singolo è più alto del generale»²³⁸. Ciò significa che con Dio «il singolo come singolo sta in un rapporto assoluto all'assoluto»²³⁹. Questa condizione di assoluto isolamento al di sopra del generale è però umanamente impossibile perché nessun uomo può essere del tutto eterogeneo rispetto all'umano (*etero*-genere, di un'alterità assoluta rispetto al *genere*²⁴⁰), «nessun essere semplicemente umano può sopportare di essere incondizionatamente il singolo»²⁴¹. L'uomo, infatti, è sempre, allo stesso tempo e costitutivamente, essere umano e altro rispetto all'essere umano; anzi, la possibilità di essere un singolo è una proprietà esclusiva dell'essere umano, ne costituisce la sua «determinazione spirituale»²⁴². È dunque, tragicamente, il proprio essere un umano (e quindi appartenente al genere umano) a non permettere la piena realizzazione della condizione *propria* dell'uomo: l'essere un singolo.

Solo Abramo riesce a porsi in un rapporto assoluto con l'assoluto, solo Abramo riesce a divenire veramente un singolo. Unicamente in virtù di questo rapporto personale e singolare con Dio, Abramo sospende teologicamente il generale, ponendosi con angoscia al di sopra di esso e facendo paradossalmente eccezione da esso. Per questo, Abramo diviene un modello-limite, il segno dell'impossibilità umana e dell'infinita possibilità divina, una figura appunto *eccezionale*:

Se si guarda però un po' più da vicino, vien molto da dubitare se in tutto il mondo si trovi una sola analogia – a eccezione di una seguente, che non dimostra nulla – quando sta saldo che Abramo rappresenta la fede: ch'essa è normalmente espressa in lui, la cui vita non è soltanto la più paradossale che si possa pensare, ma così paradossale che non

²³⁷ Nicoletti, *La decisione: una questione teologico-politica?*, cit., pp. 274-275.

²³⁸ SKS 4, 149 / FB, 257.

²³⁹ SKS 4, 149 / FB, 257.

²⁴⁰ Cfr. Rocca, *Tra estetica e teologia*, cit., p. 72.

²⁴¹ SKS 24, 129, NB22:44 / D, 2440.

²⁴² SKS 25, 317, NB29:32 / D, 2853.

si lascia affatto pensare²⁴³.

In forza della fede, Abramo è in grado di fare ciò che nessun uomo può umanamente fare: quando sul monte Moria alza risolutamente il coltello sul corpo di Isacco, lo fa in nome di un rapporto assoluto con l'assoluto che richiede la sospensione del generale, dell'universale, in altri termini, dell'umano. E così, «grazie alla fede, Abramo abbandonò la terra dei suoi padri e divenne straniero nella Terra Promessa [...], lasciò la sua intelligenza terrena e prese con sé la fede»²⁴⁴. La prova a cui Abramo è chiamato è umanamente assurda e per questo incomprensibile e inesprimibile. Dopo aver aspettato per ben 70 anni la realizzazione della promessa che nel suo seme tutte le generazioni della terra sarebbero state benedette e dopo aver ricevuto Isacco ormai centenario, Abramo viene tentato una seconda volta: Dio esige ora da lui che gli sacrifichi il suo amato figlio della promessa. Sembrerebbe una sadica beffa senza tregua e senza fine nei confronti di Abramo – «con un miracolo aveva realizzato l'assurdo; e ora voleva vederlo annientato. Era una pazzia»²⁴⁵. E tuttavia, «Abramo credette e credette per questa vita»²⁴⁶, credette che Dio non gli avrebbe tolto Isacco e che lo avrebbe riottenuto in questa vita. Credette così in virtù dell'assurdo, perché solo in virtù dell'assurdo si può credere quando ogni calcolo umano, ogni ragione e logica umana sono crollati. Abramo quindi non si limita a rassegnarsi infinitamente, sacrificando la cosa a lui più cara, ma compie un ulteriore movimento. Egli si affida incondizionatamente e totalmente a Dio, a cui tutto è possibile, certo che in forza dell'assurdo otterrà precisamente ciò a cui aveva rinunciato con passione infinita.

Il movimento della fede, infatti, non si limita alla rassegnazione infinita, che ne è piuttosto «il surrogato»²⁴⁷, ma «si deve fare sempre in forza dell'assurdo però in modo, si badi bene, di non perdere la finitezza ma di guadagnarla tutt'intera»²⁴⁸. Perciò la sospensione dell'etica, in cui consiste la prova di Abramo, è teleologica nella misura in cui è compiuta nella convinzione di riavere l'etica tutta indietro. La sospensione teleologica dell'etico cade

²⁴³ SKS 4, 150 / FB, 259.

²⁴⁴ SKS 4, 113 / FB, 207.

²⁴⁵ SKS 4, 115 / FB, 211.

²⁴⁶ SKS 4, 116 / FB, 211.

²⁴⁷ SKS 4, 130 / FB, 229.

«La rassegnazione infinita è l'ultimo stadio che precede la fede, così che chiunque non abbia fatto questo movimento, non ha la fede; è anzitutto nella rassegnazione infinita che mi diventa chiaro il mio valore eterno e che soltanto allora ci può essere questione di afferrare l'esistenza in forza della fede» (SKS 4, 140 / FB, 245).

²⁴⁸ SKS 4, 132 / FB, 231.

quindi al di fuori della nostra esperienza, così come la sua ripresa. Questi due movimenti eccedono la «condizione» umana e richiedono una «condizione» eterogenea, quella della fede. Come ammette Kierkegaard nella *Ripresa*, l'uomo da solo non sa e non può circumnavigare se stesso e uscire oltre se stesso, non può circumnavigare il proprio essere *umano* e uscire da esso. Per questo, il doppio movimento della fede – la sospensione teleologica dell'etico e la sua ripresa – frattura e perfora l'immanenza identitaria dell'umano, scompaginandone la concettualità e il linguaggio metafisico. Ciò che è detto per la ripresa, vale qui per la paradossale esperienza di Abramo: essa rappresenta «l'*i n t e r e s s e* della metafisica e allo stesso tempo l'interesse sul quale la metafisica si arena»²⁴⁹.

Timore e tremore è dunque un'opera intrinsecamente aporetica su una situazione estremamente aporetica: la decisione della fede, di cui Abramo costituisce l'esempio, è un'aporia, che sfugge alla comprensione e alla presa dell'uomo, ma che anzi apre l'uomo oltre se stesso e oltre i propri limiti²⁵⁰. In altri termini, è un'opera non sulla *decisione* umana sull'eccezione, ma sull'*impossibilità* della decisione *umana* sull'eccezione. Il soggetto, non più definibile dalla possibilità di compiere questa decisione, quanto piuttosto marcato dalla sua impossibilità, è un soggetto frantumato, eterogeneo rispetto a se stesso, aperto all'alterità dall'alterità. Questa decisione *impossibile*, infatti, fende, dischiudendola, l'autoreferenziale chiusura dell'uomo su se stesso, ne interrompe la dinamica disperata con cui «tutta l'esistenza dell'umanità si arrotonda e prende la forma di una sfera perfetta dove il momento etico è insieme il limite e il contenuto»²⁵¹.

Per questo motivo, l'analogia della decisione sovrana sullo stato di eccezione con la decisione teologica tradisce una profonda incomprensione del testo kierkegaardiano. Reintrodurre la decisione volontaristica e soggettivistica all'interno di quell'inesprimibile e incomprensibile territorio, che è il rapporto assoluto a Dio, dove l'uomo si trova «a 70.000 piedi di profondità», significa immanentizzare la decisione della fede. Significa restituire all'uomo la sua integra volontà, la sua trasparente autocoscienza e il pieno possesso di sé; significa cioè mediare il peccato umano, cancellare quella differenza qualitativa che rende Abramo eterogeneo al resto degli uomini: «Abramo non era diventato il singolo attraverso il

²⁴⁹ SKS 4, 25 / G, 27.

²⁵⁰ «Questo esempio di fede è esempio di una classe che non esiste, è modello che non può essere imitato, stante la natura sovrumana dell'esempio» (Rocca, *Tra estetica e teologia*, cit., p. 91).

²⁵¹ SKS 4, 160 / FB, 275.

peccato, era invece quell'uomo giusto che è l'eletto di Dio»²⁵². Ha allora ragione Löwith a individuare l'origine della distorsione del pensiero kierkegaardiano ad opera di Schmitt nell'aver ignorato che è solo il riferimento a quell'«*unum necessarium*» (Dio) a fare della decisione una decisione della fede:

Quello che lo Schmitt rileva nel Kierkegaard è esclusivamente la sua apparente apologia dell'«eccezione» [...]. Quello che lo Schmitt sa sentire nel Kierkegaard è che il pensatore danese si orienta sull'estremo «caso limite» e non sul «caso normale»; per Schmitt questo corrisponde ad una filosofia della vita concreta. Lo Schmitt non dà peso al fatto che l'*extremus necessitatis casus* in senso giuridico e riferito alla politica non ha alcun contenuto comune con la decisione esistenziale religiosa del Kierkegaard, riguardo all'*unum necessarium*. Per lo Schmitt infatti l'unica cosa importante e necessaria è garantire l'anormale diritto delle decisione solo come tale: indifferente di che e per che. [...] L'eccezione, dice lo Schmitt con un modo di dire un po' sospetto di romanticismo, è «più interessante del caso normale, e non conferma solo la regola, ma questa non vive che di eccezione». Per questo soltanto egli si interessa di Kierkegaard, il quale però non ha mai voluto giustificare l'eccezione in quanto *tale*²⁵³.

È dunque il riferimento all'*unum necessarium* a sottrarre la decisione dalle mani del soggetto sovrano di se stesso, il soggetto metafisico certo di sé. La decisione diviene così un'esperienza kenotica, in cui il soggetto, abbandonandosi alla possibilità *par excellence* – Dio a cui tutto è possibile – «trasforma la sua onnipotenza in impotenza»²⁵⁴. Solo questa decisione impotente, questa decisione kenotica, è in grado di recuperare l'originario legame con la dimensione dell'apertura (*Erschlossenheit*), di riaprire la *Entscheidung* decisionistica a una *Entschlossenheit* inoperosa.

5. Impotenza e indecidibilità della decisione

La nozione di *inoperosità* – *désœuvrement*, in francese – è una categoria centrale nella costellazione filosofica postmoderna. Come puntualizza Esposito, il concetto di inoperosità, «situato nel punto di tensione e di raccordo tra filosofia e teologia, non deve far pensare a una sorta di quietismo contemplativo né a una forma di neutralizzazione. È una categoria

²⁵² SKS 4, 188 / FB, 317.

²⁵³ Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, cit., pp. 146-147.

²⁵⁴ SKS 4, 195 / FB, 327.

della pratica, nel senso che attiene all'ambito della *praxis*, il, quale, a differenza della *poiesis*, non produce qualcosa di diverso da se stessa»²⁵⁵. L'inoperosità denota allora un'azione (*praxis*), la quale, volgendosi su se stessa, disattiva la propria operatività (*poiesis*). Come suggerisce la sua etimologia, infatti, il termine *inoperosità* conserva in sé la negazione di ciò che in greco è detto ἐνέργεια (l'essere in-opera). Sulla natura di questa negazione si sono misurate le diverse interpretazioni nel panorama filosofico francese, soprattutto decostruzionista, e nella sua propaggine italiana. Se per Alexandre Kojève, Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot, negazione significa neutralizzazione dell'opera, cioè sospensione della traduzione della potenza nell'atto, per Georges Bataille, invece, indica una forma di negatività assoluta e senza contenuto. Per Giorgio Agamben poi la negazione dell'operatività coincide con la disattivazione del rapporto finalistico tra potenza e atto, cosicché l'agire assuma il carattere della gratuità. Non potendo in questo contesto approfondire i termini del dibattito e prendere una posizione a riguardo, si darà solo un'esposizione generale della nozione di inoperosità.

L'inoperosità costituisce il carattere proprio di un'attività trattenuta, interrotta, ripiegata su se stessa, disattivata della propria produttività, una possibilità non tesa alla propria attuazione ma destinata a rimanere tale, puramente possibile, una potenza impotente, che non si estingue nell'atto che la realizza, ma rimane inesauribile proprio in quanto potenza. Infatti, commenta Agamben, «perché, cioè, la potenza non svanisca ogni volta immediatamente nell'atto, ma abbia una consistenza propria, occorre che essa possa anche non passare all'atto, che sia costitutivamente potenza di non (fare o essere), o, come Aristotele dice, che essa sia anche impotenza (*adynamia*)»²⁵⁶. L'inoperosità non è allora una mera incapacità o una inerte inattività; «la potenza-di-non non è un'altra potenza accanto alla potenza-di-», è piuttosto «ciò che risulta dalla disattivazione dello schema potenza/atto»; è «una resistenza interna alla potenza, che impedisce che questa si esaurisca semplicemente nell'atto e la spinge a volgersi su se stessa, a farsi *potentia potentiae*, a potere la propria impotenza»²⁵⁷.

Così intesa, la semantica dell'inoperosità eccede e frattura la semantica del potere e,

²⁵⁵ R. Esposito, *Prefazione*, in L. Serafini, *Inoperosità. Heidegger nel dibattito francese contemporaneo*, Mimesis, Milano 2013, p. 11.

²⁵⁶ G. Agamben, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, p. 52.

²⁵⁷ Idem, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2017, p. 45.

insieme a questa, quella del soggetto. Il lessico del potere è, infatti, costitutivamente legato a doppio filo a quello del soggetto. Come constata Esposito in *Categorie dell'impolitico*, «non esiste soggetto di antipotere, per il motivo basilare che il soggetto è già costitutivamente potere. O, in altre parole, che il potere inerisce naturalmente alla dimensione del soggetto nel senso che è precisamente il suo verbo perché il soggetto è già costitutivamente potere»²⁵⁸. A conferma di questa identificazione dell'io con il verbo “potere”, Esposito rimanda a un testo di Weil, in cui si legge che «esistere, pensare, conoscere non sono che aspetti di una sola realtà: potere [...]. Ciò che io sono è definito da ciò che io posso»²⁵⁹. Al contrario, la soggettività inoperosa è definita dalla propria impotenza, dove, precisa Agamben, «“impotenza” non significa qui soltanto assenza di potenza, non poter fare, ma anche e soprattutto “poter non fare”, poter non esercitare la propria potenza. Ed è proprio questa ambivalenza specifica di ogni potenza, che è sempre potenza di essere e di non essere, di fare e di non fare, che definisce anzi la potenza umana»²⁶⁰.

Impotenza significa allora non realizzare la propria potenza, trattenere e disattivare il proprio potere, tenendo aperto il proprio poter-essere in una perdurante assenza di compimento. Il soggetto inoperoso – che, in quanto tale, a rigore non potrebbe neppure esser definito “soggetto” – si mantiene così «al di là o al di qua dell'opera, ciò che si ritrae dall'opera, ciò che non ha più a che fare né con la produzione né con il compimento, ma incontra l'interruzione, la frammentazione, la sospensione»²⁶¹. Questa continua possibilizzazione del proprio poter-essere non deve però essere intesa in senso volontaristico, pena la ricostituzione del potere di autodeterminazione conclusa e conclusiva del soggetto, ma in modo *passivo*, kenotico, potremmo dire. L'inoperosità del proprio poter-essere non è in *potere* del soggetto, ma è piuttosto ciò che disloca il soggetto in quanto tale, nullificandone il potere.

Il retroterra teologico della nozione di inoperosità è proprio quella medesima teologia della grazia, che Max Weber riteneva essere il fondamento dell'etica ascetica e prometeica che ha dato vita alla società capitalistica, cioè alla società dell'operosità per eccellenza.

²⁵⁸ Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., p. 201.

²⁵⁹ Si tratta di un passo da uno dei primi scritti filosofici di Weil, la sua tesi per il Diplôme d'Études Supérieures del 1930, in traduzione italiana in S. Weil, *Scienza e percezione in Cartesio*, in Eadem, *Sulla scienza*, trad. it. di M. Cristadoro, Borla, Roma 1998, p. 63.

²⁶⁰ G. Agamben, *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009, pp. 67-68.

²⁶¹ J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, 1983, trad. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2013, p. 61.

Piuttosto che essere un'esaltazione dell'individuo e della sua autoaffermazione (fisicamente e concretamente raggiunta con il lavoro), la teologia della grazia espone al contrario la crepa che attraversa il soggetto nella sua demoniaca chiusura metafisica. La «condizione», infatti, lo si è visto, diviene la condizione di possibilità (una possibilità impossibile per l'uomo) della ri-nascita, del venire una seconda volta all'esistenza dell'individuo, del suo divenire spirito. L'uomo è così duplicemente esposto all'alterità: l'alterità lo inhabita costitutivamente, poiché, in quanto spirito, nel mettersi in rapporto a se stesso, si scopre costitutivamente in rapporto all'assoluta esteriorità (il Dio che è venuto all'esistenza). E tuttavia, per divenire spirito ha bisogno dell'alterità, ha bisogno di una condizione trascendente che gli renda nuovamente possibile ciò che, per parte sua, ha radicalmente compromesso. Allora, questa relazionalità con l'assoluta alterità, che è inscritta nella creaturalità dell'uomo, costituisce la soggettività come espropriazione di sé, come rinuncia all'autofondazione, come abbandono incondizionato a Dio e sacrificio totale di sé, cioè come *kenosis*. La *kenosis* è perciò una decisione inoperosa con cui l'uomo si apre nella propria impotenza a Dio e con cui abbandona il proprio egoismo per lasciar spazio a Dio. Contro ogni prometeismo titanico, la decisione inoperosa è una *apertura decidente*, come la definisce Jean-Luc Nancy, con cui l'uomo, nella sua inappropriabilità, si apre alla trascendenza che lo mantiene nella sua indecidibilità.

Con l'espressione «*ouverture décidante*» Nancy traduce l'*Entschlossenheit* di *Essere e tempo*. In *La decisione di esistenza*, spiega il motivo di questa scelta terminologica. Anche se, come tiene a precisare, «non si può decidere niente con l'esercizio infinito di approssimazione ad un senso, là dove si tratta del movimento di un pensiero e dei gesti, forse i più segreti, della sua decisione»²⁶², la locuzione «apertura decidente», che eredita dalla traduzione di François Vézin, gli sembra quella che meglio esprime il senso della *Entschlossenheit* all'interno dell'insieme che questa forma con l'apertura (*Erschlossenheit*) e la decisione (*Entscheidung*):

La sequenza verbale “*Erschlossenheit – Entschlossenheit – Entscheidung*”, in cui ciascun termine sconfinava, in qualche modo, nell'altro e che, allo stesso tempo, crea una successione tematica (e, perché no, persino un sistema e, forse, il sistema di *Essere e tempo*), corrisponde soltanto alla concentrazione e alla determinazione crescente di una stessa istanza: è l'“apertura” che, in quanto “apertura decidente” (o “decisa”, nei due

²⁶² Idem, *La décision d'existence*, in Idem, “*Être et temps*” de Martin Heidegger, 1989, trad. it. di E. Stimilli, *La decisione dell'esistenza*, in Idem, *L'essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata 1995, p. 55.

significati della parola), dà luogo a, e si realizza in quanto “decisione” (potendo rendere letteralmente *Entscheidung* anche con “separazione recidente”, e quindi “aprente”). Detto in altro modo decisione e apertura si accordano innanzitutto e in maniera essenziale, e il loro legame si produce nell’*Entschlossenheit* (parola per la quale, quindi, si preferirà la soluzione goffamente approssimativa di “apertura decidente/decisa”, invece di introdurre un’altra radice semantica, come per esempio “risoluzione”²⁶³).

Con questa scelta di traduzione Nancy cerca di prendere le distanze dal termine *risoluzione/risolutezza*, che rimanda ancora all’idea di un soggetto che «si metterebbe a recidere dall’alto quanto alle possibilità e agli obiettivi dell’esistenza»²⁶⁴. Il nesso con l’*apertura*, che la traduzione di Nancy intende recuperare, trasforma intimamente l’essenza della decisione, la quale non consiste più «nel fatto che essa recide», ma nel «fatto che essa stessa è recisa e esposta, aperta – in qualche modo sulla sua recisione»²⁶⁵. Per ammissione dello stesso Nancy, questa indagine teoretica non è esente da ripercussioni politiche: «La posta in gioco politica è dunque chiara, almeno per ciò che riguarda il fatto di tenere in scacco, dall’interno di *Essere e tempo*, un certo stile di “decisionismo” politico»²⁶⁶. Con questo, Nancy non ha intenzione «in alcun modo di proporre una “(buona) politica tratta da Heidegger”»²⁶⁷, quanto di indicare possibilità alternative alla più spesso – troppo spesso – percorsa deriva decisionistica: «Si cercherà soltanto di mostrare in che rapporto il pensiero di *Essere e tempo* induca a collocare il pensiero stesso e la prassi, e come questo rapporto non permetta di “trarre” semplicemente una politica da un pensiero»²⁶⁸. La sua rilettura dell’*Entschlossenheit* heideggeriana, più vicina al significato della *Erschlossenheit* che dell’*Entscheidung*, si prefigge così di presentare un senso di decisione che si differenzi da quella forma «a tinte più politiche, generalmente sussunta sotto la categoria di “decisionismo”, parola che oltre a rinviare a Carl Schmitt si inserisce nello stesso campo

²⁶³ *Ivi*, p. 63.

²⁶⁴ *Ivi*, p. 62.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 60.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 57.

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ *Ibidem*.

In *L’esperienza della libertà*, il giudizio di Nancy è più netto: «La “decisione autentica” non ha nulla a che fare con il decisionismo, è assai più e assai meno di quel che può concepire una teoria della decisione (penso in particolare a Carl Schmitt, per il quale la decisione d’eccezione rappresenta l’essenza del politico, con echi del tutto estranei alla politica di Heidegger)» (Idem, *L’expérience de la liberté*, 1988, trad. it. di D. Tarizzo, *L’esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000, p. 175).

semantico di concetti come “risoluzione” o “recisione”»²⁶⁹.

La risoluzione è una decisione “operosa”, poiché compie il soggetto decidendo per ciò che è essenziale per esso e per ciò su cui esso forgia la propria identità. Nella sua operazione di selezione e rescissione, la decisione fonda la chiusura metafisica del soggetto e della sua protesi comunitaria – l’Esserci del popolo tedesco e lo Stato totale schmittiano. Al contrario, l’«apertura decidente», nominando ciò che Nancy chiama ulteriormente «decisione di esistenza» (*décision d’existence*), piuttosto che compiere il soggetto, lo lascia in uno stato di possibilità continua e lo consegna al suo infinito differimento, alla sua «*auto- ed onto-trascendenza*»²⁷⁰. Per questo, «l’Esserci per essere ciò che è, per esistere, non deve essere un “decisionista”»²⁷¹. Il decidersi in questo senso, un decidersi inoperoso, è un decidersi dell’Esserci *per* la propria esistenza come la sua più propria possibilità:

Nell’esistenziale della decisione si tratta di ciò che possibilizza le possibilità, di ciò che, di volta in volta, le rende possibili possibili per un’esistenza (e di una esistenza), e quindi di ciò che fa sì che l’esistente esista secondo il possibile: come l’ente per cui nel suo essere ne va dell’essere stesso come possibilità, e perciò dell’essere come (in)decidibilità dell’esistenza²⁷².

La decisione d’esistenza è una decisione inoperosa proprio perché, possibilizzando le possibilità, apre l’esistente al suo poter-essere-se-stesso più proprio. Questo essere-se-stesso non è un’essenza presupposta, che l’Esserci detiene «a titolo di proprietà posseduta da parte di una semplice-presenza»²⁷³, ma è ciò che l’Esserci diviene, avendo-da-essere-se-stesso. Il Se-stesso non è dunque un’essenza oggettivabile, che in quanto tale può essere decisa, ma è una possibilità, un aver-da-essere, un compito e una meta, per usare delle espressioni kierkegaardiane:

L’“essenza”, qui, è nella “possibilità”, nel “di volta in volta per esso possibile”. L’esistente non ha niente, è tutto ciò che “ha” [...]. Lo è, cioè lo esiste. “Esistere” in questo “senso” transitivo, significherebbe: far avvenire, lasciare avvenire, avanti a sé, la possibilità stessa di essere (sé). Fare e lasciare avvenire l’essere come suo essere proprio.

²⁶⁹ L. Serafini, *Decisione e inoperosità. Jean-Luc Nancy interprete di Heidegger*, «B@belonline», 10-11 (2011), p. 273.

²⁷⁰ Agamben, *Il tempo che resta*, cit., pp. 40-41.

²⁷¹ Nancy, *La decisione dell’esistenza*, cit., p. 76.

²⁷² *Ivi*, p. 60.

²⁷³ *SuZ*, § 9, 61.

Ma l'essere non è una proprietà. L'unica proprietà dell'essere dell'esistente, al contrario, sta nel suo avvento all'esistenza, e quindi nel suo "essere offerto" all'esistenza, che non ne fa nulla di appropriabile²⁷⁴.

L'esistenza umana, proprio in quanto poter-essere e avere-da-essere, è marcata da un'essenziale indecidibilità, cioè dall'impossibilità di essere decisa una volta per tutte. La decisione d'esistenza, in quanto decisione inoperosa, è proprio ciò che apre l'Esserci alla sua costitutiva indecidibilità e lo mantiene in questa indecidibilità. Essa, non smettendo mai col fatto di decidere e decidendo per l'«ogni volta», riporta l'esistente al di fuori di tutte quelle operazioni e di quei dispositivi, che lo vorrebbero rendere un soggetto-sostanza, facendolo ricadere così in una modalità di chiusura. Mentre nella decisione operosa l'uomo, decidendosi, si possiede come si possiede una proprietà, l'indecidibilità dell'esistenza fa tutt'uno con la sua costitutiva improprietà. La possibilità più propria, a cui l'Esserci è aperto attraverso la decisione, viene infatti a coincidere con l'improprietà che l'Esserci è da sempre. Infatti, poiché «*essere* la propria essenza [...] è la proprietà dell'esistenza»²⁷⁵, decidersi per l'esistenza significa rendersi passibili della sua non-essenza, significa aderire alla «nullità» del suo fondamento di essere. L'unica proprietà dell'Esserci consiste dunque nell'essere offerto, gettato, esposto alla sua esistenza come al suo poter-essere, «che non ne fa nulla di appropriabile»²⁷⁶.

La decisione di esistenza costituisce quindi il rapporto inoperoso dell'esistenza con se stessa²⁷⁷. Poiché l'esistenza «non ha niente di più proprio che questa infinita appropriabilità dell'inappropriabile esser-proprio»²⁷⁸, l'Esserci non può fare della propria esistenza un oggetto decidibile e di conseguenza appropriabile. Per questo, la decisione costituisce «il modo non-soggettivabile dell'essere del "soggetto" singolare: un rapporto con "sé" dove "sé" è il "possibile"»²⁷⁹. Detto in altri termini, la decisione di esistenza si precisa come un rapporto non-soggettivabile dell'Esserci con se stesso, che, in quanto tale, eccede e spezza il controllo, la padronanza di sé, l'autorità, con cui il soggetto onto-teologico (e dunque, teologico-politico) afferma la propria esistenza. La decisione di esistenza è piuttosto ciò che apre il

²⁷⁴ Nancy, *La decisione dell'esistenza*, cit., p. 41.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 72.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 61.

²⁷⁷ «La "decisione", quindi, non è nient'altro che l'esistere per cui l'esistenza si rapporta propriamente a sé» (*ivi*, p. 80).

²⁷⁸ *Ivi*, p. 82.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 61.

soggetto, che lo espone alla sua improprietà e alla sua in-soggettività. Infatti, «l'apertura dà la decisione, ma la decisione stessa fa l'apertura. Detto in altro modo, l'esistente non fa nient'altro che appropriarsi del suo essere più proprio: l'esistenza stessa in quanto apertura. L'*Entschlossenheit* non è altro che l'appropriazione dell'apertura in quanto apertura»²⁸⁰. Dunque, la decisione di esistenza è una decisione che si decide a essere aperta, una decisione *per* l'apertura – apertura a ciò che l'uomo costitutivamente è: un «avere da essere», per dirla con Heidegger, un «venire all'esistenza» come spirito, per dirla con Kierkegaard. E tuttavia, come già anticipato, questa decisione per l'indecidibilità non può essere oggetto della volontà del soggetto. Il volontarismo caratteristico della metafisica della soggettività, la quale trova la sua ultima espressione nell'Esserci che tramite la sua risoluzione esce dall'impersonalità deietta. Si e riprende un se stesso autentico, lascia il posto all'assoluta exteriorità nella costituzione della soggettività.

Il sé che nasce, o meglio ri-nasce, con e attraverso la decisione di esistenza non corrisponde alla pienezza del soggetto, quanto alla sua rinuncia, al suo sacrificio di sé, al suo abbandono kenotico. La dialettica di attività e passività, di assenso e abbandono, che anima la decisione inoperosa, fa sì che non si ricada in un paradigma autofondativo e identitario. L'auto-trascendenza dell'Esserci, consistente nell'avere-da-essere il proprio essere, è sì un atto di trascendimento del sé, ma un atto che non può essere compiuto dal sé. Solo in questo senso, è possibile definire questo movimento di *auto-trascendenza* un movimento *kenotico*. La lezione kierkegaardiana risiede proprio in questo: anche per annichilirsi abbandonandosi a Dio, l'uomo ha bisogno della condizione trascendente che Dio gli dona. E dunque, la decisione «infinita» – la decisione “genetica” attraverso cui il sé diviene spirito – è per Kierkegaard qualcosa che eccede la «condizione» umana. L'uomo può aprirsi alla relazione con Dio, in virtù della quale diviene se stesso, solo perché Dio gli ha donato la condizione per farlo. Ogni tentativo solamente umano di abbandonarsi all'alterità per poter divenire se stesso è destinato a ricondurre l'alterità nelle maglie dell'identità, a fare della propria impotenza un potere solo dimidiato e dell'abbandono totale una forma camuffata e controllata di ascesi volontaria. Ogni tentativo solamente umano di mantenersi nel medio della possibilità e dell'indecidibilità trasforma l'uomo in una «possibilità astratta, che si dibatte sfiancandosi nelle possibilità»²⁸¹, in un «miraggio», in cui l'individuo si perde

²⁸⁰ *Ivi*, p. 79.

²⁸¹ *SKS* 11, 151 / *SD*, 39.

ricorrendo «fantasmagorie [che] si susseguono così rapidamente che è come se tutto fosse possibile»²⁸². Il decidersi per il proprio poter-essere non è quindi un progetto dell'uomo, ma di Dio, nella misura in cui è Dio a renderlo possibile. È Dio a costituire la possibilità che rende possibile la decisione umana per il proprio poter-essere²⁸³. Per questo, correggendo finzionalmente Nancy, Kierkegaard affermerebbe che è il cristiano che «per essere ciò che è, per esistere, non deve essere un “decisionista”»²⁸⁴.

La decisione genetica kierkegaardiana, parimenti all'*apertura decidente* nancyana, è una decisione «infinita», perché costitutivamente votata all'indecidibilità. «Nel medio dell'esistenza» – puntualizza Kierkegaard – non può darsi infatti una decisione assoluta:

È soltanto sulla carta che si finisce fin dal primo momento e poi non resta più nulla da fare. *La decisione assoluta nel medio dell'esistenza è e rimane però soltanto un'approssimazione [...].* L'inizio della decisione assoluta nel medio dell'esistenza è, meno di tutto, qualcosa di fatto una volta per tutte, di già percorso, che ci si lascia alle spalle, perché l'esistente non è un x astratto che si lascia alle spalle qualcosa per andare poi più in là [...]. *È mediante la decisione nell'esistenza che un esistente è diventato propriamente ciò che è: se la butta via, non è che ha perduto qualcosa; non è ch'egli ha se stesso e ha perduto qualcosa, ma ha perduto se stesso e deve ricominciare da capo*²⁸⁵.

La decisione di esistenza, «nel medio dell'esistenza», con cui l'uomo decide per la propria indecidibilità, è per lui altrettanto indecidibile. L'indecidibilità della decisione ha una duplice ragione: in primo luogo, come abbiamo già visto, l'uomo non ha la «condizione» per compiere questa decisione e per questo è per lui, che è chiamato comunque a decidere, paradossalmente indecidibile; in secondo luogo, la natura intrinsecamente aporetica della decisione la apre alla sua stessa impossibile possibilità. Sofferamoci brevemente su questo secondo aspetto della questione. Contrariamente a quelle che Kierkegaard chiama decisioni «finite», le quali presuppongono una previa conoscenza di ciò su cui si decide, la decisione «infinita» sorge *ex nihilo*, in uno stato di oggettiva incertezza su ciò che si è chiamati a

²⁸² SKS 11, 152 / SD, 40.

²⁸³ «Dio è il fondamento originario, non della causalità, nemmeno dell'essere, ma di quella possibilità che è il luogo di nascita sempre rinnovato della libera relazione spirituale. [...] Questa audace identificazione di Dio con la possibilità non è metafisica ma esistenziale. Dio è la possibilità della libertà» (S. Crites, *The Sickness unto Death: A Social Interpretation*, in Connell - Evans (eds.), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*, cit., p. 154).

²⁸⁴ Nancy, *La decisione dell'esistenza*, cit., p. 76. Cfr. *infra*, p. 244.

²⁸⁵ SKS 7, 442 / AE, 1441-1443 [corsivo mio].

decidere. Tra colui che decide e ciò rispetto a cui si decide non esiste una distanza che permetta di obiettivare il *decidendum*, perché l'esistente, non potendo smettere col fatto di esistere, partecipa costitutivamente di ciò rispetto a cui si decide, «la personalità è *interessata* nella scelta già prima di scegliere»²⁸⁶. L'*inter-esse* dell'esistente alla propria esistenza è ciò che rende la decisione insieme attiva e passiva, qualcosa di cui si è chiamati a rispondere e che tuttavia non è mai a nostra disposizione, qualcosa che getta l'uomo in una condizione di passività, al di là di ogni agire e di ogni certezza di sé. In altri termini, la decisione, configurandosi come l'*inter-esse* dell'esistente alla propria esistenza attraverso cui l'esistente diviene se stesso, è la tragica condizione a cui nessuno può sfuggire e a cui nessuno sfugge, ma di cui ciascuno è esistenzialmente responsabile.

Precisamente questo *inter-esse* rende inoltre la decisione assolutamente *incondizionata*. Non soggiogata da alcuna conoscenza che la preceda e la orienti, la condizione di possibilità della decisione infinita risiede piuttosto nell'impossibilità della condizione. Secondo una logica del tutto paradossale in quanto logica *del* paradosso, «l'aporia diventa la condizione per la decisione, benché una condizione che non fornisce la possibilità della decisione in quanto tale»²⁸⁷. Questa decisione *incondizionata* costituisce dunque l'esperienza dell'impossibile, l'esperienza dell'interruzione del possibile, l'esperienza dell'impossibilità resa possibile. È precisamente questa impossibilità che il pensiero cerca di «espellere pretendendo che la decisione *operi* come se colui che decide conoscesse in anticipo ciò che decide, e quindi sapesse come enumerare e calcolare le condizioni di possibilità e come anticipare i limiti e i risultati della decisione»²⁸⁸. Pretendendo di conoscere in anticipo «il punto di intersezione tra la possibilità di decisione e la sua realizzazione»²⁸⁹, il sapere snatura la decisione, rendendola una conclusione necessaria di una successione logica causale. Al contrario, sostiene Kierkegaard, «nel sapere non c'è nessuna decisione; la decisione, la costituzione della personalità [...], compaiono nell'*ergo*, nella fede. [...] Comunicare il sapere nella decisione e la decisione nel sapere è assurdo»²⁹⁰.

Piuttosto che il piano immanente del pensiero, «il salto è la categoria della decisione

²⁸⁶ SKS 3, 161 / EE, V, 29 [corsivo mio].

²⁸⁷ B. M. S. Hansen, *The Aporia of Decision: Revisiting the Question of Decision in Kierkegaard*, «Kierkegaard Studies Yearbook», 19 (2014), n. 1, p. 63.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 62.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 70.

²⁹⁰ SKS 9, 232 / KG, 673.

[*Springet er Afgjørelsens Categorie*]]²⁹¹. Come suggerisce il termine tedesco, *Ent-scheidung*, la decisione interrompe – come una crisi, una frattura, una cesura nel tempo – la precedente conoscenza, senza che la ragione intervenga poi per saturare la ferita aperta dalla decisione stessa. La decisione investe la ragione come l’evento del totalmente differente, incomprensibile, indicibile e imprevedibile. Per questo, chiosa Nancy, «si dovrà dire: l’*Ereignis* è, o fa, la decisione, e la decisione è, o fa, l’*Ereignis*»²⁹². Davanti all’aporia della decisione, il fantasma di una ragione sovrana, che è principio e giudice di se stessa, viene meno. La decisione apre la ragione alla sua stessa messa in crisi; l’*autopsia* (*Autopsi*) della ragione, ormai accecata da ciò che eccede la sua capacità percettiva, si trasforma in *pazzia* o *folia* (*Vanvidet*). Il momento della decisione – giacché «un momento decide tutto»²⁹³ – costituisce il «passaggio dell’improvviso, in cui la ragione è presa alla sprovvista» e rimane accecata «passando bruscamente dall’oscurità alla luce»²⁹⁴. L’aporia della decisione indica appunto il passaggio impraticabile, la strada senza uscita, in cui «la riflessione non può espirare, e la ragione si ferma. La follia diventa così pietrificante. Non c’è rapporto [*Forhold*], o piuttosto, c’è un rapporto totalmente squilibrato [*et absolut Misforhold*] tra ciò che la ragione può fare e il compito che le si presenta. È questo rapporto squilibrato che manifesta la follia [*Dette Misforhold udtrykker Vanvidet*]]²⁹⁵. Per questo, agli occhi della ragione, «il momento della decisione è una stoltezza [*Afgjørelsens Øieblik er en Daarskab*]]²⁹⁶, o, come traduce Derrida, «*L’Instant de la Décision est une Folie*»:

Il momento della *decisione*, in quanto tale, quello che dev’essere giusto, *bisogna* che resti sempre un momento finito di urgenza e di precipitazione; ciò non dev’essere la conseguenza o l’effetto del sapere teorico o storico, della riflessione o della deliberazione, dal momento che la decisione segna sempre l’interruzione della deliberazione giuridico- o etico- o politico-cognitiva che la precede, e che *deve*

²⁹¹ SKS 7, 97/ AE, 875.

²⁹² Nancy, *La decisione di esistenza*, cit., p. 62.

²⁹³ SKS 6, 251/ SLV, 421.

²⁹⁴ SKS 6, 251/ SLV, 421.

²⁹⁵ SKS 6, 251/ SLV, 421.

²⁹⁶ SKS 4, 255 / PS, 441.

Sebbene il termine danese *Daarskab* abbia appunto il significato di *stoltezza*, la sua traduzione francese, *folie*, recupera, non senza ambiguità, un rapporto con il plesso semantico della *folia*. In realtà – sostiene Marius Timmann Mjaaland – sebbene «questa ambiguità non sia così evidente in danese, non si tratta però di una traduzione impossibile, soprattutto alla luce di come Kierkegaard intende il “momento”, che diventa una “*folia* per i Greci”» (M. T. Mjaaland, *Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida* (Kierkegaard Studies. Monograph Series. Vol. 10), De Gruyter, Berlin-New York 2008, p. 65, nota 37).

precederla. L'istante della decisione è una follia, dice Kierkegaard. E vero soprattutto riguardo all'istante della decisione *giusta* che deve anche squarciare il tempo e sfidare le dialettiche. E una follia. Una follia perché una tale decisione è a un tempo superattiva e subita, mantiene qualche cosa di passivo, perfino d'inconscio, come se colui che decide non fosse libero se non di subire la sua stessa decisione e come se questa gli giungesse dall'altro²⁹⁷.

Questo "altro" è precisamente la "condizione", la quale soltanto permette all'uomo di decidersi per la propria esistenza, abbandonandosi all'impossibilità e all'impotenza di questa sua stessa decisione. La *kenosis* dell'uomo consiste proprio nella sua decisione impotente, nella sua decisione inoperosa, nella sua «kenarchia»²⁹⁸.

²⁹⁷ Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 81.

²⁹⁸ R. H. Mitchell - J. T. Arram (eds.), *Discovering Kenarchy: Contemporary Resources for the Politics of Love*, Wipf and Stock Publishers, Eugene (OR) 2014.

Capitolo V

La kenarchia dell'amore

1. *La nozione di kenarchia*

Nel suo articolo, *'Abbyss Calls Unto Abyss': Tsimtsum and Kenosis in the Rupture of God-forsakenness*¹, Simon D. Podmore mette in dialogo le nozioni di *zimzum* e di *kenosis*. Questo dialogo avviene «in uno spazio *tra* due ferite dell'assenza: un "luogo" di possibilità tra "contrazione" e "svuotamento"»². Questo spazio abissale – precisa Podmore – non è però il vuoto dell'assenza e dell'abbandono divino, ma il luogo dell'amore di Dio, il quale, dandosi nell'atto di spogliarsi di se stesso (*kenosis*) riempie della sua paradossale presenza l'assenza del suo esilio (*zimzum*). L'amore di Dio, che si dà precisamente attraverso i due atti negativi della contrazione e dello svuotamento di sé, viene presentato come modello da imitare. L'agire di Dio, consistente nel ritirare e limitare se stesso per far spazio alla possibilità dell'alterità dell'altro, diviene così il paradigma alternativo e potenzialmente sovversivo di un modo nuovo di pensare il potere³. Non più inteso come dominio dell'altro, il potere di Dio si precisa piuttosto come una *kenarchia*.

La nozione di *kenarchia* è stata articolata negli ultimi quindici anni da un crescente gruppo di teologi e attivisti intorno al lavoro originario del teologo politico statunitense Roger Haydon Mitchell. Nel suo articolo del 2015, *Authority without Sovereignty: A Reassessment of Divine Power*, Mitchell precisa che il termine è stato ideato per identificare un tipo di pensiero teologico che, intendendo la *kenosis* come l'atto espropriante con cui l'amore dona se stesso, decostruisce l'identificazione tra potere e sovranità⁴. Il bersaglio polemico della teologia kenarchica è il paradigma teologico-politico che, sin da Filone e gli apologeti

¹ S. D. Podmore, *'Abbyss Calls Unto Abyss': Tsimtsum and Kenosis in the Rupture of God-forsakenness*, in A. Bielik - D. H. Weiss (eds.), *Tsimtsum and Modernity* (eds.), De Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 311-338.

² *Ivi*, p. 313.

³ *Ibidem*.

⁴ R. H. Mitchell, *Authority without Sovereignty: Towards a Reassessment of divine Power*, in A. J. Carroll - M. Kerkwijk - M. Kirwan - J. Sweeney (eds.), *Towards a Kenotic Vision of Authority in the Catholic Church*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C. 2015, p. 45.

cristiani, ha pensato la differenza ontologica tra Dio e l'essere umano nei termini di un rapporto tra governante e governato e il monoteismo alla stregua di una monarchia divina. Così facendo, l'interpretazione teologico-politica ha finito per cristallizzarle la trascendenza nelle maglie di una connessione irrisolvibile tra *auctoritas* e *imperium*. L'autorità, che Dio ha in virtù della sua trascendenza creatrice e redentrice, sembra tradursi inevitabilmente in un rapporto gerarchico di dominio e di sottomissione, che l'idea della missione salvifica contribuisce a giustificare. La *potestas* divina assume poi, non solo idealmente ma anche storicamente, le fattezze del potere imperiale. Già da Eusebio, passando poi per Giovanni Crisostomo, Prudenzio, Ambrogio e Gerolamo fino a Orosio, si stabilisce «una corrispondenza fra la venuta di Cristo sulla terra come salvatore di tutte le nazioni e l'istituzione da parte di Augusto di un potere imperiale su tutta la terra»⁵.

Il nesso tra potere, autorità e dominio, che articola la nozione di sovranità, sottende il paradigma identitario che è alla base di quella che Esposito chiama la «macchina teologico-politica»⁶. Alla stregua della *Machenschaft* di Heidegger, che non solo nasconde ciò che produce, ma lo rafforza attraverso la produzione del suo contrario, la prestazione fondamentale della macchina teologico-politica è la selezione escludente di ciò che ingloba: «Essa funziona precisamente separando ciò che dichiara di unire e unificando ciò che divide mediante la sottomissione di una parte al dominio dell'altra»⁷. Questa assimilazione escludente non si instaura soltanto tra i due poli del plesso teologico-politico, i quali nel continuo tentativo di superarsi a vicenda si rapportano «in una forma che insieme politicizza la teologia e teologizza la politica»⁸, ma anche all'interno delle stesse categorie teologico-politiche. Per quanto riguarda il versante della teologia, basti pensare alla descrizione hegeliana del destino del cristianesimo nei termini di una progressiva inclusione al proprio interno di ciò che ha storicamente superato. In modo per così dire complementare a Hegel, Schmitt individua l'apice della teologia politica nella decisione ultima del sovrano che unifica l'organismo nazionale attraverso il contrasto potenziale con gli altri Stati. Il potere sovrano forgia e tutela l'identità dell'entità statale *decidendo*, cioè separando e differenziando, il corpo politico da ciò che lo minaccia. Questa relazione polemica non solo

⁵ G. Agamben, *Il Regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 22.

⁶ R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, p. 5.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 78.

oppone il fuori al dentro, ma si insinua anche all'interno del corpo politico. Il bandito, l'*homo sacer*, non è altro che la nuda categoria dell'estraneo interno che, nella sua sacrificabilità, assicura la sopravvivenza dell'organismo sociale e politico. Ogni forma di omogeneità si afferma così attraverso la creazione di un'eterogeneità destinata a rafforzarla in negativo. La totalità unitaria che si viene a creare in questo modo è il risultato sempre e solamente di una parte che aspira al tutto, escludendo ed eliminando l'altra. Il riferimento a una contrapposizione virtuale costituisce dunque l'essenza di ogni rapporto politico:

Tutti i concetti politici, le espressioni e i termini politici hanno un senso *polemico* [...]. Termini come Stati, repubblica, società, classe, e inoltre: sovranità, Stato di diritto, assolutismo, dittatura, piano, Stato neutrale o totale e così via sono incomprensibili se non si sa chi in concreto deve venir colpito, negato e contrastato attraverso questi termini stessi⁹.

Secondo Schmitt, la sovranità politica si esercita proprio nella decisione sulla distinzione politica per eccellenza, quella tra amico e nemico (*Freund-Feind-Unterscheidung*). Come Schmitt non manca di sottolineare, le categorie di amico e nemico non hanno un'accezione estetica, economica o morale, né una dimensione individualistica, come espressione di sentimenti e di tendenze private, ma nel loro significato concreto ed esistenziale designano in senso esclusivamente *pubblico* l'opposizione tra l'identico e il diverso, il proprio e l'improprio, il familiare e lo straniero. Il nemico – l'*hostis* e non l'*inimicus* – rappresenta così il momento negativo del processo di autoaffermazione identitaria del corpo politico:

Il significato della distinzione di amico e nemico è di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione; essa può sussistere teoricamente e praticamente senza che, nello stesso tempo, debbano venir impiegate tutte le altre distinzioni morali, estetiche, economiche o di altro tipo. Non v'è bisogno che il nemico politico sia moralmente cattivo, o esteticamente brutto; egli non deve necessariamente presentarsi come concorrente economico e forse può anche apparire vantaggioso concludere affari con lui. Egli è semplicemente l'altro, lo straniero (der Fremde) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero¹⁰.

⁹ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 1932, trad. it. di P. Schiera, *Il concetto di 'politico'*, in Idem, *Le categorie del politico*, cit., p. 113.

¹⁰ *Ivi*, p. 109 [corsivo mio].

Il potere politico così presuppone come sua condizione di possibilità la guerra quale realizzazione estrema della contrapposizione. Il meccanismo identitario che lo costituisce lo vota quindi alla produzione di un'unità politica che «non può essere, per sua essenza, universale nel senso di un'unità comprendente l'intera umanità e l'intera terra»¹¹. Nel terzo capitolo del suo commento alla Lettera di Paolo ai Romani, *Il tempo che resta*, Agamben individua il medesimo funzionamento identitario al cuore della legge. Come suggerisce il significato del termine greco *nomos*, la legge opera istituendo divisioni e separazioni, le quali generano identità sociopolitiche sulla base della condivisione di una serie di caratteristiche comuni che definiscono una determinata classe. E così, fa notare Agamben, ogni entità politica è già sempre divisa e traversata «da una faglia teologico-politica originaria»¹²: quella tra sé e il diverso da sé. Il popolo ebraico, ad esempio, il popolo eletto, nasce con la legge o, più precisamente, con l'atto con cui la legge lo divide: tra *am* e *gojim*, tra *Ioudaioi* ed *ethne*, tra Ebrei e non-Ebrei. Come il popolo ebraico, ogni definizione politica – da quella dello Stato nazionale, con la sua divisione tra cittadini e stranieri, alle politiche di genere, sessualità o razza – nasce e alimenta il processo di moltiplicazione nomica che costituisce costitutivamente e originariamente la macchina teologico-politica.

Sulla base di queste premesse, si può allora concludere che la «sussunzione, o colonizzazione, della trascendenza da parte della sovranità»¹³ si traduce in una politica dell'identità intesa come «politica della cesura»¹⁴: discorso e prassi di costruzione dell'identità politica attraverso la sua delimitazione contro ciò che la eccede. Per questo, ogni politica dell'identità si garantisce la propria sopravvivenza attraverso quello che Esposito, in termini giuridici e biopolitici, ha descritto come un processo immunitario. Pur interessando ambiti tra loro diversi – dalla medicina al diritto, dalla politica sociale all'informatica –, l'immunizzazione ha la configurazione dello *sconfinamento*. L'intrusione dell'estraneo nei confini del proprio rappresenta non solo l'evento scatenante, ma anche la risposta immunitaria che questo mette in moto. Poiché il meccanismo dell'immunizzazione agisce in modo *reattivo*, come un contraccolpo che impedisce all'altra forza di manifestarsi, esso presuppone la presenza dell'elemento avverso che deve contrastare, sia perché da esso deriva

¹¹ *Ivi*, p. 138.

¹² Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 50.

¹³ Mitchell, *Authority without Sovereignty*, cit., p. 41.

¹⁴ D. P. McLoughlin, *The Politics of Caesura: Giorgio Agamben on Language and the Law*, «Law and Critique», 20 (2009), n. 2, pp. 163-176.

la propria necessità sia perché funziona attraverso il suo uso. L'intero processo immunitario si situa dunque sul «confine tra l'interno e l'esterno, il proprio e l'estraneo, l'individuale e il comune»¹⁵. Davanti al rischio di confondere, sbiadire e contagiare l'al di qua e l'al di là del confine, l'immunizzazione non funziona, contrariamente a quanto intuitivamente saremmo portati a pensare, come una contrapposizione frontale al corpo esterno, ma come il suo inglobamento in una forma attenuata e depotenziata. Una volta neutralizzata la sua assoluta eterogeneità, il diverso viene ricondotto all'interno dei confini come momento necessario alla ricostituzione dell'identità del corpo, sia questo individuale o collettivo, naturale o politico. La legge che presiede al meccanismo immunitario è dunque quella di «un'esclusione includente e di un'inclusione escludente»¹⁶: l'estraneo viene contrastato non tenendolo lontano dai propri confini, ma includendolo all'interno di essi. A ben vedere, allora, «più che a un'affermazione, la logica immunitaria rimanda a una non-negazione, a una negazione di una negazione»¹⁷, e quindi a una logica identitaria.

La nozione di kenarchia invece ci permette di ripensare il potere divino oltre e contro la logica identitaria della macchina teologico-politica. Per far questo, occorre *in primis* concepire una trascendenza *radicale* che non costituisca un principio di legittimazione sovrana e non rappresenti l'*arché* di alcuna egemonia mondana; una trascendenza che non sia una mera inversione dell'immanenza, e quindi una mera reduplicazione dello stesso ordine egemonico, seppur di segno opposto; piuttosto, una trascendenza che, al di là dell'opposizione tra immanenza e trascendenza e con la sua assoluta e irriducibile eterogeneità, apra un vuoto nel cuore della mondanità: «Non una verità *del* mondo, né di *questo* né di *quel* mondo – la verità della trascendenza deve essere un paradosso infinito, dove il paradosso è l'indicazione stessa dell'infinito: la gloria è la *kenosis!*»¹⁸. La teologia kenotica in tal senso pare offrire un valido supporto: concependo la *kenosis* non come una degradazione ma come la piena rivelazione dell'essenza divina, essa descrive la trascendenza nel suo rapporto paradossale con l'immanenza (la trascendenza si fa veramente immanente pur rimanendo trascendente, l'eterno viene all'esistenza) e la presenta con i caratteri della limitazione, dell'espropriazione e dell'abbandono. All'interno del paradigma kenotico e contrariamente alla dialettica hegeliana servo-padrone, nei cui termini sono solitamente

¹⁵ Esposito, *Immunitas*, cit., p. 4.

¹⁶ *Ivi*, p. 10.

¹⁷ *Ivi*, pp. 10-11.

¹⁸ S. B. Das, *The Political Theology of Kierkegaard*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2020, p. 4.

pensate le relazioni di potere, l'onnipotenza soverchiante cede il posto alla più profonda impotenza, la gloria del sovrano all'umile miseria del servitore, l'ostentato riconoscimento del padrone all'incognito del servo. Per questo, come ha sostenuto Mitchell, la kenarchia configura una «comprensione incarnazionale dell'autorità svincolata dalle vestigia della sovranità»¹⁹. Non limitandosi a voler contrapporre due poteri di segni opposto, la kenarchia, come suggerisce la sua derivazione etimologica dal verbo greco κενόω (svuotare) e ἄρχειν (comandare, governare, ordinare), riunisce in sé il campo semantico del potere e quello della *kenosis* per metterli in tensione l'uno con l'altro. L'autorità divina allora, attraverso la *kenosis*, origina un potere che opera sul potere sovrano svuotandolo dall'interno e disattivandone i meccanismi identitari di sottomissione e di esclusione.

Precisamente in qualità di essenza divina rivelata dalla *kenosis*, possiamo attribuire all'amore una tale «autorità senza sovranità»²⁰, capace di sovvertire la tipica concezione coercitiva del potere. Infatti, se pensato in una prospettiva kenotica, l'amore divino si presenta come ciò che resiste al dispositivo teologico-politico e, nella sua inassimibilità, lo mette in questione. La paradossale compresenza della trascendenza e immanenza di Dio nella *kenosis* colloca l'amore in una posizione *critica*: immanente al paradigma teologico-politico, lo decostruisce dall'interno in virtù della non coincidenza con esso che la sua trascendenza gli consente. La natura radicalmente non politica dell'amore cristiano fonda la sua potenzialità *impolitica*. In *Den kristne kærlighed er ikke en politisk kategori* Rocca sostiene che l'amore «in quanto categoria antipolitica, deve avere conseguenze politiche»²¹. Pur concordando sull'assoluta eterogeneità dell'essenza dell'amore al politico, non sembra però essere la politicità quanto piuttosto l'impoliticità a caratterizzare le conseguenze dell'amore, i suoi «frutti» direbbe Kierkegaard²². L'impoliticità si colloca quindi sul piano degli effetti, nello spazio e nel tempo della performatività dell'amore e del suo incontro con il politico. Per questo motivo, seppur irriducibile alle logiche e alle istituzioni mondane, l'amore non assume un ruolo antipolitico o apolitico, non vuole negare il politico *tout court* né distaccarsene in completa indifferenza. Al contrario, l'amore cristiano nella sua paradossale trascendenza immanente rappresenta l'angolo di rifrazione, a partire dal quale guardare con intensificata e radicalizzata attenzione critica al politico.

¹⁹ Mitchell, *Authority without Sovereignty*, cit., p. 46.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ E. Rocca, *Den kristne kærlighed er ikke en politisk kategori*, «TEOL-information», 64 (2021), p. 12.

²² *SKS* 9, 18 / *KG*, 163.

L'impolitico – osserva infatti Esposito – «non è diverso dal politico, ma è il politico stesso guardato da un angolo di rifrazione che lo ‘misura’ a ciò che esso non è né può essere. Al suo impossibile. In questo senso non c'è dualità – semmai differenza. E una differenza che riguarda la prospettiva, non l'oggetto, o tanto meno il soggetto, di sguardo»²³. Tale impossibilità contro cui il politico naufraga e che l'impolitico mette in luce è l'autotrascendenza del politico stesso, che invece rimane serrato nella sua finita autoreferenzialità. L'impolitico, infatti, afferma precisamente che «non c'è altra politica della politica. Ma che appunto perciò essa è chiusa – più propriamente: determinata – dall'identità con se stessa. Non è altro da sé. La sua potenza è limitata a ciò che essa è. Non può trascendersi in nessuna fine o compimento esterno al suo nudo esser tale. L'impolitico è la fine di ogni ‘fine della politica’»²⁴.

La categoria espositiana di impolitico, seppur appartenente a un dibattito filosofico-politico che solo tangenzialmente ha incontrato il pensiero di Kierkegaard, sembra offrire un valido strumento per ripensare – in generale e, nello specifico, nel testo kierkegaardiano – il rapporto tra l'amore e il politico senza irrigidirlo in una relazione oppositiva o in una dinamica di reciproca sussunzione, come invece ha fatto chi ha mosso a Kierkegaard la critica di solipsismo antipolitico e asociale. Questa rilettura impolitica è resa possibile dalla riconfigurazione dell'amore attraverso una lente kenotica che Kierkegaard mette a punto all'interno della sua opera del 1847, *Gli atti dell'amore*. Mentre nelle *Briciole* il centro dell'attenzione è costituito dalla *kenosis* di Dio in Cristo quale espressione dell'amore abnegante di Dio per il genere umano, negli *Atti dell'amore* Kierkegaard descrive il legame intersoggettivo tra gli uomini come una relazione kenotica che si fonda nella *kenosis* divina e deve imitarla. L'autolimitazione di Dio costituisce infatti il momento negativo che solo permette il movimento pienamente *estatico* dell'amore, non imponendosi sull'amante con la sua soverchiante presenza ma lasciando spazio all'altro nella «*presenza* incarnata del dono di sé»²⁵.

A tal proposito risulta particolarmente illuminante la riflessione di Richard B. Purkharthofer sul tema dell'origine (*Oprindelse*). Egli ravvisa due accezioni del termine nell'opera kierkegaardiana: una prima che intende l'origine come il principio, la causa o il fondamento di «uno sviluppo orizzontale e lineare nel tempo», il quale «descrive un senso di

²³ Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., p. xxi.

²⁴ *Ivi*, p. xvi.

²⁵ Podmore, *'Abyss Calls Unto Abyss'*, cit., p. 329.

causazione e dunque di irreversibilità»²⁶; una seconda invece che fa riferimento a «un'origine verticale che costantemente sta alla base di una data entità, indipendentemente dal suo sviluppo lungo l'asse orizzontale»²⁷. Ribaltando l'idea tradizionale che associa alla verticalità il significato di una relazione asimmetrica, gerarchica e coercitiva, e all'orizzontalità quello di un rapporto paritetico e libero, Purkarthofer pensa come origine «orizzontale» Dio, inteso quale fondamento dell'esistenza (*Tilværelsens Grund*). In quanto tale, Dio è il *prius* dell'esistenza che, esterno e antecedente ad essa, ne costituisce la causa²⁸. Proprio in quanto irriversibile presupposto che sta alla base (*ligge til Grund*) della nostra esistenza, l'origine «non può esercitare alcun reale influsso sulla vita»²⁹, che, una volta creata, continua a scorrere in avanti nel tempo senza esserne influenzata. Al contrario, la concezione «verticale» dell'origine permette di pensare al fondamento non solo come un potere creativo pre-ontologico, ma anche come una potenziale fonte di rigenerazione e rinnovamento. Negli *Atti dell'amore* Kierkegaard sembra rappresentare Dio nei termini dell'origine verticale descritta da Purkarthofer. In un noto passo dal primo capitolo, a cui anche Purkarthofer si richiama, Kierkegaard descrive Dio come una fonte inesauribile, una sorgente inestinguibile che è allo stesso tempo trascendente e immanente a ogni singolo essere umano:

Da dove viene l'amore? dov'è la sua origine [*Oprindelse*] e la sua fonte [*Udspring*]? dov'è il luogo che lo contiene e dal quale emana? Sì, questo luogo è nascosto, ossia è nel nascondimento. È un luogo nascosto nell'intimo dell'uomo. [...] Ma questo luogo tu non puoi vederlo. Per quanto tu lo penetri in profondità, l'origine [*Oprindelsen*] si sottrae sempre più lontana e segreta. Anche quando tu sei penetrato più addentro, la sua origine [*Oprindelsen*] è ancora un tratto più in là: come lo zampillare

²⁶ R. B. Purkarthofer, *Origineity and Recognisability: on Kierkegaard's Ontology*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 105 (2013), n. 3/4, p. 809.

²⁷ *Ivi*, p. 810.

²⁸ Risuonano qui le lezioni di Schelling a Berlino che Kierkegaard aveva frequentato nel semestre invernale 1841-1842 e di cui ci ha lasciato una collezione di appunti, il suo *Referat* (*SKS* 19, 305-372, Not11).

Qui Schelling parla di un *Prius* assoluto sovraessente, infinitamente trascendente la ragione umana, prima e al di fuori di ogni pensare, sopra ogni esperienza, che in quanto tale non può essere conosciuto dall'intelletto se non *a posteriori*, una volta che liberamente sia passato nell'esperienza (cfr. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, cit., pp. 211-213).

²⁹ «Ogni caratteristica, che vale per tutti, non può esercitare alcun reale influsso sulla vita, ma o sta alla base della nostra esistenza, o è un carattere secondario e indifferente della stessa. Pensa, ad esempio, al concetto di uomo. Noi siamo tutti uomini. Il fatto che noi lo siamo non ha alcuna efficacia a determinare la nostra vita di uomini; poiché essa si fonda tutta sul presupposto che noi siamo uomini. Questo carattere costituisce così il presupposto e il fondamento per la nostra vita: noi tutti siamo uomini, e da ciò segue tutto il resto» (*SKS* 13, 237 / *Oi*, 88).

della sorgente [*Kildens Væld*] che proprio quando tu sei più vicino, più si allontana. È da questo posto che esce l'amore, per molteplici vie, ma per nessuna di queste vie tu puoi penetrare fino al suo scaturire segreto. [...] La vita segreta dell'amore è nell'intimità, insondabile ed a sua volta *in una connessione insondabile con tutta l'esistenza* [*Tilværelsen*]. Come il lago tranquillo che ha la sua origine profonda [*grunder*] nella sorgente nascosta [*Kildevæld*] che nessun occhio riesce a vedere, così l'amore dell'uomo ha un'origine ancor più profonda nell'amore di Dio. Se non ci fosse nessuna sorgente nel fondo, se Dio non fosse l'amore, non ci sarebbe il piccolo lago, né l'amore dell'uomo. Come il laghetto ha la sua origine nella profonda sorgente, così *l'amore dell'uomo si fonda direttamente in quello di Dio*³⁰.

Dall'essere solo il *fundamentum inconcussum* dell'esistenza umana – come la filosofia moderna lo aveva tradizionalmente pensato – Dio ne diviene anche l'inesauribile e insondabile *sorgente* attraverso il suo originario atto creativo, con cui si ritira in se stesso per lasciar essere il creato, e attraverso il suo continuo atto ricreativo, con cui nella sua pienezza kenotica lo alimenta quanto più si ritrae nel suo incognito. Dio, infatti, non si limita a «lasciar andare dalla sua mano [*slipper det ud af sin Haand*]³¹ l'uomo dopo averlo creato, ma continua a sorreggerlo con la sua presenza – la presenza del suo amore nell'intimo dell'uomo (*i et Menneskes Inderste*). La presenza di Dio nell'uomo però non è una presenza soverchiante e coercitiva, ma una presenza kenotica che, dandosi continuamente nell'atto di ritrarsi, lascia spazio alla libertà dell'uomo-creatura e alla sua possibilità di divenire se stesso, di divenire *spirito*.

Poiché l'amore di Dio e l'amore del prossimo sono – dice Kierkegaard – «come due porte che si aprono e si chiudono simultaneamente; impossibile aprire l'una senza aprire l'altra, impossibile chiudere l'una senza chiudere nello stesso tempo anche l'altra»³², l'amore tra gli uomini deve esibire la medesima natura kenotica dell'amore di Dio. Amare significa allora «aiutare qualcuno affinché diventi se stesso, libero, indipendente, padrone di sé, aiutarlo a starsene solo»³³, ma in modo tale da nascondere allo stesso tempo l'aiuto dato. L'amore del prossimo viene descritto quindi come un amore di abnegazione, che, rompendo con tutti quei meccanismi identitari che fanno dell'amore dell'altro uno strumento di autoriconoscimento e autoaffermazione, sconvolge l'idea tradizionale, umana e naturale dell'amore e le sue categorie interpretative. Gli *Atti dell'amore*, infatti, sono delle «riflessioni

³⁰ SKS 9, 16-17 / KG, 157-161 [corsivo mio].

³¹ SKS 11, 132 / SD, 18.

³² SKS 24, 165, NB22:117 / D, 2479.

³³ SKS 9, 272 / KG, 773.

cristiane in forma di discorsi [*christelige Overveielser i Talers Form*]», le quali, contrariamente ai discorsi edificanti, non presuppongono «le definizioni come già date e comprese [...]. Un discorso edificante [*En opbyggelig Tale*] sull'amore presuppone che le persone sappiano già che cosa sia essenzialmente l'amore e cerca di guadagnarli ad esso, di muoverli ad esso. Ma questo non è senza dubbio il caso. Dunque, una riflessione [*Overveielser*] deve prima cacciarli fuori dallo scantinato, richiamarli e capovolgere il loro confortevole modo di pensare con la dialettica della verità»³⁴.

Prima di esporre la concezione kenotica dell'amore, che è al cuore dell'esperienza evangelica, Kierkegaard mette a punto – certo in termini anacronistici – una decostruzione della nozione predefinita e canonica dell'amore. Confrontandosi con la concezione profana di amore erotico (*Elskov*) e di amicizia (*Venskab*), sotto cui riassume la lunga tradizione da Aristotele e Cicerone a Montaigne, Kierkegaard svela la dinamica egoistica, egoriferita e autoaffermativa che essa sottende, simile nel suo funzionamento ai dispositivi identitari alla base delle politiche della cesura e dell'immunizzazione che alimentano la sua contemporanea epoca del «livellamento». L'amore del prossimo allora si preciserà come il correttivo che Kierkegaard rivolge al suo tempo e all'anonimità deresponsabilizzante del suo egoismo generalizzato.

2. Politiche dell'amore

In accordo con il giudizio di Knud Ejler Løgstrup, la maggior parte dei lettori ha rintracciato negli *Atti dell'amore* «un sistema brillantemente pensato per evitare di essere costretti a una relazione ravvicinata con gli altri»³⁵. Secondo questa consolidata valutazione critica, l'amore del prossimo, che Kierkegaard presenta «in spiccato contrasto con l'amore naturale o “immediato”»³⁶, offrirebbe un mero surrogato di socialità contrassegnata dalla pura interiorità e da una sostanziale indifferenza nei confronti dell'oggetto amato. Come ha commentato con schietta asprezza Adorno – una delle voci critiche più influenti di questo testo kierkegaardiano – l'amore cristiano, rivolgendosi all'«astratta universalità»³⁷, rende

³⁴ SKS 20, 211, NB2:176.

³⁵ K. E. Løgstrup, *Den Etiske Fordring* (1956), eng. trans. by H. Fink - A. Macintyre, *The ethical demand*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997, p. 232.

³⁶ Adorno, *La dottrina kierkegaardiana dell'amore*, cit., p. 372.

³⁷ *Ibidem*.

impossibile *ipso facto* un reale coinvolgimento sociale. Non soltanto, privilegiando il genere all'individuo, disincentiverebbe un concreto e differenziato rapporto personale con un particolare individuo o una particolare classe di individui, ma contribuirebbe anche ad alimentare quel processo di livellamento che Kierkegaard stesso imputa alla sua epoca:

Le differenze fra gli uomini individuali e le differenze dell'atteggiamento reale del singolo verso gli altri uomini si riducono a semplici «determinazioni di differenza», le quali in senso cristiano devono essere indifferenti poiché in «questo uomo» ciò che importa è soltanto l'«umano» nella maniera in cui si rivela in questo determinato uomo. Il comandamento cristiano dell'amore si rivolge, secondo l'esegesi di Kierkegaard, semplicemente all'essere umano, senza tenere in considerazione la sua individualità specifica, né un'eventuale inclinazione naturale verso un altro determinato uomo³⁸.

Dietro la critica kierkegaardiana all'amore naturale e all'amicizia molti interpreti hanno scorto quindi un più generale rigetto delle pulsioni e delle inclinazioni naturali e un disconoscimento del loro valore morale per la vita umana. Ad approfondire questa netta opposizione tra l'amore spirituale e i legami naturali sembra essere lo stesso Kierkegaard, che nel testo biasima l'ipocrito mercanteggiare con cui la cristianità presenta l'amore del prossimo come il valore più alto e allo stesso tempo elogia l'amore naturale e l'amicizia:

È un pasticciare e fare confusione [...] venir a dire, quando la risposta è ovvia, che il Cristianesimo certamente insegna un amore più alto, e *nello stesso tempo* lodare l'amare e l'amicizia naturali. [...] Nel campo dello spirito non si può – se si deve evitare di parlare a vanvera – parlare come un commerciante che tiene merce di prima e nello stesso tempo di seconda qualità, ch'egli può *anche* raccomandare quasi come di uguale qualità. No: è certo che il Cristianesimo, che l'amore di Dio e del prossimo, è il vero amore, ed è anche certo che [...] ha così abbassato anche ogni amore e amicizia naturale³⁹.

Questo abbassamento dell'amore e dell'amicizia naturali, di cui Kierkegaard si fa portavoce per riguadagnare il cristianesimo alla sua serietà, sembra però contraddire numerosi passi disseminati nel testo, in cui invece l'autore non si limita a concedere che «una vita senza amare non è degna di essere vissuta»⁴⁰, ma riconosce nell'amore un bisogno

³⁸ *Ivi*, pp. 372-373.

³⁹ *SKS* 9, 52 / *KG*, 247-249.

⁴⁰ *SKS* 9, 45 / *KG*, 229-231.

«instillato nella natura umana»⁴¹ da Dio, di cui le Scritture portano traccia. L'estrema legittimazione dei legami naturali è personificata dall'incarnazione di Cristo, che riunisce in sé l'amore divino e l'amore umano. Nella descrizione di Giovanni – «Gesù dice a Simon Pietro: “Simone, figlio di Giovanni, mi ami tu più di costoro?” Pietro gli rispose: “Sì, Signore, tu sai ch'io ti amo!”». Cristo dice: “Mi ami tu più di questi?”» – Kierkegaard riconosce quel bisogno di amare e di essere amato, che è proprio dell'umanità e che Cristo condivide totalmente e radicalmente in quanto al contempo uomo e Dio, in quanto uomo-Dio⁴². Allora come interpretare questo conflitto interno al testo kierkegaardiano? È Kierkegaard stesso che sembra suggerire al lettore questo cammino interpretativo, conducendolo attraverso le ambiguità del suo testo e spingendolo a interrogarsi sulle sue nozioni precostituite. Questa apparente contraddizione tra l'amore del prossimo e i legami naturali fa inciampare il pensiero del lettore e lo inchioda a sé costringendolo a porre attenzione sul «punto controverso» che, in prima istanza, genera l'*empasse*:

Spesso, anche se in diversi modi, con diverso tono, con diversa passione e intenzione si è obiettato al Cristianesimo di eliminare l'amore e l'amicizia. Per difendere a sua volta il Cristianesimo ci si è richiamati alla sua dottrina che si deve amare Dio con tutto il cuore ed il prossimo come noi stessi. Quando la polemica è condotta in questo modo è senz'altro indifferente l'essere in disaccordo o l'andare d'accordo [...]. Piuttosto si dovrebbe vedere meglio qual è il punto controverso per concedere con tutta tranquillità che il Cristianesimo ha detronizzato l'amore e l'amicizia, l'amore d'istinto e d'inclinazione, la predilezione, per rimettere al suo posto l'amore dello spirito, l'amore del prossimo⁴³.

Il punto controverso, causa del malinteso sul rapporto tra amore cristiano e amore naturale, è legato al più generale fraintendimento su quale sia il bersaglio polemico della

⁴¹ «Quanto profondamente il bisogno di amare non è instillato nella natura umana! [...] Noi leggiamo nella Sacra Scrittura: “Non è bene che l'uomo sia solo”. Così la donna fu presa dal fianco dell'uomo e data a lui per compagna [Gen. 2,18]» (SKS 9, 155 / KG, 499).

⁴² «Tanto profondamente radicata nell'essenza dell'uomo e così essenzialmente essa appartiene all'essere uomo, che anche Colui che era una cosa sola col Padre e in società di amore col Padre e con lo Spirito [...] amò tutto il genere, sentì umanamente questo bisogno di amare e di essere amato da ogni uomo. Certamente egli era l'Uomo-Dio e per questo eternamente diverso da ogni uomo, ma era insieme un vero uomo, tentato in tutte le cose umane. [...] Egli era un uomo vero e può perciò partecipare a tutto ciò ch'è umano [...]. E così anche Egli sentì il bisogno di amare e di essere amato [...]. Noi leggiamo questo nella descrizione dell'Evangelista Giovanni: “Gesù dice a Simon Pietro: Simone, figlio di Giovanni, mi ami tu più di costoro? Pietro gli rispose: Sì, Signore, tu sai ch'io ti amo!”. Com'è commovente tutto questo! Cristo dice: mi ami tu più di questi? [...]: così parla Colui al quale interessa l'essere amato più di tutti» (SKS 9, 156-157 / KG, 501-503).

⁴³ SKS 9, 51 / KG, 245.

critica mossa dal cristianesimo all'amore profano. Smentendo virtualmente le critiche che per molto tempo gli studiosi muoveranno al suo cristianesimo tanto sovrumano quanto disumano, Kierkegaard precisa che ciò che la religione cristiana contesta ai legami naturali non è la dimensione istintuale e sensuale, ma il loro intrinseco egoismo:

In altri tempi [...] si pensava che il Cristianesimo avesse qualcosa contro l'amore profano perché è fondato su un istinto; si pensava che il Cristianesimo il quale, come spirito, ha messo una separazione tra carne e spirito, odiasse l'amore come sensualità. Ma questo è un malinteso, un'esagerazione dello spiritualismo. [...] No, proprio poiché il Cristianesimo è in verità spirito, per questo esso intende per qualcosa tutt'altro da ciò che direttamente si chiama sensualità; tanto meno ha voluto proibire agli uomini di mangiare e bere, altrettanto meno si scandalizza di un istinto che l'uomo non si è dato da sé. Per sensualità, per carne, il Cristianesimo intende l'egoismo⁴⁴.

Kierkegaard quindi non rigetta l'amicizia e l'amore erotico in quanto tali, ma ne critica la costitutiva struttura autoreferenziale e identitaria, che indica con il generico termine di egoismo (*Selvkerlighed*). Contrariamente al discorso canonico sull'amicizia che ha individuato nella *prote philia* il modello di relazionalità non gerarchica e simmetrica, ricercata come fine in sé e non per circostanza e utilità, Kierkegaard riconosce tanto nell'amore erotico quanto nell'amicizia un rapporto monologico dell'io con se stesso finalizzato alla sua narcisistica autoaffermazione. Dando prova in queste pagine della sua fine abilità di psicologo, Kierkegaard riconduce la dinamica di predilezione (*For-kerlighed*), che è alla base di questi legami naturali, all'interno della disperata semantica dell'io. È precisamente «la predilezione nella passione ossia la predilezione passionale»⁴⁵, che porta ad «amare quest'unico uomo prima di tutti gli altri, amarlo in contrasto a tutti gli altri»⁴⁶, ciò che il cristianesimo «diffida dell'amore profano e dell'amicizia, poiché è in fondo un atto di egoismo»⁴⁷.

Kierkegaard articola il meccanismo identitario della preferenza in due momenti. In prima battuta, mostra come questo operi *all'interno* della relazione stessa. A ben vedere, infatti, solo apparentemente l'elezione dell'altro ad amico o ad amante è da considerarsi come il riconoscimento della sua individualità e come segno di rispetto della sua alterità. In realtà,

⁴⁴ SKS 9, 59 / KG, 265.

⁴⁵ SKS 9, 59 / KG, 267.

⁴⁶ SKS 9, 27 / KG, 185.

⁴⁷ SKS 9, 59 / KG, 267.

la preferenza è l'atto con cui l'io sostanzia l'altro in un insieme di qualità e di caratteristiche in cui potersi rispecchiare e riconoscere. L'altro è così ridotto dallo sguardo dell'io al suo *alter ego*, al suo *exemplar*, «tanto la copia, la riproduzione, l'esemplare quanto l'originale, il tipo, il modello [...], il proprio doppio ideale, l'altro se stesso, lo stesso sé, ma in meglio»⁴⁸. In *Ethics of Vision* Grøn analizza l'amore proprio come una «questione di visione [*matter of seeing*]»⁴⁹. In questa fenomenologia della visione amorosa, il *preferire* diviene un atto selettivo che, come suggerisce la sua etimologia latina, *prae-ferre*, porta l'amato davanti a tutti gli altri nella misura in cui *porta avanti* nella visibilità alcune sue caratteristiche e proprietà, lasciandone al contempo altre sullo sfondo della non-visibilità. Le proprietà rese *visibili* sono quelle qualità dell'altro che rispondono al criterio d'amore o di amicizia del soggetto e che divengono, una volta astratte dall'interessata irriducibile dell'altro, il suo *simulacrum*. Poiché – precisa Grøn – «il vedere *in* si risolve in un vedere *come*»⁵⁰, lo sguardo dell'io essenzializza l'altro *come* ente amabile. Questo atto di sostanzializzazione astraente costituisce il motore autoalimentantesi di un rapporto autoreferenziale e narcisistico del soggetto con se stesso: nell'essere amato dall'altro che a sua volta ama, il soggetto trova un'affermazione della sua identità. L'io infatti fagocita l'altro in questa relazione fusionale, in un «connubio così totale [*mélange si universel*] da cancellare e non ritrovar più la commessura [*couture*]»⁵¹ che ha unito i due amanti. L'individualità dell'altro, ormai ridotta al suo «essere-per-altro»⁵², viene annullata perché continuamente asservita ad alimentare l'immagine che l'io ha di sé.

Tale rispecchiamento avviene grazie alla reciprocità, al *redamare* ciceroniano⁵³, con cui l'altro attesta all'io la sua amabilità, cioè il possesso di tutte quelle caratteristiche e qualità che l'io per primo aveva ricercato e riconosciuto nell'altro per poterlo trovare amabile. Solo in virtù di questa somiglianza, che lo rende un'immagine e un'estensione di se stesso, il soggetto può consolidare la propria identità nel rapporto all'altro. L'uguaglianza e la somiglianza fondano la proporzionalità nella capacità di amare, la quale costituisce la ragione d'essere del rapporto stesso. Nei rapporti preferenziali, infatti, l'uomo non gode del

⁴⁸ Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 13.

⁴⁹ A. Grøn, *Ethics of Vision: Seeing the Other as Neighbour*, in I. U. Dalferth (ed.), *Ethik der Liebe: Studien zu Kierkegaards "Taten der Liebe"*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, p. 113.

⁵⁰ *Ivi*, p. 116.

⁵¹ M. Montaigne, *Essais*, 1580, trad. it. di F. Garavini, *Saggi*, Bompiani, Milano 2012, I, XXVIII, p. 333.

⁵² *SKS* 2, 417 / *EE* III, 204.

⁵³ Cicerone, *De amicitia*, VI, 22; VII, 23.

sentimento di reciprocità in quanto tale, ma di ciò che la reciprocità attesta: l'identità dell'io espressa ora nei termini della sua amabilità. Kierkegaard nota sottilmente che «ammirare un altro uomo non è certamente egoismo. Ma essere amati dall'unica ammirata, non è questo un modo egoista di rivolgersi a quell'io che si ama? al proprio altro io? E così anche con l'amicizia. Ammirare un altro uomo non è certamente egoismo: ma essere l'unico amico di quest'unica amata, non è un ritornare in un modo sospetto all'io da cui si è partiti?»⁵⁴.

Se portato alle sue estreme conseguenze, il ragionamento kierkegaardiano sembra concludere che ogni relazione preferenziale – dal selvaggio desiderio sensuale-erotico di Don Giovanni alle spietate strategie di Johannes, dall'amore tragico delle *silhouettes* all'amore idealizzato del poeta fino all'«amicizia signora e sovrana»⁵⁵ di cui Kierkegaard aveva letto in Montaigne – possa essere considerata come una forma di seduzione⁵⁶. La seduzione è in realtà *autoseduzione*, una forma mistificata e illusoria di egoismo, sia di chi seduce sia di chi viene sedotto. Dando luogo a una sorta di contesa per il reciproco riconoscimento, infatti, da una parte, il seduttore trova nella realizzazione della sua strategia seduttiva la prova del suo essere seducente; dall'altra, il sedotto si vede riconosciuto nel suo essere indispensabile per il seduttore che sente l'esigenza di sedurlo. Di conseguenza, la relazionalità preferenziale non è altro che un vuoto riecheggiare dell'io, un gioco di specchi in cui l'io infiamma se stesso attraverso se stesso perché l'altro è ormai un niente, ridotto a qualcosa di evanescente, a un

⁵⁴ SKS 9, 61 / KG, 271.

⁵⁵ Montaigne, *Saggi*, cit., I, XXVIII, p. 345.

Sulla recezione kierkegaardiana dell'opera di Montaigne non esiste un'ampia e approfondita letteratura. Del resto, espliciti riferimenti a Montaigne compaiono soltanto in alcuni passi del diario del 1847 e del 1850, non inseriti all'interno di un'analisi o reinterpretazione personale, ma semplicemente riportati aggiungendo solo brevi frasi convenzionali di apprezzamento. Se la conoscenza diretta del testo montaignano è accertata dal protocollo d'asta della biblioteca di Kierkegaard, in cui compare l'edizione tedesca del 1793-1799, *Michel Montaigne's Gedanken und Meinungen über allerley Gegenstände*, è invece dibattuta la reale influenza degli scritti di Montaigne sul pensiero di Kierkegaard. Rimando, a titolo di esempio, a due tesi antitetiche: R. Grimsley, *Kierkegaard and Montaigne*, in Idem, *Søren Kierkegaard and French Literature*, University of Wales Press, Cardiff 1966, pp. 64-73, che delinea una sorte di meta-storia della frequentazione kierkegaardiana del testo di Montaigne, costruita individuando per ogni citazione montaignana all'interno del diario parallelismi e influenze nelle opere pseudonime e autografe; S. Landkildehus, *Michel De Montaigne: The Vulnerability of the Sources in Estimating Kierkegaard's Study of Essais*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions, Tome I, Philosophy* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources), Ashgate, Aldershot 2009, vol. 5, pp. 113-128, che invece interpreta la presenza di questa dozzina di riferimenti a Montaigne tra le pagine del diario di come una testimonianza del gusto di Kierkegaard per il citazionismo fine a se stesso, privo di ogni approfondimento teorico e piglio critico.

⁵⁶ Per un approfondimento di questa 'fenomenologia della seduzione', rimando al mio *Aisthesis e fenomenologia dell'amore: S. Kierkegaard e J.-L. Marion*, in A. Siani (a cura di), *Studi in memoria di Leonardo Amoroso*, ETS, Pisa 2022, pp. 335-346; a P. Søløft, *Erotic love: Reading Kierkegaard with and without Marion*, «Dialog» 50 (2011), n. 1, pp. 37-46.

riflesso e a un doppio dell'io. Per questo agli occhi intransigenti del cristianesimo, la differenza tra ciò che il mondo considera generalmente come egoismo, ossia la forma più deteriore della seduzione, e l'amore profano o l'amicizia è soltanto *quantitativa*. Da un punto di vista *qualitativo* – che, ci dice Kierkegaard, è il discriminante nella sfera dello spirito – queste sono tutte forme di egoistico amore di sé:

Come egoisticamente l'egoismo si chiude su questo unico «Io» che lo rende egoismo, così la predilezione appassionata dell'amore profano si stringe appassionatamente a quest'unico amato, e l'amico parimenti a quest'unico amico. Perciò l'amato e l'amico si chiamano, certo con un senso profondo e notevole, l'altro sé e l'altro io [...]. Ma dove sta l'amor proprio? Sta nell'Io, nel Sé. Non consiste l'amor proprio nell'amare l'altro Io, l'altro Sé? [...] Il fuoco che c'è nell'amor proprio è l'autoaccensione. L'Io si accende con se stesso; ma anche nell'amor proprio e nell'amicizia poeticamente intesi c'è l'autoaccensione⁵⁷.

Tutta la dialettica dell'autoaffermazione che scandisce la relazionalità preferenziale rimanda, anticipandola, alla concettualità della *Malattia per la morte*. Il tiranneggiante amore di sé, che Kierkegaard deplora nei legami preferenziali, non è che un altro modo per designare il *Misforhold*, il rapporto squilibrato con cui il sé si relaziona a se stesso volendo essere disperatamente se stesso. Indica cioè l'ostinato tentativo con cui l'io vuole porre se stesso tagliando fuori l'alterità. Il meccanismo identitario della preferenza non agisce però soltanto *all'interno* della relazione, isolandone i due attori in una disperata autoaffermazione alienante, ma anche *all'esterno*, rispetto a chi non fa parte della cellula amicale o della coppia amorosa. L'elezione reciproca dei due amanti o dei due amici diviene allo stesso tempo principio di esclusività. La somiglianza che fa dei due amici l'uno lo specchio dell'altro si fonda sul suo rovescio negativo, cioè sulla loro diversità rispetto agli altri uomini:

Quanto più presto i due Io si uniscono per diventare un solo Io, tanto più egoisticamente questo Io si separa da tutti gli altri. Al culmine dell'amore e dell'amicizia i due diventano un solo Io, un solo Sé. [...] Nell'amor profano e nell'amicizia i due si possono amare l'un l'altro grazie alla predilezione, ossia *in forza della somiglianza che si fonda sulla diversità* [...], *quindi per la somiglianza che li distingue dagli altri uomini*⁵⁸.

⁵⁷ SKS 9, 59 / KG, 269.

⁵⁸ SKS 9, 62-63 / KG, 275.

La preferenza così assume i contorni di una dinamica di inclusione per esclusione. All'interno di questo movimento monologico, l'altro che viene escluso non è solamente il tu, l'altro polo del rapporto, ma anche l'estraneo, l'esterno alla relazione. L'unità fusionale venutasi a creare si fa allora ribellione, secessione, orgoglio gregario e corporativistico. Infatti, quanto più i due io divengono un solo io unendosi, tanto più questo nuovo io, questo Noi, si distanzia e si chiude agli altri. Piuttosto che fondare la laboetiana *confrérie* universale, la relazione preferenziale dà origine a una sorta di cricca aristocratica che si alimenta attraverso la reciproca autoapprovazione dei suoi membri. In questo modo, l'egoismo, inizialmente limitato con l'entrata in società, viene ricostituito all'interno dell'aggregazione nella forma di un amor proprio collettivo:

Quando qualcuno vuole stare da solo ad essere egoista, allora chiama il mondo egoismo; ma se riesce ad avere nell'egoismo altri colleghi egoisti, ecco che il mondo è diventato l'amore. [...] Ciò che il mondo onora con il nome di amore ed ama è la comunità dell'egoismo. La comunione esige [...] ch'egli sacrifichi una parte del proprio egoismo per mantener l'amor proprio collettivo ed esige ch'egli sacrifichi il rapporto a Dio per attenersi all'associazione che esclude Dio, o al massimo l'accetta per salvare le apparenze⁵⁹.

In un passo del diario, Kierkegaard individua non solo nella comunità, ma anche nello Stato un'istituzione mondana finalizzata a conservare e promuovere l'amor proprio collettivo:

Lo Stato è l'egoismo umano nelle sue grandi dimensioni, organizzato con criteri di utilità e accortezza, così che anche gli egoismi dei singoli si temperano correggendosi a vicenda. Lo Stato è certamente una difesa contro l'egoismo – in quanto mostra un egoismo più alto che domina tutti gli egoismi singoli, così che questi egoisticamente devono capire che per egoismo spesso la cosa più prudente è di vivere nello Stato. [...] E lo Stato più avanti non va; così che pensare di migliorare col vivere nello Stato non è meno dubbio che migliorarsi in una casa di correzione. Nello Stato si diventa forse molto più scaltri nel proprio egoismo, in un egoismo ben inteso, cioè nel proprio egoismo in rapporto agli altri egoismi; ma non si diventa meno egoisti. E quel che è peggio, ci si vizia col considerare quest'egoismo statale-borghese, ufficiale, autorizzato..., come se fosse – virtù, in quanto anche la vita dello Stato demoralizza, perché tranquillizza nel vivere da scaltri egoisti⁶⁰.

⁵⁹ SKS 9, 122-123 / KG, 419.

⁶⁰ SKS 26, 273, NB33:34 / D, 3167.

Queste riflessioni vengono sviluppate con una tinta più marcatamente sociopolitica nell'opera del 1846 *Una recensione letteraria*, il manifesto della «visione profetica»⁶¹ kierkegaardiana dell'epoca presente. In questo «“libriccino” sperequato e anfibio, a mezzavia tra il saggio letterario e il pamphlet politico»⁶², Kierkegaard descrive l'epoca attuale (*Nutiden*) come «un'epoca essenzialmente ragionevole, riflessiva, spassionata, che avvampa fugacemente d'entusiasmo e sverna sagacemente di indolenza»⁶³. In quest'età prosaica e apatica, i legami sociali, ricercati soltanto per la tutela dell'egoismo dei singoli componenti, sussistono ma snervati della loro vitalità e svuotati dall'interno della loro sostanzialità. Contrariamente all'entusiastica epoca della rivoluzione (*Revolutions-Tiden*), la modernità non si arrischia a rovesciare con un'ardita prova di forza l'esistente, ma si limita a «lasciar sussistere tutto ma togliendogli capziosamente senso»⁶⁴. Con un'«acrobazia dialettica», essa «giunge a sfibrare la realtà intima dei rapporti in una tensione riflessiva che però lascia sussistere tutto»⁶⁵.

La proliferazione di associazioni, circoli e aggregazioni non manifesta perciò un'autentica inclinazione alla socialità, ma tradisce la dinamica immunitaria che li alimenta. Infatti, piuttosto che abolire *tout court* i rapporti sociali, la modernità crea una relazionalità surrogata e depotenziata, in cui gli uomini vivono fisicamente gli uni accanto «in una specie di continuità strascicata e intorpidita»⁶⁶. In questo modo, stringendo gli uomini in una «coesione inerte»⁶⁷, i rapporti sociali sono «presenti eppure assenti»⁶⁸, non isolano gli uomini in una perturbante solitudine ma, unendo individui tra loro reciprocamente indifferenti, salvaguardano la loro immagine identitaria dal rischio di dissoluzione a cui la relazionalità la espone. Piuttosto che dare vita a una relazionalità reciprocamente edificante, gli uomini si premono e pigiano e strusciano a vicenda in inerte esterità. Da questa rassicurante posizione di distaccata vicinanza, gli uomini non si calano davvero nel rapporto, «si sorvegliano invece di rapportarsi, si strappano di bocca le ammissioni di un rapporto invece

⁶¹ D. Borso, *Premessa a LA*, 14.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *SKS* 8, 66 / *LA*, 103.

⁶⁴ *SKS* 8, 54 / *LA*, 114.

⁶⁵ *SKS* 8, 54-55 / *LA*, 114.

⁶⁶ *SKS* 8, 77 / *LA*, 117.

⁶⁷ *SKS* 8, 75 / *LA*, 115.

⁶⁸ *SKS* 8, 77 / *LA*, 117.

di abbandonarsi risolutamente ad esso»⁶⁹.

Invece che unirsi per una reale e disinteressata cura dell'altro, è l'invidia il «principio unificante in negativo»⁷⁰. Per poter trovare all'interno dell'associazione il riconoscimento magnificante del proprio egoismo, ogni individuo deve veder moltiplicata al suo interno la dialettica della medesimezza che scandisce l'unione fusionale della coppia amorosa o amicale. La condizione della reciproca somiglianza e del reciproco riconoscimento è garantita da un livellamento generalizzato, da un appiattimento di tutte le differenze e le peculiarità degli individui, una repressione dell'individualità e dell'unicità del singolo a favore di un'astratta e indistinta omogeneità. Il motore subdolo della pseudo-relazionalità moderna è quindi il livellamento: un'attività muta, matematica, astratta e sovraperonale. Nutrendosi della passione latente dell'invidia, il livellamento costituisce «la realizzazione più aberrantemente logica dell'uguaglianza» come «sintesi negativa della reciprocità negativa tra gli individui»⁷¹. L'invidia – sia quella egoistica dell'individuo verso se stesso sia quella dell'ambiente verso di lui – si volge verso qualsiasi forma di eccellenza e di distinzione per soffocarla. Contrariamente all'ostracismo nell'antica Grecia, che onorava indirettamente l'eccellenza con l'atto di bandirla precauzionalmente, l'invidia della modernità si preoccupa soltanto di «tirla giù, sminuirla così che non sia più realmente eccellenza»⁷². L'esclusione preventiva dell'eccezionale, di ciò che si eccettua dalla vuota generalità del comune, mira a creare la finta identità di un'astratta collettività. In questo modo, i legami sociali si fondano su una radicale e radicata contraddizione: l'essere-in-comune è piuttosto un-avere-qualcosa-in-comune che rende elitario ed esclusivo il comune. L'atto istituyente della comunità è dunque un atto negativo, una selezione che si fa necessariamente esclusione. Poiché la comunità consiste innanzitutto nel condividere qualcosa in comune (proprietà comuni, origini comuni, interessi comuni, progetti comuni, valori comuni), la definizione delle sue condizioni di appartenenza va di pari passo alla definizione delle sue condizioni di esclusione. In questo modo la legge dello stesso si rivela al contempo legge del diverso, ma di un diverso che, nell'essere negato, viene guardato dalla prospettiva dello stesso e ad esso ricondotto.

Questo esito politico dei legami preferenziali è ciò che nel suo saggio *Politiche dell'amicizia* Derrida si propone proprio di indagare. Si tratta di una ricostruzione filosofico-

⁶⁹ SKS 8, 76 / LA, 116.

⁷⁰ SKS 8, 78 / LA, 119.

⁷¹ SKS 8, 81 / LA, 123.

⁷² SKS 8, 80 / LA, 122.

politica interessante da ripercorrere brevemente perché, pur partendo dalla condivisa analisi dell'amicizia in senso politico, Derrida approda a una conclusione opposta alla soluzione kierkegaardiana. Come suggerisce già a partire dal titolo del suo saggio, Derrida intende «rilanciare la questione dell'amicizia come questione *del politico*»⁷³ e, in particolare, come questione di politica dell'identità. Ripercorrendo attraverso la storia della citazione aristotelica-monteignana, “*O mes amis, il n'y a nul amy*”, Derrida individua nella concezione canonica dell'amicizia una dinamica appropriativa. Infatti, riconoscendo l'amico nel modo della somiglianza, l'amicizia assimila l'altro allo stesso e all'identico. Nella reciprocità del legame amicale, il soggetto identico a se stesso e consapevole di sé fonda il riconoscimento della propria identità, che nel gioco del rispecchiamento gli torna indietro come proprietà di cui potersi appropriare⁷⁴. Derrida mostra come questo impulso (*Trieb*) appropriante sia trasversale a tutte le forme di amicizia: da quella naturale a quella elettiva, a quella universalistica cristiana. La prossimità, l'identificazione, la fusione e la confusione dell'io e del tu, che contraddistinguono le relazioni preferenziali, fanno dell'altro una *proprietà (Eigentum)* dell'io: appunto, l'altro dell'io, l'*alter-ego*. Nell'amicizia, quindi, il comune viene interpretato attraverso le categorie del proprio e ricercato per fortificare il proprio. Il dispositivo identitario sotteso dall'amicizia funziona precisamente attraverso la demarcazione tra comune e proprio, stesso e diverso, naturale e innaturale. E infatti la figura dell'amico sembra «appartenere spontaneamente a una configurazione *familiare, fraterna*, e quindi *androcentrata del politico*»⁷⁵.

L'omogeneità e l'omofilia tra amici – «lo schema egualitario dell'*isotes* o lo schema reciprocista, per così dire, o *mutualista* dell'amicizia di ritorno (*antiphilein*)»⁷⁶ – riconducono l'amicizia nell'alveo della politica della parentela, della prossimità e dell'*oïkos*. In questo modo, l'amicizia, affondando le sue radici nei concetti di natura, di sangue e di autoctonismo tellurico, si fonda su un «*crimine politico*»: sull'estromissione,

⁷³ Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 41.

⁷⁴ Anche Nancy definisce l'amore di sé «l'amore della proprietà»: «È l'amore di sé in quanto proprietà. La proprietà è una determinazione ontologica. Essa non designa l'oggetto posseduto, ma il soggetto nell'oggetto. Ma in questo possesso, sono io stesso, in quanto soggetto, che mi trovo realizzato, è la mia soggettività (io in quanto volontà, bisogno, desiderio, coscienza – di me), e in questa misura il possesso diviene propriamente la proprietà. L'amor-proprio è il desiderio e l'affermazione di questa autoposizione: fuori di sé, nell'obiettività e nell'esteriorità, il soggetto ha il momento della sua autenticità e la verità del suo compimento» (J.-L. Nancy, *L'Amour en éclats*, in Idem, *Une pensée finie*, 1990, trad. it. L. Bonesio, *L'amore in schegge*, in Idem, *Un pensiero finito*, Marcos y Marcos, Milano 2002, p. 183).

⁷⁵ Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 2.

⁷⁶ *Ivi*, p. 21.

sull'allontanamento e sull'eliminazione del diverso, dell'estraneo, dello straniero. Il nemico, come ha insegnato Schmitt, diviene pertanto la condizione di possibilità dell'amico e, con esso, del politico, nella misura in cui «il pleonasma genetico ritorna a fare del nemico colui che è insieme più prossimo, più familiare, il più familiare, il più proprio»⁷⁷. Senza il nemico – constatata lucidamente Derrida – l'amico non riesce più a pensarsi, senza il diverso «l'io perde la ragione, perde la possibilità di porsi, di porsi od opporsi l'oggetto di fronte a sé, perde l'oggettività, la referenza, la stabilità ultima di ciò che resiste, perde l'esistenza e la presenza, perde l'essere, il *logos*, l'ordine, la necessità, la legge»⁷⁸.

L'operazione decostruttiva che Derrida compone attraverso le pagine di questo saggio «concerne il valore stesso di prossimità, la prossimità del prossimo, come astuzia del proprio e dell'appropriazione»⁷⁹. E così contesta «tanto la rivoluzione cristiana dell'amore quanto il concetto filosofico greco dell'amicizia, quanto le norme di giustizia che ne dipendono»⁸⁰. Così facendo, Derrida iscrive non solo i rapporti “profani” ma anche l'amore cristiano all'interno del dispositivo identitario della predilezione, ossia della «somiglianza che si fonda sulla diversità», che Kierkegaard riservava soltanto ai primi. Contrariamente alla manovra livellante di Derrida, Kierkegaard individua precisamente nell'amore del prossimo un rapporto es-propriante, un rapporto che trascende, sospendendole, le categorie di proprietà e di possesso e che, dandosi «senza misura comune, senza reciprocità, senza uguaglianza, senza orizzonti di riconoscenza o di riconoscimento»⁸¹, mette in questione il dispositivo identitario. Giocando contro la sua etimologia, il “prossimo” kierkegaardiano è infatti l'uguaglianza senza prossimità, l'uguaglianza che fa saltare dall'interno l'idea prevalente di prossimo come determinazione naturale: «In quanto empiricamente dato, il prossimo è colui che è vicino al mio territorio, sia che questo territorio sia inteso geograficamente, linguisticamente, razzialmente o anche metafisicamente»⁸².

3. *L'amore del prossimo*

Kierkegaard definisce l'amore cristiano un amore di *abnegazione* contrariamente

⁷⁷ *Ivi*, p. 193.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 206-207.

⁷⁹ *Ivi*, p. 82.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ivi*, p. 50.

⁸² Das, *The Political Theology of Kierkegaard*, cit., p. 112.

all'amicizia e all'amore erotico che, come abbia visto, sono rapporti di predilezione. Mentre – precisa ulteriormente Kierkegaard – «la passione illimitata della predilezione consiste nel non amare che uno esclusivamente; invece, la predilezione senza limiti dell'abnegazione è nel donarsi, senza escludere uno solo»⁸³. L'amore cristiano si definisce dunque non in base al suo oggetto – l'amato o l'amico – ma al *come* l'atto d'amore è compiuto. Laddove la concezione umana non fa che «parlare senza fine sul come dev'essere l'oggetto dell'amore per essere amabile», il cristianesimo invece si occupa soltanto del «come l'amore deve essere per poter essere amore»⁸⁴. D'altronde, a proposito dell'amore cristiano non ha neppure senso parlare di *oggetto* perché «in un senso *particolare* non c'è nessun oggetto, mentre in senso infinito ogni uomo è l'oggetto»⁸⁵. Dal momento che il prossimo è ogni uomo, l'amore cristiano non può dipendere dall'oggetto e dalle sue qualità e caratteristiche: poiché «il prossimo è [...] assolutamente ogni uomo, questo elimina tutte le differenze dell'oggetto, e quest'amore è quindi riconoscibile dal fatto che il suo oggetto non ha nessuna determinazione di differenza ossia che questo amore è riconoscibile dall'amore»⁸⁶. Il precetto cristiano, perciò, non vuole dare un'indicazione oggettuale ma formale: non invita ad amare l'umano generale o il “puro uomo”, ma ad amare ugualmente, in modo inclusivo e non preferenziale, ogni uomo nella sua concreta e particolare individualità, indipendentemente da qualsiasi rapporto personale. Il prossimo nomina infatti ogni essere umano che deve essere amato senza eccezioni, né di preferenza né di avversione:

Il prossimo è l'uguale. Il prossimo non è l'amato con la passione della predilezione, neppure l'amico per il quale hai ancora predilezione. Il prossimo non è neppure, se tu sei una persona colta, uno della tua cultura e del tuo livello [...]. Il prossimo non è colui ch'è di condizione superiore alla tua: cioè non è il prossimo per questo, poiché amarlo per questo sarebbe facilmente predilezione e pertanto egoismo. Il prossimo non è neppure chi è inferiore, poiché in quanto è inferiore non è il prossimo: amare qualcuno perché è inferiore può essere degnazione di predilezione. [...] Il prossimo è ogni uomo. Se c'è differenza, non è più il tuo prossimo, neppure se è colto come te a differenza degli altri. Egli è il tuo prossimo con l'uguaglianza davanti a Dio, ma questa uguaglianza l'ha ogni uomo: egli l'ha assolutamente⁸⁷.

⁸³ SKS 9, 59 / KG, 265.

⁸⁴ SKS 9, 159 / KG, 509.

⁸⁵ SKS 9, 74 / KG, 301.

⁸⁶ SKS 9, 73 / KG, 299.

⁸⁷ SKS 9, 66-67 / KG, 283-285.

Poiché in altri termini «l'amore del prossimo ha l'oggetto ch'è senza differenze»⁸⁸, esso trascende le divisioni antinomiche con cui il dispositivo identitario della preferenza lavora. Amico e nemico, concittadino e straniero, amante ed estraneo, il prossimo è – come suggerisce la sua etimologia – «colui ch'è più vicino di tutti gli altri, però non nel senso di predilezione»⁸⁹ ma dell'uguaglianza divina. Il prossimo è dunque ogni essere umano che, nella sua individualizzante peculiarità, è al contempo uguale a tutti gli altri proprio nel possesso di questa stessa peculiarità che umanamente lo distingue da tutti gli altri. Contrariamente alla somiglianza umana, l'uguaglianza divina non ricostituisce il circolo disperato dell'autoaffermazione autoreferenziale dell'io. Mentre «amor profano e amicizia sono precisamente il culmine del sentimento di sé, l'io è inebriato dell'altro io», l'amore cristiano invece «non può trasformarsi in una sola cosa col prossimo in un io unificato», poiché esso «è l'amore fra due nature determinate in eterno ciascuna di per sé come spirito [...], ma due spiriti non possono mai diventare un solo Sé in senso egoista»⁹⁰. L'uguaglianza divina – “teologica” potremmo dire utilizzando l'espressione dalla *Malattia per la morte* – è quindi uguaglianza nella reciproca alterità, piuttosto che nella medesimezza. Il prossimo, afferma per questo Kierkegaard, è «ciò che i pensatori chiamerebbero “altro”, ciò su cui dev'essere sperimentato l'io dell'egoismo»⁹¹.

Su questi passaggi testuali fanno leva gli studiosi che negli ultimi decenni hanno cercato di riabilitare Kierkegaard dalle critiche di individualismo solipsistico proponendolo come un pensatore dell'alterità. Spesso accostata al pensiero derridiano della differenza o all'etica levinassiana della «relazione senza correlazione»⁹², la concezione kierkegaardiana viene descritta come una decostruzione *ante litteram* dell'opera di identificazione del medesimo. Costruita sul delicato equilibrio tra la deriva narcisistica dell'affermazione di sé, il cui germe si trova nell'amicizia e nell'amore erotico, e lo svilimento del sé all'interno di una relazione asimmetrica con l'altro, l'alterità del prossimo kierkegaardiano è stata per lo più sottoposta alla duplice operazione di astrazione e di immanentizzazione. Allo svuotamento della sua vitale concretezza nella categoria del generico *altro*, si è accompagnata una rescissione del suo costitutivo termine medio (*Mellembestemmelse*)

⁸⁸ SKS 9, 74 / KG, 301.

⁸⁹ SKS 9, 28-29 / KG, 187.

⁹⁰ SKS 9, 63 / KG, 275.

⁹¹ SKS 9, 29 / KG, 187.

⁹² E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 1982, trad. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino Jaca Book, Milano 1986, p. 13.

rappresentato da Dio. Le più diffuse letture postmoderne dell'etica di Kierkegaard si muovono precisamente in questa direzione secolarizzante, perdendo così di vista che è proprio la dimensione teologica ciò che assicura all'alterità kierkegaardiana di rimanere tale. Contrariamente alla direzione dell'appropriazione postmoderna del pensiero kierkegaardiano, che tende a mettere da parte gli aspetti teologici della sua opera, Kierkegaard anticipa alcune delle questioni della teoria postmoderna proprio nella misura in cui situa la ragione di tali questioni all'interno del contesto teologico.

Negli *Atti dell'amore*, in particolare, la nozione di prossimo si accompagna a quella di *Eiendommelighed*, che nel suo famoso commentario al testo kierkegaardiano M. Jamie Ferreira descrive con lessico postmoderno come l'alterità dell'altro, ciò per cui ogni singolo essere umano è quello che è e lo rende irriducibile a ogni altro⁹³. La nozione kierkegaardiana non designa soltanto l'indeterminata alterità del prossimo, ma un insieme di qualità identificabili che incontriamo nell'altro e che lo individualizzano come *questo* altro. Così inteso, però, il concetto di *Eiendommelighed* si espone facilmente a una sua secolarizzazione, come nei suoi lavori Kasper Lysemose ha tentato di fare, avvicinandolo con una mossa filosofica molto audace alle strategie postmoderne di decostruzione dei dispositivi di soggetto e di persona⁹⁴. Tuttavia, solo all'interno di una prospettiva teologica – e aggiungerei io, di una dimensione teologica *kenotica* – è possibile cogliere davvero la complessità e la ricchezza della prospettiva kierkegaardiana. Infatti, solo tenendo sullo sfondo il concetto teologico del *sé*, la *Eiendommelighed* si precisa nella sua portata antiessenzialistica. Non solo non nomina «un insieme definito di caratteristiche o un'essenza già stabilita», ma, come per la nozione di *spirito*, indica «il particolare incessante progetto esistenziale»⁹⁵ con cui l'uomo diviene un *sé*. In realtà, la nozione di *Eiendommelighed* ci dice qualcosa di più: ciò che l'uomo in questo modo diviene e la condizione per divenirlo non sono di sua proprietà, anzi sono ciò che rimane assolutamente inappropriabile, interdicendo così la dinamica di

⁹³ Ferreira commenta il passaggio degli *Atti dell'amore*, «L'amore non cerca le cose proprie. Infatti il vero amore ama senza la sua peculiarità, ama invece ogni uomo secondo la sua peculiarità; ma la sua proprietà è proprio la "sua peculiarità" – quindi l'amoroso non cerca le cose proprie: al contrario, le cose proprie dell'altro» (*SKS* 9, 268 / *KG*, 761), affermando che «nel linguaggio contemporaneo potremmo chiamare questo apprezzamento e valorizzazione dell'"esser-proprio [own-ness]" degli altri un apprezzamento e una valorizzazione dell'alterità [alterity, otherness] degli altri» (Ferreira, *Love's Grateful Striving*, cit., p. 153).

⁹⁴ Cfr. K. Lysemose, *The (Im)proper Community: On the Concept of Eiendommelighed in Kierkegaard*, «Kierkegaard Studies Yearbook», 26 (2021), n. 1, pp. 271-299; Idem, *A Place for God: Deconstructing Love with Kierkegaard*, «International Journal for Philosophy of Religion», 87 (2020), n. 1, pp. 5-26.

⁹⁵ D. Lappano, *Kierkegaard's Theology of Encounter. An Edifying and Polemical Life*, Oxford University Press, Oxford 2017, p. 261.

autofondazione e autoappropriazione identitaria.

Questa paradossale dialettica tra proprietà e improprietà è rispecchiata dal termine stesso. Il conio kierkegaardiano, infatti, riassume in sé una pluralità di sfumature di significato che lo rendono resistente ed eccedente rispetto a una qualsiasi univoca e monolitica traduzione. Le proposte più autorevoli e accreditate lo traducono con “individualità”, “distintività”, e talvolta anche con “identità unica” o “identità autentica”, perdendo però in questo modo due componenti centrali della nozione kierkegaardiana: il riferimento alla semantica del “proprio” e la sua componente mondana, reale, concreta⁹⁶. La soluzione proposta da Purkharthofer è invece semanticamente fedele⁹⁷: il termine *peculiarità*, dal latino *peculiaris*, fa riferimento alla proprietà del bestiame non condivisa con altri, non troppo dissimilmente dal danese *Eiendom*, che indica la proprietà fondiaria. Lysemose suggerisce poi un accostamento alla nozione heideggeriana di *Jemeinigkeit*, cioè l’essere-ogni-volta-mio dell’esistenza a cui l’Esserci si rapporta nell’autoriferimento pratico. Questo avvicinamento però, se da una parte enfatizza la dimensione individuale dell’esistenza e del progetto di cui essa diviene oggetto, dall’altra avanza un’autoaffermazione identitaria che il concetto kierkegaardiano di *Eiendommelighed* non solo non reca con sé, ma addirittura interdice. Per Kierkegaard, infatti, l’uomo è chiamato a realizzare la sua *Eiendommelighed*, non in forza di una differenza che lo identifica differenziandolo dagli altri ma di un’uguaglianza essenziale incommensurabile che lo espone all’impossibilità di autofondarsi. A distinguere la *Jemeinigkeit* dall’*Eiendommelighed* è in fondo proprio quel “mio” incapsulato nella nozione heideggeriana che è invece assente in quella kierkegaardiana: la *Eiendommelighed* non è mai *min Eiendommelighed*.

Rispetto a questo ventaglio di opzioni, ritengo che la traduzione di Umberto Regina⁹⁸,

⁹⁶ Gli Hong optano per *distinctiveness* (S. Kierkegaard, *Works of Love*, ed. and eng. trans. by H. V. Hong - E. H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1995); gli Swenson invece per *his own characteristics* (Idem, *Works of Love*, eng. trans. by D. F. Swenson - L. M. Swenson, with an introduction of D. V. Steere, Princeton University Press, Princeton 1949); Umberto Regina alterna *proprietà* e *peculiarità* (Idem, *Gli atti dell’amore*, trad. it. di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2009), mentre Fabro affianca *proprietà* e *carattere*.

⁹⁷ «*Eiendommelighed* deriva dal danese *Eiendom*, che denota la “proprietà fondiaria”. Nel tradurre *Eiendommelighed* con *peculiarità* (*peculiarity*) la relazione all’*ousia* e alla sua denotazione di proprietà è perlomeno rintracciabile a livello lessicale. Del resto, il latino *peculiaris* significa “non posseduto in comune con altri” e il sostantivo latino f. *pecūlium* “proprietà di bestiame, denaro”» (Purkharthofer, *Origineity and Recognisability*, cit., pp. 812-813).

⁹⁸ C’è però da precisare che, se da una parte va riconosciuto a Regina il merito di aver proposto per primo la felice traduzione in lingua italiana del danese *Eiendommelighed* con “peculiarità”, dall’altra parte non può essere taciuta l’assenza di una meditata analisi dietro questa scelta terminologica. Ne è indice l’uso discontinuo

teoricamente supportata dall'analisi di Purkharthofer, sia la più accurata, pur dovendo fare attenzione all'ambigua dimensione estetica del “bizzarro”, “strano”, “insolito” che, come constatato anche da Lysemose, l'accezione comune e quotidiana della parola “peculiarità” porta con sé, ma che è invece assente nella formulazione kierkegaardiana⁹⁹. Quando Kierkegaard introduce la questione della *Eiendommelighed* negli *Atti dell'amore* si sta piuttosto muovendo su un piano ontologico: l'essere umano viene singolarmente all'essere nella sua esistenza peculiare (*eiendommelig*) o, più precisamente, la sua esistenza peculiare (*Eiendommelighed*) è ciò con cui Dio gli concede l'essere. Ciò significa che nessun uomo può vivere un'esistenza generica e astratta, ma non appena l'uomo viene all'esistenza, si trova a viverla già all'interno di particolari condizioni storiche, familiari, economiche e sociali, che lo rendono un individuo con proprie caratteristiche e proprietà caratterizzanti. La *Eiendommelighed*, dunque, quale *principium individuationis*, piuttosto che assurgere a principio di divisione e separazione, costituisce l'elemento che accomuna tutto il genere umano. poiché Dio dona l'essere a ciascun uomo attraverso la sua *Eiendommelighed*, la sua esistenza peculiare. La *Eiendommelighed* è allora la peculiarità che ogni individuo ha per sé e per proprio conto e che tuttavia tutto il genere umano ha in comune¹⁰⁰. Questa nozione si colloca perciò nella zona di indistinzione tra il proprio e l'improprio, confondendone non solo i confini ma mettendo radicalmente in discussione la stessa idea di proprietà:

La peculiarità [*Eiendommelighed*] non è mia, ma un dono di Dio col quale Egli mi concede l'essere, ed Egli lo dà a tutti nell'atto di concedere a tutti di essere. Questa è l'insondabile sorgente [*uudgrundelige Væld*] della bontà nella bontà di Dio; ch'Egli, l'*Onnipotente*, dà in modo che chi riceve ottiene la peculiarità; ch'Egli, che crea dal nulla, crea la peculiarità [*Eiendommelighed*] così che la creatura, proprio alla sua presenza, non diventa nulla, benché sia presa dal nulla e sia nulla, ma permane la peculiarità [*Eiendommelighed*]¹⁰¹.

di questa traduzione, che Regina alterna al termine ben più problematico e fuorviante di “proprietà”. Non solo l'interscambiabilità tra i due termini, ma la predilezione della nozione di “proprietà” in passaggi che concettualmente ne contraddicono il significato (cfr. *infra*, p. 254), rendono ambigua la posizione interpretativa di Regina.

⁹⁹ K. Lysemose, *The (Im)proper Community*, cit., p. 272.

¹⁰⁰ Questa compresenza della dimensione singolare e generale della categoria di *Eiendommelighed*, così come quella di *prossimo*, ha portato alcuni commentatori (cfr. *ivi*, p. 273; H. B. Bechtol, *Oh my neighbors, there is no neighbor*, «International Journal of Philosophy and Theology», 80 (2019), n. 4/5, p. 331) ad affiancarle a quelle postmoderne di *singularità* e di *singolare plurale* (cfr. J.- L. Nancy, *Être singulier pluriel*, 1996, trad. it. di D. Tarizzo, *L'essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001).

¹⁰¹ SKS 9, 269 / KG, 767 [traduzione modificata].

Dio, ritraendosi come creatore trascendente e dandosi come amore immanente, dà all'uomo la peculiarità, che, tuttavia, l'uomo non possiede come sua proprietà, ma come dono divino. Per questo, piuttosto che parlare di *proprietà* a proposito della nozione di *Eiendommelighed*, sarebbe più opportuno parlare di una proprietà non propria, che per la sua inappropriabilità non può mai divenire un possesso stabile su cui l'uomo possa fondare la propria disperata autoposizione. Questa dialettica tra proprio e improprio che l'*Eiendommelighed* annoda in sé riverbera la dinamica kenotica propria dell'amore: l'atto con cui per amore Dio crea il genere umano consiste nel suo ritrarsi per lasciar spazio alla libertà e alla possibilità della *Eiendommelighed* umana. Allo stesso modo, secondo Kierkegaard l'amore cristiano tra gli uomini deve ricalcare questo movimento kenotico. Come è evidente, la nozione di amore è qui ben diversa da quella comune: è strettamente legata al processo attraverso cui l'uomo diviene un sé. Ciò non deve in realtà sorprendere perché, come illustrato precedentemente, il sé kierkegaardiano è una nozione sia intrarelazionale che interrelazionale: è in quanto tale un rapporto d'amore, al contempo di amore con Dio e con stesso. Quando Dio crea l'uomo nella sua *eiendommelighed* esistenza, sta infondendo l'amore nell'uomo, cioè gli sta donando la possibilità di divenire questo rapporto amoroso (il sé). Diversamente dal rapporto di Dio agli uomini, il rapporto d'amore tra gli esseri umani però non può essere strettamente generativo. Per questo Kierkegaard parla non di creazione, ma di *edificazione* dell'amore nell'altro.

Nel primo capitolo della seconda sezione, "L'amore edifica", Kierkegaard illustra il significato del verbo *opbygger*, in italiano tradotto con *edificare*. Composto da 'op': sopra e 'bygger': costruire, *opbygger* suggerisce qualcosa di più e di diverso rispetto al comune 'costruire' (*bygger*). È precisamente la particella 'op' ad aggiungere una dimensione di significato ulteriore: «Questo "sopra" indica certamente la direzione in altezza, ma soltanto quando l'altezza ha nello stesso tempo il suo opposto nella profondità»¹⁰². Dunque edificare è «erigere qualcosa in altezza partendo *dalle fondamenta*»¹⁰³. Kierkegaard procede poi a individuare il soggetto di questo atto di edificazione e lo identifica precisamente nell'amore: «Edificare è una proprietà esclusiva dell'amore»¹⁰⁴. Solo chi ama può edificare, ma edificare che cosa? Qual è l'oggetto dell'edificazione di chi ama? L'amore – risponde Kierkegaard – edifica l'amore. L'amore è quindi non solo il soggetto ma anche l'oggetto dell'agire

¹⁰² SKS 9, 214 / KG, 625.

¹⁰³ SKS 9, 214 / KG, 625.

¹⁰⁴ SKS 9, 215 / KG, 629.

edificante:

L'amore è l'origine di tutto, ed in senso spirituale l'amore è il fondamento più profondo della vita dello spirito. Ogni uomo che ha amore è dotato, in senso spirituale, di fondamenta. E l'edificio che vi dev'essere costruito è, in senso spirituale, ancora amore – ed è l'amore che edifica. L'amore edifica, e questo significa: l'amore costruisce l'amore. [...] L'amore è il fondamento, l'amore è l'edificio, l'amore edifica. Edificare è costruire l'amore, ed è l'amore che edifica¹⁰⁵.

L'edificazione come atto d'amore – puntualizza Kierkegaard – ha però una diversa natura se riferita a Dio o se riferita all'uomo: in un caso edificare assume il significato di «deporre l'amore nel cuore di un altro uomo»¹⁰⁶, nell'altro invece quello di «presupporre che l'amore è nel cuore dell'altro e proprio con questo presupposto edificare l'amore in lui»¹⁰⁷. Solo a Dio, in quanto creatore, è possibile edificare nel primo senso, cioè deporre l'amore nel cuore altrui. Agli uomini, invece, rimane possibile soltanto presupporre la presenza dell'amore già nella fondamenta dell'altro. Se allora amare non vuol dire creare l'amore nell'altro, edificare in senso umano significa piuttosto aiutare l'altro a portare a frutto l'amore che ha già in sé. Poiché allora amare è «cominciare a edificare con il presupposto che l'amore è presente e finire con lo stesso presupposto»¹⁰⁸, il lavoro dell'amore «si riduce a nulla», è «come se non facesse nulla», come se non avesse «niente da fare»¹⁰⁹. Non solo l'amante non ha alcun merito sull'amore dell'altro, perché può soltanto presupporre qualcosa che è già presente, ma non può neppure manifestarsi direttamente come amante. Se infatti l'amato riconoscesse all'amante un ruolo determinante nel suo personale rapporto d'amore con Dio, perturberebbe di conseguenza questo stesso rapporto, fondandolo sulla falsa dipendenza dall'altro:

Quindi il beneficio più grande non si può fare quando chi lo riceve viene a sapere che lo deve a me; poiché se riesce a saperlo, allora non è il beneficio più grande. Se invece uno dice: «Quest'uomo sta solo – col mio aiuto», ed è vero ciò che dice – allora costui ha fatto per quest'uomo il massimo che un uomo può fare per un altro uomo; l'ha fatto libero, indipendente, padrone di se stesso e delle cose sue e, appunto nascondendo

¹⁰⁵ SKS 9, 218 / KG, 635-637.

¹⁰⁶ SKS 9, 219 / KG, 637.

¹⁰⁷ SKS 9, 219 / KG, 637.

¹⁰⁸ SKS 9, 220-221 / KG, 641.

¹⁰⁹ SKS 9, 220 / KG, 641.

il suo aiuto, l'ha aiutato a starsene solo¹¹⁰.

Al contrario, il segno di un autentico e vero *Forhold* è la solitudine individualizzante in cui l'io incontra direttamente l'Altro. Per questa ragione l'amante «si annienta soltanto per non impedire all'altro uomo il rapporto a Dio, così che ogni [suo] aiuto si dilegua infinitamente nel rapporto a Dio»¹¹¹. Quest'ultimo deve quindi farsi un nulla e ritrarsi nella sua segreta presenza. Per descrivere questo particolare agire edificante dell'amore Kierkegaard lo paragona alle nascoste forze della natura:

Mentre l'uomo dorme, le forze della natura non dormono, né di giorno né di notte; nessuno pensa a come si comportano, mentre tutti godono del verde dei prati e della fecondità dei campi. È così che si comporta l'amore: esso presuppone che l'amore è presente come il germe nel grano e, quando gli riesce, lo fa crescere; così l'amore si nasconde, com'era nascosto mentre lavorava da mane a sera. Ed è proprio questo l'edificante nella natura: tu vedi tutta questa magnificenza, ed ecco che allora ti colpisce il fatto che, quando ti riesce a pensare a queste meraviglie, non riesci a vedere Colui che le produce. Se tu potessi vedere Dio con gli occhi del corpo; se Egli, facciamo l'ipotesi, ti si mettesse accanto e dicesse: «Sono io che ho fatto tutto questo!»: allora l'edificante sfumerebbe¹¹².

Secondo Kierkegaard, con l'amare il prossimo, cioè col presupporre la presenza dell'amore nelle sue fondamenta, il singolo non può ricostituire la propria narcisistica identità, come invece accade nei legami preferenziali. Infatti, dovendo indietreggiare nell'incognito del suo amore, dovendosi fare assente seppur presente nel suo atto di edificazione, l'amante non trova alcun riconoscimento del suo aiuto né alcuna gratitudine, né può in questo suo ruolo esercitare alcun dominio: «L'uomo può essere tentato di fare l'architetto, il maestro, il carceriere, perché ciò ha l'apparenza di dominio sugli altri: ma edificare, come fa l'amore, non può essere una tentazione, poiché amare è precisamente essere colui che serve»¹¹³. La necessaria *kenosis* dell'amante nel suo agire contrasta così il

¹¹⁰ SKS 9, 273 / KG, 775.

Dello stesso tenore è un passaggio da *Il punto di vista sulla mia attività letteraria*, in cui Kierkegaard afferma che «ogni vero aiuto comincia con un atto di umiltà. Il soccorritore deve prima umiliarsi davanti a colui che vuole aiutare e così comprendere che aiutare non è dominare ma servire, che aiutare non è un gesto di ambizione ma di estrema pazienza, che aiutare è essere disposti volentieri ad avere torto ed a non capire ciò che l'altro capisce» (SKS 16, 27 / SFV, 137).

¹¹¹ SKS 9, 276 / KG, 781.

¹¹² SKS 9, 221 / KG, 641-643.

¹¹³ SKS 9, 220 / KG, 639.

processo di autoaffermazione identitaria, che il dispositivo della preferenza mette in moto.

Contrariamente a molti passaggi della sua opera, in cui il singolo individuo viene dipinto come una totalità chiusa e antitetivamente opposta all'universale, negli *Atti dell'amore* Kierkegaard sembra invece ammettere una costitutiva relazionalità sociale del sé. Come ha opportunamente esposto Saitya Brata Das nel suo recente saggio *The Political Theology of Kierkegaard*, gli *Atti dell'amore* delineano una nuova forma di socialità, che è strettamente dipendente da una nuova concezione del sé umano, quella teologica¹¹⁴. Invece che essere semplicemente un'aggiunta posteriore e posticcia alla sua filosofia del singolo, la relazionalità sociale (l'essere-con) è anzi resa possibile e promossa proprio dalla singolarità del processo con cui l'individuo diviene un sé¹¹⁵. Diversamente dall'io naturale concepito come un individuo privato chiuso in se stesso, il sé teologico è piuttosto un rapporto amoroso, un estatico dischiudersi all'Altro a cui il sé è chiamato dall'amore stesso. Proprio perché secondo Kierkegaard Dio ha creato l'uomo come amore, ossia ha fatto dell'amore le fondamenta stessa dell'uomo, il sé non viene all'esistenza chiuso disperatamente su se stesso, ma aperto ed esposto all'alterità. La chiusura è piuttosto un pervertimento e una distorsione del rapporto (*Misforhold*): l'uomo non nasce *de facto* disperato, non nasce già fattualmente in uno stato di *Misforhold*, ma nasce con la *possibilità* della disperazione, cioè con la possibilità di falsare il rapporto. Ciò significa che l'uomo è creato costitutivamente con la possibilità e quindi con la libertà di rapportarsi a se stesso in quel rapporto che egli stesso è – un rapporto che per Kierkegaard è sempre simultaneamente un rapporto a se stesso e un rapporto a Dio.

Negli *Atti dell'amore* Kierkegaard descrive questa relazionalità nei termini di *amore spirituale*. Egli afferma infatti che l'amore è presente sin dall'inizio nell'uomo come *Opgave*, cioè come un'esigenza che deve essere soddisfatta. Dio crea l'uomo originariamente con il *compito* di realizzare e di esprimere il dono del suo amore. Il comandamento ad amare è dunque profondamento radicato nella struttura della nostra umanità: il rapporto del sé a se stesso (l'autorelazione) è sempre e costitutivamente il rapporto del sé a Dio (l'eterorelazione). Quando l'uomo ama se stesso si trova ad amare un sé che non si è posto da se stesso, ma che è stato creato da Dio. Non soltanto: questo stesso sé per divenire tale dipende interamente di Dio che lo reintegra della *condizione* per farlo – una condizione di umana *impossibilità*

¹¹⁴ Das, *The Political Theology of Kierkegaard*, cit., p. 112.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 108.

perché per la sua realizzabilità deve rimettersi assolutamente a Dio. L'amore di sé è allora completo abbandono e assoluta dipendenza da Dio, è amore *di* Dio. Allo stesso tempo l'amore di Dio, all'insegna di questa umile *kenosis* dell'egoismo dell'io, rappresenta la forma *propria* di amore di sé¹¹⁶. Il cristianesimo – ci dice infatti Kierkegaard – con il suo comandamento ad amare, mentre lotta per spezzare l'amor proprio, allo stesso tempo insegna agli uomini il vero amore di sé. Anzi, «l'amor proprio si troverà spezzato, [precisamente] se avrà lottato con questo precetto, che non insegna all'uomo di non amare se stesso ma insegna invece cos'è il vero amore di sé [*den rette Selvkjerlighed*]»¹¹⁷. Il cristianesimo «consiste infatti nell'amare se stesso [...]. Se il precetto di amare il prossimo fosse enunziato con un'espressione diversa dal “come te stesso” [...] il precetto non potrebbe dominar l'amor proprio. Questo “come te stesso” non oscilla ma penetra con l'imperturbabilità dell'eternità, per giudicare fin nel segreto più intimo dove l'uomo ama se stesso; ciò non lascia all'amor proprio la minima scusa, non lascia aperta la minima scappatoia!»¹¹⁸.

Kierkegaard distingue dunque tra amore di sé e amor proprio (egoismo), tra una forma propria e impropria di amore di sé: come esiste una forma disperata, distorta e falsata di amore di sé, così ne esiste una forma vera e autentica, la cui misura è Dio. Da un punto di vista teologico, infatti, l'amore di Dio e l'amore di sé sono indisciungibili proprio in virtù della natura relazionale della nozione di sé. Il sé teologico è quindi un io fratturato dall'eterorelazione ed esposto all'eterorelazione, fratturato dall'amore ed esposto all'amore. Come afferma Nancy a proposito dell'esperienza amorosa:

L'amore rappresenta *io* a se stesso spezzato (e non si tratta di una rappresentazione). Gli presenta questo: lui, questo soggetto, è stato toccato, scalfito, nella sua soggettività, ormai è, per il tempo dell'amore, aperto da questa fenditura, spezzato o incrinato, per quanto leggermente possa esserlo. Egli lo è, ossia la frattura o la ferita non è un accidente, ed essa non è neppure una proprietà che il soggetto potrebbe riferire a sé. Infatti essa è una frattura della sua proprietà di soggetto, essenzialmente è un'interruzione del processo del riferirsi a sé fuori di sé. Ormai, per il tempo dell'amore, *io* è costituito *spezzato*¹¹⁹.

Da quanto detto, soltanto un sé fratturato e decentrato sembra potersi aprirsi davvero

¹¹⁶ Cfr. J. Lippitt, *Kierkegaard and the Problem of Self-Love*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

¹¹⁷ *SKS* 9, 26 / *KG*, 181.

¹¹⁸ *SKS* 9, 26 / *KG*, 181.

¹¹⁹ Nancy, *L'amore in schegge*, cit., p. 186.

ed esporsi fino in fondo all'altro. Per Kierkegaard, questa *kenosis* del soggetto, per essere radicale, non può essere disposta dal soggetto stesso come se fosse una possibilità che può scegliere se, quando e in che misura realizzare. Al contrario, il sé è l'agente passivo del suo amore e della sua abnegazione, della sua apertura e della sua ritrazione: di ciò che è sempre inscindibilmente un amore kenotico. Questa compresenza di azione e passione spiega perché l'amore kenotico dell'uomo sia in Kierkegaard l'oggetto del duplice (se non triplice) comandamento cristiano: ama Dio con tutto tuo il cuore e con tutta la tua anima e al contempo ama il prossimo tuo come te stesso. Ciò (l'amore) che viene comandato dall'esterno (Dio) è in realtà già presente nelle fondamenta dell'uomo come sua legge interiore. Paul Tillich parla a proposito del comandamento ad amare di «teonomia». Contrariamente all'etica *autonoma*, secondo cui l'uomo ha per se stesso e dà a se stesso la sua legge, e all'etica *eteronoma*, secondo cui l'uomo è soggetto ad una legge esterna, nella prospettiva *teonomica* delineata da Tillich in riferimento alla "seconda etica" degli *Atti dell'amore*, l'essere umano è sottoposto ad «una legge superiore [che] è allo stesso tempo la legge più intima dell'uomo, radicata nel fondamento divino che è anche il fondamento stesso dell'uomo»¹²⁰.

Per questo motivo, Dio viene a costituire il «termine medio»¹²¹ del rapporto d'amore del singolo con se stesso e con il prossimo: «Amare Dio è in verità amare se stessi; aiutare un altro uomo ad amare Dio è amare un altro uomo; essere aiutati da un altro uomo ad amare Dio è essere amati»¹²². L'edificazione dell'amore è dunque un movimento circolare tra «uomo-Dio-Uomo»¹²³, tra amore di sé, amore di Dio e amore del prossimo: l'amore kenotico di Dio (inteso sia come genitivo soggettivo che oggettivo) è il fondamento della *kenosis* dell'io, la quale a sua volta rappresenta la condizione di possibilità dell'amore per il prossimo. La *kenosis* dell'io è dunque il momento lacerante e distruttivo che fenomenologicamente precede il movimento estatico, con cui forma l'intera esperienza dell'amore nella contemporaneità (*Samtidighed*) paradossale dell'attimo (*Øieblik*). Poiché è proprietà dell'amore l'edificare, cioè il presupporre la presenza dell'amore negli altri, «l'amore non è una proprietà ch'esiste per sé, ma una qualità con la quale e nella quale tu sei per gli altri»¹²⁴. Al contempo, quando l'amante edifica non si limita a fare qualcosa con gli

¹²⁰ P. Tillich, *The Protestant Era*, eng. trans. by J. L. Adams, University of Chicago Press, Chicago 1960, p. 56.

¹²¹ SKS 9, 111 / KG, 391.

¹²² SKS 9, 111 / KG, 391.

¹²³ SKS 9, 111 / KG, 391.

¹²⁴ SKS 9, 225 / KG, 653-655.

altri, ma «sta facendo qualcosa con se stesso: egli presuppone che l'amore è presente nell'altro uomo»¹²⁵. Sta, in altri termini, annichilendo se stesso e le sue speranze umane di riconoscimento e di reciprocità; si sta aprendo all'altro a fondo perduto senza l'aspettativa di ritrovare se stesso nell'amore dell'altro. Solo questo contemporaneo lavoro kenotico su stesso permette al sè di edificare l'amore nell'altro. Kierkegaard infatti fa notare che «edificare, nel senso che si fa qualcosa con un altro uomo, può anche soddisfare l'uomo sensuale; ma edificare superando se stesso, questo soddisfa solo l'amore. Eppure è l'unico modo di edificare»¹²⁶. Facendo rapportare gli uomini dalla distanza non fusionale della loro reciproca *kenosis*, il ruolo di Dio come termine medio è proprio quello di impedire che l'edificazione amorosa venga trasformata in un mezzo di ricostituzione dell'io attraverso l'altro:

Il vero amoroso non cerca le cose proprie [...]; neppure s'intende dell'amore reciproco che insieme sta all'erta per non essere ingannato (quindi bada a conservare il suo); neppure s'intende della comunione che fa l'amicizia, che insieme bada a che soltanto col rendere la pariglia si può mantenere l'amicizia (quindi capisce di badare alle cose proprie). No, [...] *Il vero amoroso rimane l'espropriato assoluto – ed a ciò contribuisce lui stesso con l'abnegazione*¹²⁷.

4. *L'autopsia dell'amore*

Presupporre l'amore nell'altro è un atto di fede, è un percepire ciò che non è immediatamente percepibile e che anzi interdice la percezione immediata, un vedere con altri occhi ciò che non è sensibilmente visibile, un esser assolutamente e paradossalmente certi di ciò che è oggettivamente incerto. Negli *Atti dell'amore*, Kierkegaard descrive infatti l'amore come una dialettica tra visibilità e invisibilità, manifestatività e segretezza, effusione verbale e silenzio. Lavorando con queste coppie oppostive, Kierkegaard ritrae l'amore come quel «luogo nascosto nell'intimo dell'uomo»¹²⁸ che, quanto più cerchiamo di penetrare in profondità, tanto più si sottrae lontano e segreto. Tuttavia, la vita nascosta dell'amore è allo stesso tempo conoscibile dai suoi frutti: anzi, «l'amore stesso è incline a farsi conoscere dai

¹²⁵ SKS 9, 222 / KG, 645.

¹²⁶ SKS 9, 222 / KG, 645.

¹²⁷ SKS 9, 268 / KG, 761 [corsivo mio].

¹²⁸ SKS 9, 16 / KG, 157.

frutti»¹²⁹.

L'amore è quindi il non-visibile che lavora per la sua visibilità, non affinché si traduca tutto in una visibilità corrispondente, ma perché debba *poter* esser conosciuto dai frutti. Il fatto che non si dia alcuna azione, parola o atteggiamento che manifesti univocamente la presenza dell'amore fa sì che la sua riconoscibilità non dipenda dal *che cosa*, ma dal *come* si ama. Più precisamente, dal modo in cui in cui si vede ciò che si ama quando si ama. La riconoscibilità dell'amore non ha quindi a che fare con il cercare segni oggettivi da cui dedurre l'assenza o la presenza, quanto col presupporne la presenza, credendo. La visibilità dell'amore è dunque una questione di visione non-oggettiva e non-sensibile, di *autopsia*, un vedere con i *propri* occhi, quelli della fede: è questione di *autopsia della fede* (*Troens Autopsi*)¹³⁰. La fede costituisce precisamente l'organo adeguato a cogliere l'incertezza oggettiva dell'amore; la seconda immediatezza che sopraggiunge alla prima percezione immediata, contraddicendola; la passione che decide per l'impossibile, per ciò che preclude con la sua ambiguità ogni capacità e possibilità umana.

L'ambiguità dell'amore cristiano produce una doppia interdizione della percezione: in primo luogo, in quanto emana dal luogo nascosto nell'intimo dell'uomo, l'esteriorità dell'atto d'amore rimanda a un'interiorità a essa incommensurabile; in secondo luogo, questa stessa interiorità non è un possesso stabile e già dato, ma il continuo venire all'esistenza (una seconda esistenza, una rinascita) del sé nel suo essere relazionale (intrarelazionale e interrelazionale). Come ha mostrato nelle *Briciole di filosofia*, la percezione immediata può soltanto attestare che ciò che vede *esiste*, non che è *venuto all'esistenza*. Infatti, il venire all'esistenza – quel particolare movimento dal non-essere all'essere per opera della libertà – porta in sé una doppia incertezza: «il nulla del non-essere, e la possibilità annichilita che nello stesso tempo è l'annichilamento di ogni altra possibilità»¹³¹. Poiché la fede deve essere formata in conformità a questa duplice ambiguità e «avere in sé il corrispondente per cui la sua certezza elimini l'incertezza corrispondente all'incertezza del venire all'esistenza»¹³², essa «crede ciò che non si vede»¹³³: presuppone la presenza dell'amore che, seppur mosso dall'impulso alla riconoscibilità, rimane per sua essenza direttamente irricognoscibile.

¹²⁹ SKS 9, 18 / KG, 163.

¹³⁰ SKS 4, 270 / PS, 685.

¹³¹ SKS 4, 281 / PS, 701.

¹³² SKS 4, 280-281 / PS, 701 [traduzione leggermente modificata].

¹³³ SKS 4, 281 / PS, 701.

Insieme atto di fede e oggetto di fede, l'amore rappresenta ciò che è «oltre e al di là di ciò che è visibile nel mondo, al di là di ciò che costituisce il mondo come “mondo”, il mondo come spazio del visibile»¹³⁴. In quanto tale e contrariamente ai legami preferenziali, l'amore costituisce il punto di effervescenza e di resistenza rispetto all'autotrasparenza della ragione e all'assoluta visibilità del suo corrispondente essere monistico. Mentre nei legami preferenziali la ragione rimane contemporanea a se stessa e coincidente con se stessa, perché con la dinamica del rispecchiamento reciproco ciò che è eteronomo viene costantemente recuperato e ricondotto allo stesso, nell'amore cristiano invece la ragione si arena davanti a un'eterogeneità che non riesce ad assimilare, ma che anzi la respinge scandalizzandola. La fede dell'amore nell'amore non è quindi un secondo tipo di conoscenza, altro o superiore alla ragione. Per Kierkegaard, infatti, l'ambito del razionale e del concettualizzabile sono coestensivi. Per questo motivo, l'amore rimane assolutamente aconcettuale, assolutamente trascendente il dominio del concettualizzabile. In quanto atto di fede, l'amore è «la certezza interiore che anticipa l'infinito»¹³⁵, che anticipa cioè ciò che è infinitamente non riducibile al finito, al visibile, al razionale, all'identico: che anticipa l'amore.

L'amore è dunque – rifacendosi ancora una volta al saggio di Grøn – un «vedere senza vedere, vedere e tuttavia non vedere [seeing *without* seeing, or seeing and *yet not* seeing]»¹³⁶. Il momento negativo, espresso dai termini 'without' e 'yet not', è costitutivo della visione, che è infatti un atto selettivo che porta sempre con sé la possibilità annichilita di ciò che si è scelto di non vedere e di non riconoscere. Mentre l'«occhio sensibile» (*sandselige Øie*) della predilezione «vede sempre le differenze e bada *alle* differenze»¹³⁷, l'autopsia della fede invece vede in ogni altro il prossimo, cioè l'uguaglianza che «si vede soltanto ad occhi chiusi ed astraendo dalle differenze»¹³⁸. La visione sensibile fonda la sua selezione sul criterio preferenziale, portando alla visibilità soltanto le caratteristiche *amate* e *amabili* dell'altro e quindi vedendone soltanto l'adeguatezza ad essere amato. È dunque il criterio di misura dell'io amante a decretare l'amabilità dell'altro e a discriminare così chi vedere e chi non vedere, chi vedere come amato e chi come non-amato, chi vedere come amico e chi come nemico. Al contrario, l'amore cristiano non opera la sua selezione decidendo tra chi vedere

¹³⁴ Das, *The Political Theology of Kierkegaard*, cit., p. 115.

¹³⁵ SKS 4, 455 / BA, 581.

¹³⁶ Grøn, *Ethics of Vision*, cit., p. 113.

¹³⁷ SKS 9, 75 / KG, 303.

¹³⁸ SKS 9, 75 / KG, 303.

come amabile e chi come non amabile, ma decidendo su cosa soffermare lo sguardo per far sì che ciascun uomo appaia amabile. Ciò non significa soltanto che l'amore cristiano riconosce come amabile ciò che lo sguardo preferenziale decreta come non amabile, ma comporta qualcosa di più e di meno immediato: significa rivoluzionare lo sguardo anche rispetto a ciò che già preferenzialmente troviamo amabile.

A proposito di ciò che già vediamo (come amabile) è allora in opera una doppia visione: quella preferenziale e quella non preferenziale, dove la seconda lavora precisamente contro la prima, decostruendola dal suo interno. Mentre la visione preferenziale ama l'altro *finché* questo risponde al criterio di amabilità del soggetto amante, l'amore cristiano risponde al compito di «trovare ora amabile l'oggetto dato o scelto – e di trovarlo amabile comunque esso cambi»¹³⁹. In questo modo, l'amore cessa di dipendere dall'oggetto amato, non perché l'amato sia indifferente, ma perché l'amore stesso si impegna ad amare l'amato indipendentemente dal criterio preferenziale e mondano di amabilità. Quest'ultimo ha a che fare con il processo idealizzatore dell'amante e con la reciprocità di ritorno dell'amato. La visione preferenziale, infatti, andando in cerca dell'oggetto *amabile* e non riuscendo a trovare ciascuno amabile «*nonostante e con le sue debolezze, i suoi errori e le sue imperfezioni*»¹⁴⁰, si muove sulla base di un'immagine fantastica che ha costruito e che la orienta come suo presupposto. Così facendo, l'occhio sensibile della predilezione non vede l'uomo che vede, ma un fantasma che non vede¹⁴¹: l'incarnazione dell'idea immaginaria di amato, creata erigendo l'altro a simulacro di perfezioni e virtù e depurandolo delle debolezze e manchevolezze che tuttavia gli appartengono.

Con questo sforzo immaginifico, con cui l'amante proietta nella presunta identità dell'altro le sue fantasie e i suoi desideri non realizzati, l'altro non è amato per quello che è ma per ciò che rappresenta *per* l'amante. Precisamente per il ruolo validante che ricopre, l'amato è chiamato – secondo le aspettative dell'amante – a contraccambiare l'amore. Su questa reciproca ma tacita attesa si fonda l'illusoria indipendenza dell'amore preferenziale. L'amore immediato pensa di aver una forza speciale sul suo oggetto perché «può *tanto* amare *quanto* odiare»¹⁴² e di essere indipendente da esso quando dice: «Se non vuoi amarmi, io ti

¹³⁹ SKS 9, 160 / KG, 511.

¹⁴⁰ SKS 9, 158 / KG, 507 [corsivo mio].

¹⁴¹ SKS 9, 163 / KG, 517-519.

¹⁴² SKS 9, 42 / KG, 223.

voglio odiare»¹⁴³. In realtà, poiché ha sempre «la mutazione fuori di sé»¹⁴⁴ nell'oggetto amato, l'amore preferenziale, per quanto possa sussistere, «non ha *sussistenza*»¹⁴⁵. Esso infatti è attraversato dalla latente angoscia della possibilità della mutazione, che si manifesta nell'aspirazione ardente a voler a tutti i costi che l'amato dia costantemente prova del suo amore. Da questa dipende infatti la stabile e persistente corrispondenza dell'amato al criterio di amabilità impostogli dall'amante e all'immagine ideale da questo forgiatagli. L'amato allora muta agli occhi dell'amante non appena cessa di corrisponderlo perché *in primis* l'amore stesso è mutato *in se stesso*:

L'amore immediato può mutarsi in se stesso, può mutarsi nel suo opposto, in *odio*. L'odio è un amore che è diventato il suo opposto, un'amore ch'è andato a fondo. [...] L'amore immediato può cambiarsi in se stesso, può infiammarsi da se stesso diventando gelosia, trasformarsi dalla felicità più grande nel massimo tormento, [...] Il geloso non odia l'oggetto dell'amore, ben lungi: ma tormenta se stesso col fuoco del ricambio dell'amore che dovrebbe purificare il suo amore. [...] Il geloso ama perché è amato; l'idea di non essere amato l'angoscia dolorosamente, è geloso del suo proprio amore come se fosse geloso dell'espressione dell'amore dell'altro. Angosciato per la preoccupazione di sé, non osa né credere all'amato né darsi completamente per non dare troppo, e perciò si consuma sempre, si consuma per ciò che non consuma – se non con l'angoscia. [...] L'amore immediato può cambiarsi con gli anni [...]. Così l'amore perde la sua focosità, la sua gioia, il suo piacere, la sua primitività, la sua fresca vitalità; [...] così l'amore languisce nella tiepidezza dell'abitudine e dell'indifferenza¹⁴⁶.

Al contrario, l'amore cristiano, esigendo di «amare il medesimo uomo in tutti i suoi cambiamenti perché in tutti i cambiamenti vede il medesimo uomo»¹⁴⁷, frantuma l'idea fantasmatica che la preferenza ha dell'amato e, con essa, il suo bisogno di reciprocità. L'amore spirituale, non dipendendo dall'oggetto amato e non avendo quindi la legge della sua esistenza fuori di sé, «non cade con la casualità dell'oggetto»¹⁴⁸ e dei suoi possibili mutamenti. Anzi, agli occhi dell'amore, «per quanto un uomo possa cambiare, non cambierà fino a diventare invisibile»¹⁴⁹. Se così non fosse, non si amerebbe l'uomo ma le sue perfezioni; non si odierrebbe l'uomo, ma le sue imperfezioni. L'amore non vedrebbe l'uomo

¹⁴³ SKS 9, 42 / KG, 223.

¹⁴⁴ SKS 9, 39 / KG, 215.

¹⁴⁵ SKS 9, 39 / KG, 215.

¹⁴⁶ SKS 9, 41- 43/ KG, 221-225.

¹⁴⁷ SKS 9, 173 / KG, 541.

¹⁴⁸ SKS 9, 46 / KG, 231.

¹⁴⁹ SKS 9, 172 / KG, 539.

ma la sua nobiltà e adeguatezza; l'odio non vedrebbe l'uomo ma solo la sua indegnità. Proprio perché indipendente dai cambiamenti dell'amato nei suoi confronti, l'amore spirituale continua ad amare anche quando odiato e frainteso. L'interiorità dell'amore cristiano – l'abnegazione di sé, la *kenosis* insomma – «è disposta, come compenso del suo amore, ad essere odiata dall'amato. Questo dimostra che quest'interiorità è un puro rapporto a Dio, che non ha alcun compenso, neppure quello di essere amata»¹⁵⁰. L'esigenza del contraccambio, infatti, dà voce a un atteggiamento mercantilistico che fa dell'amore un rapporto tra creditore e debitore, un mero calcolo di ciò che è dato e ciò che dovuto, in cui il criterio di misura diventa il confronto. «Si traffica con l'amore»¹⁵¹ soltanto per riaffermare disperatamente se stessi e il proprio egoismo. Al contrario, l'amore spirituale, che non ha come «misura» l'umano ma il divino, vede nell'amore di Cristo il modello (*Forbillede*) di assoluta abnegazione. Cristo stesso, fattosi uomo, venuto sulla terra nello peggior stato di abbassamento, in figura di servo, solo per amore dell'uomo, fece «la terribile esperienza che l'amore non è amato, ma ch'esso è odiato, deriso, sputacchiato, crocifisso in questo mondo, mentre la giustizia giudicante si lava tranquillamente le mani [*Mt.*, 27, 24] e la voce del popolo acclama il ladrone»¹⁵².

Ed è per questo, sulla base del modello cristico, che Kierkegaard indica nell'amore per il defunto il paradigma umano di amore. Nel IX capitolo della seconda serie di queste riflessioni cristiane, "L'atto d'amore di ricordare un defunto", Kierkegaard esorta il lettore: «Se tu vuoi sapere cos'è l'amore in te e negli altri uomini, osserva come vi rapportate ad un altro morto»¹⁵³. È interessante notare come Kierkegaard – anticipando il noto tema heideggeriano dell'essere-per-la-morte (*Sein-zum-Tode*), seppur in relazione alla morte dell'altro piuttosto che alla nostra propria morte¹⁵⁴ – indichi nel pensiero della possibilità ultima, la morte, la cartina tornasole della totalità dell'esistenza, «un breve compendio del tutto – per una visione panoramica», ossia «la vita riportata alla sua figura più breve»¹⁵⁵.

¹⁵⁰ SKS 9, 133 / KG, 445.

¹⁵¹ SKS 9, 238 / KG, 687.

¹⁵² SKS 13, 105 / TS, 2485.

¹⁵³ SKS 9, 341 / KG, 941.

¹⁵⁴ A proposito del piuttosto frequentato tema dell'influenza kierkegaardiana sulla categoria heideggeriana di *Sein-zum-Tode*, rimando al lavoro di George Pattison, *Heidegger on Death: A Critical Theological Essay*, Ashgate, Farnham 2016.

¹⁵⁵ SKS 9, 339 / KG, 937.

Tema ripreso anche in un passo del diario: «Strano! Fuori città si trova il cimitero – un piccolo recinto, non più grande di un giardinetto: eppure qui è raccolto il contenuto dell'intera vita. È un'immagine in compendio della realtà, un breve riassunto, un'edizione tascabile» (SKS 18, 295, JJ:465).

Andando ancora una volta alla morte per orientarsi sulla vita, Kierkegaard indica nell'atto di ricordare il defunto l'esempio di amore disinteressato, perché lontano non solo da ogni possibilità ma anche da ogni speranza di contraccambio, libero perché non annodato da un qualche vantaggio personale e non imposto da alcuna costrizione esterna, indipendente da qualsiasi possibile cambiamento nell'amato. In virtù di queste sue caratteristiche, l'amore per il defunto funziona non soltanto da modello ma anche da prova dell'amore spirituale. Non potendo dipendere in nessun modo dall'oggetto amato, perché assolutamente assente, il vivente nell'amare il defunto diventa manifesto, il suo amore si mostra per quello che è:

Quanto un uomo si rapporta a un defunto, allora in questa situazione c'è uno soltanto, poiché il defunto non è una realtà umana: egli è «nessuno». [...] Qui il vivente diventa manifesto, qui deve mostrarsi per quello che egli è, poiché un defunto [...] si è completamente ritirato dalla vita esterna, non ha il minimo influsso, né di disturbo né di aiuto, sul vivente che a lui si rapporta. Un defunto non è un oggetto reale; egli è sempre l'occasione che sempre manifesta ciò che abita nel vivente che si rapporta a lui, ossia l'occasione che aiuta a rendere manifesto com'è il vivente che non si rapporta a lui¹⁵⁶.

Questo dell'amore per il defunto è probabilmente uno dei passaggi più criticati dell'intera opera. Ancora una volta Adorno rappresenta una delle voci polemiche più radicali e pungenti. Per lui, infatti, rendendo indifferente se non bandendo completamente la reciprocità, l'intera dottrina kierkegaardiana dell'amore per il prossimo non può che trasformare il rapporto d'amore tra gli uomini in una relazione di disamore tra morti:

Il motto goethiano «Se io ti amo, che cosa ti riguarda?» [...] si riproduce in certo qual modo nella sua dottrina religiosa dell'amore, che anche qui il fatto di essere amato non riguarda l'individuo amato cristianamente, in quanto egli in effetti non ha alcun potere su quest'amore. Questa dialettica dell'amore conduce al disamore. Essa pretende che l'amore si atteggi nei confronti di tutti gli uomini come se essi fossero dei morti¹⁵⁷.

¹⁵⁶ SKS 9, 341 / KG, 943.

¹⁵⁷ Adorno, *La dottrina dell'amore*, cit., p. 375.

È interessante notare come questo stesso motto, tratto dal capitolo nono del quarto libro del *Wilhelm Meisters Lehrjahre* e ripreso da Goethe stesso nella sua autobiografia, cambi di segno nell'interpretazione data da Nietzsche in un aforisma della *Gaia scienza*: «Troppo orientale. Come? Un Dio che ama gli uomini a condizione che abbiano fede in lui, e che fulmina con sguardi terribili e minacce chi non crede in questo amore! Come? Un amore patteggiato sarebbe il sentimento di un Dio onnipotente! Un amore che neppure è riuscito a padroneggiare il senso dell'onore e l'eccitata sete di vendetta! Com'è orientale tutto questo! “Se io ti amo, a te che importa?” è già una critica sufficiente di tutto il cristianesimo» (F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, trad. it. di F. Masini – M. Montinari, *La gaia scienza*, in Idem, *La gaia scienza; Idilli di Messina; e Frammenti postumi, 1881-1882* (vol. 5.2), a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano 1991, p. 160). Nietzsche

La non-reciprocità dell'amore kierkegaardiano, legata a doppio nodo alla sua natura kenotica, piuttosto che salvaguardare dall'autoaffermazione egoistica dell'io, sembra invece portare a due conseguenze che si muovono proprio nella direzione del meccanismo identitario tanto criticato da Kierkegaard. In primo luogo, l'intero atto d'amore si condenserebbe nel solitario e individuale abbandono di sé del soggetto amante. Tutto concentrato nel darsi completamente all'altro – e a ogni altro – senza speranza di ritorno, l'amante ne trascurerebbe l'alterità (nel caso del defunto l'indifferenza tocca il suo apice perché qui l'altro viene realmente a mancare e tutto si condensa nel solipsistico e monologico atto d'amore del soggetto). Pensare l'amore univocamente in termini kenotici – come fa Kierkegaard definendo l'abnegazione (*Selyfornegtelse*) «la forma essenziale del cristianesimo»¹⁵⁸ – rischia di sfociare in «un'enfasi preponderante sul *mio* atto di auto-donazione in contrapposizione a una reale attenzione all'altro»¹⁵⁹.

Visto sotto questa luce, il paradigma kenotico non sembrerebbe quindi sufficiente a definire univocamente l'amore, perché la sola attenzione al gesto espropriante non solo non ne fa un reale dono di sé, ma avalla surrettiziamente una nuova forma di egoismo, mistificandola dietro la retorica sacrificale: «L'abnegazione, di conseguenza, è un vizio, un segno di sviluppo morale inadeguato, tanto quanto l'egoismo»¹⁶⁰. Non solo l'atto kenotico si accompagnerebbe a una sostanziale indifferenza nei confronti dell'altro, ma finirebbe anche per prevaricare completamente sull'altro facendo dell'abnegazione del sé il criterio di misura del bisogno dell'altro. Secondo Adorno, infatti, l'amore kierkegaardiano si rivolge «semplicemente all'essere umano, senza tenere in considerazione la sua individualità specifica, né un'eventuale inclinazione naturale verso un altro determinato uomo»¹⁶¹ e così

riconosce quindi nella non-reciprocità la chiave di sovversione del cristianesimo e della sua concezione di un dio "interessato": un dio che istituisce il dominio e che asservisce perché, pretendendo di obbligare i suoi fedeli a riamarlo, intende l'amore come presa di possesso dell'oggetto amato, spossessandolo così della sua libertà. Il paventato dio dell'amore, venuto per inverare la legge e liberare dalla legge con la pienezza del suo amore, perpetuerebbe la schiavitù facendo della reciprocità una nuova, più subdola perché invisibile, catena. Siamo proprio agli antipodi della critica adorniana all'amore kierkegaardiano: per Adorno il dominio del dio cristiano è legato alla sproporzionalità e all'indifferenza che la non reciprocità porta con sé.

¹⁵⁸ SKS 9, 62 / KG, 273-275.

¹⁵⁹ M. S. H. Lahaie, *Kierkegaard and Gift: The Problem with 'Kenotic Love' in Light of Kierkegaard's 'Gift Theory'*, «Modern Theology», vol. 36, n. 2, p. 342.

¹⁶⁰ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999, p. 160.

¹⁶¹ Adorno, *La dottrina kierkegaardiana dell'amore*, cit., p. 372.

finisce per esser ridotto a una «questione di puro diritto astratto»¹⁶², a una cieca norma priva di un contenuto proprio.

A questa critica è stato risposto da un numero crescente di studiosi che nel testo kierkegaardiano l'attenzione sull'abnegazione ha a che vedere con il piano dell'*intenzionalità* dell'atto amoroso e non con la sua *performatività*, con la dimensione dell'*interiorità* e non con la sua *realizzazione pratica*. Se infatti l'abnegazione definisce univocamente l'interiorità dell'atto amoroso, molteplici e diversi sono i modi della sua realizzazione, i quali dipendono non tanto dal soggetto amante ma dall'oggetto amato. Nella sua attuazione pratica, l'amore cristiano è infatti un particolare movimento dialettico che, nel non fare nessuna differenza, si differenzia facendo differenza: «Quale amore! La prima cosa è ch'esso non fa nessuna differenza; la seconda, ch'è come la prima, è ch'esso si differenzia nell'amare il diverso. Mirabile amore! Infatti c'è un amore più difficile senza fare differenza? E quando non si fa differenza, quant'è difficile allora fare differenza!»¹⁶³. Ancora una volta, il modello presentato da Kierkegaard è l'agire di Dio, il cui amore compone in sé sia il momento abnegante sia il momento "differenziale". Nella sezione "L'amore non cerca le cose proprie", Kierkegaard paragona la molteplice diversità tra gli uomini alla ricchezza della natura, che Dio ha creato dando a ogni suo elemento l'essere, ma donandoglielo in modo particolare:

Osserviamo per un momento la natura. Con quale amore infinito la natura, ossia Dio, non abbraccia tutte queste cose diverse che hanno vita ed esistenza! Richiama alla mente quanto spesso questa contemplazione ti ha rallegrato, ricorda la deliziosa distesa dei prati in fiore! Non c'è nessuna, oh, nessunissima differenza nell'amore, ma quanta differenza fra i fiori!¹⁶⁴

L'amore cristiano allora è sì un atto di donazione del sé a ogni uomo, ma a ciascun uomo in modo particolare. Non solo l'atto kenotico del soggetto amante risulta compatibile nella sua realizzazione con la particolarizzazione del dono, ma anzi sembra costituirne la condizione di possibilità. Solo la preliminare espropriazione del proprio egoismo permette all'amante di lasciar spazio all'alterità dell'altro nella sua particolarità. E così, nell'incontro reale con il particolare altro l'amore si fa, da cieca norma priva di un contenuto proprio, un albero dai

¹⁶² *Ivi*, p. 377.

¹⁶³ *SKS* 9, 268 / *KG*, 763.

¹⁶⁴ *SKS* 9, 268 / *KG*, 763.

molteplici e diversi «frutti».

In secondo luogo, il paradigma kenotico sembra recare in sé una tragica e disumanizzante dimensione sacrificale: la *kenosis*, in quanto incondizionata abnegazione del sé, rischia di tradursi in una malsana svalutazione del sé, in uno smarrimento del sé e della sua identità ad esclusivo vantaggio dell'altro, se non addirittura in un reale annientamento del sé in nome del bene dell'altro. In questo modo, la relazione amorosa verrebbe a dipendere da una relazione distorta del sé con se stesso, un sé ormai talmente espropriato e svuotato da non aver più niente da donare all'altro. L'amore diverrebbe così un'esperienza demoniaca che, invece di aprire l'uomo al suo prossimo, lo richiuderebbe disperatamente in se stesso e nella sofferenza autoimposta di un sacrificio sovrumano. Anche intorno a questa seconda critica sono sorte numerose proposte interpretative che, per scardinare l'equiparazione tra *kenosis* e sacrificio mortifero del sé, hanno lavorato sulla complessità della nozione kierkegaardiana di *kenosis*, ben più articolata e sfaccettata dell'accezione comune. Come messo in luce tra gli altri da Ferreira¹⁶⁵, nonostante la dimensione sacrificale e martiriale sia certamente presente nell'amore cristiano, questa non solo non ne esaurisce la natura, ma deve essere sottoposta a un'operazione di contenimento.

Il limite all'espropriazione dell'io è indicato nel duplice vincolo che lega l'amore di sé e l'amore di Dio. Kierkegaard richiama infatti l'attenzione sul fatto che il precetto cristiano reciti: “Amerai il tuo prossimo *come te stesso*”, ma allo stesso tempo anche: “Amerai te stesso *nel modo giusto*”¹⁶⁶. Questo riferimento al giusto (*rette*) amore di sé detta le coordinate del movimento kenotico che scandisce l'amore cristiano: il sé deve amare l'altro in misura uguale a quanto ama se stesso – non di meno, facendo di se stesso un idolo; non di più, elevando l'altro a livello di Dio. Il giusto amore di sé e l'amore di Dio lavorano nella stessa direzione al contenimento dell'espropriazione kenotica. Da una parte, infatti, l'amore di sé fa sì che la *kenosis* non si tramuti in un patologico annientamento del sé; dall'altra, l'amore di Dio fa sì che l'atto sacrificale del sé non restauri una forma surrettizia di sopraffazione dell'io sull'altro. In questo modo, la *kenosis* kierkegaardiana, limitata nella sua portata dal giusto amore di sé la cui misura è Dio, assume un duplice sguardo: verso il sé e il suo atto disinteressato di abnegazione e verso l'altro e la sua irriducibile alterità.

Secondo Myka Lahaie, queste due tipologie di controbiezioni non sono sufficienti ad

¹⁶⁵ Cfr. Ferreira. *Love's Grateful Striving*, cit., soprattutto p. 210.

¹⁶⁶ *SKS* 9, 30 / *KG*, 191-193.

aggirare le problematiche e le contraddizioni che la concezione kenotica dell'amore porta con sé. Nel suo saggio *Kierkegaard and Gift: The Problem with 'Kenotic Love' in Light of Kierkegaard's 'Gift Theory'*, fa notare come, anche se limitato da un più sano amore di sé, l'atto kenotico non riesca davvero a fuoriuscire dalla semantica dell'io. La conciliazione del momento espropriante con quello "differenziale", in cui il soggetto incontra i bisogni particolari del singolo altro, rimane per l'essere umano un'impossibilità fattuale. Nell'argomentare questa sua posizione, Lahaie si rifà a uno dei discorsi edificanti del 1843, *Ogni dono buono e perfetto viene dall'alto*. Qui Kierkegaard mette in relazione la nozione di amore a quella di dono e quella di dono a quella di bisogno: amare significa donare e donare significa soddisfare un bisogno. Dunque, un dono buono e perfetto è quello che è appropriato all'altro e non dato unilateralmente dal soggetto. Non solo: il dono è perfetto quando il bisogno stesso è a sua volta perfetto. Questo per Lahaie solleva un problema: sebbene l'uomo possa tentare di dare un dono appropriato e utile al prossimo, non saprà mai di esserci davvero riuscito. A causa della finitezza umana, infatti, la conoscenza del bisogno altrui è sempre imperfetta e finita: «Un uomo può saper dare buoni doni, ma non può sapere se dà un buon dono, come all'inverso il malvagio può saper dare un dono cattivo, ma non può sapere se dà un dono cattivo»¹⁶⁷.

Secondo Lahaie, dunque, la limitatezza del dono è legata all'incapacità umana di conoscere in modo trasparente l'altro. Per questa ragione, anche qualora si cercasse di dialettizzare il movimento espropriante del sé con il bisogno specifico dell'altro, il risultato non sarebbe che finito e parziale. Non solo la conoscenza che possiamo avere dell'altro e dei suoi bisogni è sempre incompleta e affetta dalla prospettiva egoriferita del sé, ma anche nel caso in cui il nostro dono soddisfacesse casualmente il bisogno dell'altro, non si tratterebbe che di un dono imperfetto, perché tale dono appagherebbe solo un bisogno umano particolare e finito. Tuttavia, questa interpretazione ci rende una lettura parziale e miope della posizione kierkegaardiana. Infatti, mentre per Lahaie il problema risiede nella radicalità della *kenosis* umana, per Kierkegaard consiste piuttosto nell'impossibilità umana di una *kenosis* radicale.

Sempre in *Ogni dono buono e perfetto viene dall'alto*, Kierkegaard chiarisce ulteriormente in cosa consista la perfezione del dono divino: «Dio è l'unico che dà in modo da dare insieme la condizione, l'unico che mentre dà ha già dato»¹⁶⁸. Amando, Dio non solo

¹⁶⁷ SKS 5, 134 / 4T43, 183.

¹⁶⁸ SKS 5, 137 / 4T43, 187.

dà all'uomo il suo amore ma anche la condizione per riceverlo, rivela all'uomo se stesso ma anche la condizione per accoglierlo, dona all'uomo il suo sé ma anche la condizione per diventarlo: «Questa condizione l'ha data Dio stesso, altrimenti il bene non sarebbe un dono; questa condizione è a sua volta essa stessa una perfezione, altrimenti il bene non sarebbe un dono perfetto. [...] La condizione è un dono di Dio e una perfezione che rende possibile ricevere il dono buono e perfetto»¹⁶⁹. Il dono divino dell'amore allora corrisponde perfettamente al bisogno d'amore proprio dell'uomo nella misura in cui – commenta Pattison – «essere beneficiari dei buoni doni di Dio [...] è la condizione stessa dell'esistenza umana»¹⁷⁰. Proprio per questo la *kenosis* umana non può essere perfetta e assoluta, così come non può esserlo il suo amore: non solo l'uomo non può donare a un altro essere umano la condizione, non può *generare* l'amore nell'altro, ma non riesce neppure a *edificarlo* in se stesso, non riesce a *realizzare* l'amore. La condizione di *possibilità* del suo amore, che Dio ha donato all'uomo insieme a se stesso, si rivela piuttosto una condizione di *impossibilità*. Gli *Atti dell'amore* allora sono un'opera sulla contraddizione dell'amore: «nessun uomo è l'amore»¹⁷¹, solo Dio è amore e sorgente di ogni amore. E tuttavia, «l'essere umano *deve diventare* l'amore, deve diventare questa cosa impossibile, impossibile anche perché diventare l'amore significherebbe diventare Dio»¹⁷². Il comandamento divino “tu *devi* amare” si traduce allora nella consapevolezza, amara ma confortante, “tu *non puoi* amare”.

L'amore cristiano è infatti assolutamente eterogeneo rispetto all'umano-generale e per questo l'uomo ambigualmente è chiamato a realizzarlo come suo compito, ma allo stesso tempo è condannato a non realizzarlo mai fino in fondo. Ciò ha a che fare con la tragica condizione dell'essere umano, una «contraddizione sofferente»¹⁷³ che accorcia e allunga l'individuo: «Da un lato c'è l'umano in generale, il genere umano. Dall'altro ciò che è *etero*-genere rispetto all'umano. Ciò non significa che è di un altro *genere*, ma che è alterità assoluta rispetto al genere [...]. E questo è il singolo, l'individuo»¹⁷⁴. La situazione è dunque paradossale: in quanto essere umano, nessuno uomo può sopportare di essere in senso assoluto il singolo, di essere cioè ciò che è *etero*-genere rispetto all'umano, ma allo stesso

¹⁶⁹ SKS 5, 139 / 4T43, 190.

¹⁷⁰ Pattison, *The Philosophy of Kierkegaard*, cit., p. 149.

¹⁷¹ SKS 9, 299 / KG, 837.

¹⁷² Rocca, *Kierkegaard*, cit., p. 221.

¹⁷³ SKS 7, 466 / AE, 1477.

¹⁷⁴ E. Rocca, *Kierkegaard: comunicazione diretta e indiretta. Un'analisi*, in P. Montani (a cura di), *Senso e storia dell'estetica*, Pratiche, Parma 1995, p. 391.

tempo la possibilità di diventare un singolo è ciò che definisce essenzialmente l'essere umano: «Vivere solo nell'incondizionato, respirare [*indaande*] solo l'incondizionato, non è possibile all'uomo: egli perisce, come il pesce quando deve vivere nell'aria; ma d'altra parte un uomo non può neppure “vivere” in senso più profondo senza rapportarsi all'incondizionato: egli spira [*udaande*], ovvero magari continua a vivere, ma senza spirito [*aandløst*]»¹⁷⁵. Lo stesso vale per l'amore: l'uomo è chiamato ad amare, Dio gli comanda: “Tu devi amare”, ma allo stesso tempo l'effettiva realizzazione di questo compito gli è preclusa dalla sua umanità – quella stessa umanità che ha il suo fondamento e il suo fine proprio nell'amore. Ciò che innalza infinitamente l'uomo al di sopra della sua umanità – il suo essere spirito – è paradossalmente e tragicamente ciò che ogni volta lo abbassa al di sotto della sua stessa umanità. Per questo quell'amore kenotico, che avrebbe dovuto emancipare l'uomo dalla socialità gregaria, rischia di condannarlo a una solitudine disperata.

Quando infatti, sempre negli *Atti dell'amore*, Kierkegaard indica nella comunità degli apostoli – una «compagnia di undici, la cui destinazione era di tenersi pronti per essere flagellati, perseguitati, scherniti, crocefissi, impiccati, e che nello stesso tempo non potevano adularsi a vicenda ma aiutarsi l'un l'altro ad umiliarsi davanti a Dio»¹⁷⁶ – la concreta realizzazione storica di una società fondata sull'ideale cristiano dell'amore, sposta solo più in là la questione senza risolverla. Attribuendo agli apostoli la realizzazione di questa comunità kenotica dell'amore, Kierkegaard la risitua nuovamente su un piano trascendente, che poco ci dice dell'effettiva realizzabilità umana. Nel *Libro su Adler* – un'opera non a caso indirizzata a un «fanatico» e non a un «cristiano di grado straordinario» – Kierkegaard distingue l'essere umano dalla categoria di «apostolo»: un uomo dotato tuttavia di «una qualifica specifica che deriva da un'altra parte e perciò si fa valere come una qualità nuova»¹⁷⁷. L'apostolo è dunque una determinazione che «appartiene alla sfera della trascendenza cioè alla sfera del paradosso religioso la quale, logicamente, ha una differente espressione qualitativa per la situazione che gli altri uomini hanno con l'apostolo: essi infatti si rapportano a lui *credendo*»¹⁷⁸.

Per quanto riguarda l'essere umano, invece, qualora volesse realizzare fino in fondo una relazionalità fondata sull'ideale di amore cristiano, la trasformerebbe inevitabilmente in

¹⁷⁵ SKS 13, 26 / FV, 56.

¹⁷⁶ SKS 9, 125 / KG, 425-427.

¹⁷⁷ SKS 15, 218-219 / BOA, 280.

¹⁷⁸ SKS 15, 221 / BOA, 281.

una demoniaca unione di individui disperati, chiusi in se stessi, separati dal mondo e segregati in una lacerante e apatica anaffettività. In *Enten-eller* Kierkegaard ne dà una vivida rappresentazione in quella che chiama – con un termine che non a caso ci ricorda il capitolo “L’atto d’amore di ricordare un defunto” e la sua mordace lettura da parte di Adorno – la società dei Συμπαρανεκρόμενοι. Si tratta di una non-società di morti, in cui solo chi muore a se stesso può relazionarsi a un altro come se quest’ultimo fosse a sua volta defunto; una società di “coloro che sono morti insieme” e che “muoiono insieme”, di coloro che, nella comune disperazione e infelicità, nel condiviso amore per le tenebre e il silenzio, si tagliano fuori dal consorzio umano e così vivono «aforisticamente», «ἀφορισμένοι e segregati, come aforismi nella vita, senza comunione con gli uomini, senza partecipare alle loro pene e alle loro gioie»¹⁷⁹. Quando invece l’uomo non si condanna a questo esito mortifero, finisce per tradurre l’amore in un legame preferenziale a causa della sua essenziale impossibilità a realizzare l’amore. Mentre Dio e soltanto Dio può amare perfettamente e quindi espropriarsi completamente, sul piano umano il movimento di espropriazione e di apertura proprio dell’amore si converte inevitabilmente nel movimento di riappropriazione e di chiusura proprio della preferenza. Allo stesso tempo, però, teso com’è tra trascendenza e immanenza, tra divino e demoniaco, l’essere umano apre e riapre continuamente il cerchio identitario e immunitario della preferenza, non potendo uscirne del tutto ma neppure rimanervi completamente dentro. All’uomo allora non resta altro che stare insieme con gli altri, in modo «inquieto».

¹⁷⁹ SKS 2, 214 / EE II, 116.

Conclusioni

Partendo dall'interrogativo sulla possibilità e la legittimità di una lettura politica del pensiero di Kierkegaard, questo studio si è mosso su due livelli principali: il primo affronta il ruolo politico dell'attività letteraria di Kierkegaard in rapporto al cristianesimo; il secondo riguarda la natura anti-politica del cristianesimo e la sua relazione con la sfera politica. Pur considerando l'intreccio tra i due livelli all'interno dell'opera kierkegaardiana, si è cercato di distinguere, a diverso titolo, la presenza di una dimensione politica su entrambi i piani. Per farlo, muovendosi tra i molteplici strati concettuali della sua riflessione, le tensioni che attraversano il suo pensiero e le ambigue ritrattazioni che scandiscono la sua prassi comunicativa, si è tentato di considerare e specificare su quale dei due livelli l'argomentazione di Kierkegaard di volta in volta si muove.

Per quanto riguarda il primo aspetto, l'attività letteraria di Kierkegaard, scandita in due fasi successive e in due corrispettive strategie comunicative, è stata interpretata come una prassi politica. Nella forma del correttivo prima e dell'attacco diretto poi, la scrittura assume per Kierkegaard la funzione di un gesto politico attraverso cui confrontarsi con l'ordine stabilito. In un primo momento, consapevole di non avere la possibilità né il diritto di parlare direttamente della realtà cristiana, ma di poter solo richiamare, indirettamente e maieuticamente, l'attenzione sulla non-verità della mondanità, Kierkegaard intende offrire con la sua produzione letteraria il correttivo all'ordine stabilito. Considerandosi infatti solamente un «aspirante cristiano», Kierkegaard presenta l'ideale non con l'autorità di chi, come il «testimone della verità», riproduce l'ideale nella propria vita, ma come chi, incapace di realizzarlo, sente però l'esigenza di metterlo in tensione con l'ordine stabilito. Così facendo, Kierkegaard non solo non vuole attaccare direttamente l'ordine stabilito, ma non ambisce neppure a destituirlo. Al contrario, offrendo il correttivo «presentando in modo poetico gli ideali»¹, vuole sollecitare i suoi contemporanei, senza però prendere posizione in prima persona, a un atteggiamento critico nei confronti dell'ordine stabilito. Il correttivo è infatti la forza carsica che, corrodendo dall'interno l'assolutezza e l'autoreferenzialità

¹ SKS 24, 212. NB23:15.

dell'ordine stabilito, produce un cambiamento infinito nel *modo* in cui il singolo individuo vi si rapporta, mettendone in questione la sua deificazione. Nella comunicazione indiretta del correttivo, Kierkegaard porta l'uomo, attraverso l'arte dell'inganno, davanti all'illusione entro cui vive e così lo conduce maieuticamente alla soglia della decisione tra un'esistenza narcotizzata all'interno dell'autodeificazione dell'ordine stabilito e un'esistenza inquieta, che pur dovendo muoversi all'interno dell'ordine stabilito, non cessa di confrontarvisi con timore e tremore.

Tuttavia, conscio dell'impossibilità umana di realizzare fino in fondo la comunicazione indiretta, poiché solo Cristo «mantenne la comunicazione indiretta fino alla fine»², mentre «la comunicazione indiretta tra uomo e uomo è [...] qualcosa di *demoniaco*»³, Kierkegaard sente l'esigenza di spezzare la comunicazione indiretta e di iniziare a parlare. E così il 19 aprile 1848 annota sul suo diario: «Tutto il mio essere è cambiato. Tutta la mia segretezza e il mio mutismo son rotti: io posso parlare»⁴. Dopo aver votato la sua intera attività di scrittore alla difficile arte della comunicazione indiretta, Kierkegaard giunge alla conclusione che «la comunicazione di ciò che è il cristianesimo, deve in fine concretarsi nell'atto del "testimoniare": la maieutica non può essere l'ultima forza»⁵. Questa comunicazione diretta però non può avere come suo contenuto la realtà cristiana, perché, come l'uomo non può mantenersi solamente e completamente nella comunicazione indiretta, così non può neppure comunicare direttamente la verità, perché solo Dio è la verità.

La comunicazione diretta di cui si fa portavoce negli ultimi anni della sua vita è una parola "onesta", attraverso cui rendere testimonianza alla verità per *via negativa*, obliquamente, predicando "contro" la non-verità. In un articolo uscito il 31 marzo 1855 sul «Fædrelandet», Kierkegaard dichiara di voler onestà (*Redelighed*): «È molto semplice: io voglio onestà. [...] Io non sono un certo rigore cristiano contrapposto a una determinata mitezza cristiana. Io non sono né mitezza né rigore – io sono: un'umana onestà»⁶. Nella cristianità, l'unica testimonianza che rimane possibile all'«aspirante cristiano» è dunque una prassi critica e non proposizionale, che si ispira a un'onestà inquieta e che fa uso di una franca parola di denuncia contro ciò che cristiano *non è*: il politico. Kierkegaard si considera «un

² SKS 23, 28 / D, 2118.

³ SKS 21, 279-280.

⁴ SKS 20, 357, NB4:152 / D, 1390.

⁵ SKS 21, 50 / D, 1530.

⁶ SKS 14, 179 / trad. it. in *Io voglio onestà*, cit., p. 27.

talento poliziesco raro», non «un riformatore, cosa che forse l'epoca esige, e neppure uno spirito speculativo profondo, un veggente o un profeta»⁷, ma una «spia»⁸ di tutte quelle storture e mistificazioni che la cristianità stabilita spaccia per cristianesimo. In quest'ultima fase della sua produzione, guardando a Socrate non più come l'ironista maieuta ma come il «martire dell'intelletto»⁹ che sfida apertamente la *polis*, Kierkegaard passa alla testimonianza parresiastica, attraverso cui si fa schietto e mordace contestatore dell'ordine stabilito e della progressiva politicizzazione dell'esistenza. Interessato a catalizzare il più possibile l'attenzione dei suoi contemporanei, Kierkegaard vuole quindi aprire «un fuoco nutrito e continuo»¹⁰ sull'ordine stabilito: «Io ho parlato – e l'ordine costituito è perduto»¹¹. E lo fa in modo eclatante, gettando via la maschera della pseudonomia e tuonando *apertis verbis* contro il politico e la politica in un giornale politico di grande tiratura: il *Fædrelandet*. Lo spazio politico diviene così il *locus* di un radicale ripensamento del politico stesso, l'arena in cui la parola parresiastica ridefinisce il politico e lo espone all'esperienza dei suoi limiti.

Benchè Kierkegaard si sia dichiarato indifferente e ostile alla politica, tutta la sua produzione appare piuttosto un incessante confronto con il politico. Sia nella forma indiretta e maieutica sia in quella diretta e parresiastica, la scrittura di Kierkegaard testimonia l'unica esperienza umanamente possibile di critica non immedesimazione con il politico. Tale non identificazione non è assicurata, come lo è per la realtà cristiana, dall'eccedenza della trascendenza, ma deve essere incessabilmente ricercata a partire da una condizione di non assoluta trascendenza né di completa immanenza. La differenza tra il ruolo politico dell'agire umano in rapporto al cristianesimo e le ripercussioni politiche del cristianesimo stesso dipende precisamente dalla radicale impossibilità umana di realizzare l'ideale cristiano. Per questo, l'attacco diretto finale di Kierkegaard all'ordine stabilito, un «atto di umiltà»¹² che circoscrive la comunicazione all'interno dei confini umani, può al più appiccare il fuoco alle «allucinazioni e furfanterie»¹³ che ammantano il «crimine cristiano»¹⁴ della cristianità. Soltanto il cristianesimo, invece, può incendiare direttamente la mondanità e le sue istituzioni

⁷ SKS 14, 169 / *ivi*, p. 60.

⁸ SKS 20, 424, NB5:138 / *D*, 1499.

⁹ SKS 21, 327, NB10:139.

¹⁰ SKS 14, 201 / trad. it. in *Io voglio onestà*, cit., p. 48.

¹¹ SKS 13, 116 / *ivi*, p. 114.

¹² SKS 23, 472, NB20:152.

¹³ SKS 14, 189 / trad. it. in *Io voglio onestà*, cit., p. 96.

¹⁴ SKS 14, 169 / *ivi*, p. 59.

umane: «Secondo il Nuovo Testamento, il cristianesimo è un “appiccare il fuoco”; lo stesso Cristo afferma: “Sono venuto a gettare fuoco sulla terra”; certamente, esso arde già e sembra avvolgere il mondo da ogni parte, paragonabile più di ogni altra cosa all’incendio di una foresta; perché è alla “cristianità” che si è appiccato il fuoco»¹⁵.

Il secondo livello su cui si muove il pensiero kierkegaardiano, abbandonando la terraferma dell’umano, è costituito precisamente dalla riflessione sull’essenza del cristianesimo *per sé*. A partire da affermazioni come queste, presenti un po’ ovunque nei testi di Kierkegaard, questo lavoro ha individuato nell’eterogeneità del cristianesimo la condizione di possibilità di una contestazione “militante” e “incendiaria” della mondanità e della sua politica identitaria. Tuttavia, nel corso della sua riflessione, Kierkegaard stesso sembra spegnere questo fuoco, invertendo la marcia del suo pensiero, anziché seguirne le conseguenze fino in fondo. Negli *Atti dell’amore*, infatti, dopo aver sostenuto che «dal punto di vista cristiano, l’opposizione del mondo sta in rapporto *essenziale* all’interiorità del cristianesimo»¹⁶, lo scontro polemico tra cristianesimo e mondanità, tra amore e politico, viene ridotto a un «affare di coscienza» (*Samvittighedens Sag*)¹⁷. Con questo non intendo negare alla concezione kierkegaardiana la dimensione martiriale, che è anzi costantemente presente e accompagna ogni esperienza cristiana. Per Kierkegaard, l’incontro del cristianesimo con la mondanità si traduce sempre e inevitabilmente nell’opposizione, a causa della sua costitutiva eterogeneità che lo condanna al fraintendimento, all’odio, al disprezzo, fino anche alla persecuzione da parte della mondanità. E tuttavia, l’opposizione è solo subita dal cristianesimo, non ricercata attivamente, incitata o fomentata. Allora, piuttosto che essere il cristianesimo ad appiccare il fuoco, è invece la mondanità ad autoincendiarsi a contatto con il cristianesimo stesso.

La «rivoluzione infinita», con cui il cristianesimo trasforma ogni rapporto umano in un «rapporto di coscienza», non consiste in una riforma delle strutture esistenti né in un loro rovesciamento, ma nel cambiamento del *come*, del *modo* in cui l’individuo si rapporta all’esistente, lasciando però inalterato il *che cosa*, il *contenuto* dell’esistente stesso. Secondo Kierkegaard, infatti, il cristianesimo non vuole né può proporre un ideale di società temporale di segno opposto alla mondanità, né creare uno spazio che sfugga completamente alle logiche

¹⁵ SKS 14, 189 / *ivi*, p. 96.

¹⁶ SKS 9, 193 / *KG*, 587.

¹⁷ SKS 9, 137 / *KG*, 455.

di potere proprie della mondanità. La ragione è duplice: in primo luogo, volendo cambiare una società mondana con un'altra, il cristianesimo finirebbe per combattere per la mondanità, legittimandone le dinamiche e assumendone il funzionamento; in secondo luogo, ciò che il cristianesimo contraddice non è un tipo disfunzionale o corrotto di mondanità, ma la struttura costitutiva della mondanità stessa. Infatti, fa notare Kierkegaard, «il cristianesimo non ha voluto detronizzare i governi per prenderne il posto; non ha mai lottato in senso mondano per avere un posto nel mondo al quale non appartiene»¹⁸, «non ha voluto mai fare mutamenti all'esterno»¹⁹, né «ha voluto sollevare una burrasca per abolire la diversità» o «scendere a un compromesso con le differenze»²⁰. Mentre il cristianesimo lascia sussistere tutto, al contempo vuole, «come il sangue [che] batte in ogni arteria»²¹, penetrare in tutto e «introdurre nell'interno una trasformazione infinita»²². Il cristianesimo dunque agisce sulla mondanità, ma non nei modi della mondanità: non l'attacca né la contrattacca direttamente, ma la vuole «afferrare, purificare, sacrificare»²³ dall'interno lasciandola sussistere. L'agire cristiano è così un «fare tutto nuovo, mentre tutto rimane vecchio»²⁴, un movimento sul posto che, ponendo le strutture della mondanità in relazione con Dio e facendone una questione di coscienza, le trasforma infinitamente senza abolirle o trasformarne la forma. Ma, così inteso nel suo rapporto con la mondanità, il cristianesimo, di cui Kierkegaard riconosce la dimensione pratica, pare realizzarsi in un *vacuum*, intangibile rispetto alla concretezza della mondanità, indecifrabile nella sua eterogeneità all'umano, silenzioso nella sua incomunicabilità e inesprimibilità.

Con questa sua posizione, sostenuta per non ridurre il cristianesimo all'ennesimo «progetto dentro la realtà temporale e la sfera puramente umana»²⁵, Kierkegaard sembra contraddire o quanto meno attenuare i presupposti della propria argomentazione. Non si capisce perché per Kierkegaard la “trasformazione infinita” del *come* debba lasciare inalterato il *che cosa*. È invece più logico pensare che la rivoluzione del *come*, anche se non immediatamente e intenzionalmente finalizzata al cambiamento del *che cosa*, finisca però

¹⁸ SKS 9, 137 / KG, 455.

¹⁹ SKS 9, 141 / KG, 465 [traduzione leggermente modificata].

²⁰ SKS 9, 93 / KG, 349.

²¹ SKS 9, 137 / KG, 455.

²² SKS 9, 145 / KG, 475.

²³ SKS 9, 146 / KG, 477.

²⁴ *Ibidem* [traduzione leggermente modificata].

²⁵ SKS 9, 133 / KG, 447.

per ripercuotersi trasformativamente sul *che cosa*; così come è più ragionevole immaginare che gli atti cristiani, come quelli dell'amore, si realizzino intervenendo sulla mondanità in cui si inseriscono e si estrinsecano. Questo possibile effetto trasformativo dispiega la potenzialità politica del cristianesimo, nonostante – o, forse, in virtù – della sua natura radicalmente antipolitica. Già nell'ultimo capitolo di questo lavoro, si è cercato di mettere in luce la rivelanza dell'antipoliticità dell'amore cristiano in una prospettiva politica. Più precisamente, si è individuato nell'inconciliabilità dell'amore cristiano con le strutture della mondanità uno sguardo impolitico sul politico e una funzione decostruttrice del paradigma identitario che il politico sottende. In realtà, la portata della riflessione kierkegaardiana non si limita a segnalare una potenzialità impolitica del cristianesimo, situata sul piano degli effetti, nello spazio e nel tempo della sua performatività e del suo incontro con il politico. Infatti, nonostante il suo conservatorismo politico, le categorie filosofico-teologiche di Kierkegaard disegnano una traiettoria politica che questo lavoro, pur non potendo sviluppare, ha voluto contribuire a preparare, rileggendone la teologia in senso kenotico. Infatti, se restituito alla radicalità delle sue premesse, il testo kierkegaardiano squaderna ai suoi lettori una consistente dimensione politica presente *in nuce* nel suo cristianesimo antipolitico.

Negli *Atti dell'amore*, proprio in quei passaggi in cui Kierkegaard sta sostenendo la rivoluzione infinita del *come* nell'immutabilità del *che cosa*, è possibile invece individuare la possibilità di una trasformazione collaterale del *che cosa*, della mondanità e delle sue istituzioni identitarie. Qui Kierkegaard descrive la mondanità come un'enorme rete dalle diverse maglie, entro la quale gli uomini vivono identificandosi completamente con la propria diversità temporale. La vita sociale – non a caso descritta da Kierkegaard con una similitudine estetica – appare come una messinscena teatrale, in cui ogni individuo «è, con la sua diversità, qualcosa di determinato, rappresenta qualcosa di determinato, ma essenzialmente ciascuno è qualcosa d'altro»²⁶, proprio come gli attori che, una volta tolta la maschera, tornano ad essere chi sono davvero nella vita reale. Tuttavia, contrariamente a quanto avviene sul palcoscenico, nella società reale «i mantelli delle differenze si annodano così strettamente da nascondere che le differenze sono mantelli»²⁷ e così «il singolo cresce, nel contesto della temporalità, del tutto identificato con la differenza»²⁸. La società è costruita perciò su questa illusoria

²⁶ SKS 9, 92 / KG, 345.

²⁷ SKS 9, 92 / KG, 347.

²⁸ SKS 9, 93 / KG, 347.

identificazione: le cariche e le gerarchie, in cui si articola in ogni suo settore, si fondano proprio sul riconoscimento e sul rispetto dei ruoli e dei reciproci rapporti all'interno di questo palcoscenico tanto ingannevole quanto reale.

Pur non legittimando una qualche conciliazione con la mondanità né tanto meno traducendosi in una politica cristiana, il cristianesimo, insegnando l'amore per il prossimo, increspa e perfora l'assoluta identificazione dell'individuo con la sua particolare diversità. Portando alla luce «il marchio comune»²⁹ che tutti gli esseri umani hanno inscritto in filigrana, il prossimo costituisce un'eccedenza che resiste alla sua assimilazione all'interno della rete della mondanità. In questo modo, il cristianesimo fa sì che il singolo, pur vivendo all'interno della sua differenza temporale, la indossi con «lacci sempre meno stretti»³⁰. L'uguaglianza cristiana, infatti, «informando» ogni rapporto mondano e facendone un rapporto di coscienza, ne esibisce tutta la relatività e contingenza. Il cristiano, allora, pur vivendo nelle sue condizioni fattizie, non deve identificarsi con esse, ma riconoscere la sua essenziale destinazione nel rapporto con Dio, che infinitamente le trascende. Il cristiano è chiamato quindi a espropriarsi della precedente identificazione con la sua differenza mondana, scavando uno scarto tra la propria esistenza, contrassegnata dal rapporto alla trascendenza, e le condizioni fattive dell'immanenza. Così facendo, il cristianesimo produce un movimento immanente, attraverso cui introduce nella mondanità una «rivoluzione infinita»: la disidentificazione della mondanità con se stessa.

Oltre al concetto di «distinzione», l'amore cristiano fa saltare anche la nozione umana di «proprietà» e con essa la concezione umana di giustizia. Quest'ultima, che «stabilisce quali sono le cose proprie, permuta e divide, stabilisce ciò ad ognuno compete di chiamare proprio, giudica e punisce se qualcuno vuol fare differenza fra il mio e il tuo»³¹, si fonda infatti sul concetto di proprietà. Per questo tra giustizia cristiana e giustizia mondana c'è assoluta incomunicabilità: la radicale espropriazione del sé nella relazione d'amore annienta completamente la categoria di «proprio» e così sbadisce la differenza tra l'io e il tu, il mio e il tuo, il nostro e il vostro. Insieme alla categoria di proprietà, l'amore cristiano infrange anche quella di scambio. Donandosi a fondo perduto, senza speranza di contraccambio e di riconoscimento, l'amore spezza il cerchio identitario dell'economia. Facendo saltare la

²⁹ SKS 9, 94 / KG, 351.

³⁰ SKS 9, 93 / KG, 349.

³¹ SKS 9, 264 / KG, 751.

reciprocità e la simmetria, l'amore rende impossibile il giudizio comparativo che trasforma i rapporti sociali in una relazione tra creditori e debitori, fondata sul mero calcolo di ciò che è dato e ciò che è dovuto.

L'amore, infatti, attua un'inversione assoluta del rapporto tra credito e debito, che lo rende assolutamente incommensurabile e irriducibile al reame dell'economia. Da un punto di vista cristiano, non è l'amato che è in debito con l'amante e che deve corrisponderlo in uguale misura, ma è l'amante che amando si indebita infinitamente con l'amato: «Dare ad un uomo il proprio amore è [...] il massimo che un uomo può dare – eppure, proprio perché egli dà il suo amore, proprio dandolo contrae un debito infinito. [...] Quando poi l'amante dà ciò ch'è infinitamente il bene più alto, [...] ciò che ha donato lo sente come un debito infinito ch'è impossibile estinguere, perché il dare è un indebitarsi continuo»³². Invece di trasformare l'amore in una proprietà, che l'amante è capace di recuperare attraverso il contraccambio dell'amato, il cristianesimo espropria l'amante in quanto soggetto proprietario: l'amore, afferma infatti Kierkegaard, «preferisce donare in modo che il dono sembri essere proprietà di colui che lo riceve»³³. L'amore cessa di essere una proprietà esclusiva dell'amante, che, invece di porre sotto scacco l'amato obbligandolo a ricambiare il suo amore, scopre di appartenergli: «La commozione non è proprietà tua esclusiva, ma appartiene all'altro. L'espressione è dovuta, perché tu nell'emozione appartieni a colui che ti commuove e tu prendi coscienza che gli appartieni»³⁴.

Unendo nella categoria del prossimo la semantica dell'improprietà e dell'uguaglianza essenziale, il cristianesimo sovverte la concezione mondana di giustizia e di economia e destruttura il sistema di distinzioni che articola la società. Nominando l'oggetto che è senza distinzioni, il prossimo non solo eccede le partizioni nomiche giuridiche, politiche e socioeconomiche che articolano la mondanità, ma le disarticola, determinando una non coincidenza delle divisioni con se stesse. Il prossimo non è infatti al di sopra della distinzione amico-nemico, familiare-forestiero, concittadino-straniero, amante ed estraneo, ma è insieme l'uno e l'altro membro della distinzione, con cui non si identifica, eccedendoli entrambi. Il cristianesimo, quindi, strabordando le divisioni della mondanità, le mette in tensione con se stesse e, mostrando la loro intrinseca non coincidenza, ne mette in questione l'assolutezza.

³² SKS 9, 177 / KG, 549 [traduzione leggermente modificata].

³³ SKS 9, 272 / KG, 771.

³⁴ SKS 9, 20 / KG, 167.

In questo modo il cristianesimo, essenzialmente kenotico, frattura e interrompe tutte le categorizzazioni di appartenenza e le definizioni identitarie che costituiscono il politico e che il politico costituisce. Questo cortocircuito del dispositivo identitario, che Kierkegaard relega al livello del *come*, se trasposto sul livello del *che cosa* potrebbe aprire non solo a un pensiero, ma anche a una politica della non-identità. Questa infedeltà “correttiva” alla lettera del testo di Kierkegaard permette di proiettare il suo pensiero all’interno del dibattito filosofico-politico contemporaneo, non solo come lontano e muto antesignano, ma come viva voce insieme polemica e propositrice. In vista di questo obiettivo e di questa possibilità, il presente lavoro ha cercato in prima battuta di aprire il campo a una possibile reinterpretazione in chiave politica del pensiero kierkegaardiano, confrontandosi con le numerose critiche di individualismo acosmista e antipolitico che hanno accompagnato la sua recezione nel corso del secolo scorso. A questa *pars destruens*, ha fatto seguito una rielaborazione in chiave kenotica della teologia kierkegaardiana, nella quale è stata individuata una concezione non-identitaria della soggettività che permetta di ripensare le dinamiche di potere e le relazioni sociali al di fuori del paradigma teologico-politico.

Attraverso questa rilettura che potremmo spingerci a definire “postmoderna” del pensiero teologico di Kierkegaard, questa tesi si è confrontata con il tentativo, condiviso da un numero crescente di studi, di aprire il testo kierkegaardiano a categorie e questioni filosofiche-politiche diverse – quando non proprio opposte – al suo campo di indagine e al suo orizzonte storico-culturale. Nel fare questo, non si è cercato di livellare la specificità della riflessione kierkegaardiana, dandone una lettura coerente e compatibile con le filosofie e le tematiche con cui è stata di volta in volta messa in dialogo. Anzi, si è cercato di approfondire, inasprire ed evidenziare le tensioni che attraversano il suo pensiero, riconoscendo in esse, piuttosto che nei risultati conclusi e sclerotizzati, gli interrogativi e le sfide che l’opera di Kierkegaard ancora rivolge ai suoi lettori. Tra questi, la sua riflessione teologica invita a ripensare, attraverso la nozione di amore kenotico, la possibilità di una politica non più riducibile al paradigma teologico-politico e al dispositivo identitario.

Bibliografia

Fonti primarie

1. Opere di Søren Kierkegaard

Edizioni danesi:

– *Breve og Akstykker vedrorende Søren Kierkegaard*, voll. I-II, a cura di Niels Thulstrup, Munksgaard, København 1953-1954.

– *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaard Bogsamling*, udgivet af H. P. Rohde, with English text, Det kongelige Bibliotek, 1967.

– *Søren Kierkegaards Papirer*, 11 voll, 20 tomi, redigeret af P. A. Heiberg - V. Kuhr - E. Torsting, København 1909-1948
Søren Kierkegaards Papirer, 11 voll, 20 tomi, redigeret af P.A. Heiberg - V. Kuhr - E. Torsting, København 1909-1948.

– *Søren Kierkegaards Skrifter*, udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, redigeret af N. J. Cappelørn - J. Garff - J. Kondrup et alii, Gads Forlag, København 1997-2012.

Traduzioni italiane:

– *Diario*, a cura di C. Fabro, 2 voll., 2. ed. riv., Morcelliana, Brescia 1962-1963.

– *La difficoltà di essere cristiani*, trad. it. di J. Colette, Edizioni Paoline, Alba 1967.

– *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, 1841, trad. it. di D. Borso, Guerini, Milano 2005.

– *Appunti delle lezioni berlinesi di Schelling sulla "Filosofia della Rivelazione" [1841-1842]*, 1841-1842, trad. it. di I. Basso, Bompiani, Milano 2008.

– *Discorsi edificanti*, 1843, trad. it. di D. Borso, Piemme, Casale Monferrato 1998.

– *Enten-eller*, 1843, trad. it. di A. Cortese, 5 voll., Adelphi, Milano 1996 sgg.

– *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est: un racconto*, 1843, trad. it. di S. Davini, ETS, Pisa 1995.

– *La ripresa*, 1843, trad. it. di A. Zucconi, Edizioni di comunità, Milano 1954.

- *Timore e Tremore*, 1843, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, trad. it. di C. Fabro, Bompiani, Milano 2013.
- *Briciole di filosofia ovvero una filosofia in briciole*, 1844, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, trad. it. di C. Fabro, Bompiani, Milano 2013.
- *Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale*, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, trad. it. di C. Fabro, Bompiani, Milano 2013.
- *Dell'autorità e della rivelazione*, 1844-1846 (pubblicato postumo), trad. it. di C. Fabro, Gregoriana Libreria, Roma 1976.
- *Stadi sul cammino della vita*, 1845, trad. it. di L. Koch, Rizzoli, Milano 1993.
- *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, 1846, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, trad. it. di C. Fabro, Bompiani, Milano 2013.
- *Una recensione letteraria*, 1846, trad. it. di D. Borso, Guerini, Milano 1995.
- *Atti dell'amore*, 1847, trad. it. di C. Fabro, Rusconi, Milano 1983.
- *Gli atti dell'amore*, trad. it. di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2009.
- *La dialettica della comunicazione etico ed etico-religiosa*, 1847 (pubblicato postumo), in S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, trad. it. di C. Fabro, 2 voll., Logos, Roma 1979.
- *Il punto di vista della mia attività letteraria*, 1848, in S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, trad. it. di C. Fabro, 2 voll., Logos, Roma 1979.
- *La malattia per la morte*, 1849, trad. it. di E. Rocca, Donzelli, Roma 2011.
- *La neutralità armata e il piccolo intervento*, 1849 (pubblicato postumo), trad. it. di N. De Domenico - P. Zaccarin-Lauritzen, a cura di M. Cristaldi - G. Malantschuk, Sortino, Messina 1972.
- *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo: discorsi 1849-1851*, 1849-1851, trad. it. di E. Rocca, Donzelli, Roma 2001.
- *Esercizio del cristianesimo*, 1850, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, trad. it. di C. Fabro, Bompiani, Milano 2013.
- *Per l'esame di se stessi raccomandato ai contemporanei*, 1851, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, trad. it. di C. Fabro, Bompiani, Milano 2013.
- *Sulla mia attività di scrittore*, 1851, trad. it. di A. Scaramuccia, ETS, Pisa 2006.
- *Io voglio onestà: contro le menzogne del cristianesimo ufficiale*, 1855, trad. it. di I. Tavilla, Castelvecchi, Roma 2016.
- *L'istante*, 1855, trad. it. di A. Gallas, Marietti, Genova 2001.

Traduzioni inglesi consultate:

- *Papers and Journals: A Selection*, Penguin Books, London-New York 1996.
- *Philosophical Fragments*, 1844, ed. by H. V. Hong, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1962.
- *Works of Love*, 1847, eng. trans. by D. F. Swenson - L. M. Swenson, with an introduction of D. V. Steere, Princeton University Press, Princeton 1949.
- *Works of Love*, ed. and eng. trans. by H. V. Hong - E. H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1995.

2. Opere di Theodor W. Adorno

- *Die Aktualität der Philosophie*, 1931, trad. it. di M. Farina, *L'attualità della filosofia*, in T. W. Adorno, *L'attualità della filosofia. Tesi alle origini del pensiero critico*, Mimesis, Milano 2009.
- *Die Idee der Naturgeschichte*, 1932, trad. it. di M. Farina, *L'idea della storia naturale*, in T. W. Adorno, *L'attualità della filosofia. Tesi alle origini del pensiero critico*, Mimesis, Milano 2009.
- *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, 1933, trad. it. di A. Burger Cori, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, Longanesi, Milano 1962.
- *Études kierkegaardienes. Jean Wahl. Paris: Fernand Aubier. 1938. 745 pp.*, «Journal of Philosophy», 36 (1939), n. 1, pp. 18-19.
- *On Kierkegaard's Doctrine of Love*, «Studies in Philosophy and Social Science», 8 (1940), pp. 413-429.
- *Kierkegaards Lehre von der Liebe*, «Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte», 3 (1951), n. 1, pp. 23-38.
- *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, 1955, trad. it. di C. Mainoldi, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972.
- *Kierkegaard noch einmal. Zum hundertundfünfzigsten Geburtstag*, 1963, in M. Theunissen - W. Greve (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1979.
- *Jargon der Eigentlichkeit*, 1964, trad. it. di P. Lauro, *Il gergo dell'autenticità: sull'ideologia tedesca*, introduzione di R. Bodei, Bollati Boringhieri, Torino 1989.
- *Negative Dialektik*, 1966, trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004.

3. Opere di Martin Heidegger

– “*Mein liebes Seelchen*”: *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, trad. it. di P. Massardo - P. Severi, “*Anima mia diletta*”: *lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride: 1915-1970*, Il melangolo, Genova 2007.

– (con K. Löwith), *Briefwechsel 1919-1973*, ed. critica di A. Denker, trad. it. di G. Tidona, *Carteggio. 1919-1973*, ETS, Pisa 2017.

– *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1915, trad. it. di A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari 1974.

– *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, 1919, in M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, trad. it. di G. Auletta, *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, in Idem, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993.

– *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1919-1920, trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1990.

– *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauung»*, 1919-1921, trad. it. di F. Volpi, *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

– *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, 1920, trad. it. di A. Canzonieri, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, Quodlibet, Macerata 2012.

– *Phänomenologie des religiösen Lebens, 1920-1921*, trad. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003

– *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in Die Phänomenologische Forschung*, 1921-1922, trad. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1990.

– *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 1923, trad. it. di E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Guida, Napoli 1998.

– *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 1924, trad. it. di G. Gurisatti, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017.

– *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925, trad. it. di R. Cristin - A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto del tempo*, Il melangolo, Genova 1991.

– *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, 1929-1930, trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica: mondo - finitezza - solitudine*, a cura di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1992.

– *Phänomenologie und Theologie*, 1927, in M. Heidegger, *Wegmarken*, trad. it. di F. Volpi, *Fenomenologia e teologia*, in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

– *Sein und Zeit*, 1927, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005.

- *Sein und Zeit*, 1927, trad. it. di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006.
- *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 1933, trad. it. di G. Zaccaria, *Discorso di Rettorato. La quadratura in se stessa dell'Università tedesca*, in M. Heidegger, *Scritti politici (1933-1966)*, Piemme, Casale Monferrato 1988.
- *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit Zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, 1941, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 49, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991.
- *Brief über den »Humanismus«*, 1946, in M. Heidegger, *Wegmarken*, trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.
- *Holzwege*, 1950, trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1996
- *Was heißt Denken?*, 1952, trad. it. di U. Ugazio - G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1978.
- *»Existentialismus«*, Unveröffentlichtes Manuskript aus dem Nachlaß, Jahresausgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, 1955.
- *Nietzsche*, 1961, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000.

4. Opere di altri autori e altre autrici

- ARENDT, H., *What Is Existenz Philosophy?*, 1946, trad. it. di S. Maletta, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, Jaca Book, Milano 1998
- ARENDT, H., *The Human Condition*, 1958, trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2006.
- ARENDT, H., *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, in G. Gaus, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*, 1964, trad. it. di A. Dal Lago, *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gaus*, «Aut Aut», 1 (1990), n. 239-240, pp. 11-30.
- ARENDT, H., *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, New York 1968.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Theodramatik. Die Personen des Spiels- Teil 2 Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, trad. it. di G. Sommovilla, *Teodrammatica, Vol III, Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983.
- BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I-IV, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zurigo 1939-1959.
- BARTH, K., *Der Römerbrief*, 1954, trad. it. di G. Miegge, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2002.
- BENJAMIN, W., *Kierkegaard. Das Ende des philosophischen Idealismus*, «Vossische Zeitung», (1933), n. 14, trad. it. di E. Ganni, *Kierkegaard. La fine dell'idealismo filosofico*, in W. Benjamin, *Opere. V. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser – E. Ganni, Einaudi, Torino 2003.

BONHOEFFER, D., *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, 1930, trad. it. di A. Gallas, *Atto ed essere: filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia*, Queriniana, Brescia 1985.

BUBER, M., *Ich und Du*, 1923, trad. it. di A. M. Pastore, *Io e Tu*, in M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

BUBER, M., *Die Frage an den Einzelnen*, 1936, trad. it. di A. M. Pastore, *La domanda rivolta al singolo*, in M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

BULTMANN, R., *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums*, «Zwischen den Zeiten», 6 (1928), pp. 4-22.

BULTMANN, R., *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhardt Kuhlmann*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 38 (1930), n. 5, pp. 339-364.

BULTMANN, R., *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, trad. it. di L. Tosti - F. Bianco, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Queriniana, Brescia 2018.

DERRIDA, J., *Force de loi: Le "fondement mystique de l'autorité"*, 1994, trad. it. di A. Di Natale, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bolatti Boringhieri, Torino 2003.

DERRIDA, J., *Politiques de l'amitié*, 1994, trad. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 2020.

DOSTOEVSKIJ, F. M., *Diario di uno scrittore*, trad. it. di E. Bocca - G. G. Severi, Garzanti, Milano 1943.

HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, 1985, trad. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Bari 1987

HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, 1807, trad. it. di G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito. Sistema della scienza. Vol. 1*, Einaudi, Torino 2008.

HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen Über die Philosophie der Religion*, 1832, trad. it. di E. Oberti - G. Borruso, *Lezioni sulla filosofia della religione*, 3 voll., Laterza, Bari 1983.

JASPERS, K., *Philosophie*, 1932, trad. it. di U. Galimberti, *Filosofia*, Utet, Novara 2013.

JONAS, H., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, 1984, trad. it. di G. Angelino, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz: una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 2004.

KUHLMANN, G., *Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 10 (1929), n. 1, pp. 28-57.

KUHLMANN, G., *Krisis der Theologie?*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 39 (1931), n. 2, pp. 123-146.

LEVI, P., *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1989.

LÉVINAS, E., *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1949, trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina Raffaello, Milano 1998.

LÉVINAS, E., *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, 1961, trad. it. di A. dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2016.

LÉVINAS, E., *Kierkegaard: Existence et éthique*, in E. Lévinas, *Noms propres*, 1976, trad. it. di C. Armeni, *Kierkegaard*, Castelvecchi, Roma 2013.

LÉVINAS, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, 1982, trad. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino Jaca Book, Milano 1986.

LÉVINAS, E., *À l'heure des nations*, 1988, trad. it. di S. Facioni, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000.

LUKÁCS, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, 1951, trad. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959.

LÖWITH, K., *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, «Theologische Rundschau», 2 (1930), pp. 26-64.

LÖWITH, K., *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 38 (1930), pp. 365-399.

LÖWITH, K. (con lo pseudonimo Hugo Fiala), *Politischer Dezisionismus*, 1935, trad. it., *Decisionismo politico*, «Nuovi studi politici», 1 (1977), pp. 3-36.

LÖWITH, K., *Von Hegel bis Nietzsche*, 1941, trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949.

LÖWITH, K., *Der Okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*, in K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, 1960, trad. it. di A. L. Künkler Giavotto, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, Morano Editore, Napoli 1967.

LÖWITH, K., *Man between Infinities*, in K. Löwith - A. B. Levison, *Nature, History, and Existentialism*, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1966.

LÖWITH, K., *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, 1983, trad. it. di F. Ferraresi, *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, a cura di C. Galli, Laterza, Roma 2006.

MARCEL, G., *Le mystere de l'etre*, 1951, trad. it. di G. Bissaca, *Il mistero dell'essere*, Borla, Torino 1997.

MARCUSE, H., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, 1941, trad. it. di A. Izzo, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, Il Mulino, Bologna 1966.

MARCUSE, H., *Enttäuschung*, in G. Neske (Hrsg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen 1977.

MONTAIGNE, M., *Essais*, 1580, trad. it. di F. Garavini, *Saggi*, Bompiani, Milano 2012.

NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, trad. it. di F. Masini - M. Montinari, *La gaia scienza*, in F. Nietzsche, *La gaia scienza; Idilli di Messina; e Frammenti postumi, 1881-1882* (vol. 5.2), a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano 1991.

NIETZSCHE, F., *Ditirambi di Dioniso e poesie postume*, 1882-1888, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 2006.

SCHELLING, F. W. J., *Philosophie der Offenbarung*, 1841-1842, trad. it. di A. Bausola, *Filosofia della Rivelazione*, Bompiani, Milano 2014

SCHMITT, C., *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem des Rechtpraxis*, 1912, trad. it. di E. Castrucci, *Legge e giudizio. Uno studio sul problema della prassi giudiziale*, Giuffrè, Milano 2016.

SCHMITT, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922 (1934), trad. it. di P. Schiera, *Teologia politica*, in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio - P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972.

SCHMITT, C., *Der Begriff des Politischen*, 1932, trad. it. di P. Schiera, *Il concetto di 'politico'*, in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio - P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972.

SCHMITT, C., *Drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934, trad. it. di P. Schiera, *I tre tipi di pensiero giuridico*, in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio - P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972.

WEIL, S., *Scienza e percezione in Cartesio*, 1930, in S. Weil, *Sulla scienza*, trad. it. di M. Cristadoro, Borla, Roma 1998.

Letteratura secondaria

AGAMBEN, G., *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

AGAMBEN, G., *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.

AGAMBEN, G., *Il Regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

AGAMBEN, G., *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009.

AGAMBEN, G., *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2017.

AMOROSO, L. (a cura di), *Maschere kierkegaardiane*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

ANDERS, G., *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*, «Philosophy and Phenomenological Research», 8 (1948), n. 3, pp. 337-371.

ANDERS, G., *Heidegger esteta dell'inazione*, in *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Milano 1998.

ARDOVINO, A., *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano 1998.

AVANESSIAN, A. - WENNERSCHIED, S. (eds.), *Kierkegaard and political theory: Religion, aesthetics, politics and the intervention of the single individual*, Museum Tusulanum Press, New York 2014.

BABKA, S. P., *Emptiness and Otherness. Negative Theology and the Language of Compassion*, in V. Latinovic - G. Mannion - P. C. Phan (eds.), *Pathways for Interreligious Dialogue in the Twenty-First Century*, Palgrave Macmillan, New York 2016, pp. 65-77.

BARING, E., *A Secular Kierkegaard: Confessional Readings of Heidegger before 1945*, «New German Critique», 124 (2015), pp. 67-97.

BARRETT, L. C., *The Joy in the Cross: Kierkegaard's Appropriation of Lutheran Christology in 'The Gospel of Sufferings'*, in R. L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary: Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Mercer University Press, Macon (GA) 2005, pp. 257-285.

BARRETT, L. C., *The Significance of Doctrine in Kierkegaard's Journals: Beyond an Impasse in English Language Kierkegaard Scholarship*, «Journal for the History of Modern Theology», 15 (2008), pp. 16-31.

BEABOUT, G. - FRAZIER, B., *A Challenge to the 'Solitary Self' Interpretation of Kierkegaard*, «History of Philosophy Quarterly», 17 (2000), n. 1, pp. 75-98.

BECHTOL, H. B., *Oh my neighbors, there is no neighbor*, «International Journal of Philosophy and Theology», 80 (2019), n. 4/5, pp. 326-343.

BERNARDI, V., *Lo Heidegger-Streit degli anni Trenta*, in Aa.Vv., *Confronti con Heidegger*, a cura di G. Semerari, Dedalo, Bari 1992, pp. 7-32.

BERTHOLD-BOND, D., *A Kierkegaardian Critique of Heidegger's Concept of Authenticity*, «Man and World», 24 (1991), n. 2, pp. 119-142.

BODEI, R., *Adorno e la dialettica*, «Rivista critica di Storia della filosofia», 30 (1975), n. 4, pp. 432-457.

BOHLIN, T., *Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, übers. von I. Meyer-Lüne, C. Bertelsmann, Gütersloh 1927.

BRANDES, G., *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*, Gyldendalske Boghandels Forlag, København 1877.

BREIDERT, M., *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1977.

BREJDAK, J., *Philosophia crucis: Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1996.

BRUCE, A. B., *The Humiliation of Christ: In Its Physical, Ethical, and Official Aspects*, T&T Clark, Edinburgh 1900.

CAPUTO, J. D., *Hermeneutics as the Recovery of Man*, «Man and World», 15 (1982), n. 4, pp. 1-17.

CAPUTO, J. D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis 1987.

- COAKLEY, S., *Kenosis: Theological Meanings and Gender Connotations*, in J. Polkinghorne (ed.), *The Work of Love: Creation as Kenosis*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2001, pp.192-210.
- CODA, P., *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987.
- COME, A. B., *Kierkegaard as Theologian: Recovering My Self*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1997.
- CONNELL, G. - EVANS, C. S. (eds.), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ) 1992.
- COSTA, F., *Ermeneutica ed esistenza. Saggio su Kierkegaard*, ETS, Pisa 2003.
- CRITES, S., *The Sickness unto Death: A Social Interpretation*, in G. Connell - C. S. Evans (eds.), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ) 1992, pp. 144-160.
- DAVINI, S., *Arte e critica nell'estetica di Kierkegaard*, Aesthetica Preprint, Palermo 2003.
- DAWE, D. G., *The Form of a Servant. A Historical Analysis of the Kenotic Motif*, Westminster Press, Philadelphia 1963.
- DE PAULA, M. G., *Hannah Arendt: Religion, Politics and the Influence of Kierkegaard*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 14)*, Ashgate, Farnham - Burlington 2011, pp. 53-64.
- DE WAELHENS, A., *La philosophie de Martin Heidegger*, Editions de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain 1967.
- DIEM, E., *Methode der Kierkegaard-Forschung*, «Zwischen den Zeiten», 8 (1928), pp. 140-171.
- D'ISANTO, L., *Kenosis of the Subject and the Advent of Being in Mystic Experience*, «Qui Parle» 17 (2008), n. 1, pp. 147-173.
- DISSE, J., *Communication of Existence: Søren Kierkegaard and Gabriel Marcel*, «Kierkegaard Studies Yearbook», 23 (2018), n. 1, pp. 311-328.
- DONADIO, F., *Critica del mito e ragione teologica*, Guida, Napoli 1983.
- DONCEL, M. G., *The kenosis of the creator and of the created co-creator*, «Zygon», 39 (2004), n. 4, pp. 791-800.
- DOOLEY, M., *The Politics of Exodus*, Fordham University Press, New York 2001.
- EMMANUEL, S. M., *Kierkegaard on Doctrine: A Post-Modern Interpretation*, «Religious Studies», 25 (1989), pp. 363-378.
- ERIKSEN, N. N., *Kierkegaard's Category of Repetition: A Reconstruction*, De Gruyter, Berlin-New York 2012.
- ESPOSITO, R., *Categorie dell'impolitico*, Il mulino, Bologna 1988.
- ESPOSITO, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.
- ESPOSITO, R., *Communitas: origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006.

EVANS, C. S., *Kenotic Christology and the Nature of God*, in C. S. Evans, *Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God*, Oxford University Press, New York 2006, pp. 190-217.

FABRIS, A., *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2018.

FEE, G. D., *The New Testament and Kenosis Christology*, in C. S. Evans (ed.), *Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God*, Oxford University Press, New York 2006, pp. 25-44.

FEENSTRA, R. J., *Reconsidering Kenotic Christology*, in R. J. Feenstra - C. Plantinga (eds.), *Trinity, Incarnation, and Atonement: Philosophical and Theological Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1989, pp.

FEHÉR, I. M., *Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in his Early Lecture Courses up to Being and Time*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 69 (1995), pp. 189-228.

FEHÉR, I. M., *Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers*, in D. Barbariæ (Hrsg.), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis - Sage - Geviert*, Königshausen Neumann, Würzburg 2007, pp. 163-190.

FEHÉR, I. M., *Religion, Theology and Philosophy on the Way to Being and Time: Heidegger, Dilthey and Early Christianity*, in S. J. McGrath - A. Wierciński (eds.), *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, Brill Rodopi, Amsterdam-New York 2010, pp. 35-65.

FERREIRA, M. J., *Love's Grateful Striving*, Oxford University Press, New York 2001.

FIDDES, P. S., *Creation Out of Love*, in J. Polkinghorne (ed.), *The Work of Love. Creation as Kenosis*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2001, pp. 167-191.

FILIPPI, F., *Il giovane Heidegger e la "distruzione fenomenologica" dell'"Urchristentum": le lezioni friburghesi dei primi anni Venti*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 97 (2005), n. 4, pp. 1000-1022.

GARDINI, M., *L'uomo è un rapporto. L'antropologia di Kierkegaard in margine a un giudizio heideggeriano*, «Discipline Filosofiche», 12 (2002), n. 1, pp. 351-382.

GARFF, J., *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. En biografi*, 2000, trad. it. di S. Davini - A. Scaramuccia, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. Una biografia*, Castelvecchi, Roma 2013.

GRIMSLEY, R., *Kierkegaard and Montaigne*, in R. Grimsley, *Søren Kierkegaard and French Literature*, University of Wales Press, Cardiff 1966, pp. 64-73.

GONZALEZ, D., *The Triptych of Sciences in the Introduction to The Concept of Anxiety*, «Kierkegaard Studies Yearbook», (2011), n. 1, pp. 15-42.

GÓRNISIEWICZ, A., *Existentialism as a Political Problem in Karl Löwith's Thought*, «History of European Ideas», 42 (2016), n. 7, pp. 951-964.

GOULDER, M., *Les épîtres pauliniennes*, in R. Alter - F. Kermode (dirs), *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Bayard, Paris 2003.

GOUWENS, D., *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

GREEN, S. G., *Handbook to the Grammar of the Greek Testament*, Religious Tract Society, London 1907.

GRØN, A., "Repetition" and the Concept of Repetition, eng. trans. by B. H. Kirmmse, «Topics. Revista de Filosofía», 1 (1993), n. 5, pp. 143-159.

GRØN, A., *Ethics of Vision: Seeing the Other as Neighbour*, in I. U. Dalferth (ed.), *Ethik der Liebe: Studien zu Kierkegaards "Taten der Liebe"*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, pp. 111-122.

GRØN, A., *Transcendence of Thought. The Project of Philosophical Fragment*, «Kierkegaard Studies Yearbook», (2004), n. 1, pp. 80-99.

HANNAY, A. - MARINO, G. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

HANSEN, B. M. S., *The Aporia of Decision: Revisiting the Question of Decision in Kierkegaard*, «Kierkegaard Studies Yearbook», 19 (2014), n. 1, pp. 53-78.

HARBSMEIER, E., *Die erbaulichen Reden Kierkegaards von 1843 bis 1845 in der deutschen Rezeption*, «Kierkegaard Studies Yearbook», (2000), n. 1, pp. 261-272.

HENRI, P., *Kénose*, in L. Pirot - A. Robert (dirs), *Dictionnaire de la Bible*, Supplément. Fascicule 24, Letouzey et Ané, Paris 1950.

HIRSCH, E., *Kierkegaard-Studien*, Bertelsmann, Gütersloh 1933.

IAMMARRONE, L., *La teoria chenetica e il testo di Fil. 2, 6-7*, «Divus Thomas», 82 (1979), n. 4, pp. 341-373.

KEARNEY, R., *Deconstruction and the Other: An Interview with Jacques Derrida*, in R. Kearney, *Dialogues with contemporary Continental thinkers: The Phenomenological Heritage. Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Stanislas Breton, Jacques Derrida*, Manchester University Press, Manchester 1984, pp. 105-113.

KENNEDY, H. A. A., *Philippians*, in W. R. Nicoll (ed.), *The Expositor's Greek Testament*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1956.

KHAWAJA, N., *Heidegger's Kierkegaard: Philosophy and Religion in the Tracks of a Failed Interpretation*, «The Journal of Religion», 95 (2015), n. 3, pp. 295-317.

KHAWAJA, N., *Karl Löwith: In Search of a Singular Man*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard's Influence on Philosophy: Tome I: German and Scandinavian Philosophy* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Vol. 11, Tome I), Routledge, New York 2016, pp. 183-206.

KIESEL, T., *The Genesis of Being and Time*, University of California Press, Berkeley (CA) 1993.

KIRMMSE, B. H., *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Indiana University Press, Bloomington 1990.

KNOX, J. B. L., *Gabriel Marcel: The Silence of Truth*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and Existentialism* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Vol. 9), Routledge, New York 2016, pp. 217-234.

KÜNG, H., *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, 1970, trad. it. di F. Janowski, *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel. Prolegomeni ad una futura cristologia*, a cura di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1972.

LAHAIE, M. H. S., *Kierkegaard and Gift: The Problem with 'Kenotic Love' in Light of Kierkegaard's 'Gift Theory'*, «Modern Theology», vol. 36, n. 2, pp. 336-357.

LANDKILDEHUS, S., *Michel De Montaigne: The Vulnerability of the Sources in Estimating Kierkegaard's Study of Essais*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions, Tome I, Philosophy* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources), Ashgate, Aldershot 2009, vol. 5, pp. 113-128.

LAPPANO, D., *Kierkegaard's Theology of Encounter. An Edifying and Polemical Life*, Oxford University Press, Oxford 2017.

LAW, D. R., *Kierkegaard's kenotic Christology*, Oxford University Press, Oxford 2013.

LEHMANN, K., *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, «Philosophisches Jahrbuch», 74 (1966), n. 1, pp. 126-153.

LIPPITT, J., *Kierkegaard and the Problem of Self-Love*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

LIPPITT, J. - PATTISON, G. (eds.), *Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford 2013.

LONGO, G., «Ogni cosa ha il suo tempo». Il "nodo dialettico" kierkegaardiano tra 'edificante' e 'ripresa', Mimesis, Milano 2017.

LYNCH, S., *Philosophy and Friendship*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005.

LYSEMOSE, K., *A Place for God: Deconstructing Love with Kierkegaard*, «International Journal for Philosophy of Religion», 87 (2020), n. 1, pp. 5-26.

LYSEMOSE, K., *The (Im)proper Community: On the Concept of Eiendommelighed in Kierkegaard*, «Kierkegaard Studies Yearbook», 26 (2021), n. 1, pp. 271-299.

LØGSTRUP, K. E., *Den Ethiske Fordring* (1956), eng. trans. by H. Fink - A. Macintyre, *The ethical demand*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997.

MACKINTOSH, H. R., *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, T&T Clark, Edinburgh 1978.

MACINTYRE, M., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999.

MAGURSHAK, D., *Despair and Everydayness: Kierkegaard's Corrective Contribution to Heidegger*, R. L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death*, Mercer University Press, Macon (GA) 1987, pp. 209-237.

MARTINSON, M., *Ontology of Hell: Reflections on Theodor W. Adorno's Reception of Søren Kierkegaard*, «Literature and Theology», 28 (2014), n. 1, pp. 45-62.

MARTONE, E., *Aisthesis e fenomenologia dell'amore: S. Kierkegaard e J.-L. Marion*, in A. Siani (a cura di), *Studi in memoria di Leonardo Amoroso*, ETS, Pisa 2022, pp. 335-346.

MCCARTHY, V., *Martin Heidegger: Kierkegaard's Influence Hidden and in Full View*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and Existentialism*, Ashgate, Farnham 2011, pp. 95-126.

MCCORMACK, B. L., *The Humility of the Eternal Son. Reformed Kenoticism and the Repair of Chalcedon*, Cambridge University Press, Cambridge 2021.

MCLOUGHLIN, D. P., *The Politics of Caesura: Giorgio Agamben on Language and the Law*, «*Law and Critique*», 20 (2009), n. 2, pp. 163-176.

MELCHIORRE, V., *Dialettica del senso: percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e pensiero, Milano 2002.

MITCHELL, R. H., *Church, Gospel, and Empire: How the Politics of Sovereignty Impregnated the West*, Wipf and Stock Publishers, Eugene (OR) 2011.

MITCHELL, R. H. - ARRAM, J. T. (eds.), *Discovering Kenarchy: Contemporary Resources for the Politics of Love*, Wipf and Stock Publishers, Eugene (OR) 2014.

MITCHELL, R. H., *Authority without Sovereignty: Towards a Reassessment of divine Power*, in A. J. Carroll - M. Kerkwijk - M. Kirwan - J. Sweeney (eds.), *Towards a Kenotic Vision of Authority in the Catholic Church*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C. 2015, pp. 41-54.

MJAALAND, M. T., *Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida* (Kierkegaard Studies. Monograph Series. Vol. 10), De Gruyter, Berlin-New York 2008.

MOLTMANN, J., *Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre*, 1985, eng. trans. by M. Kohl, *God in Creation. An Ecological Doctrine of Creation*, SCM Press Ltd, London 1985.

NANCY, J.-L., *La communauté désœuvrée*, 1983, trad. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2013

NANCY, J.-L., *L'expérience de la liberté*, 1988, trad. it. di D. Tarizzo, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000.

NANCY, J.-L., *La décision d'existence*, in Idem, «*Être et temps*» de Martin Heidegger, 1989, trad. it. di E. Stimilli, *La decisione dell'esistenza*, in Idem, *L'essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata 1995.

NANCY, J.-L., *L'Amour en éclats*, in Idem, *Une pensée finie*, 1990, trad. it. L. Bonesio, *L'amore in schegge*, in Idem, *Un pensiero finito*, Marcos y Marcos, Milano 2002.

NANCY, J.-L., *Être singulier pluriel*, 1996, trad. it. di D. Tarizzo, *L'essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.

NARDI, M., *Dialettica negativa e non identità in Th. W. Adorno*, «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*», 74 (1982), n. 3, pp. 650-679.

NICOLETTI, M., *La decisione: una questione teologico-politica?*, «*Archivio di filosofia*», 80 (2012), n. 1/2, pp. 269-282.

OUTKA, G., *Equality and individuality: Thoughts on two themes in Kierkegaard*, «*The Journal of Religious Ethics*», 10 (1982), n. 2, pp. 171-203.

ÖZALP, H., *Kenosis (Self-Limitation of God): A Philosophical and Theological Approach*, «Ilahiyat Studies», 5 (2014), n. 1, pp. 7-36.

PAGANO, M., *Il luogo della conciliazione*, in Aa. Vv., *In lotta con l'Angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*, SEI, Torino 1989.

PANGLE, L. S., *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

PAREYSON, L., *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1971.

PÂRVAN, A. - MCCORMACK, B. L., *Immutability, (Im)passibility and Suffering: Steps towards a "Psychological" Ontology of God*, «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie», 59 (2017), n. 1, pp. 1-25.

PATTISON, G. - SHAKESPEARE, S. (eds.), *Kierkegaard: The Self in Society*, St. Martin's Press, New York 1998.

PATTISON, G., *The Philosophy of Kierkegaard*, Acumen Publishing Limited, Chesham 2005.

PATTISON, G., *Heidegger on Death: A Critical Theological Essay*, Ashgate, Farnham 2016.

PENZO, G., *Kierkegaard tra nichilismo e secolarizzazione*, in M. Nicoletti - S. Zucal (a cura di), *Søren Kierkegaard. Filosofia ed esistenza*, «Humanitas», 1 (2007), n. 4, pp.

PERKINS, R. L., *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, Mercer University Press, Macon (GA) 1984.

PERKINS, R. L., *International Kierkegaard Commentary: The Corsair Affair*, Mercer University Press, Macon (GA) 1990.

PLATT, M., *M. Montaigne, Of Friendship, and On Tyranny*, in D. L. Schaefer (ed.), *Freedom over Servitude, La Boétie, and On voluntary servitude*, Greenwood Press, Westport-London 1998, pp. 31-85.

PRZYWARA, E., *Drei Richtungen in der Phänomenologie*, «Stimmen der Zeit», 115 (1928), p. 252-264.

PODMORE, S. D., *'Abbyss Calls Unto Abyss': Tsimtsum and Kenosis in the Rupture of God-forsakenness*, in A. Bielik - D. H. Weiss (eds.), *Tsimtsum and Modernity* (eds.), De Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 311-338.

PÖGGELER, O., *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink Verlag, München 1999.

PÖGGELER, O., *Philosophie und hermeneutische Theologie: Heidegger, Bultmann, und die Folge*, Fink, Munich 2009.

PURKARTHOFER, R. B., *Origineity and Recognisability: on Kierkegaard's Ontology*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 105 (2013), n. 3/4, pp. 805-821.

RASMUSSEN, J. D. S., *Between Irony and Witness: Kierkegaard's Poetics of Faith, Hope, and Love*, Continuum, New York-London 2005.

REGINA, U., *Ontologia e trascendenza in Heidegger*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 58 (1966), n. 5/6, pp. 584-628.

- REGINA, U., *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, Il Poligrafo, Padova 1997.
- ROCCA, E., *Kierkegaard: comunicazione diretta e indiretta. Un'analisi*, in P. Montani (a cura di), *Senso e storia dell'estetica*, Pratiche, Parma 1995, pp. 389-402.
- ROCCA, E., *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, ETS, Pisa 2004.
- ROCCA, E., *Il bisogno e la differenza*, in L. Bottani (a cura di), *Memoria, cultura e differenza* (vol. 2), Edizioni Mercurio, Vercelli 2007, pp. 113-126.
- ROCCA, E., *Kierkegaard*, Carocci, Roma 2012.
- ROCCA, E., *The Fullness of Space*, in S. A. Christoffersen et alii (eds.), *Transcendence and Sensoriness: Perceptions, Revelation, and the Arts*, Brill, Leiden-Boston 2015.
- ROCCA, E., *L'analogia revocata. Kierkegaard e il concetto di analogia*, in I. Adinolfi - G. Gaeta - A. Lavagetto, *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Il melangolo, Genova 2017, pp. 345-362.
- ROCCA, E., *Analogy and Negativism*, in C. Welz - R. Rosfort (eds.), *Hermeneutics and Negativism. Existential Ambiguities of Self-Understanding*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, pp. 161-175.
- ROCCA, E., *Zimzum, vuoto e architettura*, in A. Russo, *Vuoto & Progetto*, presentazione di G. Neri - E. Rocca, Postfazione di F. Espuelas, LetteraVentidue, Siracusa 2018, pp. 19-27.
- ROCCA, E., *Den kristne kærlighed er ikke en politisk kategori*, «TEOL-information», 64 (2021), pp. 10-14.
- ROOS, H., *Søren Kierkegaard und die Kenosis-Lehre*, «Kierkegaardiana», 2 (1957), pp. 54-60.
- ROSE, T., *Kierkegaard's Christocentric Theology*, Ashgate, Aldershot 2001.
- RUFF, G., *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten «Freiburger Vorlesungen»*, Duncker - Humblot, Berlin 1997.
- RYAN, B., *Kierkegaard's Indirect Politics: Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno*, Rodopi, Amsterdam-New York 2014.
- ŠAJDA, P., *Theodor W. Adorno: Tracing the Trajectory of Kierkegaard's Unintended Triumphs and Defeats*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard's Influence on Philosophy* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 11), Ashgate, Aldershot 2016, pp. 23-68.
- SCHNEEBERGER, G., *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu Seinem Leben und Denken*, Selbstverlag, Bern 1962.
- SCHOLEM, G., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1941, trad. it. di G. Russo, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova 1986.
- SCHOLEM, G., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, eng. trans. by R. Manheim, *On the Qabbalah and its symbolism*, Ltd, Bristol 1965.
- SCHOLEM, G., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, 1970, trad. it. di M. Bertaglia, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova - Milano 2010.

SCHRAG, C., *Existence and Freedom: Towards an Ontology of Human Finitude*, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1961.

SCHULTE, C., *Zimzum. Gott und Weltursprung*, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 2014.

SCHULZ, H., *Die theologische Rezeption Kierkegaards in Deutschland und Dänemark. Notizen zu einer historischen Typologie*, «Kierkegaard Studies Yearbook», (1999), n. 1, pp. 220-244.

SERAFINI, L., *Decisione e inoperosità. Jean-Luc Nancy interprete di Heidegger*, «B@belonline», 10-11 (2011), pp. 271-278.

SERAFINI, L., *Inoperosità. Heidegger nel dibattito francese contemporaneo*, Mimesis, Milano 2013.

SIRVENT, R. - MORGAN, S. (eds.), *Kierkegaard and Political Theology*, with a foreword by G. Marino, Pickwick Publications, Eugene (OR) 2018.

SITTER, B., *Zur Möglichkeit dezisionistischer Auslegung von Heideggers ersten Schriften*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 24 (1970), n. 4, pp. 516-535.

SMITH, G. M., *Kierkegaard from the Point of View of the Political*, «History of European Ideas», 31 (2005), n. 1, pp. 35-60.

SMITH, G. M., *Kierkegaard's Responsibility to the Other: Friendship, Neighbourliness, and the Problem of Sociality*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 10 (2007), n. 2, pp. 181-197.

SMITH, S., *From Tyrant to Martyr: Politics and Love in Kierkegaard*, «Perspectives on Political Science», 46 (2017), n. 3, pp. 209-217.

SPANOS, W. V., *Heidegger, Kierkegaard, and the Hermeneutic Circle: Towards a Postmodern Theory of Interpretation as Dis-Closure*, «Boundary 2», 4 (1976), n. 2, pp. 455-488.

SPERA, S., *Kierkegaard politico*, Istituto di studi filosofici, Roma 1978.

STERNBERGER, D., *Begriff des Politischen*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1961.

STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 14), Ashgate, Farnham - Burlington 2011.

STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard and his Danish Contemporaries. Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 7), Routledge, New York 2016.

STOCKER, B., *Kierkegaard's Absolute Decision. Dialectic of Ethic Law in Fear and Trembling*, «Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities», 4 (1999), n. 1, pp. 27-35.

STOCKER, B., *Kierkegaard on Politics*, Springer, New York 2013.

STÜNKEL, K. M., *Phänomenologie der Religion als Frage und Antwort. Heidegger und die urchristliche Lebenserfahrung*, «Jahrbuch für Religionsphilosophie», 5 (2006), pp. 151-174.

SØLOFT, P., *Erotic love: Reading Kierkegaard with and without Marion*, «Dialog» 50 (2011), n. 1, pp. 37-46.

THIELST, P., *Poul Martin Møller: Scattered Thoughts, Analysis of Affectation, Struggle with Nihilism*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, (Kierkegaard Studies. Monograph Series. Vol. 10), De Gruyter, Berlin 2003, pp. 45-61.

THONHAUSER, G., *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*, De Gruyter, Berlin-New York 2016.

TILLICH, P., *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Theodor Wiesengrund Adorno*, «Journal of Philosophy», 31 (1934), n. 23, pp. 640-640.

TILLICH, P., *The Protestant Era*, eng. trans. by J. L. Adams, University of Chicago Press, Chicago 1960.

THEUNISSEN, M., *Das Menschenbild in der »Krankheit zum Tode«*, in M. Theunissen - W. Greve (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1979.

THOMPSON, T. R., *Nineteenth-Century Kenotic Christology: The Waxing, Waning and Weighing of a Quest for a Coherent Orthodoxy*, in C. S. Evans (ed.), *Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God*, Oxford University Press, New York 2006, pp. 74-111.

VAN DRIEL, E. C., *Incarnation Anyway: Arguments for Supralapsarian Christology*, Oxford University Press, New York 2008.

VATTIMO, G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

VATTIMO, G., *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma 1994.

VATTIMO, G., *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

VATTIMO, G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002.

VATTIMO, G., *Cristianesimo, nichilismo, kenosis*, «Bollettino Filosofico», 30 (2015), pp. 183-187.

VERNON, M., *The Philosophy of Friendship*, Palgrave, London 2005.

WAHL, J., *Études Kierkegaardiennes*, Aubiel, Paris 1938.

WALSH, S., *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*, Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 1994.

WALSH, S., *Thinking Christianly in an Existential Mode*, Oxford University Press, Oxford 2009.

WARD, G., *Christ and Culture*, Blackwell Publishing, London 2005.

WESTPHAL, W., *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1987.

