



philosophica

[334]

philosophica

serie blu

fondata da Leonardo Amoroso

diretta da Elio Franzini

comitato scientifico

Paolo D'Angelo, Roberta Dreon, Serena Feloj, Tonino Griffero

Paul Kottman, Giovanni Matteucci, Andrea Mecacci

Alberto L. Siani, Elena Tavani, Gabriele Tomasi

Emily Martone

Oltre l'identità

Amore e politica a partire da Kierkegaard



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Libro vincitore del Premio Leonardo Amoroso – edizione 2024

© Copyright 2025

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884677391-3

ISSN 2420-9198

«Qui perfino l'immortalità delle montagne,
che riposano sotto le stelle, è un'illusione:
anch'esse sono corrose dal tempo,
lentamente e impercettibilmente:
nulla è eterno;
fuggita dal mondo,
l'immortalità ha trovato un incerto asilo
nelle tenebre del cuore umano, che ancora sa ricordare e dire
“per sempre”»

(H. Arendt, *Tra passato e futuro*)

A mia nonna Maria

AVVERTENZA

Nel corso della trattazione, i principali scritti kierkegaardiani saranno citati mediante apposite sigle di riferimento. Per l'edizione completa delle opere di Søren Kierkegaard – *Søren Kierkegaards Skrifter*, a cura del *Søren Kierkegaard Forskningscenteret*, redatta da N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup et alii, Gads Forlag, København 1997-2012 – si utilizzerà la sigla *SKS*, seguita dall'indicazione del volume e delle pagine in numeri arabi.

Per i testi diaristici non inclusi nei *Søren Kierkegaards Skrifter* si farà riferimento all'edizione *Søren Kierkegaards Papirer*, 11 voll. in 20 tomi, a cura di P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, København 1909-1948, citata con la sigla *Pap*, seguita dall'indicazione del volume in numeri romani e delle pagine in numeri arabi.

Le traduzioni italiane, ove disponibili, seguono l'edizione danese e sono identificate con le sigle elencate in seguito. Eventuali lievi adattamenti di traduzione, introdotti per ragioni di coerenza stilistica o contenutistica, vengono segnalati in nota. Nei casi in cui non esista una versione italiana, si indicheranno unicamente le pagine dell'edizione di riferimento, accompagnate da una traduzione di nostra mano.

- 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 Constantius), 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 Angst. En simpel psykologisk-paaegende Overveelse 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-religiøse 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 Overveelser 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. di 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. di 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 Selvsprovelse 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 più efficaci per descrivere l'opera labirintica di Søren Kierkegaard è quella del «nodo dialettico» (*dialektisk Knude*)². Con questa espressione, che ricorre in più forme all'interno dei suoi testi, Kierkegaard designa la «composizione» tra due «opposti qualitativi». Questa composizione, però, non si risolve mai in una conciliazione mediatrice; al contrario, quanto più strettamente annoda insieme i due sensi opposti, tanto più ne approfondisce la tensione. Il «nodo» si configura così come un dispositivo dialettico attraverso cui Kierkegaard moltiplica l'ambigua duplicità che attraversa la sua opera. Ad essere annodati non sono soltanto i significati opposti di una stessa proposizione, ma anche, nel gioco 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. Ne *Il 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 fi-

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 sulla complessità di questa categoria nel 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.

ne. Questo significa che la duplicità è 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 primi giovanili articoli pubblicati anonimamente sul *Kjöbenhavns flyvende Post* alle innumerevoli pagine dei diari, dai libri pseudonimi agli scritti religiosi fino ai pamphlets polemici della rivista «Øieblikket», la ricca produzione kierkegaardiana si fa concreto esperimento di una precisa strategia comunicativa messa a punto per mantenere lo scarto tra il contenuto e il suo senso. Il testo si presenta così al lettore come un campo di tensione tra significati opposti ma parimente legittimi, che si compongono inestricabilmente all'interno di una comunicazione doppiamente riflessa, demandando al lettore l'onere di «sciogliere il nodo da sé»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 assumere una posizione interpretativa senza per questo dissolverne 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 impedisce, infatti, di trovare un'eventuale unità sul piano dei contenuti, la quale deve piuttosto essere 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 mette 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 pro-

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.

cesso maieutico 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.

In questa prospettiva, la storia della ricezione dell'opera kierkegaardiana, 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 delle specificità geografiche che ne hanno influenzato le diverse interpretazioni. I due principali orientamenti che, pur in tempi diversi, si affermano nel Novecento sembrano, infatti, corrispondere ai due estremi del filo che Kierkegaard con abilità ha intrecciato dialetticamente: amore e politica, individuo e comunità, singolo e universale, religioso ed estetico, trascendenza e immanenza. Per tale ragione, confrontarsi con questa vicenda interpretativa non costituisce un mero interesse di storia della filosofia né soltanto il desiderio di prendere posizione nel dibattito, ma significa collocarsi già all'interno della problematica con cui si intende confrontarsi. Pur non mancando certo anticipazioni, fenomeni di ritorno e 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 consolida il giudizio di Kierkegaard come fervente individualista e conservatore reazionario, promotore di una soggettività socialmente e politicamente inerte, demoniacamente ripiegata sul proprio dramma interiore e completamente assorbita dalla sofferente relazione con Dio. Dall'altra, a partire dagli anni Ottanta e con maggiore intensità nell'ultimo tren-

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 soltanto attraverso queste pagine, l'interpretazione della strategia comunicativa kierkegaardiana come dispositivo ermeneutico. Il suo *Maschere kierkegaardiane*, la cui lezione fondamentale spero di riuscire a far risuonare in questo lavoro, ha acceso il mio primo interesse per Kierkegaard e continua ancora oggi a orientare il mio approccio ai suoi testi.

¹¹ Per un approfondimento più ampio sulla ricezione del pensiero socio-politico 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.

tennio¹², 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 universale e di un assolutismo etico all'interno di una «quasi-comunità aperta»¹⁴, intransigente difensore della parola «onesta»¹⁵, parresiastica¹⁶.

Questi due orientamenti si tratteggiano allora vividamente in contrapposizione l'uno all'altro, come due avversari interlocutori di un dialogo mancato. Dico *mancato* perché queste due «scuole» non condividono né geograficamente né, soprattutto, cronologicamente, la medesima arena filosofica. La distanza temporale che le separa, insieme a quella più evidentemente contenutistica, trova la sua ragione nella diverse esigenze e sensibilità dei rispettivi autori. Durante la *Kierkegaard Renaissance*, il periodo di fioritura degli studi kierkegaardiani tra le due guerre, i lettori sentono risuonare nei suoi testi la propria angoscia irrazionalistica. L'accento sull'individuo e la sua soggettività, l'extralogicità dell'esistenza che infrange il panlogismo della ragione idealista, l'idea di una verità che può essere appropriata solo attraverso l'interiorizzazione pratica del pensiero soggettivo, la critica alla nascente società di

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. Wennerscheid (eds.), *Kierkegaard and Political Theory: Religion, Aesthetics, Politics and the Intervention of the Single Individual*, Museum Tusculanum 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 danese liberal-nazionale, il 31 marzo 1855, SKS 14, 179-181, traduzione italiana di I. Tavilla, *Io voglio onestà: contro le menzogne del cristianesimo ufficiale*, Castelvechi, Roma 2016, pp. 27-35.

¹⁶ Ettore Rocca ha messo in luce l'accostamento tra la *Redelighed* kierkegaardiana e la *parresia* foucaultiana, entrambe forme di parola chiara, onesta e franca, prive di ogni forma di persuasione retorica e capaci di agire come strumenti di contestazione del potere – politico e, nel caso di Kierkegaard, soprattutto ecclesiastico. La parola onesta costituisce, infatti, l'arma «umana» che Kierkegaard rivolge contro il cristianesimo ufficiale per smascherarne la falsità e denunciarne la riduzione a semplice caricatura del messaggio evangelico. Cfr. E. Rocca, *Kierkegaard*, Carocci, Roma 2012, pp. 275-277.

massa e alla deresponsabilizzazione dei suoi mezzi di comunicazione, a favore di un impegno etico compiuto in prima persona, l'eccezionalità dell'evento della decisione rispetto alla normatività del generale: sono questi i temi e le questioni attraverso cui Kierkegaard riesce a 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. Questa linea interpretativa – nelle cui fila compaiono nomi come Theodor W. Adorno, György Lukács, Herbert Marcuse e Martin Buber – si impone così a lungo e con tale profondità da diventare il paradigma dominante attraverso cui solitamente ci si accosta all'opera kierkegaardiana.

Al volgere del secolo, il nuovo clima storico-culturale, frutto di una società in rapida evoluzione ed espansione e riflesso della disillusione di fronte alle grandi narrazioni e ideologie della modernità, sembra non poter far altro che avvalorare l'immagine di Kierkegaard quale pensatore anti- o a-sociopolitico. In effetti, le tematiche teologiche, l'assenza di una discussione sociopolitica unitaria e coerente, unite a un lessico ancora fortemente idealistico, vengono percepiti come 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 convinzione comune, si sviluppa una "seconda" *Kierkegaard Renaissance*. Con la prima condivide le tematiche e le questioni di interesse, ma declinandole 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 – in particolare i paesi anglofoni e gli Stati Uniti – 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 apre alle sfide del pluralismo culturale e religioso, alle questioni di identità, genere ed etnia, nonché 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 estranee e con tematiche lontane dal pa-

norama 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 con l'opposto movimento di contrazione, attraverso cui il pensiero kierkegaardiano viene chiuso su se stesso mediante un approccio filologico autoreferenziale. Mentre i tentativi contemporanei di aprire l'opera kierkegaardiana oltre se stessa e il 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, irrigidendola in un presunto significato ultimo del testo¹⁷. Così facendo, l'ideale di fedeltà si traduce piuttosto in un'infedeltà al significato dell'opera e alle intenzioni dell'autore; viceversa, la consapevole infedeltà interpretativa finisce per adempiere 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 esattamente il fine edificante che Kierkegaard stesso attribuisce alla propria produzione letteraria.

Questa interpretazione, proposta dallo stesso Kierkegaard riguardo alla propria opera, costituisce la linea guida metodologica di questo lavoro, che intende muoversi sul sottile confine tra fedeltà e infedeltà, tra un ancoraggio filologico al testo e un confronto talvolta non ortodosso, se non addirittura eretico, con categorie filosofiche eccentriche e con autori dalla formazione e dagli interessi molto distanti da quelli di Kierkegaard. Più specificamente, l'analisi del rapporto tra la categoria di politico e quella di 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 post-moderne tratte dalle riflessioni di Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo e Roberto Esposito. Tuttavia, a differenza di quanto avviene in simili tentativi interpretativi dell'ultimo ventennio, il testo kierkegaardiano non sarà 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 proprio nella riflessione teologica di Kierkegaard. Da questo ambito si recupera la nozione di *kenosis* – la categoria paolina che, a partire da Filippesi 2.7, viene a indicare l'atto con cui Cristo, nell'incarnazione, si svuota di sé

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.

e delle sue prerogative divine – per designare un più generale concetto di autoespropriazione, tanto del soggetto divino quanto di quello umano. A tale nozione sarà affidato il compito di articolare e disarticolare il nodo dialettico tra amore e politica, mostrando come l'atto di autoespropriazione costituisca insieme il punto di tensione e connessione tra questi due campi.

L'amore e il politico costituiscono, infatti, gli estremi di un medesimo nodo dialettico che Kierkegaard intesse lungo 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 *preservandola* e contemporaneamente *esasperandola* mediante la categoria del «correttivo». Per *correttivo*, Kierkegaard intende una forma indiretta di *praxis*, in cui una posizione unilaterale viene contrapposta ad un'altra unilateralità *stabilita*, ossia divenuta dominante e percepita come oggettiva, della cui incontestata esistenza di fatto e di diritto si è naturalizzata la genesi storica. Il correttivo kierkegaardiano non si propone come mera contrapposizione tra due posizioni antitetiche, né come superamento hegeliano delle unilateralità in un'unità conciliata. È vero che tra le due posizioni opposte, il correttivo e l'ordine stabilito, si costruisce un'unità, ma questa è tutt'altro che chiusa e conciliata: si tratta piuttosto di una struttura dinamica e aperta, in cui il correttivo non costituisce semplicemente una delle due parti in tensione, ma la forza carsica che decostruisce instancabilmente dall'interno la struttura stessa di cui fa parte. Opponendosi nella sua assoluta eterogeneità al suo opposto, il correttivo forma così un nodo *aporetico* che, pur mantenendo in piedi il sistema d'insieme, ne mina le fondamenta, creando la 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 storicità.

Presentando l'amore cristiano come correttivo al politico e mettendone in luce l'essenziale antipoliticità, se ne illustrerà la funzione decostruttiva, consistente nel destabilizzare dall'interno l'autoreferenzialità e l'autorevolezza del politico e nel sovvertirne così l'assolutezza. In questo, nel voler presentare il correttivo attraverso le pagine della sua opera, 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. Come annota in un passo del suo diario, infatti, «la [sua] produzione letteraria può essere

considerata un correttivo all'ordine stabilito»¹⁹. Non sentendosi investito dell'autorità per intervenire direttamente e non ritenendo efficace una contrapposizione frontale per mettere radicalmente in discussione il politico, Kierkegaard architetta un'intera strategia comunicativa per confrontarsi *indirettamente* col politico, senza ricorrere così alle sue stesse armi. La sua «neutralità armata» non lo rende quindi un pensatore meno politico, o, come spesso è stato sostenuto, apolitico. Al contrario, come osserva 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 direttamente in modo pratico ed *engagé*, sia quando lo si fa indirettamente, da una posizione di distanza critica rispetto ai codici politici ufficiali.

Sostenendo l'esistenza di una consistente dimensione politica nella sua opera, non intendo presentare Kierkegaard come teorico delle forme di governo o delle istituzioni politiche, né come ideologo di partito. Se una riflessione politica è rintracciabile 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 accezioni distinte, ma interconnesse, del «politico» nel testo kierkegaardiano. In primo luogo, il politico designa 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 nei capitoli successivi, su un dispositivo identitario e immunitario. Poiché tale 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 una politica basata su una «somiglianza che si fonda sulla diversità»²¹ o, come la descrive Esposito, su «un'esclusione includente e un'inclusione escludente»²².

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.

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

Alla radice di entrambe le definizioni di politico si trova una concezione cartesiano-idealistica di soggettività, che Kierkegaard delinea in contrapposizione alla sua nozione teologica del *sé*. Facendo riferimento principalmente a *La malattia per la morte*, sarà possibile ravvisare proprio nell'antropologia teologica kierkegaardiana, e nel suo corrispettivo concetto di fede, l'elemento che frattura radicalmente questa nozione di soggettività. Infatti, anticipando sommariamente quanto verrà sviluppato più diffusamente nei capitoli successivi, 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, e non può quindi autofondarsi. 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 di porsi autonomamente in relazione con Dio né tanto meno di conoscersi in modo trasparente attraverso tale relazione. Lo stato opposto alla fede, cioè la disperazione, rappresenta di fatto per Kierkegaard l'illusoria volontà del *sé* di autocostruirsi in indipendenza da 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 padrone di se stesso, possedendosi come si detiene una proprietà, perché è assolutamente coincidente con se stesso: nessuna faglia o cesura lo attraversa rendendolo essenzialmente diverso da sé e angosciosamente opaco a se stesso. Allo stesso modo, l'io si fa legislatore – se non addirittura creatore – del non-io, del mondo e delle sue istituzioni, nella misura in cui ne neutralizza l'esteriorità oggettiva incasellandola nelle maglie delle proprie 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 livelli. Da un lato, sostenendo un'«infinita differenza qualitativa» tra trascendenza e immanenza, tra eternità e temporalità, Kierkegaard infrange il monismo ontologico della ragione

²³ SKS 11, 129 / SD, 15.

speculativa; dall'altro, individuando nel paradosso della fede cristiana un'eccedenza logica e ontologica inassimilabile, sovverte l'*adaequatio rei et intellectus* su cui la *ratio* idealista fonda le sue pretese identitarie. A questa operazione decostruttiva del «sistema dell'esistenza» si accompagna, seppure in modo meno esplicito rispetto al grido di accusa lanciato contro l'hegelismo del suo tempo, una messa in discussione della politica dell'identità, ossia di quel «cripto-idealismo» che Adorno attribuisce proprio a Kierkegaard.

Contrariamente a quanto ritiene Heidegger, secondo il quale è proprio il residuo teologico a relegare il pensiero di Kierkegaard nell'alveo dell'onto-teologia occidentale, questo lavoro riconosce nel versante teologico della poliedrica ed enigmatica opera kierkegaardiana il tentativo di ripensare la soggettività e il suo pensiero in senso antimetafisico e anacronisticamente postmoderno – in altre parole, non-identitario. Questo processo di «indebolimento» e di «svuotamento» del soggetto forte idealistico verrà qui denominato un *movimento kenotico*. L'apparente consonanza di questo movimento con il processo di secolarizzazione, a cui Vattimo associa il senso dell'incarnazione e della *kenosis* divina, viene immediatamente stemperata però quando si considera con più attenzione l'idea di *kenosis* in gioco. Per Vattimo, la *kenosis* immanentizza e storicizza completamente Dio e il messaggio evangelico; per Kierkegaard, invece, la *kenosis* indica il paradosso dell'eterno che viene all'esistenza, dell'immutabile che 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 trasformano e assumono essi stessi una forma paradossale. È all'interno di questo lessico della paradossalità che la soggettività si trova espropriata della propria identità – sia dal punto di vista gnoseologico sia ontologico. Di fronte al paradosso cristiano, la *ratio* idealistica si scopre interdotta da una «differenza assoluta» che non può assimilare, ma che la pietrifica, scandalizzandola. Il sé si ritrova tragicamente incapace di conoscere la propria verità così come la propria non-verità, poiché ne ha perduto la «condizione». Deve allora ricevere tale condizione da ciò che è oltre l'umano, dalla differenza assoluta, cioè da Dio. Tuttavia, questo non basta: la condizione, in quanto condizione *trascendente*, è assolutamente eterogenea all'umano e, in quanto tale, non può mai essere appropriata e natura-

lizzata 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, rinunciando alle pretese della ragione, della morale, dell'affettività e persino della volontà. Come osserva Kierkegaard nelle *Briciole di filosofia*, la fede infatti «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 dunque 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 di svuotamento della volontà e del potere, la *kenosis* rappresenta un'espropriazione radicale della soggettività, giacché – come sottolinea 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, si pone, quindi, in assoluta antitesi rispetto al soggetto decisionista di matrice idealistica che Adorno riconosce nel singolo kierkegaardiano e nell'Esserci heideggeriano. Non potendo conoscersi nella sua totalità, né scegliere autenticamente di diventare se stesso, né tantomeno realizzare tale scelta, il sé teologico kierkegaardiano si distingue tanto 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 del suo tentativo di ripensamento antimetafisico della soggettività, lo proietta in avanti, oltre Heidegger. La critica di cripto-idealismo, che Adorno rivolge congiuntamente a Heidegger e a Kierkegaard, finisce perciò 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 legami intersoggettivi, sociali e politici. In primo luogo, la *kenosis* divina, condizione di (im)possibilità della *kenosis* umana, dissesando dalle fondamenta la concezione teologico-politica del potere e del suo

²⁴ SKS 4, 264 / PS, 675.

²⁵ Esposito, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988, p. 201.

soggetto, fonda una nuova comprensione della trascendenza: una trascendenza priva di sovranità. La *kenarchia* – termine ripreso dal teologo americano Haydon Mitchell – indica precisamente una concezione del potere che non è più dominio autoritario sull'altro, ma capacità di ritrazione in sé e di svuotamento di sé per fare spazio all'altro. Tale potere kenarchico può essere ascritto alla concezione kierkegaardiana di amore cristiano, cioè l'amore *per* il prossimo. Contrariamente alle accuse di asocialità e di acosmismo²⁶, la rilettura kierkegaardiana dell'amore in chiave kenotica delinea una forma di relazionalità che sfugge al paradigma identitario e immunitario che struttura 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 agli altri «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 solitudine perturbante, ma, unendoli in 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 mette in luce l'interesse egoistico che muove l'essere umano verso l'altro: nell'amico e nell'amato l'io cerca il rispecchiamento e la validazione della propria identità. In questo modo, l'altro diventa una mera estensione del sé, un *alter-ego*, un secondo sé, un doppio del sé. Questa dinamica autoaffermativa si intensifica quando si applica all'estraneo rispetto alla coppia o alla comunità, entrambe fondate sulla base della somiglianza condivisa. La preferenza divide il noi dal voi, l'interno dall'esterno, l'amico dal nemico, scomponendo lo spazio sociale in coppie oppositive attraverso molteplici «cesure»³⁰.

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 1993, 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.

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.

Nel dispositivo della *preferenza* risuona in maniera evidente la categoria politologica schmittiana della *Freund-Feind-Unterscheidung*, la differenza tra amico e nemico, che designa in senso esclusivamente *pubblico* l'opposizione tra identico e diverso, proprio e improprio, familiare e straniero. A queste politiche preferenziali Kierkegaard oppone l'amore cristiano per il prossimo. Definendo il *prossimo* come «assolutamente ogni uomo» in quanto oggetto che «non ha nessuna determinazione di differenza»³¹, riconosce all'amore cristiano la forza decostruttiva capace di scardinare la dinamica preferenziale e, insieme ad essa, le politiche identitarie che la sottendono. Amico e nemico, concittadino e straniero, amante ed estraneo, il prossimo è infatti ciò che trascende le divisioni antinomiche attraverso cui opera il dispositivo identitario della preferenza. Scardinando dall'interno la distinzione politica per eccellenza, quella tra simile e diverso, l'amore frattura l'autoreferenzialità monolitica del politico. In questo modo, interdicensi la dialettica del riconoscimento e della reciprocità, esso 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 del prossimo.

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 sovrumanià, ma neppure auspicabile nella sua disumanità. Non preferenziale, non reciproco, non riconosciuto, e spesso frainteso come 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 tale concezione e sulla sua effettiva funzionalità all'interno del nodo dialettico che essa forma con il politico. Un interrogativo legittimo non solo rispetto al testo kierkegaardiano, ma anche rispetto a quegli studi – compreso il presente – che intendono mettere in luce la politicità e l'attualità del pensiero di Kierkegaard a partire dalla nozione di amore. A questo quesito risponde lo stesso Kierkegaard, spiegando che, perché qualcosa possa essere presentata come correttivo, deve essere deliberatamente idealizzata: «La presentazione dell'ideale [...] non è (finitamente) polemica verso questo o quell'essere finito. Essa è polemica solo infinitamente onde illuminare l'ideale»³². Se così non fosse, il correttivo verrebbe commisurato a una grandezza finita e reso finito a

³¹ SKS 9, 73 / KG, 299.

³² SKS 16, 115 / BN, 139.

sua volta, finendo per svolgere soltanto la funzione di mero contraltare al termine opposto. Al contrario, è l'eterogeneità assoluta del correttivo a garantirgli il ruolo di agente corrosivo sia dell'unilateralità del suo opposto sia della propria, qualora essa 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. In particolare, ripercorrendo la tensione tra possibilità e impossibilità, tra perentorietà del compito e irrealizzabilità dello stesso, questa ricerca analizza l'opera di Kierkegaard indagandovi il rapporto tra l'antipoliticità della natura dell'amore, l'impoliticità dei suoi atti e il significato politico dello scrivere *sull'*amore.

Quelli appena delineati sono i principali snodi teorici e argomentativi di questo lavoro, che si articola in quattro capitoli. Il primo capitolo si apre in *medias res*, analizzando la nozione di politico e il suo ruolo all'interno nell'opera kierkegaardiana. In via preliminare si metterà in luce l'ambiguità del concetto, il quale in Kierkegaard non designa la *téchne* di governo e di amministrazione della *res publica*, bensì una specifica relazionalità modale dell'individuo con l'esistente e la propria esistenza, prossima alla dimensione dell'estetico. Chiarito questo punto, verrà ripercorsa la tradizione interpretativa che, soprattutto nella prima metà del Novecento, contestava a Kierkegaard un radicale individualismo apolitico, se non apertamente antipolitico. In particolare, le più celebri e influenti letture del pensiero kierkegaardiano verranno ordinate entro tre grandi filoni, ciascuno dei quali restituisce un'immagine distinta dell'autore e della sua opera. Un primo, al quale appartengono figure come Adorno e Marcuse, ravvisa nell'indifferentismo politico di Kierkegaard un atteggiamento conservatore e giustificazionista di segno reazionario. Un secondo, rappresentato con particolare vigore da Karl Löwith e Jean Wahl, ne esalta invece la portata sovversiva, interpretandolo come critico radicale dello *status quo*. Un terzo, che trova nei nomi di Lukács e Schmitt i suoi interpreti più autorevoli, legge infine il pensiero kierkegaardiano sotto il segno di un irrazionalismo di impronta decisionista. Fra queste prospettive, sarà soprattutto quella adorniana a costituire, d'ora in avanti, il laboratorio concettuale privilegiato per indagare i nessi fra filosofia e politica dell'identità, a cui si farà costante riferimento nei capitoli successivi.

Dopo aver illustrato la critica di cripto-idealismo che Adorno rivolge congiuntamente a Kierkegaard e alle filosofie dell'esistenza, il secondo capitolo inizia a gettare le basi per la sua decostruzione – un'operazione che, come verrà chiarito nel quarto capitolo, conosce un esito

positivo nei confronti del pensiero kierkegaardiano, mentre si rivela fallimentare in rapporto alla filosofia heideggeriana, finendo così per confermare, in quest'ultimo caso, il giudizio di Adorno. Dopo aver ricostruito la struttura argomentativa che porta Adorno, insieme a Günther Anders, a considerare l'analitica esistenziale di Heidegger una forma di idealismo, si procederà quindi a tracciare la linea di demarcazione fra la riflessione kierkegaardiana e quella heideggeriana. In primo luogo, si esporrà la nozione di esistenza e di pensiero soggettivo elaborata da Kierkegaard in contrapposizione alla filosofia speculativa, segnatamente hegeliana e schellinghiana. In un secondo momento, dopo aver evidenziato l'influsso esercitato dal testo kierkegaardiano sulla concettualità heideggeriana e i risultati della sua rielaborazione da parte di Heidegger, si individuerà nelle procedure di secolarizzazione compiute sull'opera di Kierkegaard nello *Heidegger-Streit* la ragione di una sua lettura ancora idealistica e identitaria.

Il terzo capitolo presenta la concezione kierkegaardiana del cristianesimo come religione del paradosso. 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 successivamente al testo kierkegaardiano. Resistendo alla completa immanentizzazione implicita nella nozione vattimiana di *kenosis*, la fede cristiana descritta da Kierkegaard si preciserà come esperienza dell'assolutamente altro, di fronte 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 non concettualizzabile, a partire dall'antropologia teologica delineata ne *La malattia per la morte*. Dopo averne tracciato un profilo generale e averne mostrato alcune esemplificazioni offerte dallo stesso Kierkegaard nei discorsi edificanti del 1849-1851, si procederà, per contrasto, a un confronto con la soggettività disperata, interpretata attraverso le categorie heideggeriane di *Entschlossenheit* ed *Entscheidung*. La dimensione decisionistica e volontaristica che ancora caratterizza il *Dasein* heideggeriano cede così il posto alla radicale impotenza del singolo kierkegaardiano, che verrà riletto alla luce della categoria teologico-filosofica di inoperosità e della nozione nancyiana di «apertura decidente».

Infine, il quarto capitolo individua nell'amore l'esperienza kenotica per eccellenza. Nella sua prima parte, la nozione di potere verrà ridefinita all'interno di una rilettura kenotica dell'amore e della trascendenza. Prendendo in prestito la nozione di *kenarchia* e contrapponendola al nesso tra sovranità e trascendenza proprio della tradizione teologico-politica, l'amore cristiano verrà messo in contrasto con l'amore erotico

e l'amicizia, intesi come legami identitari. In questa prospettiva, l'amore cristiano si configura come un legame unidirezionale di abnegazione ed edificazione, capace di ristrutturare completamente la concezione stessa di soggettività. Qui, infatti, il concetto teologico di *sé*, contrapposto all'io idealistico, interseca le nozioni di *Eiendommelighed* (tradotta come "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 – inteso come relazione espropriata ed espropriante tra due soggetti a loro volta già espropriati dal loro rapporto con Dio – costituisce propriamente quel correttivo alle politiche dell'identità da cui la ricerca prende le mosse.

Un correttivo, un nodo dialettico, un movimento di *Verwindung*, una forza decostruttiva: in tutte queste forme appare il lascito kierkegaardiano. Tuttavia, Kierkegaard non esaurisce questa tensione che attraversa la sua opera, dandone una forma o una definizione definitiva. Al contrario, proprio quando sembra che il lettore abbia finalmente afferrato il senso e il funzionamento della sua complessa prassi indiretta, Kierkegaard manda nuovamente tutto all'aria, togliendosi la maschera e scagliandosi in un attacco diretto al politico e alla politica del suo tempo. Che ne è allora dell'amore? Che cosa resiste al politico? Sono queste le domande che l'opera di Kierkegaard consegna al lettore, trascinandolo in un movimento inesauribile di interpretazioni e ritrattazioni. E sono le stesse che hanno animato, dall'inizio alla fine, questo lavoro, trovando infine una risposta – o quantomeno un significato – nell'esperienza di radicale spossessamento, di profonda *kenosis* del soggetto: un soggetto frantumato e indebolito, un soggetto kenotico, che forse non ha più senso neppure definire propriamente come *soggetto*.

Il presente volume è il risultato della rielaborazione della mia tesi di dottorato dal titolo *Il «nodo dialettico» tra amore e politica: ripensare la kenosis a partire da Kierkegaard*, svolta presso la Scuola Normale Superiore di Pisa e discussa nel maggio 2023.

Desidero innanzitutto ringraziare i professori Ettore Rocca e Alberto Martinengo, che con le loro osservazioni attente, i suggerimenti critici e i continui incoraggiamenti mi hanno accompagnata passo dopo passo in questo cammino di ricerca e di scrittura. Un ringraziamento speciale va anche al professor Roberto Esposito, la cui generosa disponibilità al dialogo e al confronto mi ha permesso di avvicinarmi a nuove categorie filosofiche che hanno arricchito il mio approccio al pensiero kierkegaardiano. Questo lavoro non avrebbe potuto vedere la luce senza il sostegno costante della Scuola Normale Superiore e la preziosa

collaborazione del Søren Kierkegaard Research Centre di Copenhagen. Un sentito ringraziamento va inoltre a tutta la commissione del Premio Leonardo Amoroso per tesi di dottorato in filosofia: è proprio a questo riconoscimento, promosso con passione da Franco Bartoli e dalle Edizioni ETS, che devo l'opportunità di pubblicare questo studio.

Infine, ma non per ultimo, il mio pensiero più affettuoso e grato va a Leonardo Amoroso, mio maestro e mentore, che per primo mi ha introdotta al testo kierkegaardiano. Col suo metodo filosofico, il suo stile di insegnamento e la sua profonda e sensibile umanità, mi ha trasmesso il valore dell'umiltà, l'importanza del semplice e la forza ermeneutica del dubbio. A lui, e a quanto mi ha insegnato, spero di aver reso almeno in parte onore con questo lavoro, che non avrebbe avuto inizio senza la sua guida.

INDICE

| | |
|--|-----|
| Avvertenza | 7 |
| Introduzione | 11 |
| <i>Capitolo I</i> | |
| Il politico in Kierkegaard | 29 |
| 1. Mediazioni tra estetico e politico | 29 |
| 2. Il correttivo | 41 |
| 3. Kierkegaard antipolitico: una storia delle interpretazioni | 49 |
| 4. La <i>objektlose Innerlichkeit</i> | 57 |
| 5. L'ideologia dell'autenticità | 63 |
| <i>Capitolo II</i> | |
| Il pensiero dell'identità | 71 |
| 1. Logica e politica dell'identità | 72 |
| 2. Il cripto-idealismo di Heidegger | 75 |
| 3. Pensare l'esistenza contro il sistema dell'esistenza | 84 |
| 4. Il Kierkegaard di Heidegger | 97 |
| 5. Dalla secolarizzazione alla esistenzializzazione | 114 |
| <i>Capitolo III</i> | |
| Il soggetto kenotico | 125 |
| 1. Una lettura postmoderna della <i>kenosis</i> | 126 |
| 2. Il cristianesimo tragico di Kierkegaard | 132 |
| 3. Una sfida all'ontoteologia: il progetto-di-pensiero di Johannes Climacus | 135 |
| 4. L'antropologia teologica di Anti-Climacus | 152 |
| 5. Il circolo della disperazione: dalla <i>Entschlossenheit</i> alla <i>Entscheidung</i> | 162 |
| 6. L'indecidibile impotenza della decisione | 182 |

Capitolo IV

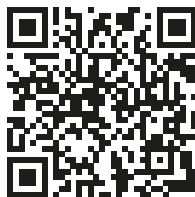
| | |
|-----------------------------------|-----|
| La kenarchia dell'amore | 193 |
| 1. La nozione di <i>kenarchia</i> | 193 |
| 2. La trascendenza non sovrana | 199 |
| 3. Politiche dell'amore | 203 |
| 4. L'amore del prossimo | 214 |
| 5. L'autopsia dell'amore | 225 |
| Conclusioni | 239 |
| Bibliografia | 249 |

L'elenco completo delle pubblicazioni è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?Col=philosophica>



Pubblicazioni recenti

- 334. Emily Martone, *Oltre l'identità. Amore e politica a partire da Kierkegaard*, 2025, pp. 272.
- 333. Mori Luca, *Fictional characters in philosophy. A contribution to the history and theory of a tool for thinking*, 2025, pp. 220.
- 332. Farinella Simone, *Su Hegel e il misticismo ebraici*. In preparazione.
- 331. Gamba Matteo, *L'essere è tempo. Coscienza, storia e percezione in Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty*. In preparazione.
- 330. Griffero Tonino, *Essere un corpo vissuto*. In preparazione.
- 329. Salvadè Anna Maria, *Il disordine del mondo. Letteratura e catastrofe tra Sette e Ottocento*. In preparazione.
- 328. Morelli Ugo, *L'attesa*. In preparazione.
- 327. Cuttone Alessia, *Cura e resistenza. Dall'ecofemminismo occidentale alle prospettive indigene*, 2025, pp. 132.
- 326. De Filippis Renato [a cura di], *Oltre le frontiere linguistiche. La sfida delle traduzioni di opere filosofiche fra il "Lungo Medioevo" e il Contemporaneo. Atti del Convegno 4 e 5 luglio 2022*. In preparazione.
- 325. Bucci Paolo, *Il Genio che scopre e occulta. Galileo nella cultura austro-tedesca fra Otto e Novecento*, 2025, pp. 140.
- 324. Gagliasso Elena, Pollo Simone, Severini Eleonora [a cura di], *Origini e attualità dell'Origine dell'uomo. Scienza, etica, letteratura*, 2025, pp. 124.
- 323. Massimo Serena, *Danzare la relazione. L'esperienza vissuta del danzare tra spontaneità e "making sense"*. In preparazione.
- 322. Marin Francesca, *Le tre Grazie dell'etica: vulnerabilità, cura e gratitudine*, 2025, pp. 224.
- 321. Tomasi Gabriele, *Dall'io assoluto all'io poetico. Estetica, poesia e conoscenza in Friedrich Hölderlin (1794-1800)*, 2025, pp. 388.
- 320. La Bella Laura, *Martin Heidegger. Il movimento della vita umana. Le radici greco-cristiane dell'Ontologie des menschlichen Lebens*, 2025, pp. 224.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di novembre 2025