

Revista Portuguesa de Filosofia

Kierkegaard e Schelling: Il rapporto tra coscienza e rivelazione in Briciole di Filosofia e Filosofia della Rivelazione

Author(s): Ingrid Basso

Reviewed work(s):

Source: *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 64, Fasc. 2/4, Horizontes Existenciários da Filosofia / Søren Kierkegaard and Philosophy Today (Apr. - Dec., 2008), pp. 1099-1111

Published by: [Revista Portuguesa de Filosofia](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40419603>

Accessed: 09/11/2011 05:54

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Revista Portuguesa de Filosofia is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revista Portuguesa de Filosofia*.

<http://www.jstor.org>



Kierkegaard e Schelling: Il rapporto tra coscienza e rivelazione in Briciole di Filosofia e Filosofia della Rivelazione

INGRID BASSO *

RESUMO: O presente artigo apresenta-se como esboço de um estudo mais aprofundado do confronto teórico entre a filosofia de Kierkegaard e a do último Schelling. Depois de uma breve introdução de carácter histórico sobre as circunstâncias que levaram Kierkegaard a Berlin, onde haveria de permanecer entre Outubro de 1841 e Março de 1842, em ordem a poder assistir pessoalmente aos desenvolvimentos da “filosofia positiva” de Schelling (na qual esperava poder encontrar uma alternativa à lógica hegeliana) expressos nas lições sobre “Filosofia da Revelação”, o artigo concentra-se em particular sobre o tema da relação entre consciência e Revelação no primeiro capítulo das Migalhas Filosóficas de Kierkegaard e na lição IX da Filosofia da Revelação de Schelling. Mostra-se, assim, que apesar de nas duas obras ser possível encontrar uma relação particular entre a consciência humana e Deus (“condição” para acolher a Revelação), uma análise atenta dos textos mostra que na realidade as premissas teóricas dos dois autores são praticamente opostas.

PALAVRAS-CHAVE: Cristianismo e Filosofia; Erro; Experiência; Fé; Filosofia negativa; Filosofia positiva; Instante; Kierkegaard, Søren (1813-1855); Liberdade; Revelação; Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1775-1854); Verdade.

ABSTRACT: The article aims to present an outline of a theoretical comparison between the philosophy of Kierkegaard and the one of the latest Schelling. After a brief historical introduction about the circumstances that brought Kierkegaard to travel to Berlin (October 1841-March 1842) in order to personally follow the development of Schelling’s “positive philosophy” (in which he hoped to find an alternative to the Hegelian logic), as particularly expressed in the lectures on the “Philosophy of Revelation”, the article focuses on the relationship between Consciousness and Revelation in Kierkegaard’s first chapter of Philosophical Fragments and Schelling’s lecture IX in Philosophy of Revelation. However, if in both works it is possible to see how revelation constitutes a particular relationship between human consciousness and God (the so called “condition” to receive Revelation), the truth is that a close analysis of the texts shows how the theoretical premises of Kierkegaard and Schelling are almost opposite.

* Università Cattolica del Sacro Cuore (Milão, Itália). – Para um tratamento mais aprofundado da relação entre Kierkegaard e Schelling, veja-se, da autora, o seguinte livro: *Kierkegaard uditore di Schelling: Tracce della filosofia schellinghiane nell’opera di Søren Kierkegaard*. Milano: Mimesis, 2007.

KEY WORDS: *Christianity and Philosophy; Error; Experience; Faith; Freedom; Instant; Kierkegaard, Søren (1813-1855); Negative Philosophy; Positive Philosophy; Revelation; Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1775-1854); Truth.*

1. Cenni storici sul rapporto Kierkegaard-Schelling

Come è noto, Kierkegaard fu uditore di Schelling a Berlino tra il novembre del 1841 e il febbraio del 1842: per l'esattezza Kierkegaard aveva intrapreso il viaggio berlinese – iniziato lo stesso anno della proclamazione a *Magister Artium* e a distanza di pochi giorni dalla definitiva rottura del fidanzamento con Regine Olsen¹ – proprio allo scopo di assistere di persona agli sviluppi della schellinghiana “filosofia positiva”, che nel panorama della filosofia contemporanea doveva presentarsi ai suoi occhi come l'unico valido antidoto alla logica hegeliana. Tuttavia, come si desume dal carteggio tenuto in quei mesi dal Filosofo danese e dallo stesso *Referat* del corso berlinese², egli non rimase sino al termine vero e proprio delle lezioni: i suoi appunti si arrestano infatti al 4 febbraio, ovvero due mesi prima del termine istituzionale del corso³ e – secondo un punto di riferimento teorico –, in concomitanza con l'esposizione schellinghiana della “Filosofia della Mitologia”, una volta

¹ Kierkegaard aveva sostenuto l'esame finale di Teologia dopo numerosi anni di indecisioni nel luglio del 1840, e discusso la tesi per il grado di *Magister Artium* nel settembre 1841. La definitiva rottura del fidanzamento con Regine risaliva invece all'11 ottobre. Il mattino del 25 ottobre quindi, Kierkegaard si imbarcava alla volta di Berlino. Su quanto detto cf. il brano del *Diario* intitolato *Il mio rapporto con Lei*, in x⁵ A 149-150 [Not15: 1-15]; tr. it. a cura di Cornelio Fabro: *Diario*. Brescia: Morcelliana, 1980-1983³, vol. 10, p. 58 ss. e anche VIII¹ A 422 [NB3: 20d]; tr. it., cit., vol. 4, p. 101.

² Una traduzione italiana degli appunti berlinesi [Not11: 1-40, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, udg. af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, Finn Hauberg Mortensen. København: Gads Forlag. 1997-, Bd. 19, pp. 303-367 – d'ora in poi solo *sks* seguito dal n. del volume e nn. di pagina] con testo a fronte e commentario è uscita a cura di chi scrive: *Appunti delle lezioni berlinesi di Schelling sulla “Filosofia della Rivelazione”*. Milano: Bompiani, 2008.

³ Il corso berlinese aveva avuto inizio il 15 novembre 1841 e si concludeva il 22 marzo 1842: della lezione inaugurale Schelling stesso acconsentì alla pubblicazione: *Erste Vorlesung in Berlin, 15. November 1841*, Stuttgart 1841, mentre si oppose fermamente alla pubblicazione del resto del corso, la cui *Nachschrift* uscirà però suo malgrado due anni dopo a cura di H. G. Paulus, che l'aveva anche commissionata: *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingischen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums in Berliner Winterkursus von 1841-42. Der allgemeinen Prüfung vorgelegt von Dr. H. E. G. Paulus*. Darmstadt: Leske, 1843. La raccolta completa delle lezioni, autorizzata, uscirà solo postuma a cura del figlio di Schelling, Karl Friedrich August, nel 1858, nel quadro dell'*Opera omnia* del Filosofo: *F. W. J. Schelling's Sämtliche Werke*. 14 Bde. Stuttgart; Augsburg: Cotta 1856-1861, (i 14 voll. sono divisi in due sezioni, la prima di dieci volumi, la seconda composta dagli ultimi quattro) d'ora in poi indicata con *sw* seguito dalla sezione, volume e numero di pagina.

dunque già avvenuta la fondazione vera e propria della “filosofia positiva”⁴. Non furono tuttavia ragioni contingenti a spingere Kierkegaard a porre fine al primo dei suoi brevi viaggi, tutti con destinazione Berlino, ma una vera e propria delusione teorica nei confronti di una filosofia, quella dell’ultimo Schelling, sulla quale egli aveva posto – come scrisse esplicitamente in un brano del diario divenuto celebre – “tutta la speranza”⁵. E per chiunque abbia familiarità con i testi kierkegaardiani, un’affermazione di questo tipo non deve apparire eccessiva: il reale intreccio tra la filosofia e la vita del Filosofo lo aveva condotto a rigettare un sistema come quello hegeliano che, inglobando la realtà nella sfera della logica e pretendendo di fondare il movimento reale della vita nella sintesi astratta di essere e nulla, non poteva dar voce alle esigenze del singolo. Il medesimo rifiuto aveva dunque avvicinato il giovane Kierkegaard alla riflessione dell’ultimo Schelling⁶ che, con la distinzione tra filosofia “negativa” – nella fattispecie la hegeliana – intesa quale pura scienza della ragione incapace di uscire dall’ambito del concetto, dell’essere pura-

⁴ All’arresto del *Referat* seguirà l’abbandono del corso berlinese da parte di Kierkegaard, anche se in realtà [cf. la lettera scritta all’amico Emil Boesen il 6 febbraio 1842], egli continuò a seguire ancora qualche lezione, non trascrivendo però più nulla, “né sul luogo, né a casa”, come è specificato: cf. *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard*. Udg. af Niels Thulstrup. Bd. I-II. København: Munksgaard, 1953-1954, Bd. I, p. 107. Se tuttavia è palese il momento preciso in cui Kierkegaard interrompe il proprio *Referat*, non è altrettanto evidente la possibilità di stabilire con esattezza quando questi abbia effettivamente abbandonato il corso, anche se, sempre dall’epistolario, pare che egli abbia continuato a seguire le lezioni almeno sino alla fine di febbraio, visto che già il 6 marzo era di ritorno a Copenaghen: cf. la lettera a Boesen datata appunto 27 febbraio 1842, in cui Kierkegaard discute ancora delle lezioni [cf. *Breve*, cit., p. 108; tr. it. parziale a cura di Cornelio Fabro: *Diario*, op. cit., vol. 3, p. 62, in nota], nonché l’analoga lettera sempre della fine di febbraio al fratello Peter, in *Breve*, cit., p. 109; tr. it. parziale cit., vol. 3, pp. 62-63.

⁵ Not8: 33 [III A 179]; tr. it., cit., vol. 3, p. 46: “Io sono così contento di aver sentito la seconda lezione di Schelling, indicibilmente contento. Tanto tempo lo sospiravamo io e i miei pensieri in me. Appena egli, parlando del rapporto fra filosofia e realtà, nominò la parola “realtà”, il frutto del mio pensiero trasalì di gioia come il seno di Elisabetta. Ricordo quasi parola per parola di quel ch’egli disse da quel momento. Da qui forse può venire un po’ di luce. Questa sola parola mi ha fatto venire in mente tutte le mie sofferenze e pene filosofiche. [...]. Ora ho messo tutta la mia speranza in Schelling”.

⁶ Gli elementi che consentono di parlare di una conoscenza della filosofia dell’ultimo Schelling da parte di Kierkegaard prima del viaggio berlinese sono numerosi e significativi e passano, non da ultimo, anche attraverso la stessa ricezione che della filosofia di Schelling si ebbe in ambito accademico danese: la tematica è complessa, e non potendo renderne adeguatamente ragione in quest’ambito, ci limitiamo a segnalare l’importante saggio di OLESEN, Tonny Aagaard – *Kierkegaards Schelling: Eine historische Einführung*. In: HENNINGFELD, Jochem; STEWART, Jon B. (Hrsg.) – *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003, pp. 1-102. Vale la pena ad ogni modo notare che, come attesta il catalogo d’asta della biblioteca personale di Kierkegaard (cf. *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*. Udg. af H.P. Rohde. København: Det Kongelige Bibliotek, 1967, p. 32), il Filosofo danese possedeva la significativa prefazione scritta da Schelling nel 1834 alla traduzione tedesca dei *Fragments philosophiques* di Cousin, ovvero uno dei pochissimi lavori in cui il Filosofo di Leonberg accennava *per iscritto* alla sua nuova prospettiva filosofica. Cf. COUSIN, Victor

mente *possibile* ma non *reale*, e una filosofia “positiva” che, costituendosi *a posteriori* fosse in grado di approdare alla realtà vera, riuscisse a render conto del divenire reale di ciò che è vivente – ciò che tanto stava a cuore al Filosofo danese –, sembrava promettere una svolta definitiva nell’orizzonte filosofico ancora dominato dalla filosofia hegeliana e dai suoi epigoni.

E tuttavia, per diverse ragioni, Kierkegaard abbandonerà insoddisfatto il corso sul quale aveva posto tanta fiducia, additando nella filosofia dell’ultimo Schelling nient’altro che un modello di speculazione estremamente raffinato, ma pur sempre incapace di esulare dalla sfera del puro pensiero.

Quanto ci proponiamo ora di presentare è l’abbozzo di un confronto ideale⁷ tra Kierkegaard e Schelling, prendendo le mosse da due testi significativi nei quali alcune notevoli assonanze, come l’accento sulla Rivelazione intesa quale particolare rapporto della coscienza umana con Dio, la cosiddetta *condizione*, si rivelano occasione per mettere in luce infine un solco incolmabile tra i due filosofi, un solco che in ultima analisi mostrerà la propria origine negli stessi presupposti fondativi del loro pensiero.

2. Briciole di Filosofia e IX lezione della Filosofia della Rivelazione: Un confronto ideale

*Ci può essere un punto di partenza storico per una coscienza eterna? Questo punto di partenza può avere un interesse diverso da quello storico? Si può fondare una beatitudine eterna su un sapere storico?*⁸

È interessante notare come il celebre “problema di Lessing” con cui si apre l’opera kierkegaardiana del ’44 evidenzi anche le chiavi teoriche essenziali grazie alle quali ci è dato di percorrere la ricerca schellinghiana che si snoda lungo la *Philosophie der Offenbarung*, intesa questa non soltanto come l’opera data postuma alle stampe dal figlio di Schelling, ma la stessa “disci-

– *Über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Französischen von Dr. Hubert Beckers. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimenraths von Schelling.* Stuttgart; Tübingen 1834, pp. III-XXVIII.

⁷ Pongo l’accento su questo “ideale” poiché la questione che tratterò non viene tematizzata nelle esplicite critiche a Schelling che fanno capolino nei testi kierkegaardiani: ad esser rigorosi, Kierkegaard cita molto più spesso il Filosofo tedesco come referente polemico nell’opera contemporanea alle *Briciole* che è *Il concetto dell’angoscia*, in riferimento alla tematica della libertà. Tuttavia a chi scrive appare senza dubbio stimolante prendere le mosse da alcuni elementi di cui si sostanzia il testo delle *Briciole* che, seppur non esplicitamente riportabili a Schelling, tuttavia sembrano avere proprio in quest’ultimo un punto di riferimento non indifferente.

⁸ *Philosophiske Smuler.* In: *sks* 4, p. 213; tr. it. a cura di Cornelio Fabro: *Briciole di filosofia, ovvero una filosofia in briciole.* In: *Opere.* Casale Monferrato: Piemme, 1995, vol. II, p. 7.

plina” nell’intento con cui essa fu fondata, ovvero come un’applicazione della filosofia *positiva*⁹.

Nella IX lezione del suo primo corso berlinese (1841-1842) – sezione dedicata propriamente alla filosofia della Rivelazione –, Schelling delinea il rapporto necessario che lega tale filosofia alla filosofia della Mitologia, dalla quale, specifica il Filosofo, essa sarebbe fondata.

Secondo Schelling, una dissertazione sulla Rivelazione avrebbe un’estensione universale¹⁰ a motivo del fatto che il Cristianesimo, sostiene il Filosofo, è nel mondo da prima di Cristo e definisce una particolare relazione tra la coscienza umana e il divino, ragion per cui anche l’«errore» del Paganesimo, ad esser rigorosi, non dovrebbe esser definito propriamente tale:

L’errore non sta in una mancanza totale di verità; qualcosa che mancasse totalmente di ogni verità non meriterebbe neppure il nome di errore. L’errore è soltanto la verità stessa rovesciata e deformata e, dunque, per esempio il Paganesimo non è un’assoluta opposizione al Cristianesimo, ma soltanto il Cristianesimo rovesciato e deformato. Questo è così vero, che molti ritennero di potere spiegare molto semplicemente le rappresentazioni del Paganesimo o delle religioni mitologiche a partire dalle deformazioni o dalla trasmissione imperfetta delle verità rivelate, dunque in fondo del Cristianesimo. Il Cristianesimo, infatti, è nel mondo prima di Cristo, anzi, esso è tanto antico quanto il mondo. Da questo stato di cose segue che gli autentici principi o i fattori della vera e della falsa religione non sono propriamente distinti. Soltanto la posizione di questi fattori è nell’un caso nel vero, nell’altro nel falso. [...] La posizione rovesciata è quella che precede, la posizione giusta quella che segue. In rapporto alla conoscenza umana c’è però ancora una particolare distinzione tra verità immediata, e pertanto non sottoposta a prova, e la verità cresciuta attraverso la vittoria sull’errore. [...] Perciò doveva venire la prova, e l’uomo doveva a essa soccombere, e cadere in questo modo fuori della verità, non per perderla per sempre, ma per riguadagnarla in modo stabile dopo avere percorsa tutta la via dell’errore¹¹.

Quel particolare rapporto che lega la coscienza umana e Dio nella Rivelazione tuttavia, continua Schelling, non definisce l’uomo come questi è per

⁹ Il corso sulla *Philosophie der Offenbarung* del 1841-42 era diviso in due parti: la prima di queste aveva il titolo di *Introduzione alla filosofia della Rivelazione o Fondazione della filosofia positiva*, sezione che nell’opera data alle stampe corrisponde al Libro I. Era la seconda parte a trattare propriamente della *Filosofia della Rivelazione*. Secondo le parole di Schelling, la prima parte “giunge fino al punto in cui è data, insieme con la comprensibilità del contenuto della Rivelazione, la possibilità di una filosofia della Rivelazione. La seconda parte si impegna a rendere comprensibile questo contenuto”. Cf. *sw*, II, 3, p. 174; tr. it. a cura di Adriano Bausola: *Filosofia della rivelazione*. Milano: Bompiani, 2002, p. 289.

¹⁰ Cf. *sw*, II, 3, p. 180; tr. it., cit., p. 299: “[...] il Cristianesimo non deve più voler stare accanto alla filosofia, ma deve compenetrarsi con essa; esso dev’essere per voi tutto, dunque deve, per esempio, spiegare anche il mondo, e non lasciare questo compito solo alla filosofia; esso deve diventare, in questo senso *interiore*, un universale invece di sforzarsi semplicemente di essere tale in senso *estrinseco*. Con ciò, poi, è anche spiegato come una dissertazione sulla filosofia della Rivelazione abbia insieme un’estensione *universale*”.

¹¹ *sw*, II, 3, pp. 181-183; tr. it., cit., pp. 299, 301, 303.

natura: l'uomo non si trova in *tale* rapporto immediatamente, ma anzi, ciò che caratterizza la Rivelazione è proprio la sua assoluta straordinarietà. La *condizione* in cui la natura umana può ricevere una rivelazione è una condizione *provvisoria*, non definisce uno stato originario, eterno: al fine di comprendere quindi la Rivelazione, è per Schelling anzitutto necessario comprendere questa *condizione*, che è una condizione della *coscienza* umana. Proprio a questo scopo deve subentrare la filosofia della Mitologia: affinché la condizione particolare della coscienza possa servire da fondamento ad una teoria della Rivelazione, spiega il Filosofo, essa dovrebbe essere provata indipendentemente dalla Rivelazione – ciò perché la spiegazione non finisca in un circolo. Per poter provare solo storicamente tale condizione, come una condizione esclusivamente fattuale, essa doveva venir appunto provata attraverso un *fatto* indipendente dalla Rivelazione, e tale fatto per Schelling è appunto la comparsa della Mitologia, ovvero il *processo* attraverso il quale si succedono le diverse rappresentazioni mitologiche.

Il sovranaturale [...] è soltanto un concetto relativo, che presuppone un naturale sul quale esso domini, o che esso vinca [...]. Il sovranaturale della religione rivelata presuppone dunque una religione naturale¹².

Nel sorgere della Mitologia la coscienza è estraniata, è posta al di fuori del suo rapporto originario con Dio, e tuttavia attraverso questa stessa estasi essa è sottoposta ad un processo mediante il quale deve venire ricondotta a questo rapporto originario. Il processo mitologico si definisce pertanto come una rigenerazione della coscienza religiosa. Ma qual è il rapporto *originario* della coscienza umana con Dio? La condizione che definisce la coscienza dell'uomo originario è quella di una *fusione*¹³ con l'essere stesso divino: in questo senso la storia dell'umanità non può esser fatta cominciare con la Rivelazione. Affinché possa subentrare una Rivelazione, la coscienza umana deve essersi estraniata, e tale è la coscienza mitologicamente determinata, dunque presupposto di una possibile Rivelazione.

La teoria della Rivelazione, per rendere quest'ultima intelligibile, esige un rapporto originario dell'uomo con Dio [...]. Anche per comprendere la Rivelazione deve venire accolto un rapporto originariamente reale della natura umana con Dio: dico, un rapporto originariamente reale, che non sorge solo con la Rivelazione, ma è già esistente, poiché esso è il suo presupposto¹⁴.

Sull'asserto secondo il quale ciò che caratterizzerebbe la *condizione* (la condizione *coscienziale*) nella quale la natura umana può ricevere la Rivelazione, è il fatto che tale condizione sia *provvisoria* – in questo senso *storica*¹⁵ –, su

¹² *SW*, II, 3, p. 186; tr. it., cit., p. 307.

¹³ "Sein Bewußtseyh ist mit dem göttlichen Seyh selbst *verschmolzen*", cf. *Ibidem*, p. 188, tr. it., cit., p. 311.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 187 ss.; tr. it., cit., p. 311 ss.

¹⁵ *SW*, II, 3, p. 185; tr. it., cit., p. 305: "Il rapporto in cui viene pensata la coscienza umana nella Rivelazione [...] può riposare solo su di una *condizione fattuale, empirica*".

questo asserto preso semplicemente come tale, anche le *Briciole* sembrerebbero concordare: Kierkegaard stesso parla di una “condizione per comprendere la verità”¹⁶, nella quale soltanto, l’uomo verrebbe messo in grado di accogliere appunto la Rivelazione. Tuttavia il peso di una tale *condizione* – seppur sempre letta nei termini di un rapporto della *coscienza* umana con Dio – in Kierkegaard appare diverso da quello prospettato da Schelling. Infatti quest’ultimo proseguiva il proprio discorso seguendo premesse metodologiche facenti capo all’individuazione della possibilità di un *empirismo metafisico*¹⁷ – sul quale la stessa filosofia positiva era fondata – che avrebbe dovuto render ragione della possibilità di *conoscere* l’oggetto della Rivelazione, ovvero della possibilità di *farne esperienza*, in quanto appunto a *posteriori* afferrabile mediante dei *fatti* positivi, storici.

2.1. Una digressione esplicativa: Filosofia positiva e Rivelazione

Nell’intento di Schelling, la filosofia positiva avrebbe, infatti, dovuto procedere da ciò che era *prima e al di fuori di ogni pensare* (altrimenti se questo *prius* fosse stato già nel pensiero, sarebbe stato – in quanto *concetto* – potenza necessitata, poiché ogni concetto, in quanto appunto pensato, passa necessariamente, *modo aeterno*, nell’essere, seppur non nell’essere reale, ma nell’essere del pensiero¹⁸), da un essere assolutamente fuori del pensiero, ovvero un *essere*

¹⁶ SKS, 4 p. 222 ss.; tr. it., cit., p. 19 ss.

¹⁷ La teorizzazione di un “empirismo metafisico”, ovvero di un “empirismo che è sovrasensibile e tuttavia è empirismo” – come troviamo annotato negli appunti kierkegaardiani della diciassettesima lezione del corso berlinese (dicembre 1841 [Not11:17, in SKS 19, p. 326; *Appunti delle lezioni berlinesi...*, tr. it., cit., p. 59]) – aveva lo scopo di legittimare filosoficamente la possibilità della *conoscenza* del sovrasensibile. Schelling aveva cominciato a guardare all’empirismo secondo questa direzione già a partire da un breve scritto del secondo periodo monachese, *Ueber den nationellen Gegensatz in der Philosophie*, in cui si legge quanto segue:

L’empirismo [...] permette di essere considerato in una maniera più elevata, o può essere concepito da un punto di vista più alto di quello dal quale lo concepisce il concetto tradizionale, o almeno abituale, da Kant in poi, che rigetta, cioè, tutto l’intelligibile al di là non solo dei concetti dell’intelletto, ma originariamente e in primo luogo al di là di ogni esperienza. Da ciò deriva l’affermazione, attualmente abituale, che l’empirismo neghi ogni realtà soprannaturale. Ma la cosa non sta così. L’empirismo, poiché è tale, non nega per questo necessariamente il soprannaturale [...]. C’è un concetto superiore e un concetto inferiore dell’empirismo. Giacché, se il punto più alto a cui certamente la filosofia può arrivare, secondo il consenso universale anche di quelli che sinora pensano diversamente, è di concepire il mondo come qualcosa di creato liberamente, la filosofia allora sarebbe, riguardo al punto essenziale che può raggiungere, o diverrebbe, proprio in quanto raggiunge la sua meta suprema, scienza sperimentale, non voglio dire in senso formale ma in senso materiale, cioè nel senso che il suo oggetto supremo stesso sarebbe per sua natura qualcosa di sperimentale. [sw, I, x, pp. 196, 198-199; tr. it.: *Sull’opposizione nazionale in filosofia*. In: *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*. A cura di G. Durante. Roma; Bari: Laterza, 1996, pp. 155-157].

¹⁸ Per fondare l’assoluta libertà del *Prius* che costituirebbe l’oggetto della filosofia *positiva*, Schelling si esprimeva nei termini di un *unvordenkliche Seyn*, ovvero di un essere “immemora-

assolutamente trascendente. Il *prius assoluto* da cui avrebbe dovuto procedere la filosofia positiva, non avendo alcuna necessità di muoversi verso l'essere, se lo avesse fatto, ciò sarebbe stato soltanto in conseguenza di un'azione libera, conoscibile soltanto come qualcosa di puramente empirico, ovvero conoscibile *a posteriori*: la filosofia positiva dunque non sarebbe empirismo nel senso che il suo punto di partenza è l'esperienza, essa non parte dall'esperienza, ma *va* verso l'esperienza e dimostra quelle che è il suo *prius* a posteriori. La differenza che la separa dalla filosofia negativa è dunque che mentre quest'ultima trova la verità delle sue costruzioni in un'immanenza interna – nel senso che l'oggetto reale dell'esperienza rimane per lei solo oggetto di una conoscenza *possibile* – la filosofia positiva *va* verso l'esperienza. Dunque nella filosofia positiva non è il *prius* assoluto a dover essere dimostrato, ma ciò che ne consegue: Schelling definisce dunque tale filosofia positiva come un "empirismo apriorico", mentre la filosofia negativa rimane puro apriorismo.

La filosofia positiva proverebbe dunque a posteriori che il suo *prius* è Dio, ma ciò non significa affatto che Dio sia a priori: "Dio è solo *a posteriori*. Che Dio sia non è una *res naturae*, qualcosa che si capisca di per sé; è una *res facti*, e può di conseguenza venir provato anche soltanto attraverso i fatti"¹⁹. Quindi ciò che deve venir provato non è il *prius* assoluto – esso è al di sopra di ogni prova, dice Schelling – ma ciò che ne segue deve venir provato, basandosi sui fatti: in questo senso si prova soltanto la *divinità* di quel *Prius*, ovvero che esso è Dio.

Ma quali sono i «fatti» a cui si fa riferimento? Questo il procedimento indicato dal filosofo:

Si dirà: il *Prius* il cui concetto è questo e quest'altro (il concetto del sovraesistente), potrà produrre una tale successione (non diremo: si avrà necessariamente una tale successione [...] dovremo solo dire: si può avere una tale successione, se esso lo vuole [...]). Ora, questa successione esiste realmente (questa proposizione è la proposizione poggiante sull'esperienza; l'esistenza di una tale successione è un fatto, un dato dell'esperienza). Dunque, questo fatto – l'esistenza di una tale successione – ci mostra che anche il *Prius* stesso esiste proprio come noi lo abbiamo compreso, cioè che Dio esiste²⁰.

In tutto questo, qual è il ruolo della Rivelazione? Schelling si pronuncia senza esitazioni sul rapporto tra filosofia positiva e Rivelazione sostenendo che la filosofia positiva giunge alla Rivelazione così come perviene ad ogni altro fatto, "essa [la Rivelazione] non ha per la filosofia positiva nessun'altra autorità che quella che ha ogni altro oggetto"²¹. In tal senso la filosofia posi-

bile", in cui la potenza sarebbe trapassata nell'essere *prima* di ogni pensiero, in modo appunto *immemorabile*.

¹⁹ *SW*, II, 3, p. 128; tr. it., cit., pp. 211, 213.

²⁰ *SW*, II, 3, p. 129; tr. it., cit., pp. 213, 215.

²¹ Cf. la diciottesima lezione degli appunti kierkegaardiani in *Not11:18*, in *sks* 19, p. 327; tr. it., cit., p. 63.

tiva si definisce propriamente *storica*, espressione questa che sta ad indicare non il modo del suo sapere – insiste ancora il Filosofo – ma appunto il suo contenuto. La filosofia positiva sarà in grado di comprendere la Rivelazione solo in quanto essa avrà già compreso il Dio reale: ciò che segue è appunto la cosiddetta filosofia della Rivelazione, una parte, quindi, o un'*applicazione* della filosofia positiva.

E con ciò possiamo ricollegarci a quanto si diceva all'inizio relativamente alla possibilità di *fare esperienza* dell'oggetto della Rivelazione, in quanto qualcosa di afferrabile *a posteriori* mediante dei *fatti* positivi, storici. Per questo Schelling sosteneva che, affinché la condizione particolare della coscienza potesse servire da fondamento ad una teoria della Rivelazione, essa avrebbe dovuto esser provata *indipendentemente* dalla Rivelazione, *affinché la spiegazione non finisse in un circolo*.

Il *fatto* indipendente dalla Rivelazione è appunto l'esistere nella storia dell'umanità, di un *processo* nel quale si sono seguite le rappresentazioni mitologiche.

Sussisterebbe dunque una sorta di *continuità* tra il prima e il dopo della Rivelazione, e la ragione ultima di questo sta nella concezione di un *Urmensch* la cui coscienza sarebbe fusa con quella divina. Schelling si serve dunque della Mitologia, della religione naturale, come di un punto di appoggio teso a dimostrare il sempre persistente rapporto tra coscienza umana e divino: la Mitologia sarebbe in fondo il processo mediante il quale la coscienza umana *estraniata* dal divino dovrebbe tornare, mediatamente, a quel rapporto originario di indistinzione.

2.1. La posizione kierkegaardiana

Detto ciò, emerge con chiarezza la profonda diversità che separa i due filosofi: se resta vero che sia in Kierkegaard che in Schelling l'origine della rottura tra umano e divino è indicata nel peccato, nella caduta, e il peccato è in entrambi definito come un "dato di fatto"²², è però altrettanto vero

²² Schelling definisce il peccato come il "primo dato di fatto della storia", cfr. *SW*, II, 3, p. 360; tr. it., cit., p. 603; cf. anche KIERKEGAARD, *SKS*, 4, p. 338; *Il concetto dell'angoscia*. Tr. it. a cura di C. Fabro. In: *Opere*, cit., vol. I, p. 335, "il peccato entrò nel mondo con un peccato". Dati i limiti di spazio non ci è possibile affrontare in questa sede la complessa tematica relativa al peccato in relazione ad un confronto tra Kierkegaard e Schelling; ci si limiterà per ora soltanto a segnalare qualche titolo significativo sull'argomento: PIEPER, Annemarie – *Sul problema dell'origine del male: Le radici del male nel sé*. In: SCHELLING, F. W. J. – *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Tr. it. a cura di Francesco Moiso, Federica Viganò. Milano: Guerini e Associati, 1997, pp. 183-199; HENNINGFELD, Jochem – "Angst-Freiheit-System: Schellings Freiheitsschrift und Kierkegaards *Der Begriff Angst*". In: HENNINGFELD, Jochem; STEWART, Jon B. (Hrsg.) – *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003, pp. 103-116; HUTTER, A. – "Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit: Zur Deutung der

che per Kierkegaard, come leggiamo in un'annotazione stesa tra il 1854 e il 1855, "anche l'originalità più primitiva non isola a questo modo [al modo del peccato], ma è solo un'anticipazione rispetto agli altri isolanti"²³. Nella stessa direzione, un altro significativo brano che risale invece agli giovanili è altrettanto esplicito:

E così si vede la possibilità di ridurre tutta la filosofia ad una sola proposizione. Il divino e l'umano sono i due punti (:) che finiscono in un punto (.); anche in questo senso è strano che i due punti (:) non sono un segno di separazione maggiore di un punto (.), ma minore²⁴.

Ciò significa che la stessa coscienza umana si costituisce *originariamente* nella scissione, ciò che è il fondamento di tutta la filosofia kierkegaardiana.

La natura di tale scissione è specificata bene nel momento in cui Kierkegaard aggiunge che certo tra umano e divino vige una separazione originaria, ma tale divisione ha per di più il carattere di un'«infinita, abissale differenza qualitativa»²⁵. L'incipit de *La malattia per la morte* del 1849, infine, palesa la vera e propria fondazione dell'antropologia kierkegaardiana, in cui il Sé viene appunto definito come una sintesi di *eterogenei*:

L'uomo è spirito. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è il sé. Ma che cos'è il sé? Il sé è un rapporto che si rapporta a se stesso oppure è questo nel rapporto: che il rapporto si rapporta a se stesso; il sé non è il rapporto, ma che il rapporto si rapporta a se stesso. L'uomo è una sintesi di finito e infinito, di temporale ed eterno, di libertà e necessità, in breve una sintesi. Una sintesi è un rapporto tra due. Visto così l'uomo non è ancora un sé. Nel rapporto tra due il rapporto è il terzo come unità negativa, e i due si rapportano al rapporto, e nel rapporto al rapporto; così sotto la determinazione dell'anima il rapporto tra anima e corpo è un rapporto. Se invece il rapporto si rapporta a se stesso, allora questo rapporto è il terzo positivo, e questo è il sé. Un tale rapporto che si rapporta a se stesso, un sé, deve o aver posto se stesso o esser stato posto da un Altro. Se il rapporto che si rapporta a se stesso è stato posto da un altro, allora il rapporto è certamente il terzo, ma questo rapporto, il terzo, è però a sua volta un rapporto, si rapporta a ciò che ha posto l'intero rapporto. Un simile rapporto derivato, posto, è il

Angst bei Schelling und Kierkegaard". In: HENNINGFELD, Jochem; STEWART, Jon B. (Hrsg.) – *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003, pp. 117-132; FIGAL, Günter – "Schellings und Kierkegaards Freiheitsbegriff". In: ANZ, Heinrich; KEMP, Peter; SCHMÖE, Friedrich (Hrsg.) – *Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit: Vorträge des Kolloquiums am 5. und 6. November 1979*. Kopenhagen; München: W. Fink, 1980, pp. 112-127; MCCARTHY, V. – "Schelling and Kierkegaard on Freedom and Fall". In: *International Kierkegaard Commentary*. Bd. 8: *Concept of Anxiety*. Edited by Robert L. Perkins. Macon, Ga., 1985, pp. 89-109; HATEM, Jad – "Angoisse et péché: Schelling et Kierkegaard". In: *Annales de Philosophie* (Beyrouth), 11 (1990), pp. 77-90.

²³ XI² A 14; tr. it., cit., vol. 11, p. 131.

²⁴ II A 474 [EE: 108]; tr. it., cit., vol. 2, p. 172, del 10 luglio 1839: con i punti all'interno delle parentesi, Kierkegaard intende evidentemente visualizzare anche graficamente il contenuto di quanto vuole esprimere.

²⁵ Cf. NB 9:59 [X¹ A 59]; tr. it., cit., vol. 5, p. 138; e poi ancora NB9: 67 [X¹ A 67]; X¹ A 475; X² A 551; X⁴ A 456; X⁴ A 499; X⁴ A 482.

sé dell'uomo, un rapporto che si rapporta a se stesso, e nel rapportarsi a se stesso si rapporta a un altro²⁶.

In siffatta direzione la Rivelazione stessa deve essere letta come l'irruzione di un totalmente Altro, non come una tappa raggiungibile gradualmente per via dialettica. Quando Schelling introduce nel proprio sistema una filosofia della Mitologia, lo fa in quanto il suo intento è quello di poter provare la particolare condizione della coscienza umana atta ad accogliere e *comprendere* la Rivelazione, in modo «indipendente» dalla Rivelazione stessa, "affinché la spiegazione non finisca in un circolo": la filosofia della Rivelazione è possibile in quanto il suo oggetto stesso, il sovrannaturale, è *comprensibile*, e, in fondo, è comprensibile in quanto è già in qualche modo presente nella *coscienza*, e tuttavia lo si può raggiungere solo *a posteriori* – è questo il tema della straordinarietà della *condizione*; in tal modo Schelling evitava di cadere in un giudizio tautologico.

Tornando ora alle *Briciole di filosofia*: Kierkegaard segue in un certo senso un movimento opposto a quello schellinghiano: nella prima parte dell'opera egli discute il problema della conoscenza della verità da un punto di vista socratico, per cui la coscienza umana giungerebbe alla conoscenza per reminiscenza e in questi termini egli conclude che:

il punto di partenza temporale è un nulla, perché nello stesso momento che io scopro che fin dall'eternità ho saputo la verità senza saperla, nello stesso istante quel momento è nascosto nell'Eterno, assorbito in esso in modo che io, per così dire, non riesco a trovarlo anche se lo cercassi, perché non c'è un qui o un là, ma solo un *ubique et nusquam*²⁷.

Il *momento* deve avere quindi un'importanza decisiva, altrimenti in questi termini si rimarrebbe in una posizione di tipo socratico: l'importanza decisiva del momento dipende dal fatto che in realtà,

colui che dà al discepolo non soltanto la verità ma anche la condizione, non è un maestro. Ogni insegnamento riposa in ultima analisi su questo, che la condizione è *presente*: se questa manca, il maestro non può nulla, perché in caso diverso egli non dovrebbe formare, ma creare il discepolo, prima d'incominciare a istruirlo. Ma questo non è possibile ad alcun uomo: se ciò si potesse fare, dovrebbe essere per opera di Dio stesso²⁸.

E qui riemerge il problema della *differenza qualitativa*. Continua Kierkegaard: "In quanto il discepolo esiste, egli è certamente *creato* e quindi Dio deve avergli dato la condizione"²⁹. È la *posizione* del rapporto in cui consiste

²⁶ *Sygdømmen til Døden*. In: *Samlede Værker*. 2. udg., ved A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange. Kjøbenhavn: Nordisk Forlag, 1920-1936, Bd. iv, p. 397; tr. it. a cura di Ettore Rocca: *La malattia per la morte*. Roma: Donzelli, 1999, p. 15.

²⁷ *SKS*, 4, p. 221; *Briciole*, tr. it., cit., p. 17.

²⁸ *Ibidem*, p. 19; *SKS*, 4, p. 223.

²⁹ *Ibidem*.

il Sé di cui dice *La malattia per la morte*: il rapporto di cui si sostanzia la coscienza umana è *posto* da un totalmente Altro.

Ma tornando alla Rivelazione, questa volta dal punto di vista kierkegaardiano: la cifra che ne definisce la natura è quella del *paradosso* incomprendibile per cui è Dio stesso a farsi uomo, non la coscienza che attraverso un cammino dialettico-progressivo *ritorna* a Dio: l'uomo non è schellinghianamente un "Dio divenuto". Nella prospettiva kierkegaardiana, l'identità manterrà sempre lo statuto di un *limite*, e mai se ne potrà parlare come di una *meta*: Kierkegaard la paragona alle "montagne azzurre all'orizzonte", a "quella linea che i disegnatori chiamano lo sfondo, mentre il disegno resta la cosa principale"³⁰. La definizione vale in questo caso tanto di contro alla prospettiva hegeliana – alla quale Kierkegaard si riferiva nello specifico scrivendo questo passo – quanto a quella schellinghiana, che ai suoi occhi aveva fallito nel proprio intento, quello di render filosoficamente ragione della *realtà*. Allorché dunque Schelling inizia a dare avvio all'esposizione della propria "filosofia della Mitologia", date le precise premesse, Kierkegaard lascia Berlino. Quando Schelling pretende di poter approdare effettivamente alla *determinazione* di un *daß* effettuale o *quod sit* del divino, affinché "la spiegazione non finisca in un circolo", Kierkegaard umilmente si ritira e anzi, ricordando Es 3,14, precisa che:

Io sono colui che sono [...] ha un'analogia all'idea metafisica che i principi più alti di ogni concezione non possono essere provati, ma solo parafrasati in modo tautologico: l'infinità interiorizzata. Come dappertutto, anche qui, la cosa più alta e la più bassa si assomigliano. Così la tautologia è la forma più bassa di comunicazione, è chiacchiera – e la tautologia a sua volta è la comunicazione infinitamente più alta, di modo che in questo campo ogni altra cosa che non fosse tautologia, sarebbe chiacchiera»³¹,

... chiacchiera appunto, la stessa di cui accuserà Schelling lasciando Berlino, in una lettera della fine di febbraio³².

Stabilito questo, appare chiaro come nella prospettiva kierkegaardiana l'orizzonte logico abbia soltanto la valenza di un confine, *oltre* il quale c'è ancora qualcosa che non è di fatto *comprensibile*; infatti, scrive Kierkegaard, "rispetto alla realtà, il comprendere è un regresso, è un passo indietro"³³. L'unico organo che dunque si mostra in grado di *approssimarsi* a questa realtà è per Kierkegaard quello della *fede*, la quale "crede ciò che non vede" (Eb 11, 1)³⁴, e come leggiamo in un'annotazione ce risale al 1849:

³⁰ JJ: 261 [v A 68]; tr. it., cit., vol. 3, p. 132.

³¹ x⁴ A 480; tr. it., cit., vol. 9, p. 98.

³² Cf. lettera del 27 febbraio 1842 ad Emil Boesen, in *Breve*, cit., p. 108: "[...] Schelling sproloquia senza limiti in senso sia intensivo che estensivo. Lascio Berlino e mi affretto a tornare a Copenaghen".

³³ x² A 439, del 1849-50; tr. it., cit., vol. 7, p. 89.

³⁴ sks, 4, p. 281; *Briciole*, cit., p. 91. Può essere interessante notare, anche se solo di sfuggita, che in un recente saggio di Ettore Rocca intitolato "La percezione della fede". In: Rocca, Ettore

tutta codesta "storia universale" e le ragioni e le dimostrazioni della verità del Cristianesimo, devono esser soppresse; non c'è che una prova, quella della Fede. Se io ho questa convinzione (e questa è la determinazione dell'interiorità nella vita dello spirito), essa sarà dunque per me più forte delle ragioni: è la convinzione in fondo che *porta* le ragioni, non le ragioni che portano le convinzioni. A questo riguardo ha ragione l'Esteta in *Aut-Aut*, quando dice in uno dei *Diapsalmata*: "le ragioni sono qualcosa di strano: se io sono senza passione, guardo le ragioni con orgoglio dall'alto in basso; e se ho passione esse si gonfiano a dismisura" [...]. Quindi la convinzione deve stare in cima a tutto, e con ciò la personalità; le ragioni devono stare abbassate a qualcosa d'inferiore che a sua volta è tutto l'opposto di tutta l'oggettività moderna³⁵.

– *Tra estetica e teologia: Studi kierkegaardiani*. Pisa: ETS, 2004, p. 139), è proprio la fede ad essere intesa come la *condizione* per comprendere la verità.

³⁵ x¹ A 481; tr. it., cit., vol. 6, pp. 52-53.