K
ISSN : 2609-2484
Éditeur : Université de Lille

15 | 2025
Verità e Politica. Il desiderio di Kierkegaard

Filosofia dell'inumano.

Materiali per un Kierkegaard politico

Pierandrea Amato

https://www.peren-revues.fr/revue-k/1616

DOI : 10.54563/revue-k.1616

Référence électronique
Pierandrea Amato, « Filosofia dell'inumano. », *K* [En ligne], 15 | 2025, mis en ligne le 17 janvier 2026, consulté le 29 juin 2026. URL : https://www.peren-revues.fr/revue-k/1616

Droits d'auteur
CC-BY

Filosofia dell'inumano.

Materiali per un Kierkegaard politico

Pierandrea Amato

PLAN

1. L'inesplorato
2. I nomi
3. Un emigrante
4. La critica della libertà
5. L'eccezione e la regola
6. L'irrealizzabile

TEXTE

È grande rinunciare al proprio desiderio,
ma è più grande mantenerlo vivo dopo avervi rinunciato

Søren Kierkegaard

1. L'inesplorato

1 Leggere Kierkegaard ovviamente può significare molte, tantissime cose. Per questa ragione è esclusa, da molto tempo, qualsiasi ipotesi che abbia l'ambizione di allestire uno sguardo d'insieme della sua traiettoria speculativa. Tuttavia, nonostante questa scontata considerazione, è possibile avanzare una tesi di ordine generale sul significato di Kierkegaard per la storia del pensiero.

2 L'ipotesi qui in gioco è che con Kierkegaard si affinerebbe un gesto filosofico senza precedenti la cui condizione di possibilità è, si perdoni la stravaganza, assente. Sì, la filosofia kierkegaardiana è essa stessa un paradosso, prima ancora di fare del paradosso una nozione cruciale della propria grammatica teoretica. La si può considerare un

paradosso molto semplicemente perché la filosofia di Kierkegaard non ha ragione d'esistere, non ha principi a cui ancorarsi; si rivela priva di ogni fondamento e giustificazione. Naturalmente, non sarebbe neanche il caso di notarlo, si può verificare, come d'altronde tante volte è stato fatto, che molte pagine kierkegaardiane, ad esempio, rientrano nel campo dell'evoluzione della filosofia post-hegeliana in generale. Eppure, in Kierkegaard vi è resto, come un disavanzo, rispetto alla storia della filosofia, che potrebbe però risultare essenziale. Il suo gesto, infatti, s'impegna ad eccedere ogni forma di comunicazione filosofica consolidata e tutto ciò avrebbe a che fare, lo direi adesso in via preliminare, con la coagulazione di un tratto *inumano* del pensare. La filosofia kierkegaardiana, in altre parole, sarebbe in grado d'introdurre nella storia del pensiero un'inclinazione inedita che definirei persino selvaggia; vale a dire, il pensiero diventa prima di ogni altra cosa l'esperienza di ciò di cui non si può fare esperienza, di ciò che per principio è destinato a rimanere impensabile e per questo motivo pressocché indicibile. Kierkegaard, in definitiva, s'impegnerebbe a fare i conti con i resti, i lacerti, gli stracci dell'esistenza ma assurdamente condotti sulla soglia del problema dell'essere e del divenire. Porterebbe, in questa maniera, l'immondo del mondo sulla scena della filosofia, corrodendo però sino alle fondamenta la più consolidata immagine della filosofia.

3 Lo sbocciare della filosofia dai bassifondi è ciò che alimenta la famosissima speculazione kierkegaardiana sulla densità estetica della vita elaborata in *Enten-Eller* (*Aut-Aut*, 1843) e che in particolare trova in due figure disposte a non farsi mancare niente di un esercizio lurido dell'esistenza, Don Giovanni e lo Johannes del *Diario di un seduttore*, due interpreti formidabili di una vita densa di meschinità, violenza, desiderio, manipolazione, godimento, angoscia. È proprio nelle secche di esistenze moralmente abiette, consegnate alla sfrenata soddisfazione dei propri appetiti che, nonostante tutto, un soggetto affiora; certo, compare per negarsi, per essere risucchiato dalle tentazioni del mondo; nondimeno, a suo modo, viene al mondo per quanto dal mondo, allo stesso tempo, inizia a separarsi.

4 Che cos'è una vita estetica? O, più precisamente, che cos'è una pura vita non-filosofica? Kierkegaard non pare avere dubbi: significa fare quotidianamente esperienza della morte senza, però, averne alcuna coscienza, se non quando, come accade nei *Diapsalmata* – le note

con cui prende la parola in *Enten-Eller* chi ha fatto esperienza di una forma di vita estetica, indicato da Kierkegaard con la lettera A (uno senza nome perché non ha diritto neanche a una forma minima d'individualità) – s'iniziano a fare i conti con sé stessi, cioè, solo quando la scrittura prende il posto della vita. Kierkegaard condensa in una battuta la traiettoria di una vita consegnata alla dissipazione (essere e morte): "Il momento del più alto e ricco godimento della vita è accompagnato dalla morte" (Kierkegaard, 1976, p. 74). Il soggetto estetico maschera, dietro una grande frenesia, in realtà, una incrollabile malinconia – l'oggetto desiderato, freudianamente, è fatalmente sempre un oggetto perduto – come quella di chi non può fare altrimenti, schiacciato dal peso del godimento a qualsiasi costo. Il soggetto estetico è un malinconico cronico perché, in sostanza, è un alienato, dal momento che il suo stesso godimento gli appare una farsa; è mera riproduzione: "Il vero godimento non sta in ciò che si gode, ma nella rappresentazione" (p. 89). Gode del godimento, cioè, dell'immagine che ne riesce a elaborare. Per questo motivo ha bisogno dell'arte, della cultura in generale, nonostante sia poco più di un animale, per dare un ordine a ciò che forma non ha: la pura immediatezza. A. non lo nasconde nei *Diapsalmata*: il suo stile di vita lo rende estraneo alla sua stessa vita, agguantato da forze che lo spossessano di sé. Confessa: "La mia vita è del tutto priva di senso" (p. 95). Ammette: "Mi si domandi tutto quel che si vuole solo non mi si domandino ragioni" (p. 81).

2. I nomi

5 Nell'universo kierkegaardiano s'inizia a pensare, o meglio, a fare i conti con ciò che significa pensare, dalla più basilare situazione sensibile; altrimenti, qualsiasi altra ipotesi che non partisse dalla vita come essa si dà nella sua brutale immediatezza sarebbe l'esito di una disposizione metafisica che concepirebbe l'atto del pensare come una presa di congedo dalle trame immanenti alla vita stessa. La ricerca della verità, in altre parole, comincia nel punto in cui sono più lontano dalla verità (questa distanza non è una condizione di ignoranza ma, per Kierkegaard, lo sfrenato desiderio erotico): la filosofia prende avvio quando non si ha alcuna coscienza di sé, dove non si tollerano intromissioni con i propri desideri, dove nulla lascia pensare che ci sia qualcosa su cui valga la pena riflettere. L'esteta kierkegaar-

diano, infatti, non ricalca la situazione dello schiavo platonico: un grande ignorante che però se fortunato, e ben guidato, può sbarazzarsi della propria inettitudine epistemica e iniziare a fare i conti con le antinomie della verità. La vita estetica in Kierkegaard è un'altra cosa: è pura immediatezza senza speranza di redenzione pure quando, come in Johannes, si presenta a un livello di acculturazione tagliente e raffinato. Nondimeno, qualcosa può andare storto, perché questo desiderio senza limiti per Kierkegaard coincide con l'essere e basta; ossia, il nulla, la morte. Dunque, può affiorare un resto, perché per godere veramente bisogna giungere al punto della più grande trasgressione; ossia, tradire sé stessi, tradire, cioè, la morte, trasgredendo persino la trasgressione. Ma che cosa autorizzerebbe a disertare il proprio godimento privo di limiti se non il pensiero, ciò che permette di eludere la nostra granitica individualità? Ma un pensiero che fluisce nella trama di una vita consegnata al mero godimento distruttivo, è chiaramente, contro ogni conciliazione dialettica, un evento impossibile, cui non si può contare, né preparare, né programmare né organizzare. È in questa inconciliabile contraddizione che non può essere oggetto di pensiero che viene al mondo la filosofia di Kierkegaard.

6 Paradossale: la filosofia affiora dove è completamente assente; dove può avvenire mentre assapora una condizione di radicale separazione dalla questione della verità. Nel pieno di un'esistenza confiscata dal desiderio di desiderare tutto, dissipando ogni cosa, secondo Kierkegaard, soltanto in questo momento può accadere la filosofia. L'esigenza di fuggire la morte, eludendo la sua attrazione simbolica come accade a Don Giovanni e a Johannes, può evocare la filosofia: una forma di resistenza contro la morte.

7 Né coscienza, né auto-coscienza, né limiti e definizione delle sue condizioni di possibilità, piuttosto la filosofia si fa largo quando il soggetto è perduto a sé stesso perché soffocato dal suo stesso desiderio e in questa situazione l'esistenza fa esperienza della propria costitutiva equivocità segnata dall'evidenza che ciò c'è di più bello, desiderare senza interrogarsi sul come e sul perché, è una condizione distruttiva. In Kierkegaard, allora, la filosofia non ha nulla a che fare con un procedimento dialettico; piuttosto si rivela una sequenza di fratture, lacune, salti; laddove anche la frattura è fratturata, la lacuna lacunosa, e i salti privi di una logica. La verità di una vita non è un

processo, non coincide con la sua realtà, con ciò che vediamo, ma con una serie di eventi inesplicabili che hanno il senso del ripetersi di un'emorragia. Ciò fa sì che il soggetto sia una piega irrecuperabile all'intero; la ferita che non si rimargina perché precede ogni storia, ogni possibilità di comprensione e capacità di essere rappresentata.

8 L'idea che Kierkegaard introduca nella storia del pensiero una componente selvaggia permette di avanzare un'ipotesi ulteriore: nella sua filosofia potrebbe soffiare una taciuta, mai sufficientemente tematizzata, inquietudine politica[1]. La cui filigrana non ha certamente nulla a che fare con la politica nel senso che abitualmente le attribuiamo, cioè, quella legata nella modernità alle prerogative dello Stato, del principio di sovranità e all'accumulazione di simboli del potere. La questione in Kierkegaard, se fosse legittima, si collocherebbe in un altro emisfero, dove la politica avrebbe a che fare con un evento che può avvenire soltanto a partire da un rifiuto radicale di ciò che è, di ciò, più precisamente, che si è o, ancora più nel dettaglio, non si è diventati. Una politica nella quale ogni legame si condensa per essere lacerato, in modo che ne sorgano nuovi che a loro volta subiranno lo stesso destino.

9 La celata e paradossale carica politica della filosofia di Kierkegaard assume, primariamente, la forma del rifiuto più grande: il rigetto del (proprio) nome; nel senso che mette in discussione persino il nome, nel cui nome, si parla. La critica del nome in Kierkegaard ha il compito di segnalare la discrepanza tra il soggetto e la verità, o, più precisamente, tra la scrittura e il suo oggetto. In effetti, avere molti nomi è la condizione perché la filosofia sveli la propria più grande, canonica, impostura: quella di pretendere di dire la verità. È cosa molto nota, infatti, che Kierkegaard firmasse i propri libri speculativi con una serie di pseudonimi impegnati a depistare (ma pure il depistaggio non deve diventare un vincolo), tracciando un solco tra la vita e l'opera, fomentando un gioco di scatole cinesi – in *Enten-Eller* portato all'estremo –, tra ciò che può essere detto e il detto (la lista dei nomi con cui Kierkegaard sigla molti dei suoi libri, lasciando il *segno*, è molto famosa: Victor Eremita, Johannes *de silentio*, Costantin Costantius, Anti-Climacus[2]). Chi parla? E a nome di chi parla, per conto di chi? Chi può dire la verità? Si può dire la verità? Non è già una colpa prendere la parola per dire ciò che non può essere detto (la verità)? Probabilmente, chissà, si cela qui un insospettabile tratto

platonico in Kierkegaard che riguarda la natura del discorso filosofico o meglio la sua impossibilità. In Platone la radicalità della parola filosofica si deve piegare, fino a una mediazione estrema, per giungere alla dicibilità della verità, la cui dicibilità però a questo punto ne viene almeno in parte compromessa (l'adozione del dialogo come genere della manifestazione del pensiero filosofico va in questa direzione). In Kierkegaard, allo stesso modo, per quanto certamente in un altro emisfero concettuale, si ripresenta la stessa esigenza di fare i conti con lo scarto incommensurabile tra le verità e la sua dicibilità e quindi la filosofia diventa il carotaggio instancabile del farsi carico di questa divaricazione alla ricerca di rimedi in grado di non soccombere di fronte a questa divergenza ontologica. E allora Kierkegaard adotta molti nomi, facendo precipitare la filosofia in situazioni esistenziali riconoscibili e quotidiane.

10 Il problema di chi dice la verità in Kierkegaard riguarda la contraddizione più grande di cui è impastata la sua filosofia: la tensione irreparabile tra singolare e universale. Fare a meno del (proprio) nome, quando la filosofia prende la parola, segnala il rifiuto di qualsiasi egemonia del soggetto ma allo stesso tempo la perdita della classica oggettività che il discorso filosofico pretende per sé a favore di una scrittura chiamata a revocare, in nome della verità, qualsiasi certezza, pure quella che ha che fare con qualcosa di scritto; pure quella (apparentemente) più ovvia, quella del nome. Perché chi osa dire, perché sa, che cosa sia la verità, rischia di eludere la vita (germoglia qui l'idea di Kierkegaard che in ogni dire, in fondo, si cela una colpa [3]); il suo tratto più misterioso e concreto che coincide, per Kierkegaard, con un resto indicibile, addirittura difficile da pensare: quello di diventare ciò che non si è mai stati, diventando finanche incomprensibili a sé stessi.

3. Un emigrante

11 Pensare, almeno in termini filosofici, significa anche pensare ciò che non abbiamo (ancora) pensato. È difficile; non è detto, peraltro, che accada, ma è proprio l'opportunità di eccedere i limiti di ciò che si *può* il compito del pensiero per Kierkegaard: maneggiare l'eccezione, la lacuna, l'interruzione come un gesto in grado di sospendere la validità di qualsiasi consuetudine. Pensare potrebbe essere quell'atto

che ha a che fare con ciò che arresta l'atto del pensare. Si annida qui, in un pensiero chiamato a pensare l'impensabile, il temperamento paradossale della filosofia di Kierkegaard destinata a confessare che le figure in grado di definirne la filigrana essenziale sono in realtà indecifrabili. Su tutte, naturalmente, troneggia l'Abramo di *Timore e tremore* (il testo del 1843 che custodisce il segno più luccicante dell'invenzione kierkegaardiana di un discorso filosofico *altro* rispetto a quello della filosofia [4]).

12 Kierkegaard, in *Timore e tremore*, legge a modo suo *Genesi*, 22, adattando i versetti alle sue necessità, all'esigenza che l'episodio di Abramo lasci trasparire una frattura del pensiero. In particolare, che il pensiero, il pensiero chiamato a pensare l'unica cosa che veramente vale la pena pensare, ossia, ciò che non è stato (ancora) pensato, inizia – come verificavamo già nel campo dell'estetico – dove ci si perde, dove le prerogative del soggetto sono polverizzate, dove si smarrisce qualsiasi coscienza di sé e si diventa, prima di ogni altri a sé stessi, degli estranei. Tuttavia, per quanto avulso dalle peripezie del canone filosofico, Abramo rimane una figura del pensiero. Kierkegaard lo dichiara esplicitamente: la posta in gioco di *Timore e tremore* è "il brivido del pensiero" (Kierkegaard, 2025, p. 31). Quale brivido? Sul monte Moriah, dove porta il figlio per ucciderlo, per smettere di essere suo padre, Abramo lascia accadere ciò che un momento prima di avvenire è letteralmente impensabile. Abramo è un guerriero, un essere spietato perché si libera dal peso della morte. Diventa finanche inumano perché sospende, senza avanzare ragioni, ogni forma di legame con il mondo. Mentre s'incammina verso il luogo prescelto per l'esecuzione del figlio, evidentemente, smette di riconoscere alcuna funzione della legge neanche quella del padre che tanto nuovamente voleva essere. Abramo abbandona ogni forma di astrazione, di posizione predeterminata (marito, padre, pastore) e si consegna all'assurdo.

13 Che cosa può fare Abramo? L'impossibile! Abramo crede nell'impossibile, che l'impossibile, nonostante sia impossibile, possa avvenire. Anzi: sembra crederci proprio perché è impossibile. È questa fede verso un'assenza, verso l'impensabile, a mettere in moto un movimento che infrange ogni relazione con il mondo storico, il suo mondo, quello degli affetti più intimi. La vicenda di Abramo deve mostrare che solo se si è pronti a perdere tutto, ciò che più amiamo,

ciò che padroneggiamo, possiamo nuovamente e veramente amare – *veramente* significa tenere insieme l'amore e la sua assenza – senza che l'amore diventi un territorio dove, malgrado tutto, signoreggi l'ordine di un sovrano. Se Abramo diventa il perno di una comunità etica, la famiglia, ciò avviene soltanto perché questo nucleo possa essere lacerato, scosso da un sussulto che lascia muti, rispondendo a un comando più grande, che tutto destituisce, persino l'amore. Abramo diventa altro da sé; non diverso, ma proprio altro: un altro Abramo che Abramo, se fosse in sé, non potrebbe riconoscere[5].

14 *Timore e tremore* esplora drammaticamente che cosa potrebbe essere l'impensato da pensare per la filosofia: un desiderio mai concepito prima – un desiderio estremo, senza oggetto, potenzialmente sconfinato – tanto da lasciare apparire inumano chi accoglie l'impossibile come fa Abramo, quando si accinge a eseguire, senza fiatare, l'ordine divino[6]. In *Timore e tremore* prende forma un'eccedenza chiamata a redimere l'umano dalla sua stessa umanità (l'umanità come una sostanza generica e universale[7]); vale a dire, dalla sua consistenza etica dialetticamente determinata dall'endiadi bene e male che caratterizza ogni individuo destinato, sia nel bene sia nel male, ad avere un rapporto con la propria stessa vita senza spazio alcuno per ciò che qui chiamiamo l'impossibile: l'apertura verso le ferite, i tagli, qualcosa per cui valga la pena di ricominciare a desiderare come non si è mai fatto. Abramo, quando s'incammina per sacrificare il figlio, e quindi anche sé stesso, si spinge al di là della logica della decisione, dell'etico, laddove, appunto, vale ancora la dialettica tra il bene e il male (il male, non lo dimentichiamo certamente, in Kierkegaard è una situazione etica).

15 Il contegno di Abramo non ne fa evidentemente un esempio; non è uno che può aspirare a diventare un modello di condotta, la cui strada, sia pure con grande difficoltà, può essere seguita. Non ci sono epigoni, allievi, discepoli per Abramo[8]. Sarà pure un cavaliere della fede, ma è un isolato, il cui gesto è per principio senza discendenza. Dio, in fondo, intima prima di ogni altra cosa ad Abramo di diventare agli occhi di chiunque un essere immondo, nel cui nome nulla può essere fondato. Il gesto di Abramo chi potrebbe mai replicarlo? La domanda di Kierkegaard in *Timore e tremore* è semplice: chi è in grado di comprendere Abramo? L'interrogativo è elementare perché la risposta è inevitabile: nessuno. Nessuno può accodarsi con Abramo

sulla strada che ha intrapreso; nessuno può farsi un'idea su di lui: "Abramo non posso comprenderlo" (p. 60). Non è con le molteplici prerogative del *logos* che possiamo fare i conti con l'esperienza di Abramo. Lo si può, come fa Kierkegaard, venerare, ma non capire. Abramo, infatti, spezza qualsiasi legame, annulla ogni tipo di comunità. Innanzitutto, perché si rifiuta di parlare: Abramo è stretto in un ostinato silenzio in modo da recidere ogni relazione[9]. Ciò che è chiamato a fare si trova al di là del dicibile, di ogni segno che lasci un segno: "Non parla alcun linguaggio umano" (p. 131). Allora, quale linguaggio parla? Inumano: un linguaggio letteralmente inaudito. Nulla può essere detto, comunicato, spiegato: esprimersi sarebbe un atto ancora invischiato in una dimensione etica che invece Abramo, quando riceve la prescrizione divina, rifiuta totalmente.

16 Abramo esprime una forma di dedizione assoluta capace di rinunciare a ciò che più ama per non farsi stordire dall'amore che consegna un valore a una vita ma che allo stesso tempo estingue il desiderio. Nel momento in cui viene chiamato da Dio a compiere il dovere più assurdo, effettivamente Abramo non vede nient'altro che l'Assoluto. In questo senso è giusto dire che il padre di Isacco ha "un rapporto assoluto con l'assoluto" (p. 83). Il legame di Abramo con l'Assoluto, quindi, è incondizionato, sciolto da qualsiasi vincolo: un rapporto senza condizione, da nulla obbligato. Potremmo quindi definire questa relazione come totalmente libera. Se per un verso il sacrificio di Isacco certamente è un atto efferato, contraddistinto da una forma d'obbedienza incrollabile di Abramo verso Dio, nello spettro del religioso questa forma di disumanità radicale si rivela come una condizione di abissale libertà; a tal punto radicale da rivelarsi un'esperienza impossibile: la pura libertà, quella che non è sottoposta ad alcuna legge.

4. La critica della libertà

17 Che cosa avrebbero potuto ancora desiderare Abramo e Sara dopo l'arrivo di Isacco? Nient'altro. Non è un'esagerazione pensare che abbia a che fare con la fine del desiderio l'ordine ricevuto da Abramo: spogliarsi di ogni cosa, compiendo un gesto sbalorditivo, lasciando dietro di sé ogni forma di umanità, di esigenza etica, per fare emergere l'inaudito[10]: che Dio ti prescriva di assassinare tuo figlio mentre,

nonostante tutto, speri che poi tuo figlio ti sarà donato una seconda volta (a riprova, peraltro, che la ripetizione in Kierkegaard non ha nulla di ripetitivo: la ripetizione di ciò che è stato, perché ciò che è stato non è stato, ma si ripete, è ciò che può considerarsi un evento[11]). Ed è quello che in fondo accade: Dio blocca il braccio di Abramo; d'altronde, assurdamente l'uomo aveva confidato, fino all'ultimo istante, che Dio lo avrebbe fermato, che Dio avrebbe revocato la propria richiesta. Abramo allora "accolse Isacco più contento della prima volta" (p. 59). Isacco viene restituito e un altro desiderio risorge; un desiderio che ha fatto esperienza della perdita assoluta, un desiderio finalmente non più vessato dal proprio oggetto.

18 *Timore e tremore* dà l'impressione di essere un'opera scagliata contro ogni opera, ossia contro ogni forma di paternità, eredità, vincolo. Kierkegaard mostra che l'unico padre tollerabile è quello destinato a sparire, perché inevitabilmente chiamato a mostrare la propria violenza sino al punto da distruggere la propria figura. Ma per mostrare una verità del genere si paga un prezzo altissimo. Dio concede ad Abramo la soddisfazione del proprio desiderio, lo lascia lottare e vincere nel tempo, per svelare poi che in ogni padre, pur non volendo, si cela immancabilmente un prepotente desiderio di dominio (Isacco fino a quando non è sacrificabile non è Isacco ma nient'altro che un oggetto del desiderio senza alcuna *singolarità*). Abramo è chiamato a diventare inumano per spezzare questa forma canonica di disumanità.

19 Il paradosso di *Timore e tremore* è riuscire a tramutare un'azione omicida in un gesto di fede assoluta; in un'impresa di per sé impensabile, che avviene in un territorio estraneo a qualsiasi determinazione logica: "La fede inizia proprio dove finisce il pensare" (p. 75). D'altronde, la situazione di Abramo è talmente assurda che risulta "il massimo paradosso pensabile, ma è così paradossale da non essere affatto pensabile" (p. 78). Abramo incarna l'unico legame possibile con Dio: un rapporto assoluto con l'Assoluto che implica nei suoi confronti "un dovere assoluto" (p. 100), per cui il Singolo è superiore all'universale. Altrimenti, scrive Kierkegaard, la fede non esiste: o è un dovere incondizionato oppure, intrappolata nell'essere, "la fede non è mai esistita perché è sempre esistita" (p. 101). Nella fede affiora il valore del divenire nella filosofia di Kierkegaard e la sua idea che

Abramo rappresenti l'espressione radicale di una redenzione in grado di eccedere ogni condizione.

20 Abramo incarna, quando si fa carico della prescrizione divina, un'eccezione radicale. È una citazione notissima di *Timore e tremore*: il gesto di Abramo costituisce "una sospensione teologica dell'etica[12]" (p. 78). L'etico, come forma dell'universale, rappresenta ciò che vale sempre; non c'è un suo momento specifico: in quanto universale è immancabilmente valido. L'etico non può essere annullato; costituisce la base di ogni cosa, il fondamento di qualsiasi giudizio: "L'etico è in quanto tale l'universale, e in quanto l'universale ciò che vale per ognuno, la qual cosa da un altro lato può venire espressa così, che vale in ogni istante" (p. 76). Lo stadio religioso, lo ripeto, non è chiamato ad annientare le fondamenta morali dell'esistenza, ma materializza uno stato di eccezione dirompente, interrompendo la validità dell'universale, lasciando scorgere la sua vaghezza di fronte a ciò che veramente conta nella vita per Kierkegaard: ciò che essa – ancora – non è e potrebbe non essere mai.

5. L'eccezione e la regola

21 Abramo è il nome di uno strappo; di una lacerazione imprevedibile. Come se il religioso fosse in grado di inibire le ragioni del tempo e dello spazio, facendo emergere un altro tempo nel tempo, ridefinendo la costellazione dello spazio. Sarà un gesto un po' scolastico, eppure è pressocché inevitabile, a questo punto, evocare la celebre tesi (VIII) sullo stato d'eccezione di Walter Benjamin (vedi le leggendarie Tesi *Sul concetto di storia*) e presumere che nell'obbedienza di Abramo si consolidi un *vero* stato di eccezione, ossia un'anomalia incondizionata, estranea alla legge pure nella forma della sua non applicazione. Nella storia kierkegaardiana di Abramo, dunque, si comincia da una situazione etica: il rapporto d'amore tra un padre e un figlio. La tentazione di Abramo, di fronte a Dio, è di salvaguardare questa condizione nonostante la prova della fede. Ma la fede, se è tale, non tollera di essere confiscata da una rete di esigenze etiche, ma esprime esclusivamente la propria eccedenza, la propria passione che, rimuovendo il generale, si dà all'assoluto.

22 Abramo non ha niente da insegnare; è silenzioso e in fondo proprio il silenzio è il suo segreto più grande[13]. Abramo è pronto a compiere un

atto fuori misura e quindi non gli resta che il silenzio facendo suo un gesto che la fa finita con ogni altro gesto, segno, indicazione. Allora, prendendo in prestito, certo, un po' indebitamente, una nozione di matrice kantiana, l'accettazione da parte di Abramo dell'ingiunzione divina, sembra esibire un tratto "sublime", nel senso che la condizione di Abramo è effettivamente sconfinata, va oltre ogni cosa conosciuta, incomparabile con qualsiasi altra condizione, tanto da poter essere considerata l'esperienza chiamata a farla finita con l'idea stessa di esperienza.

23 Abramo è chi può scagliare la prima pietra: si presenta senza peccato perché collocato al di là del bene e del male [14]. Intravediamo qui il suo carattere spiccatamente inumano: in questa acuta forma di durezza si scorge una condizione che affranca anche dai vincoli che l'esercizio della libertà impone [15].

24 *Timore e tremore* presenta un congedo da ogni legame simbolico: si rompe con l'idea di origine, di appartenenza, di familiarità, di padronanza; si fa fuori persino il linguaggio. Ma soprattutto: quando si incammina per sopprimente ciò che più ama, Abramo lo fa "senza ragione", rinunciando a qualsiasi declinazione del *logos*. Non può dare ragione o un senso all'assurdità della propria condotta, a un'azione che dal punto di vista etico è semplicemente criminale.

25 Come dire tutto ciò? Come comunicare ciò che non può essere detto? Il sacrificio di Isacco è per principio indicibile; è il luogo in cui forse s'inizia a pensare ciò che non può essere pensato. O meglio: dove il gesto, muto, surclassa il *logos* e rivela un tratto non più umano, inumano, dell'uomo. Abramo, lasciando alle spalle l'etico, rinuncia al bene e rifiuta il male. In questa eredità senza eredi, mi pare si celi quella che chiamo una "politica dell'impossibile". Come se con Abramo Kierkegaard ci lasciasse vedere che cosa deve accadere perché qualcosa veramente accada; come accade qualcosa che cambia tutto – paradossalmente, se pensiamo alla solitudine di Abramo quando si avvia verso il monte Moriah – per tutti.

26 Abramo, lo si anticipava, non è un maestro, uno che indica la strada, non può essere una guida per nessuno. Piuttosto, la sua traccia non lascia traccia (questa potrebbe essere la sua – quasi – invisibile traccia politica): quando si fa avanti, senza mostrare alcun cedimento, senza esprimere dubbi, assumendo su di sé il comando divino, mate-

rializza chiaramente una singolarità assoluta: non è quindi un individuo tormentato, frastornato in un dissidio tra interno ed esterno, tra legge del sé e norme generali, tra necessità e libertà. Piuttosto, fa un passo più in là verso una condizione, eccezionale, in cui l'individuo non prende forma nella trama dell'universale, ma la sopravanza. La strada di Abramo si rivela un'esperienza irripetibile; che non incarna nessuna sovranità, neppure quella legata al peso dell'esempio. L'esempio, infatti, se è tale, è sempre singolare e universale al contempo; mentre la via di Abramo inizia dove si arresta ogni parentela con l'universale. Ma è forse proprio qui che affiora una paradossale carica eversiva, finanche paradossalmente politica di *Timore e tremore*: la disponibilità a compiere l'inaudito – per salvaguardare un rapporto assoluto con l'Assoluto – fa del gesto di Abramo il segno di una sedizione profonda nei confronti del mondo storico. La sua assurda esperienza, infatti, diventa il nome di chi osa esibire la possibilità dell'impossibile.

27 Abramo, tra le mani di Kierkegaard, è un eterno ragazzo, non invecchia pur invecchiando, perché non smette di credere; non invecchia perché non si lascia mai deludere dalla vita. Attenzione, la sua non è una semplice speranza ma molto di più: "Chi spera sempre il meglio diventa vecchio perché deluso dalla vita, e chi è sempre preparato al peggio diventa vecchio prematuramente, ma chi crede conserva una giovinezza eterna" (p. ^42). Credere in che cosa? In ciò, evidentemente, in cui non si può credere; eppure, non si può smettere di credere che accada. Per quanto possa apparire paradossale, evidentemente, la vita non è sacra per Abramo. Qualcosa viene prima: la fedeltà nei confronti dell'incommensurabile, verso ciò che eccede ogni principio, la cui potenza tollera qualsiasi sacrificio, anche un gesto di profanazione totale. Nulla è veramente al sicuro se si tratta di compiere l'irrealizzabile tenendo fede alla propria fede, a ciò che ci impone di infrangere qualsiasi legge in nome della fine di ogni nome e funzione sovrana.

28 Non c'è dubbio che l'Abramo di Kierkegaard è uno sfegatato antihegeliano; in lui manca infatti qualsiasi forma di conciliazione tra il singolare e l'universale: la divaricazione non può essere più grande; la distanza dall'etico più estrema e di spirito di mediazione neanche l'ombra. Kierkegaard disegna Abramo forzando la mano sull'assenza di incertezze. Da una parte, quindi, si trova Cartesio (da cui infatti

prende avvio la prefazione di *Timore e tremore*), chi dubita di tutto per rinsaldarsi infine in un'unica certezza: l'io in grado di rendere legittimo lo stesso dubitare. Dall'altre parte, il più lontano possibile, si colloca chi compie un atto sbalorditivo: chiamato a fare fuori il figlio tanto amato, non mostra alcuna incertezza e frantuma la propria funzione paterna. Peraltro, fa tutto ciò senza un lamento: gli viene chiesto tutto e non si compiange neppure per un momento. Abramo, da qui, dove siamo noi, appare mostruoso nella sua granitica saldezza.

29 La parabola di Abramo non ha nulla di tragico; non è segnata dalla disperazione di chi sacrifica sé stesso in nome delle esigenze della collettività. È certamente questo un obiettivo di *Timore e tremore*: separare Abramo dal tragico. Abramo non è Agamennone che sacrifica la figlia per salvaguardare il destino della propria comunità; piuttosto, o è un assassino o un credente (p. 79). Abramo, da un punto di vista etico, è uno senza scrupoli: recide ogni rapporto con l'universale; fa a meno di ogni mediazione con il mondo. Di fronte al comando più atroce, non vacilla, non assapora ciò che dilania e logora, piuttosto, senza esitazioni, si mette in cammino per adempiere il proprio dovere. L'etico, dunque, nella vicenda di Abramo non ha peso; eticamente Abramo, come dovrebbe accadere ad ogni padre, *deve* amare il figlio e infatti lo ama sopra ogni cosa. Ma la prova che Dio gli chiede lo conduce al di là di qualsiasi preoccupazione che metterebbe a rischio la sua fede. Per questa ragione, slegato da ogni ingerenza della coscienza, Abramo non parla; cioè, si rende indisponibile a qualsiasi segno che possa lasciare intendere che, di fronte alla prova di Dio, ci sia qualcosa da obiettare, discutere, indagare. La sua disciplina, invece, coincide con il silenzio: parlare vorrebbe dire affidarsi a un legame linguistico dove vigono regole, segni condivisi ed esiste, preesiste, almeno nella forma di un'idea, una comunità.

30 Abramo è chiamato da Kierkegaard a infrangere la logica del religioso hegeliano, innanzitutto separando in maniera netta la religione e la fede. Vale a dire, il momento religioso kierkegaardiano è una condizione che prende le distanze dalla religione, dal momento che nella fede, dopo essere stato nell'universale, "il singolo è più alto dell'universale" (p. 77). Attenzione, però: il rapporto assoluto con l'assoluto instaurato da Abramo, se sopravanza l'etico, rendendo la singolarità superiore all'universale, in realtà, proprio grazie a questo legame assoluto, fa della singolarità un'esperienza non chiusa in sé

stessa ma assurdamente universalizzabile perché sa, certo, a modo suo, dell'universale.

6. L'irrealizzabile

31 Abramo non è la sola tra le figure kierkegaardiane che s'impegna a liberarsi dall'universale. In fondo, già l'equivoca dimensione estetica in Kierkegaard è il tentativo – destinato alla bancarotta – di eludere l'universale; fallimento dettato, innanzitutto, dall'idea che il generale si possa distruggere e non, come fa Abramo, lasciarlo a sé stesso. Nessuna via etica per l'estetica in Kierkegaard, dal momento che l'io si perde per eccesso; *è*, perché si distrugge, si strugge del proprio desiderio. In Kierkegaard, lo ricordavamo già, d'altronde è il suo gesto stilisticamente più notevole, si trova una grandiosa fenomenologia del soggetto rapace: il soggetto estetico[16].

32 Proprio nello stesso anno in cui pubblica *Timore e tremore*, il 1843, solo qualche mese prima, dando alle stampe *Enten-Eller*, Kierkegaard fa i conti – elaborando i tratti di una forma di vita estetica – con il soggetto del godimento assoluto. Sono cose notissime e da cui pure siamo partiti: l'individuo estetico si consuma nel suo desiderio ma in questo corrodersi non smette di godere catturato dall'oggetto del desiderio. Dunque, il soggetto ipertrofico altri non è, in realtà, che un oggetto governato dall'oggetto desiderato. Il mondo abitato dagli individui estetici, a questo punto, si rivela un universo di morte, popolato da spettri, cosparso d'infelicità, perché destinato ad annientare la stessa ragione che lo tiene in vita. L'esteta è miseramente solo; nella forma di vita estetica, nonostante le apparenze (o forse proprio grazie a queste), domina un micidiale isolamento: si assapora la più aspra lacerazione tra sé e il mondo.

33 Notoriamente, è maneggiando il Don Giovanni di Mozart che Kierkegaard mette in scena la più efficace rappresentazione del soggetto estetico. Don Giovanni non riesce a elevarsi oltre il sensibile, dal momento che il suo desiderio è contraddistinto da una immediatezza radicale. Il tempo dell'estetico, a questo punto, è la fine; è sempre, in ogni momento, l'ultimo istante, la circostanza conclusiva. Per questo motivo Kierkegaard può scrivere che il soggetto estetico è un malinconico: la sua vita esperisce continuamente la fine come perdita incessante di ciò che desidera. Nell'estetico il vero piacere, il massimo

godimento, sta nella sua scomparsa: non c'è vero godimento senza il piacere legato alla disperazione del suo dileguamento[17].

34 Anche *Timore e tremore* esplora le vicissitudini di chi fa a meno di istanze universali ed esitazioni etiche. Apparentemente allora si potrebbe pensare che estetico e religioso possano sovrapporsi; in realtà, sono quanto di più distante ci sia. Pensiamo alla notissima vicenda di Johannes di un *Diario di un seduttore*: rappresenta il puro possibile, sganciato da qualsiasi necessità[18]. A questo punto, *deve* lasciare la sua amante, Cordelia, in modo che il desiderio erotico sia sciolto dalla routine e quindi continuamente disponibile per ulteriori sviluppi, compiacimenti, occasioni. Per Johannes, infatti, una storia d'amore coincide immancabilmente con la fine dell'amore: l'amore, se è invischiato con il tempo, con la storia, svanisce, perché del tempo l'amore non sa che farsene: suo compito è arrestarne il normale fluire. Si tratta, allora, di fare in modo che non vi sia mai coincidenza tra amore e realtà, affinché l'amore sopravviva senza fine alla propria fine: questo è il segreto dell'amore per un seduttore (cfr. Garff, 2009).

35 Se l'estetico nel *Diario di un seduttore* è il regno del possibile, da preservare a qualsiasi costo, venendo meno a qualsiasi precauzione, Abramo fa un'altra esperienza, diversa da quella di Johannes: tocca la soglia dell'impossibile. Con Abramo, infatti, Kierkegaard elabora l'intreccio tra il desiderio e l'impossibile, in modo da svincolare il desiderio dall'abbraccio della morte, del soddisfacimento a qualsiasi costo. Questo legame dovrebbe azzerare le prerogative del soggetto andando oltre di esso: non un soggetto non soltanto vulnerabile, ferito, lacerato, ma assente (la singolarità abramitica in Kierkegaard non è un soggetto[19]!).

36 La paradossale prossimità tra lo stadio estetico della vita, una condizione brutale, estranea a ogni eticità, e lo stadio religioso, laddove pure si abbandona qualsiasi forma di prudenza etica, diventando persino sicari di chi più amiamo, lo ripetiamo, è soltanto apparente. Innanzitutto, perché l'estetico è indaffarato a distruggere l'etico, l'universale, e in questa battaglia, in realtà lo incorpora, a suo modo vi aderisce, nella forma di una trasgressione consegnata a riconoscere ciò da cui solo apparentemente prende le distanze. Se nell'estetico, in altre parole, il soggetto, *malgré lui*, è sempre distruttivo, impantanato in una coazione a ripetere asfissiante, il soggetto religioso, invece, è

impegnato a uccidere la morte, a eludere la reiterazione priva di sfasature, ossia a fare fuori sia il desiderio-morte sia la situazione etica che ci fa assaporare il senso di colpa di chi deve decidersi tra il bene e male.

37 Il problema estetico per eccellenza in Kierkegaard ha una caratura classica: come rappresentare ciò che per principio non ha forma? Come dare prova di ciò che, come la distruzione (l'estetico), non può essere testimoniato? L'esteta, per essere tale, deve necessariamente dare forma alla propria carica distruttiva; deve elaborare un'immagine della propria esistenza perché in fondo esiste come soggetto soltanto in quanto rappresentazione di sé. In *Timore e tremore*, all'altezza dello stato religioso, le cose cambiano, dal momento che Abramo dà corpo proprio a un tipo di situazione che contesta l'esigenza di fornire una rappresentazione, qualsiasi essa sia, dell'esistenza: la sua esperienza è il nome di ciò che coincide con la pura irrappresentabilità (l'intestimoniabile). Abramo non lo si giudica, non è ammessa, paradossalmente, alcuna trascendenza destinata da fuori a dare una valutazione della sua condotta; piuttosto domina la pura immanenza del gesto: esso si dà nella sua abissale verità avversa nei confronti di qualsiasi segno, forma, rappresentazione.

38 Abramo, scrive Kierkegaard, "attese l'impossibile" (p. 40). Forse è racchiuso qui il segreto del vigore di Abramo: la forza di chi attende ciò che non può accadere è speciale perché esplora una curiosa forma di fragilità, d'immensa impotenza. Abramo è un essere *finito* nel momento in cui non può far altro che comportarsi come nessuno avrebbe il coraggio di fare, cioè, non facendo nulla se non ciò che c'è da fare: sbarazzarsi di qualsiasi legge, principio, norma, facendo a meno della propria libertà di giudizio, ascoltando ciò che non ha *senso*. Lo abbiamo detto: farsi carico dell'impossibile lo rende incomprensibile, completamente solo, eppure non cede. Non cede alla disperazione, al dissesto (etico) della propria esistenza. Si mette in marcia e attende ciò che non può avvenire eppure l'impossibile accade. Abramo diventa un *altro* (padre) perché sfida sé stesso; intimidisce, certo, con timore e tremore, la Legge del padre.

39 Abramo, tra le mani di Kierkegaard, testimonia che ogni sovvertimento del mondo storico, per diventare possibile, deve essere (anche) irresistibilmente impossibile.

BIBLIOGRAPHIE

Basso, I. (ed.), 2024, "Possibility is the Heaviest of All Categories". On kierkegaard's Reading of Modal Categories, in "Discipline filosofiche", XXXIV, I.

Battista, L., 2025, Misterium tremendum. Kierkegaard e il segreto, Roma, Castelvecchi.

Derrida, J., 2005, Abramo, l'altro, traduzione italiana di Tatiana Silla, Napoli, Cronopio; ed. or. 2003, Abraham, l'autre, in Cohen, J., Zagury-Orly (dir.), Judéités. Questions pour Jacques Derrida, Paris, Galilée, pp. 11-42.

Fimiani, A., 2010, Il tempo che noi stessi siamo. Ripetizione e desiderio in Kierkegaard, in "Il portale di Kainós", 10.

Fortunato, M., 1998, Il mondo giudicato. L'immediato e la distanza nel pensiero di Rensi e di Kierkegaard, Milano, Mimesis.

Garaventa, R., 2014, Rileggere Kierkegaard, Salerno, Orthotes.

Garff, J., 2009, La seduzione del seduttore, in "Nota bene. Quaderni di studi kierkegaardiani", 7, pp. 58-76; ed. or. 2008, Forførerens forførelse. In Götke, P., (ed.): Sprog og forførelse. Om sandhed og løgn i religion og politik, litteratur og filosofi. Frederiksberg, Forlaget Alfa.

Kierkegaard, S., 1976, Enten-Eller. Un frammento di vita, vol. V, traduzione italiana di Alessandro Cortese, Milano, Adelphi; ed. or. 1843, Enten-Eller Et Livs-Fragment, Copenaghen, C. A. Reitzel.

Kierkegaard, S., 2025, Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de silentio, traduzione italiana di Dario Borso, Brescia, Morcelliana; ed. or. 1843, Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de silentio, Copenaghen, C. A. Reitzel.

Liva, L., 2015, Il demonio della scrittura. Kierkegaard e lo specchio della pseudonimia, Genova, il melangolo.

Longo, G., 2007, Kierkegaard, Nietzsche: eternità dell'istante, istantaneità dell'eterno, Milano, Mimesis.

Lyotard, J. F., 2015, L'inumano. Divagazioni sul tempo, Milano, Lanfranchi; ed. or. 1988, L'inhumain: causeries sur le temps, Paris, Galilée.

Martone, E., 2025, Oltre l'identità. Amore e politica a partire da Kierkegaard, Pisa, ETS.

Ricoeur, P., 1995, Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione, a cura di Domenico Jervolino, traduzione italiana di Ilario Bertoletti, Brescia, Morcelliana.

Rocca, E., 2002, If Abraham is not Human Being, in "Kierkegaard Studies Yearbook", 7, pp. 247-258.

Rocca, E., 2012, Kierkegaard, Roma, Carocci.

Rocca E., 2023, L'esempio etico tra ammirazione e sequela. Quattro figure kierkegaardiane, in "Rivista di storia della filosofia", 1, pp. 134-147.

Sacchi, D., 2011, Le ragioni di Abramo. Kierkegaard e la paradossalità del logos, Milano, Franco Angeli.

Scapolo, B., 2013, Leggere Timore e tremore di Kierkegaard, Milano, Ibis.

NOTES

1 Per quanto da un'angolazione diversa da quella qui sollevata, molto recentemente anche una vivace monografia rivendica uno spessore politico per la filosofia kierkegaardiana: Martone, 2025.

2 Sulla pseudonimia in Kierkegaard, come occasione in cui rivelarsi nascondendosi, cfr. Liva, 2015. Vedi anche sulla questione diffusamente Rocca, 2012.

3 Sul dire come colpa in Kierkegaard sono ancora preziose alcune intuizioni di Fortunato, 1998, in part. pp. 78-82.

4 Cfr. Scapolo, 2013. Su questa scia – la filosofa che si auto-corrode puntando tutto sull'esistenza – si colloca un interrogativo molto acuto formulato da Ricoeur: "Si può dire che le sue categorie dell'esistenza costituiscono un nuovo genere di critica, una *critica dell'esistenza* [...]?". Ricoeur, 1995, p. 51.

5 Come nota Derrida, commentando Kafka che legge Kierkegaard, le varie versioni del racconto biblico di Abramo concepite all'inizio di *Timore e tremore* sono uno straordinario sforzo da parte di Kierkegaard per pensare la figura di Abramo come costitutivamente *altra*, innanzitutto altra da sé, in quanto estranea all'universale, a qualsiasi comunità etica. Per giungere a mostrare che il Singolare allora è inevitabilmente *differente*, singolare a sé stesso e quindi a suo modo plurale. Derrida, 2005.

6 Mi limiterei a definire qui molto brevemente ciò che intendo per inumano: inumano è il soggetto che prende congedo da sé e inizia a desiderare come non è mai accaduto prima. Non potendo affidarsi ad alcuna identità, essenza, oggetto, nome, apparato simbolico per giustificare il proprio desiderio, innanzitutto perché si nega come soggetto (del desiderio) esce fuori di sé, si differenzia da sé e diventa ciò che non è mai stato. L'inumano, in breve, è l'umano senza alcuna garanzia, neppure quella di essere un essere umano (rifiuta un'essenza generale dell'uomo come suo limite estremo). Per un riferimento al concetto di inumano per come si sottende in queste pagine, probabilmente la cosa migliore è rinviare a una raccolta di saggi di Lyotard, 2015.

7 In un contributo prezioso Ettore Rocca riconosce una differenza assoluta – motivata innanzitutto dal silenzio che contrassegna il padre della fede – tra Abramo e l'essere umano in generale (Rocca, 2002, p. 249). Eppure, è ciò che vorrei pensare qui, proprio per questa ragione, questo tratto pressocché inumano di Abramo (o per meglio dire letteralmente barbarico, di chi non parla come dovrebbe), lo rende *singolarmente* umano, cioè, libero da qualsiasi fondamento persino da quello dell'umanità.

8 È Derrida a cogliere magistralmente il rischio implicito in ogni legame tra esemplarità ed ebraicità: Derrida, 2005, p. 54.

9 Indaga il ruolo apicale del segreto in Kierkegaard, "a partire da *Timore e tremore*", facendo anche i conti con le sue genealogie filosofiche, religiose, teologiche (Paolo – dalla *Lettera ai Filippesi* proviene l'espressione "timore e tremore" – Agostino, Lutero, Pascal), la recente e utile ricognizione di Battista, 2025.

10 È stato giustamente segnalato che *Timore e tremore* è un'opera dedicata al valore del gesto. Non dunque dell'azione, ma del gesto: di ciò che avviene senza che sia possibile comprenderne le ragioni, ciò che eccede le stesse cause che dovrebbero suscitarne la fioritura. Cfr. Scapolo, p. 83.

11 La ripetizione è notoriamente una chiave d'accesso preziosa per maneggiare la questione della temporalità in Kierkegaard. A questo proposito, vedi almeno Fimiani, 2010. Va ricordato, peraltro, che *La ripetizione* di Kierkegaard esce lo stesso giorno del 1843 del libro dedicato ad Abramo.

12 Kierkegaard non manca di notare che anche per Abramo non c'è nulla di meglio del generale: al Singolo non sfugge lo splendore dell'universale; in particolare perché si è riconosciuti dagli altri. Mentre nella condizione di Abramo, quella della singolarità anarchica, non solo nessuno ti capisce, ma, più essenzialmente, nessuno può farlo.

13 Sul segreto come tema cruciale in Kierkegaard, e banco di prova del suo dissidio con Hegel, cfr. Sacchi, 2011, in part. pp. 101-117.

14 L'Abramo di *Timore e tremore* è pressocché un *hapax* nell'opera di Kierkegaard: dopo il 1843 sostanzialmente non si avrebbero più sue notizie. L'ipotesi di Rocca è che ciò avvenga perché Abramo, a differenza di Gesù, è un uomo senza peccato, o, più precisamente, è al di là della sua logica. Per questo motivo la sua figura tenderebbe a perdere di interesse per chi, come ogni uomo, deve invece continuamente fare i conti con il peccato. Rocca, 2023, p. 145.

15 L'inumano, lo si diceva, accade quando è il soggetto che prende congedo dalla propria sostanza e inizia a desiderare come non è mai accaduto prima. Non soltanto Kierkegaard: Nietzsche affidava tutto questo, ne *La gaia scienza*, ai "*Nomenlose*", i senza nome: chi è chiamato a liberarsi dalla tenaglia del desiderio, a desiderare di non desiderare più se desiderare vuol dire ancorarsi a un oggetto del desiderio. Sulle grandi assonanze e vertiginosi attriti tra Kierkegaard e Nietzsche, cfr. almeno Longo, 2007.

16 Per una descrizione soddisfacente della fenomenologia della vita estetica, qui solo accennata, cfr. almeno il terzo capitolo di Garaventa, 2014.

17 È impressionante fare i conti con l'abilità di Kierkegaard di sintetizzare nello stadio estetico la quintessenza dello spirito romantico, laddove la bellezza e il piacere non sono dissociabili dalla morte; anzi, è proprio nel crepuscolo, nella perdita, che si addensa il più acuto e grave appagamento.

18 Recentemente, a cura di Ingrid Basso, è comparso un accurato volume impegnato a esplorare la categoria del possibile in Kierkegaard: Basso et al., 2024.

19 Chissà sino a dove ci si può spingere notando che in una delle sezioni più celebri di *Enten-Eller*, *Il diario di un seduttore*, il famigerato Johannes, impegnato a sublimare per Kierkegaard le ragioni filosofiche della sua rottura con Regina, condivide parte del nome con l'autore di *Timore e tremore*: Johannes de silentio. Ricordiamo che i due capolavori kierkegaardiani compaiono a una manciata di mesi l'uno dall'altro: *Enten-Eller* il 20 febbraio 1843 e quasi sei mesi dopo, il 16 ottobre, *Timore e tremore*.

RÉSUMÉ

English
This contribution examines the figure of Abraham as portrayed by Kierkegaard in *Fear and Trembling*. The intention is to show that Abraham can evoke a paradoxical political depth in Kierkegaard's philosophy linked to the experience of the impossible.

INDEX

Keywords
Abraham, impossible, inhumane, secret, silence

AUTEUR

Pierandrea Amato