

ROBERTO GARAVENTA, DIEGO GIORDANO (eds), *Il discepolo di seconda mano. Saggi su Søren Kierkegaard, Orthotes, Napoli 2011, pp. 215.*

Con l'espressione «Il discepolo di seconda mano» Søren Kierkegaard ha voluto indicare l'esperienza di quei 'discepoli' che sono vissuti in un tempo distante dal maestro Gesù e che perciò ne hanno appreso gli *insegnamenti*, per così dire, in maniera indiretta, ovvero 'di seconda mano'; costoro non si identificano semplicemente come 'lettori' o 'studiosi' del sapere trasmesso dal maestro per via orale o per iscritto, bensì intrattengono con lui, persona viva e concreta, un particolare rapporto intellettuale ed esistenziale. La figura di Søren Kierkegaard – è innegabile – somiglia molto a quella del maestro, poiché studiare il suo pensiero e la sua opera – come hanno scritto Roberto Garaventa e Diego Giordano – «non è soltanto rapportarsi a una dottrina o a una filosofia [...], quanto a un certo atteggiamento e pratica di vita con la quale si avverte in modo irrinunciabile e serio l'esigenza di una chiarificazione della propria esistenza». La raccolta di saggi qui recensita vuole raccogliere proprio le testimonianze di questi 'personali' incontri con la figura di Kierkegaard da parte degli studiosi che, in ordine temporale, potrebbero definirsi come i suoi 'ultimi' discepoli: ci riferiamo ai ricercatori Laura Liva, Alessandra Granito, Antonella Fimiani, Federica Scorolli, Gordon D. Marino, Umberto Regina, Jon Stewart e Anna Valentinetti, che il 21 maggio 2011, presentando le relazioni confluite poi nella raccolta, hanno animato un *Kierkegaard workshop* all'Università Ca' Foscari di Venezia, promosso dalla Società Italiana per gli Studi Kierkegaardiani.

Lungi da voler enucleare una sorta di orientamento comune agli autori, non v'è dubbio che se tentassimo di tenere insieme la

serie eterogenea di interventi sulla base di una problematica diffusa, saremmo tentati di indicare come punto di partenza l'analisi della kierkegaardiana 'etica seconda', oppure 'etica nuova', o 'altra' o, più radicalmente, filosofia seconda; in effetti, soprattutto leggendo le ricerche di L. Liva, F. Scorolli e G. Marino (che si segnala per un confronto con MacIntyre) si respira la sensazione che se il Maestro Kierkegaard è ancora in grado di muovere l'interesse degli studiosi, lo deve in particolare modo alla capacità di affrontare le esperienze decisive della nostra esistenza con un occhio particolarmente *realista*; è il caso de *Il concetto dell'angoscia* e del peccato, dinanzi a cui le scienze e le discipline moderne si rivelano inadatte – l'estetica (vedi F. Scorolli), la metafisica e la psicologia (a tal proposito ci riferiamo alla suggestiva e inusuale ricerca di A. Fimiani su *Sessualità, alterità e desiderio in Kierkegaard*). Il problema fondamentale di questa incomprensione-incompatibilità è che ogni scienza appare *disinteressata* nei confronti del peccato, laddove, al contrario, è proprio il conoscere interessato ad offrircene una dimensione reale; per cui, nell'affrontarne la cruda realtà esistenziale del peccato, la scienza «vuole trasformarlo in qualcosa che non è». Vigilius Haufniensis sa bene che questa mancanza di una grammatica adeguata è causata da qualcosa di storicamente determinato. È accaduto qualcosa di drammatico: la modernità non sa più affrontare il peccato e l'angoscia perché ha dimenticato il presupposto *storico* della fede cristiana e così «la dogmatica è stata assorbita dalla speculazione – appunta Laura Liva – la fede è diventata un concetto (l'immediato in quanto tale deve essere superato) e il peccato viene inteso astrattamente come il negativo». Il riferimento polemico dello pseudonimo di Kierkegaard è ovviamente l'hegelismo, alla cui *hybris intellettuale* risale il motivo della dimenticanza. Il sistema non può concepire la libertà.

D'altronde – come ben segnala J. Stewart che

*Schede*

ricostruisce il dibattito filosofico del primo ottocento su *fede e sapere* – per Hegel «il concetto [*Begriff*] costituisce la struttura basilare del mondo e dell'intelletto umano [...] e, di conseguenza anche delle differenti concezioni del divino in quanto tale»; inoltre il contenuto precipuo della religione cristiana, ossia la *Rivelazione*, conferma e inverte tale concezione, in quanto sarebbe Dio stesso a donarsi all'uomo in maniera 'intelligibile'. Eppure Climacus (altro pseudonimo di Kierkegaard) non ha difficoltà a far notare ad Hegel che la *fede* non è convincimento: «La fede cristiana – scrive ancora Stewart – richiede che si creda nell'assurdo, e specificatamente in ciò che Kierkegaard indica come la contraddizione dell'Incarnazione». *Credo quia absurdum est*, scriveva Tertulliano. Non a caso è sulla cristianissima contraddizione che Kierkegaard cercherà di 'fondare' la nuova etica, su «un filosofare che cerca 'l'urto' con l'impensabile, con il 'paradosso', invero con ciò che infiamma il pensare» (U. Regina). La direzione, dunque, non è neppure quella di un dogmatismo cieco che *afferra* la verità, bensì è l'esperienza di fede entro un orizzonte, per così dire, *ironico*, come insegnava il Maestro Socrate, «nella direzione di un'educazione al senso della domanda, dell'aporia e della ricerca» (F. Scorolli). Insomma, un continuo 'nuovo inizio', che per Kierkegaard *deve* guidarci tanto nella ricerca della verità che nella vita quotidiana: al contrario di Schopenhauer, come nota A. Valentinetti, Kierkegaard si contraddistingue proprio per questo «'coraggio cristiano' di scendere in campo in prima persona, per cercare (come fece Cristo) di operare nella folla, 'ferendola'». È questa l'esperienza tragica del cristianesimo, non una fede intellettualistica – come chiaramente scrive Granito – bensì una fede intesa nell'accezione dell'ebraico *emunà*, ossia la fede come 'fiducia', come 'affidarsi' (la fede di Abramo), come ciò che illumina e guida l'esistenza».

*Andrea Fiamma*