

ARCHIVIO
DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

THE «AND» IN FRANZ ROSENZWEIG'S WORK:
CONNECTION, DISJUNCTION, CONTRARIETY

A CURA DI IRENE KAJON E FRANCESCO VALERIO TOMMASI

© Copyright by *Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.*

Editor

STEFANO BANCALARI

Associate Editors

ENRICO CASTELLI GATTINARA · FRANCESCO PAOLO CIGLIA · PIERLUIGI VALENZA

Editorial Board

FRANCESCO BOTTURI · BERNHARD CASPER · INGOLF DALFERTH · PIETRO DE VITIIS
ADRIANO FABRIS · PIERGIOORGIO GRASSI · JEAN GREISCH · MARCO IVALDO
JEAN-LUC MARION · VIRGILIO MELCHIORRE · STÉPHAN MOSÈS† · ADRIAAN PEPEZAK
ANDREA POMA · RICHARD SWINBURNE · FRANZ THEUNIS

Managing Editor

FRANCESCO VALERIO TOMMASI

Editorial Assistant

FEDERICA PAZZELLI

*

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare alla Direzione, alle norme specificate nel volume FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net).

Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*, cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

The authors are prayed to observe, in preparing the materials for the Editor, the rules stated in the Fabrizio Serra, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, orders to: fse@libraweb.net).

Our *Editorial Rules* are also specified at the page «Publish with Us» of www.libraweb.net.

*

La rivista «Archivio di Filosofia - Archives of Philosophy» pubblica di norma numeri monografici, i cui testi, selezionati mediante una procedura di 'Call for papers', sono tutti – tranne rare e motivate eccezioni – sottoposti a procedura di 'revisione tra pari' mediante procedimento cosiddetto 'a doppio cieco' (*double blind peer review*). Nel caso delle suddette eccezioni è la Direzione, nella sua collegialità, che dopo attento esame si assume la responsabilità dell'accettazione dei testi.

The Journal 'Archivio di filosofia – Archives of Philosophy' publishes volumes centered on specific themes. Contributions are selected following a 'call for papers' and all of them – apart from a few exceptions – are double blind peer-reviewed. In case an exception is needed, the Board of Editors takes collectively the responsibility to accept the paper after a careful consideration.

The eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.

The Journal is Indexed in *Scopus*.

ANVUR: A.

ARCHIVIO
DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

A JOURNAL FOUNDED IN 1931 BY ENRICO CASTELLI
FORMERLY EDITED BY MARCO M. OLIVETTI

LXXXVI · 2018 · N. 1

THE «AND» IN FRANZ ROSENZWEIG'S WORK:
CONNECTION, DISJUNCTION, CONTRARIETY

A CURA DI IRENE KAJON E FRANCESCO VALERIO TOMMASI



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXVIII

© Copyright by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

Rivista quadrimestrale

*

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa,
tel. 050 542332, fax 050 574888, fse@libraweb.net

*

Casa editrice

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. 050 542332, fax 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. 06 70493456, fax 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's website www.libraweb.net.*

I pagamenti possono essere effettuati con versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (American Express, CartaSi, Eurocard, Mastercard, Visa).

*

www.libraweb.net

*

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2018 by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

*Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints Accademia editoriale,
Edizioni dell'Ateneo, Fabrizio Serra editore, Giardini editori e stampatori in Pisa,
Gruppo editoriale internazionale and Istituti editoriali e poligrafici internazionali.*

*

«Archivio di Filosofia»: autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 27 del 14 giugno 2007
«Archives of Philosophy»: autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 19 del 14 giugno 2007
Direttore responsabile: FABRIZIO SERRA

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 0004-0088

E-ISSN 1970-0792

SOMMARIO

IRENE KAJON, FRANCESCO VALERIO TOMMASI, <i>The «and» in Franz Rosenzweig's work: connection, disjunction, contrariety. Introductory Remarks</i>	9
FRANCESCO PAOLO CIGLIA, Sic, non, et. <i>La cellula germinale della Stella di Rosenzweig</i>	13
ADRIANO FABRIS, <i>Il problema della mediazione come chiave di lettura della Stella della redenzione</i>	27
ORIETTA OMBROSI, <i>Le metafore spaziali della congiunzione «e» ne La stella della redenzione</i>	35
EDOUARD ROBBERECHTS, <i>Le «Et» dans L'Étoile de la Rédemption: la relation in-finie comme brisure de la totalité</i>	47
DANIELLE COHEN-LEVINAS, <i>Entre un «judaïsme du dedans» et un «judaïsme du dehors»: Rosenzweig – vers une philosophie de «l'entre»</i>	53
ELAD LAPIDOT, <i>Rosenzweig and the Jewish «And» of Man</i>	63
PAOLA RICCI SINDONI, <i>Un'idea di Bildung ebraica e tedesca. Il progetto di Franz Rosenzweig del Freies Jüdisches Lehrhaus</i>	73
MARIA BENEDETTA CURI, <i>La «e» di un Nuovo pensare tra la Stella e la Croce. Rosenzweig e Hemmerle</i>	83
ANTONIOS KALATZIS, <i>Bridging without Bridges: Rosenzweig on the Relation between Philosophy and Theology</i>	93
STEFANO BANCALARI, <i>The Experience of Miracle and the Logic of the «and». Reflections on Rosenzweig and the Phenomenology of Religion</i>	103
ANGEL GARRIDO MATURANO, <i>Schöpfung als möglicher Wunder. Sinn und Plausibilität der Bestimmung 'Schöpfung aus dem Nichts' in Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung</i>	113
AGATA BIELIK-ROBSON, <i>Between Unity and Chaos: «AND» in Rosenzweig's Narrative Philosophy</i>	123
EMELINE DURAND, <i>«Unsere Synthesis, das Und». Conjonction, langage et critique de la dialectique dans L'Étoile de la Rédemption</i>	133
MASSIMILIANO DE VILLA, <i>«Der Fern-und-Nahe»: la congiunzione tra le lingue nelle traduzioni di Franz Rosenzweig</i>	143
HENRIK HOLM, <i>Franz Rosenzweig über Kunst «und» Sprache aus der Perspektive der Erlösung</i>	153
LIBERA PISANO, <i>I limiti del linguaggio e la diversità delle lingue. Tracce di scetticismo linguistico nella filosofia di Franz Rosenzweig</i>	163
MICHELA TORBIDONI, <i>Il «dubbio ipotetico» per la rivelazione. Tracce di scetticismo in Franz Rosenzweig</i>	173
FRANCESCO VALERIO TOMMASI, <i>Il corpo come «Und». Cohen, Heidegger e lo «scambio di fronti» rosenzweighiano</i>	183

GABRIELLA CAPONIGRO, <i>Il valore avversativo dell'«Und» e il problema identitario dell'uomo nel pensiero di Franz Rosenzweig</i>	193
MARIANGELA CAPORALE, <i>Vita e verità. La testimonianza filosofica di Franz Rosenzweig</i>	201
GIAN PAOLO CAMMAROTA, <i>Pensare per correlazioni, essere in relazione nel pensiero di Franz Rosenzweig</i>	211
LUCA BERTOLINO, <i>Rosenzweig in prospettiva. Il nuovo pensiero tra vecchia filosofia e filosofia della differenza</i>	221
WILLI GOETSCHEL, <i>From Difference to Alterity: «And» in Rosenzweig and Goldschmidt</i>	233

SIC, NON, ET.
LA CELLULA GERMINALE DELLA STELLA
DI ROSENZWEIG

FRANCESCO PAOLO CIGLIA

ABSTRACT · Sic, non, et. *The Germinal Cell of Rosenzweig's Star* · This contribution proposes to bring into focus a conceptual figure that, within F. Rosenzweig's *Star of Redemption*, plays the role of generative principle of the work's basic speculative architectures and dynamisms. The three sides of the figure in question are condensed in the three latin expressions: *sic*, *non*, *et*. The philosophical tradition has unilaterally beaten the path of *sic*; that is to say the way of the *essence*. Instead, the «new thought» of Rosenzweig intends to value, and vindicate, the way of *non*; that is to say the way of the *event*. However, the «new thought» does not limit itself to substituting an imperialism of *non* – which is exposed to irrationalistic drifting – to the traditional, and hyper-rationalistic, imperialism of *sic*. Rather, it proposes to push the two ways of *sic* and *non* to an operose and synergetic coexistence. In the thinker's intentions, the coexistence in question would be realized in the new way of *et*, that is in the way unlocked by the field of tension that subsists between *sic* and *non*. It is a way that does not Hegelianly 'remove' the tension in question, but maintains it open, infinitely exalting its fecundity.

KEYWORDS: Essence, «Old Thought», Event, Sic-Non-Et, «New Thought».

IL presente contributo si propone di individuare e mettere a fuoco una figura concettuale del tutto speciale, dalla conformazione trilaterale, che gioca, a nostro avviso, un ruolo di estrema rilevanza all'interno dell'economia complessiva de *La Stella della Redenzione*, il capolavoro filosofico di Franz Rosenzweig.¹ La figura in questione può ben essere considerata, infatti, sempre secondo la nostra interpretazione, come una sorta di principio generativo originario e ultimo sia delle strutture «architetoniche» basilari e portanti dell'opera, sia del complesso intreccio dinamico che anima e mette in movimento le strutture in questione. Sviluppando con una certa libertà alcune rapide annotazioni dell'autore stesso, proponiamo di condensare i tre lati della figura in questione, rispettivamente, nelle tre espressioni latine: *sic*, *non* e *et* (SE 29, 31; 29, 31). Gli obiettivi intenzionali specifici di queste ultime intrattengono fra loro un intenso e complesso gioco relazionale interattivo.

La nostra indagine prenderà le mosse, come sembra necessario, da una rievocazione preliminare e introduttiva – estremamente sintetica – del disegno globale dell'opera e delle sue scansioni principali. Si passerà poi al tentativo di cogliere, per così dire, *statu nascenti* i lineamenti di fondo della figura concettuale in questione, nelle battute iniziali della *Stella*, così com'essi emergono, agiscono e interagiscono, in una funzione, in un

Università degli Studi «G. d'Annunzio» di Chieti, francesco.ciglia@unich.it

¹ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* [1921], in IDEM, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, 2. Abteilung, Haag, M. Nijhoff, 1976; trad. it.: *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Casale Monferrato, Marietti, 1985. La traduzione dei brani della *Stella*, citati nel presente studio sempre dall'ed. tedesca del 1976, con la sigla: SE, è invariabilmente nostra. Per comodità del lettore italiano, forniremo, nelle nostre citazioni dell'opera, anche il numero di pagina corrispondente dell'edizione italiana.

certo senso, *microstrutturale*, all'interno delle complesse articolazioni della *Parte Prima* dell'opera. Seguirà una ricostruzione, nella forma di uno schizzo molto rapido, della profonda trasformazione a cui la figura in questione viene sottoposta, nella *Parte Seconda* e *Terza* della *Stella*. All'interno di queste ultime, la figura che qui ci interessa sarà chiamata a svolgere una funzione radicalmente nuova, assolutamente preziosa e decisiva, dalla valenza e dal respiro, questa volta, ampiamente *macrostrutturali*. La figura trilaterale del *sic*, del *non* e dell'*et* verrà così utilizzata da noi come chiave ermeneutica privilegiata per penetrare la complessa e, a suo modo, sorprendente identità di fondo dell'intera proposta speculativa che il pensatore ha lasciato in consegna ai suoi posteri.

1. PLANIMETRIA DELLA STELLA

Il capolavoro filosofico di Rosenzweig si articola, notoriamente in tre *Parti* principali, all'interno delle quali vengono esplorate, rispettivamente, tre dimensioni fondamentali della realtà. L'esplorazione viene effettuata con l'aiuto di strumentazioni metodologiche e linguistiche, e stili di pensiero via via radicalmente differenti gli uni rispetto agli altri, com'è richiesto, secondo il pensatore, dal profilo profondamente diverso che contrassegna le dimensioni in questione.

Nella *Parte Prima* della *Stella* viene esaminata una dimensione della realtà che il pensatore denomina «pre-mondo perenne (*immerwährende Vorwelt*)» (SE 1-99; 1-96). Si tratta della dimensione in cui giacciono le *fondamenta basilari* del mondo reale, non immediatamente visibili all'interno di quest'ultimo, e, dunque, ricostruibili solo grazie a un'indagine di carattere, per così dire, indiziario e indiretto, abbastanza complessa. Le fondamenta in questione, che il pensatore denomina «elementi (*Elemente*)», rappresentano, in un certo senso, le *condizioni di possibilità necessarie*, anche se, di per se stesse, irrimediabilmente *insufficienti*, per la costituzione effettiva del mondo reale. La cultura greca – preclassica e classica, poetico-religiosa e filosofica – è riuscita, secondo il pensatore, a cogliere con estrema lucidità gli «elementi» menzionati, condensandoli e fissandoli suggestivamente, nelle tre figure, reciprocamente isolate e irriducibili, del *Dio mitico*, del *mondo plastico* e dell'*uomo tragico*. Per questa ragione, tutta la *Parte Prima* della *Stella* si autocomprende nei termini di una sorta di rilettura, in chiave filosofica, della mitologia greca, o come una sorta di *filosofia del «paganesimo»*. Le tre figure in questione saranno poi prese in consegna, e variamente sviluppate e rimodulate in chiave metafisica, dalla riflessione più propriamente filosofica, che le eleggerà a oggetti privilegiati e quasi esclusivi della sua attenzione e del suo interesse, purtroppo, secondo il pensatore, al prezzo di alcune deformazioni di fondo davvero rovinose.

La *Parte Seconda* della *Stella* si concentra invece sul mondo *reale*, vale a dire, sulla dimensione entro cui si colloca l'esistenza umana più comune e quotidiana. Si tratta di una dimensione che, denominata dal pensatore «mondo rinnovato in ogni tempo (*allzeiterner Welt*)», si vede attribuita una preminenza abbastanza consistente rispetto al «pre-mondo perenne» (SE 101-291; 97-281). I tre elementi, che, nell'orizzonte del «pre-mondo», risultavano irrigiditi in una sorta di insuperabile chiusura autoreferenziale reciproca, all'interno dell'universo dell'esperienza umana reale, entrano, invece, in un ricco e dinamico flusso relazionale reciproco. Alla *Weltanschauung* biblico-ebraica va il merito, secondo il pensatore, di aver colto in profondità – svelandola poi all'umanità intera – la relazionalità che sussiste fra i tre elementi, una relazionalità che si produce negli *eventi* fondamentali della *creazione* (relazione Dio-mondo), della *rivelazione* (relazione Dio-uomo) e della *redenzione* (relazione uomo-mondo). Nella *Parte Seconda* della

Stella viene, dunque, effettuata una rilettura, in chiave filosofica, dei pilastri fondamentali dell'orizzonte spirituale biblico. La rilettura in questione può essere configurata, in particolare, come una *filosofia della rivelazione*, dal momento che l'evento della rivelazione gioca un ruolo del tutto particolare, assolutamente centrale, fra i tre eventi delle relazioni reciproche che si producono fra le figure Dio-Mondo-Uomo.

La *Parte Terza* della *Stella* si sforza di mettere a fuoco e tematizzare un'altra e ulteriore dimensione del reale, profondamente differente rispetto a quelle che erano state perlustrate in precedenza. La dimensione in questione, che il pensatore denomina «eterno sovra-mondo (*ewige Überwelt*)» (SE 293-472; 283-454), si presenta come il punto di fuga prospettico verso cui premono e convergono concordemente, in maniera, per così dire, *asintotica*, i differenti dinamismi relazionali che erano già emersi all'interno dell'esperienza umana reale, esplorata nella *Parte Seconda* della *Stella*. Questi stessi dinamismi trovano il loro approdo estremo e definitivo nell'evento di quella stessa «redenzione» che ricorre nel titolo dell'opera. In questa dimensione, coglibile solo nella forma di un'anticipazione profetica e prolettica, si profila il compimento ultimo – dalla fisionomia fortemente messianico-escatologica – delle tensioni incompiute e irrealizzate che promanao dall'esperienza reale, così come si configura nell'esistenza umana quotidiana.

2. FRA ESSENZA E EVENTO

La figura concettuale che intendiamo tematizzare nel presente contributo comincia a profilarsi subito, fin dalle primissime battute del capolavoro filosofico rosenzweighiano. Il contesto prossimo della sua apparizione è rappresentato dalla ricerca, da parte del pensatore, di un *metodo* – etimologicamente, di una *via* (*meth-odos*) – che consenta un accesso adeguato alle figure «elementari» – particolarmente care alla tradizione metafisica occidentale – di *Dio*, del *mondo* e dell'*uomo*. Dopo la critica, estremamente severa – una vera e propria distruzione/decostruzione – della figura speculativa dei tre «elementi», che è stata perseguita in maniera particolarmente pressante dal pensiero moderno e contemporaneo, a partire da Kant, Rosenzweig cerca un approccio a essi radicalmente rinnovato. L'approccio in questione si propone, in primo luogo, di prendere assolutamente sul serio e di recepire, almeno in una certa misura, la critica moderno-contemporanea alle tre entità metafisiche. Lo stesso approccio, tuttavia, si propone anche, insieme, in secondo luogo, di cercare finalmente una via d'uscita dall'*impasse* in cui la critica menzionata ha intrappolato improduttivamente la riflessione filosofica sulle tre figure.

La demolizione kantiana del *sapere* metafisico tradizionale su Dio, sul mondo e sull'anima umana sembra, almeno in prima battuta, aver ridotto a *nulla* gli oggetti del sapere in questione. Il *nulla di sapere* risultante dalla manovra speculativa kantiana viene, tuttavia, riletto e tradotto dal pensatore non nei termini di una pura e vuota *inconsistenza*, bensì, piuttosto, nei termini di una densa e acuta *problematicità*. Questa stessa problematicità, da un lato, impedisce al pensiero di annettersi razionalisticamente le figure in questione, mentre, dall'altro, contemporaneamente, lo costringe, tuttavia, a tornare a misurarsi sempre di nuovo con essi, stimolandolo e provocandolo in maniera tanto incomoda quanto filosoficamente feconda. La sporgenza irriducibile degli «oggetti» in questione rispetto al pensiero viene configurata dal pensatore in termini decisamente provocatori, da prendere con la dovuta cautela – e dunque non nella loro immediatezza letterale –, senza, tuttavia, cedere alla tentazione di vanificarne il potenziale esplosivo. «Non come oggetti di una scienza razionale noi pensiamo di ripristinar-

li», scrive infatti il pensatore, «ma, del tutto al contrario, come oggetti ‘irrazionali’ [*als ‘irrationale’ Gegenstände*; si notino le virgolette, apposte dall’autore stesso!]» (SE 21; 20). Il discorso viene ripreso e precisato qualche pagina dopo, in termini sempre estremamente circospetti: «noi cerchiamo Dio, come in seguito il mondo e l’uomo, non come un concetto fra gli altri, ma per sé [*für sich*], posto su sé solo [*auf sich allein gestellt*], nella sua assoluta fattualità [*Tatsächlichkeit*] – se l’espressione non fosse equivoca –, dunque proprio nella sua ‘positività’ [*‘Positivität’*]» (SE 25; 25). L’attribuzione di una sorta di singolare «positività» ai tre «oggetti» implica l’idea che essi, in qualche modo, si pongano autonomamente, o anche si *im-pongano* al pensiero, o anche l’idea che essi abbiano una loro propria consistenza intrinseca, *pre-filosofica*, anche se fortemente problematica, o, in definitiva, l’idea che essi siano dotati di una loro propria *realtà* irriducibile alla presa del pensiero, che deduce/giustifica, pone, costruisce, risolve o dissolve in sé tutto ciò che tocca.

All’interno del contesto problematico appena delineato, il pensatore contesta energeticamente l’idea secondo cui la riduzione al *nulla* delle tre figure metafisiche fondamentali le precipiti e le anneghi all’interno di un *nulla unico* e *unitario*, figura del tutto speculare, anche se opposta, rispetto alla figura della *totalità onnicomprensiva*, che viene perseguita incessantemente da una quota consistente della tradizione filosofica occidentale. In realtà, dopo il lavoro critico moderno e contemporaneo, le tre idee kantiane risultano ridotte, secondo il pensatore, a un *nulla* da declinare al *plurale*, vale a dire, a *tre* nulla reciprocamente differenti e in se stessi assolutamente *specifici* e *determinati*, in quanto *relativi*, ciascuno, alla figura metafisica di cui essi costituiscono la demolizione. Si tratta, in effetti, del *nulla del sapere*, rispettivamente, di *Dio*, del *mondo* e dell’*uomo*. Il problema che si pone il pensatore a questo punto consiste nel trarre fuori qualche indicazione precisa – un «qualcosa», che è, certo, poco, ma sempre meglio di un nulla inteso come vuoto e assenza (SE 22; 21) – dai tre nulla relativi alle tre figure, rilette, come si diceva come la densa e acuta *problematicità* che li contrassegna. Il problema del *metodo* – o della *via* – di cui si parlava sopra, emerge proprio a questo punto.

Il *metodo* – o la *via* – in questione assume subito una fisionomia sorprendentemente *pluralistica*. È proprio questo pluralismo metodologico quello che intendiamo illustrare, in questa sede, servendoci delle tre *vie*, già preannunciate poco sopra, del *sic*, del *non* e dell’*et*. Si tratta, come si dovrà vedere fra breve, di tre *vie* radicalmente *differenti* fra loro, e, dunque, reciprocamente *irriducibili*. Il pluralismo metodologico che contrassegna l’approccio del pensatore al profilo «elementare» delle tre figure di Dio, del mondo e dell’uomo, corrisponde all’esigenza di salvaguardare e mettere a fuoco adeguatamente la loro fisionomia irrefrenabilmente vivente, vitale e dinamica. Con l’evocazione delle tre *vie* appena menzionate, la figura speculativa fondamentale, che costituisce l’obiettivo intenzionale privilegiato del presente contributo, comincia già a disegnarsi distintamente davanti ai nostri occhi.

Il pensatore, inizia, in realtà, con la presentazione di *due* sole *vie*, di *due* sole modalità di approccio ai tre nulla determinati del sapere sulle tre figure metafisiche tradizionali. Si tratta di due *vie/modalità* di approccio che mirano a trarre «qualcosa» dalla nullità – o dalla estrema problematicità –, che li contrassegna di primo acchito. Attraverso l’utilizzazione di una terminologia piuttosto ardua – se non, piuttosto, francamente astrusa – il pensatore denomina i due metodi – o le due *vie* – in questione con le formule, rispettivamente, di «negazione del nulla (*Verneinung des Nichts*)» e «affermazione del non nulla (*Bejahung des Nichtnichts*)». Senza voler nutrire la pretesa – qui

decisamente sproporzionata – di sciogliere in poche battute le asperità lessicali e concettuali delle formulazioni rosenzweighiane, insieme alla loro ricchezza e complessità, ci proponiamo, molto più limitatamente, di offrire qualche indicazione ermeneutica per inquadrarne il senso complessivo. Lungo la prima delle due vie metodologiche, il pensiero sembra invitato, in via del tutto preliminare, a *negare l'essere nulla* delle tre figure in questione. Lungo la seconda, lo stesso pensiero sembra sollecitato a *affermare* il loro *non essere nulla*. La *Stimmung* linguistica, estremamente caratteristica – e certo non casuale – che circonfonde la proposta rosenzweighiana delle due vie – e che risulta da un'accurata scelta degli aggettivi e dei verbi –, ci fornisce già qualche primissimo indizio, ancora molto generale, sulle intenzioni speculative più profonde del pensatore. La prima via viene, infatti, presentata, significativamente, dal pensatore, nei termini, fortemente cinetici o persino traumatici, della «violenta [*gewaltsam*] negazione» mediante cui viene «infranto» – il verbo utilizzato: *brechen*, può evocare anche l'idea del «violare» – «il grembo del nulla». La seconda via, invece, viene presentata, in termini molto più statici, come la «tranquilla/silenziosa [*ruhig*] affermazione» di ciò che è adiacente al nulla (SE 23; 22).

La trattazione delle due vie metodologiche viene ripresa, in ordine inverso – la prima diviene la seconda, e la seconda diviene la prima – all'inizio dell'esplorazione del primo dei tre «elementi» pre-mondani, vale a dire, l'«elemento» Dio. Nell'occasione della prima applicazione del metodo, il pensatore fornisce delle precisazioni e degli approfondimenti di esso, che sembrano poter assumere una validità più generale, vale a dire, estensibile anche al caso degli altri due «elementi». Egli chiarisce, infatti, che la via dell'affermazione del non nulla approda all'«essenza [*Wesen*]» dell'«elemento» esplorato, da intendersi, tuttavia, non nel senso di una qualche forma di *quidditas*, rigorosamente puntuale e circoscritta, bensì, in termini molto più fluidi e generali, come l'infinita ricchezza dell'*essere* che contrassegna l'«elemento» in questione.¹ La via della negazione del nulla, d'altra parte, coerentemente con lo statuto dinamico e cinetico che la contrassegna, approda, invece, secondo il pensatore, a una comprensione dell'«elemento» nei termini di un «evento [*Ereignis*]» o anche di un «atto [*Tat*]», o, più precisamente, approda alla messa a fuoco della dimensione *eventuale* o anche *attuale* che contrassegna, al pari della dimensione *essenziale*, l'«elemento» in questione. Anche in questo caso, la *Stimmung* linguistica rilancia gli indizi già evidenziati. «Senza fine», scrive infatti il pensatore, «sgorga [*entquillt*] così dal nulla l'essenza», mentre, «in drastica [*scharf*] delimitazione si sottrae [*entbricht*] ad esso l'atto» (SE 26; 26). Nello stesso contesto il pensatore esplicita la comprensione delle due vie nei termini delle vie, rispettivamente, del *sì* (*Ja*) e del *no* (*Nein*), una comprensione, del resto, già implicita nella terminologia da lui utilizzata in precedenza per designare le due vie – il termine tedesco «affermazione [*Bejahung*]» contiene in sé il termine «sì [*Ja*]»; il termine «negazione [*Veneinung*]» contiene in sé il termine «no [*Nein*]». Spingendoci un po' oltre nel nostro tentativo di interpretazione, e cogliendo e amplificando adeguatamente un fuggevole accenno del pensatore, proporremmo di comprendere le due vie – la via del *sì* e del *no*; dell'*affermazione* e della *negazione* – come le due *polarità* opposte – cioè, la *positiva* e la *negativa* – di un «campo di forze [*Kraftfeld*; SE 34; 33]» in acuta tensione.

¹ In questa prospettiva, non sembra incongruo ipotizzare, sullo sfondo semantico del termine tecnico-filosofico rosenzweighiano *Nichtnicht* («non nulla»), la presenza significativa del termine latino *nonnullus*, un aggettivo e/o pronomine relativo che si applica a un «alcuno», a un «qualcuno» o a un «qualche» abbastanza indefiniti, per quanto ben *reali*.

Nella filigrana delle formulazioni rosenzweighiane appena evocate diventa ormai pienamente evidente la figura concettuale, da noi annunciata in apertura, che costituisce, come si diceva, a nostro avviso, la cellula generativa di base della complessa architettura concettuale e dei dinamismi caratteristici dell'intera opera. Dal punto di vista formale, la cellula in questione mostra una fisionomia essenzialmente *bipolare*, essendo dominata dai dinamismi dell'affermazione e della negazione, del *si* e del *no* o, se si vuole, dei segni matematici del *più* e del *meno*. Il *sic* e il *non* annunciati poco sopra hanno ormai guadagnato la loro piena visibilità. Gli elementi costitutivi intrinseci della bipolarità appena delineata, tuttavia, dischiudono un ampio campo di forze in tensione. Quest'ultimo, tuttavia, non deve essere compreso come il luogo di una qualsivoglia forma del *superamento* o del *toglimento* (*Aufhebung*, in un senso più o meno letteralmente hegeliano) dell'identità intrinseca delle forze che lo attivano. Il campo di forza del *sic* e del *non*, infatti, del tutto al contrario, può mantenersi come tale e preservare il proprio dinamismo e la propria vitalità e fecondità, solo ed esclusivamente nella misura in cui le forze in questione *perdurino* e *restino* anche perennemente *attive*. Lo stesso campo di forza, allora, deve essere compreso come il luogo in cui si produce una *custodia* duratura e una *promozione* sempre rinnovata delle due polarità che lo compongono, della loro *differenza* irriducibile e, infine, della loro *relazione* produttiva. La relazione in questione può essere dunque condensata nell'*et* che intercorre fra il *sic* e il *non* e che li collega strettissimamente l'uno all'altro.¹

Sulla base di quanto siamo venuti dicendo fino a questo punto, siamo ora in grado di gettare un'occhiata molto rapida all'applicazione che Rosenzweig effettua delle tre vie metodologiche, rispettivamente, alle tre figure «elementari» di cui si discorre nella *Parte Prima* della *Stella*. L'applicazione del «metodo» ne concretizzerà e arricchirà la fisionomia di fondo e le articolazioni, tracciando un profilo molto suggestivo della figura concettuale che stiamo esaminando.

3. NATURA E LIBERTÀ DIVINE

L'applicazione delle tre vie metodologiche alla figura del Dio mitico, ne metterà a fuoco, in maniera impareggiabile, la conformazione «elementare». La via del *sic* – o anche dell'*amen*, o del puro *così* –, vale a dire, la via del *si*, dell'*affermazione*, della *polarità positiva*, condurrà il pensiero al cospetto della *natura* o della *physis*, dell'*essenza* o anche dell'*essere* del Dio «elementare», identificato da Rosenzweig con il Dio del mito.² Una ricca gamma di formulazioni linguistiche, estremamente evocative, spesso densamente metaforiche, tratterà i connotati di fondo della *natura* o della *physis* in questione. Lungo la via del *sic*, il Dio elementare si svela, infatti, come «immoto, infinito essere [*unbewegtes, unendliches Sein*]» (SE 30; 30), come «essenza perenne [*immerwährendes We-*

¹ Il pensatore dichiara di voler superare, nella sua proposta speculativa, il modello scolastico tradizionale del puro e semplice *sic* e *non* (SE 194; 185-186). L'affermazione e la negazione, infatti, in quanto rilette nei termini, molto più complessi, rispettivamente, dell'«affermazione del non nulla» e della «negazione del nulla», e in quanto, soprattutto, collegate reciprocamente e organicamente dalla «e» che le congiunge, pur nella loro tensione, intendono dischiudere un panorama di pensiero decisamente altro.

² La configurazione mitico-«elementare» del divino, pur mettendone in risalto una dimensione assolutamente imprescindibile, non ne esaurisce certo la ricchezza e la complessità. Queste ultime emergeranno nella figura del Dio relazionale, messo a fuoco dalla tradizione biblica, vale a dire, nella figura del Dio che crea il mondo e che si rivela all'uomo, un Dio che, proprio mentre presuppone la configurazione mitico-«elementare» appena menzionata, la oltrepassa, tuttavia, di gran lunga.

sen]», come «fattualità assolutamente in quiete, ma infinita [*schlechthinnige ruhende, aber unendliche Tatsächlichkeit*]» (ivi). «L'essenza di Dio», scrive il pensatore, è «sì infinito». La metafora preferita e ricorrente, per rendere l'idea, è quella del «mare sconfinato [*unendlich*], tranquillo [*still*]», caratterizzato da una «superficie liscia [*glatte Fläche*]» (SE 30 e 32; 30 e 32). L'aggettivazione sembra suggerire il carattere immobile, statico, inerte o inerziale dell'essenza divina. Una metafora sonoro-auditiva sembra infine completare il quadro in maniera particolarmente eloquente: «l'essenza divina», scrive il pensatore, «riposa nel silenzio infinito del puro esserci, della muta fattualità. Essa è [*das göttliche Wesen ruht im unendlichen Schweigen des reinen Daseins, der stummen Tatsächlichkeit. Es ist*]» (SE 33; 33).

La via metodologica del *non* – cioè, del *no*, della *negazione*, della *polarità negativa* –, invece, conduce, infine, secondo il pensatore, al cospetto della *libertà* divina. «La libertà di Dio», scrive il pensatore, «viene generata dall'originaria negazione del nulla» (SE 32; 31), del nulla specifico di Dio. Essa «è, per antonomasia, un *no* potente [*gewaltiges Nein*]» (ivi). Lasciando sullo sfondo le complesse e problematiche analisi rosenzweighiane connesse con la nozione della «negazione del nulla», ci limitiamo qui a sottolineare il significativo itinerario di pensiero che essa dischiude. Dalla *negazione del nulla*, intesa in termini di determinazione, delimitazione, circoscrizione, essa conduce all'*atto*, il quale, proprio in quanto tale, appunto, determina, delimita e circoscrive, e poi, ulteriormente, dall'*atto* essa approda alla *libertà*, di cui lo stesso atto è prodotto e espressione. La libertà divina, al livello del Dio «elementare», si presenta come «potenza [*Mächtigkeit*]» o anche «sorgente inesauribile», come «libertà dell'atto che si rivela in modo sempre nuovo» (SE 32; 32). Il pensatore sottolinea a lungo il carattere traumatico e esplosivo dell'atto o dell'evento della libertà divina, un carattere sottolineato dalle tipologie verbali che vengono utilizzate per descrivere il suo prodursi – *entbrechen*, *herausbrechen*, che evocano l'idea dell'«erompere». La metafora preferita dal pensatore per esprimere la fisionomia dell'atto o dell'evento della libertà divina è rappresentata, certo non casualmente, dalla tempesta che, abbattendosi improvvisamente, dall'esterno, sulla liscia superficie dell'essenza divina, ne fa spumeggiare i flutti (cfr. SE 30; 30).

La tensione spasmodica che si produce fra la natura divina e la libertà divina – fra queste due dimensioni radicalmente *differenti*, eppure ugualmente inerenti alla *stessa* figura «elementare» – dischiude lo spazio della loro relazione reciproca, lo spazio dell'*et* entro cui esse si scontrano e si incontrano, entro cui esse sono poste perennemente – e sempre di nuovo – a confronto l'una con l'altra. Da questo confronto si sprigionano nuove dimensioni del divino «elementare», che, strettissimamente collegate a quelle già menzionate, precisano progressivamente il profilo complessivo del divino in questione. La libertà divina, in se stessa finita – in quanto dinamica che de-finisce, de-limita e circoscrive, nel suo concretizzarsi nell'atto –, nel momento in cui si avventa sull'infinito della natura divina, si svela, infine, come potenza [*Macht*] e arbitrio [*Willkür*] infiniti. La natura divina, nel suo contrastare l'azione della libertà divina e nel suo farle fronte, si presenta come necessità [*Müssen*] e destino [*Schicksal*] divini. Si potrebbe forse dire che, mentre la libertà divina, facendo pressione sulla natura divina, la mobilita, la movimentata, e la dinamizza, la natura divina, da parte sua, al contrario, argina, imbriglia e canalizza la libertà divina. La figura mitologica del divino ci restituisce l'immagine di un Dio che, da un lato, appare saldamente, anzi incrollabilmente insediato nella sua essenza, mentre, dall'altro, risulta attraversato e scosso dalle esplosioni della sua libertà. La dinamica appena delineata viene sintetizzata dal pensatore nei termini seguenti:

«dal movimento infinito, che, partendo dalla libertà, straripa nel dominio dell'essenza, emerge, in questo modo, in un'autoconfigurazione infinita, il volto divino» (SE 34; 33). Quest'ultimo, in forza del suo arbitrio infinito, «con un cenno del suo sopracciglio fa tremare il vasto Olimpo», mentre «la sua fronte è corrugata dalla consapevolezza della sentenza della Norna», cioè della Dea nordica del destino. «Entrambe, la potenza infinita nella libera effusione del *pathos*», conclude il pensatore, «e il vincolo infinito nella coercizione della Moira, entrambe plasmano la vitalità [*Lebendigkeit*] del Dio» (ivi). «Vitalità» è appunto il nome che il pensatore attribuisce al campo di forze che viene prodotto dalla tensione fra la natura divina e la libertà divina; vitalità è il nome attribuito alla dimensione dell'*et*, quale si delinea nell'orizzonte del divino «elementare».

4. MONDO E UOMO FRA ESSENZA E EVENTO

La figura speculativa tridimensionale, che abbiamo appena visto emergere lungo i sentieri del *sic*, del *non* e dell'*et*, battuti dal pensatore per esplorare la fisionomia «elementare» del Dio mitico, ritorna nell'indagine rosenzweighiana sugli altri due «elementi». L'analisi rosenzweighiana del mondo e dell'uomo, sempre colti nella loro configurazione «elementare», appare, infatti, simmetrica, dal punto di vista *formale*, rispetto all'analisi rosenzweighiana del Dio «elementare», mentre si presenta, al contrario, del tutto asimmetrica, dal punto di vista dei *contenuti*. Anche nell'indagine sul mondo e sull'uomo, infatti, ritroviamo un analogo bipolarismo dell'essenza e dell'evento, che dischiude un analogo campo di forze in tensione. Quello che cambia è dato dalle identità e dalle fisionomie intrinseche delle due polarità in questione e, conseguentemente, dalla corrispettiva identità e fisionomia dei campi di forza in tensione che dalle polarità menzionate risultano generate. La figura speculativa tridimensionale può essere dunque considerata una sorta di cellula generativa, che viene incessantemente modulata e rimodulata.

In questa sede, non sarà possibile fornire una presentazione approfondita della modulazione e rimodulazione, rispettivamente, mondana e umana, della figura speculativa in questione, che il pensatore persegue nel *Libro Secondo* e nel *Libro Terzo* della *Parte Prima* del suo capolavoro filosofico. Dovremo dunque limitarci a qualche rapidissimo accenno.

La via del *sic*, del *si*, dell'*affermazione* o della *polarità positiva* – la via dell'*essenza* –, applicata all'«elemento» mondo, approda alla messa a fuoco dell'«ordine mondano [*weltliche Ordnung*]». Esso viene denominato, con una formula estremamente evocativa, *logos* e, dunque, *logos mondano*. L'essenza del mondo è, dunque, lo spirito del mondo, il suo *sensu*, vale a dire, il principio della sua *comprensibilità*. La via del *non*, del *no*, della *negazione* o della *polarità negativa* – la via dell'*evento* o dell'*atto* –, sempre applicata all'«elemento» mondo, approda, invece, alla messa a fuoco di un'altra dimensione, che il pensatore denomina: *pienezza* o *abbondanza* [*Fülle*] *mondana*. La pienezza mondana consiste nel pullulare irrefrenabile e straripante della vita mondana, che si concretizza in una produzione incessante e inesauribile di forme sempre nuove. La tensione irriducibile e feconda che si produce fra l'ordine mondano e la pienezza mondana – fra la pienezza mondana che sopravanza incessantemente l'ordine mondano, venendo sempre di nuovo imbrigliata e incanalata da quest'ultimo – dischiude infine il mobile e vivente campo di forze della «realtà del mondo [*Wirklichkeit der Welt*]».

La via del *sic*, del *si*, dell'*affermazione* o della *polarità positiva* – la via dell'*essenza* –, applicata all'«elemento» uomo, approda, invece, al disvelamento della dimensione della

«peculiarità umana [*menschliche Eigenheit*]», intesa, sulla base dell'etimologia del termine tedesco originario, come l'esser proprio [*eigen*] o l'essere specifico o la singolarità dell'umanità dell'uomo. Lungo la via del *non*, del *no*, della *negazione* o della *polarità negativa* – la via dell'*evento* o dell'*atto* –, sempre applicata all'«elemento» uomo, emerge la dimensione della «volontà umana [*menschlicher Wille*]». La volontà umana è del tutto simmetrica, però anche parzialmente differente, rispetto alla libertà divina. Quest'ultima, infatti, è «libertà per l'azione» o «libera potenza», nel senso che può tutto, che è *onnipotente*, mentre la volontà umana è «libertà per il volere» o «volontà libera», nel senso che può ben volere tutto, anche senza potere tutto, nel senso che è, per così dire, *onnivolente* senza essere onnipotente. La tensione irriducibile e feconda che si produce fra la peculiarità umana e la volontà umana dischiude, infine, il campo di forze dell'«independenza dell'uomo [*Unabhängigkeit des Menschen*]».

5. AL DI LÀ DELL'ESSENZA

Dopo aver percorso con estrema rapidità le linee direttrici fondamentali della *Parte Prima* della *Stella*, non possiamo certo fare a meno di interrogarci sul suo *sensu* complessivo. Prendendo in considerazione la fisionomia complessiva della *Parte* della *Stella* in questione, verrebbe spontaneo, di primo acchito, ipotizzare, interpretativamente, che, dopo aver recepito con estrema serietà la radicale distruzione/decostruzione moderna e contemporanea della teologia razionale, della cosmologia razionale e della psicologia razionale, che la tradizione metafisica ha consegnato ai suoi posteri, il pensatore intenda proporre, di rimando, ai suoi interlocutori, una sorta di restaurazione o di ricostruzione, su nuove basi, delle scienze menzionate. L'ipotesi appena prospettata, tuttavia, è prontamente ed esplicitamente respinta – e fin dall'inizio – dallo stesso pensatore (SE 21-22; 20).¹ Nella *Parte Prima* dell'opera viene tentata, in realtà, un'operazione molto più complessa e sottile, di cui lo stesso autore ci fornisce la chiave ermeneutica di fondo in un saggio scritto quattro anni dopo la pubblicazione della *Stella*.² Nel saggio in questione il pensatore dichiara che nella *Parte Prima* della *Stella* vengono tentati, insieme, sia una riduzione all'assurdo, sia un salvataggio della tradizione filosofica, la quale viene racchiusa globalmente, dallo stesso pensatore, nella formula sintetica del «vecchio pensiero».³ Nel presente contributo, alla luce di quanto siamo venuti dicendo fino a questo punto, vorremmo proporre di stabilire, sul piano interpretativo, una relazione strettissima fra il bipolarismo dell'essenza e dell'evento, che è contenuto nella figura speculativa tridimensionale che ci interessa, e le due dimensioni fondamentali che, per esplicita ammissione del pensatore, contrassegnano l'approccio rosenzweighiano alla tradizione filosofica. Vorremmo sostenere dunque la tesi secondo cui il recupero del «vecchio pensiero», che Rosenzweig vuole tentare nella sua opera, venga perseguito lungo la via metodologica del *sic*, del *si*, dell'*affermazione* o della *polarità positiva*, mentre, al contrario, la riduzione all'assurdo dello stesso «vecchio pensiero» sia compiuta attraverso l'ausilio della via metodologica del *non*, del *no*, della *negazione*, della *polarità*

¹ Si vedano, tuttavia, i Corsi delle lezioni del *Lehrhaus*, dedicati, rispettivamente alla *Wissenschaft von Gott, von der Welt, von dem Menschen*.

² F. ROSENZWEIG, *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum «Stern der Erlösung»* [1925], in IDEM, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, 3. Abteilung: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984, pp. 139-161; trad. it. in IDEM, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. Bonola, Roma, Città Nuova Editrice, 1991, pp. 257-282.

³ F. ROSENZWEIG, *Das neue Denken*, cit., pp. 142-143 (ed. it. cit., p. 261).

negativa. La prima via, infatti, mette capo all'essenza delle tre figure «elementari», vale a dire, alla *natura* o *physis* divina, all'*ordine* o al *logos* mondano, e alla *peculiarità* o all'*ethos* umano. La via del *sic* si presenterebbe, dunque, in questa prospettiva, come la via del puro pensiero o della speculazione, i quali ultimi, a partire dalla propria intrinseca e originaria fisionomia, sembrano possedere tutti gli strumenti necessari per cogliere l'essenza dei tre «elementi». La seconda via metodologica, al contrario, mette capo agli stessi «elementi», ma cogliendoli come *eventi* o *atti*, vale a dire, nella loro configurazione *eventuale* e *attuale*. Essa sembra in grado, infatti, di focalizzare, rispettivamente, la *libertà divina*, la *pienezza mondana* e la *volontà umana*. La via metodologica del *non* si presenterebbe, così, come una *modalità del pensiero* radicalmente differente rispetto alle modalità tradizionali, le quali sono in grado di vedere soltanto l'essenza. La nuova modalità, che costituisce lo strumento principe del «nuovo pensiero», si caratterizza proprio per la sua capacità di *problematizzare*, di *tematizzare* o, infine, di *pensare l'evento* o l'*atto*. Ma il nucleo fondante del «nuovo pensiero» proposto e supportato da Rosenzweig non si esaurisce propriamente né nella via del *sic*, né nella via del *non*, ma nella via dell'*et*, vale a dire, nella via della *sinergia*, insieme, drammatica e feconda, di *ambidue* i versanti del bipolarismo metodologico menzionato. Questa via dell'*et* – questa sinergia – si esplica, rispettivamente, come sappiamo, nella «vitalità di Dio», nella «realtà del mondo» e infine nell'«indipendenza dell'uomo». La sinergia in questione si produce nell'istante in cui la via del *non* viene a *ridurre* e a *correggere* drasticamente la pretesa *totalizzante* da cui è affetto il «vecchio pensiero», e, contemporaneamente, nell'istante in cui la via del *sic* viene a offrire un saldo ancoraggio alla via del *non*, impedendole di perdersi in forme di pensiero di carattere irrazionalistico o vitalistico. La sinergia di cui stiamo parlando si produce, dunque, in definitiva, nel momento in cui si affianca l'*evento* all'*essenza* e, corrispettivamente, l'*essenza* all'*evento*, lasciandoli interagire l'uno sull'altro. Il primo affiancamento – *essenza-evento* – sparglia radicalmente gli equilibri del «vecchio pensiero», modificando profondamente il senso dell'essenza, la quale, da parte sua, costituisce l'unico e esclusivo e possibile oggetto intenzionale del pensiero in questione. L'essenza viene, così, messa in tensione con qualcosa che è radicalmente *altro* rispetto a essa, viene sottoposta a una sorta di *torsione* radicale, che non la cancella, né la annienta, certo, ma la trasfigura profondamente. L'essenza, sotto l'impatto dell'evento viene sollecitata al suo stesso *oltrepassamento*. Il secondo affiancamento – *evento-essenza* – costringe l'evento a sottoporsi al banco di prova del *pensiero*, che, non può certo né *pianificare*, né *dedurre*, né *risolvere*, né *dissolvere* l'evento in sé, ma può ben circoscrivere l'orizzonte di senso entro cui esso dovrà prodursi e collocarsi, in modo che esso possa risultare, in qualche modo, e in qualche misura, comprensibile. Ma qui stiamo parlando, evidentemente, di un pensiero ormai profondamente rinnovato.

Il movimento dell'essenza nella direzione del suo oltrepassamento nell'evento e, reciprocamente, quello dell'evento nella direzione della sua recezione razionale, confluiscono e si condensano, *ambidue*, nel prefisso *meta-* che contrassegna la nuova modalità dell'approccio rosenzweighiano alle tre figure «elementari». Si tratta ormai di figure che, denominate inizialmente, in via provvisoria, «irrazionali», in quanto eccedenti la ragione, si svelano ora, più profondamente, *meta-* o *trans-razionali*. In questa ottica si comprende bene il fatto che le tre figure «elementari» possano costituire l'oggetto di una «metafisica», di una «metalogica» e di una «metaetica» radicalmente nuove.¹ I ter-

¹ Ricordiamo qui i titoli, particolarmente significativi, che il pensatore attribuisce ai tre *Libri* che com-

mini di metalogica e metaetica suonano, certo, immediatamente, come insoliti e innovativi. Nel primo di essi appare condensata l'idea che la fecondità irrefrenabile delle forme mondane – la pienezza mondana, messa a fuoco sul sentiero del *non*, sul sentiero dell'*evento* – straripi sempre di nuovo, e in maniera sorprendente, oltre il *logos* mondano, vale a dire oltre la comprensibilità del mondo – raggiunti attraverso il sentiero del *sic*, il sentiero dell'*essenza* –, un *logos* e una comprensibilità, tuttavia, che tornano sempre di nuovo a arginare l'impeto della pienezza mondana. Nel termine di metaetica, simmetricamente, sembra contenuta l'idea che la libera volontà umana – emergente lungo la via del *non*, la via dell'*evento* – dilaghi sempre di nuovo oltre e al di là rispetto alla peculiarità umana, fissata nell'*ethos* dell'uomo – raggiunta attraverso la via del *sic*, la via dell'*essenza* –, anche se la peculiarità in questione torna a imbrigliare sempre di nuovo la libera volontà umana, dandole un corso e incanalandola.

Il termine «metafisica», riferito al sapere che si riferisce a Dio appare, invece, di primo acchito, molto più tradizionale e risaputo. Il pensatore, tuttavia, utilizza il termine in un senso estremamente innovativo o persino rivoluzionario. La *physis* – colta lungo il sentiero del *sic*, dell'*essenza* – che la libertà divina – colta lungo il sentiero del *non*, dell'*evento* – sopravanza incessantemente, non è, come da buona tradizione, la *physis* mondana, bensì, molto più profondamente e sorprendentemente, la stessa *physis* / *essenza divina*. Ci troviamo, dunque, paradossalmente, di fronte a un Dio perennemente in tensione verso l'oltrepassamento della *sua stessa* essenza.

6. TRASFIGURAZIONE

Ricollocando ora l'intera prospettiva che viene dischiusa dalla *Parte Prima* della *Stella* all'interno del contesto e della dinamica speculativa dell'intera opera, tuttavia, ci si rende conto immediatamente del fatto che il discorso articolato fino a questo punto ha bisogno urgentemente di una correzione e di un'integrazione assolutamente fondamentali. Alla luce della globalità della proposta speculativa rosenzweighiana, appare del tutto evidente, infatti, che la via del *non*, la via dell'*evento*, pur chiaramente delineata e già, in qualche modo, in azione all'interno del «pre-mondo perenne», nel contesto di quest'ultimo assume una fisionomia di fondo quasi soltanto *virtuale* o *incoativa* o anche *profetica*, e, dunque, non ancora pienamente *reale* e *compiuta*. I fiori e i frutti di questa stessa via, infatti, esploderanno in tutta la loro potenza e in tutto il loro splendore, nel «mondo rinnovato in ogni tempo», vale a dire, nel mondo reale entro cui si produce la più comune e quotidiana esperienza vissuta dell'uomo, proprio in quel mondo, cioè, che costituisce, come già detto, l'oggetto privilegiato della *Parte Seconda* della *Stella*. Questo stesso mondo, collocato strategicamente dal pensatore *al centro* del suo capolavoro filosofico, potrebbe ben essere considerato, dunque, nel suo insieme, come il *regno* privilegiato dell'*evento*.

Nel passaggio cruciale – estremamente delicato e altrettanto problematico – fra la *Parte Prima* e la *Parte Seconda* della *Stella* si realizza una manovra speculativa del tutto speciale, della quale desideriamo proporre qui un'interpretazione personale, alla luce dell'indagine sviluppata fino a questo punto. Nel passaggio in questione si avvia, a nostro avviso, il processo di una dilatazione e di un'intensificazione smisurate della figura speculativa che costituisce l'oggetto privilegiato del nostro interesse, vale a dire, della figura tridimensionale che si articola nei tre sentieri del *sic*, del *non* e dell'*et*. La figura in

pongono, insieme, la *Parte Prima* del suo capolavoro filosofico: «Dio e il suo essere o metafisica», «il mondo e il suo senso o metalogica», «l'uomo e il suo sé o metaetica».

questione, nel passaggio di cui stiamo parlando, sembra cominciare a trasformarsi, non senza trasfigurarsi profondamente, da *cellula*, per così dire, *micro-strutturale*, che governa la messa a fuoco dei dinamismi interni alle tre entità «elementari», a *macro-struttura architettonica e dinamica* fondamentale nell'organizzazione complessiva della *Stella*. In questa prospettiva, l'intero «pre-mondo perenne» e i suoi «abitanti», vale a dire, Dio, il mondo e l'uomo, colti nella loro configurazione «elementare», potrebbero ben essere racchiusi, globalmente, entro l'orizzonte del *sic*, nonostante i chiari e inequivocabili preavvisi della via del *non* che essi contengono. Il «pre-mondo perenne», nella sua globalità, si presenterebbe, così, come il regno dell'*essenza*, perlustrabile speculativamente, come l'articolazione di una macro-polarità *positiva* che attende di poter interagire con il suo corrispettivo *negativo*. Quest'ultimo sarebbe dato dal «mondo rinnovato in ogni tempo», leggibile, ormai, come si diceva, nei termini del regno entro cui esplose finalmente l'evento preannunciato nel «pre-mondo», un evento che comincia, così, a concretizzarsi, accadendo realmente.

7. RIPOLARIZZAZIONI

La transizione fra il «pre-mondo perenne», esplorato dal pensatore nella *Parte Prima* della *Stella*, e il «mondo rinnovato in ogni tempo», ricostruito nella *Parte Seconda* della stessa opera, implica un cambiamento di orizzonti veramente radicale, e anche, correlativamente una trasformazione profonda della fisionomia globale delle figure che «abitano» gli orizzonti in questione. Il primo orizzonte si presenta, infatti, come la dimensione entro cui sono collocate delle *identità reciprocamente differenti*, intrinsecamente autoreferenziali e sostanzialmente isolate e irrelate. Il secondo orizzonte si presenta, invece, come l'orizzonte della *relazione*, come un orizzonte, cioè, entro cui le identità reciprocamente differenti, proprio sulla base della loro perdurante differenza, si aprono, tuttavia, l'una all'altra, fino a intessere una fitta trama interattiva. Così, le figure di Dio, del mondo e dell'uomo, perdono la loro fissità «elementare», e senza perdere nulla del loro duro nocciolo identitario, assumono una conformazione spiccatamente relazionale, negli eventi della creazione, della rivelazione e della redenzione.

La transizione di cui stiamo parlando si realizza, nella prospettiva del pensatore, grazie a una rimodulazione rivoluzionaria, estremamente complessa, dell'assetto polare che contrassegnava le tre figure «elementari» all'interno del «pre-mondo perenne». La rimodulazione in questione consiste, secondo il pensatore, in una decisa *inversione* dei segni – positivi e negativi – che caratterizzavano, nel «pre-mondo», le polarità opposte che sostanziano le tre figure «elementari» (SE 124-125; 119-120). Nell'impossibilità di approfondire adeguatamente, in questa sede, uno dei nodi più difficili e enigmatici dell'opera che stiamo prendendo in considerazione, ci limitiamo a proporre una messa a fuoco complessiva di esso, nelle modalità di uno schizzo rapidissimo, sulla base delle considerazioni che seguono immediatamente.

Le figure «elementari» del Dio mitico, del mondo plastico e dell'uomo tragico, sono governate, ciascuna, all'interno del «pre-mondo», da una tensione dinamica fra forze polari opposte, che si sorreggono reciprocamente, in un equilibrio mobile e vitale, di carattere, per così dire, omeostatico. Il passaggio dalla configurazione «elementare» delle tre entità alla loro configurazione relazionale, implica, per così dire, una radicale *ripolarizzazione* delle forze che le costituiscono. Questa ripolarizzazione prende origine, per ragioni logicamente indeducibili, nelle profondità abissali del Dio mitico. Abbiamo già accennato al fatto che la «vitalità» del Dio mitico costituisca il risultato finale della pres-

sione della libertà divina sull'essenza divina e, di rimando, della resistenza che quest'ultima offre alla pressione in questione. In questa situazione di tensione, come sappiamo, la libertà evolve in arbitrio e l'essenza in destino. Per ragioni sempre logicamente indeducibili, il difficile e fecondo equilibrio fra l'arbitrio divino e l'essenza divina, a un certo punto, si rompe. La libertà divina, infatti, infrange traumaticamente e oltrepassa il muro della resistenza dell'essenza divina. L'urto titanico fra la libertà divina e l'essenza divina sembra essere alla base della radicale trasformazione alla quale ambedue le dimensioni della vitalità di Dio risultano sottoposte. La libertà divina, contrassegnata inizialmente, come sappiamo, da una polarità negativa, proseguendo la sua corsa oltre e al di là rispetto all'orizzonte divino, fuoriesce da quest'ultimo, ma, sotto l'azione frenante del muro dell'essenza divina, che la stessa libertà ha attraversato interamente, subisce un'inversione radicale della sua polarità originaria, trasformandosi in una polarità positiva. La libertà divina abbandona così la modalità del *non*, trasformandosi in tranquilla e costante *potenza creativa*, la quale diviene ora un elemento costitutivo *essenziale* di Dio, un elemento posto ormai sotto il segno del *sic*. Ma è chiaro che, a questo punto, la figura di Dio ha superato il suo isolamento «elementare» e il suo formato mitico, per trasformarsi in un Dio fundamentalmente relazionale. La corsa della libertà divina al di fuori dell'orizzonte divino si dirige, infatti, verso l'«elemento» mondo, dando luogo all'evento della *creazione*, un evento relazionale che mette in comunicazione Dio e il mondo. La polarità *negativa* divina, cioè la *libertà* divina, cerca nel mondo il suo opposto polare, vale a dire, la polarità *positiva* dell'*ordine* o del *logos* mondano, che costituisce, come sappiamo, la stessa *essenza* del mondo. L'impatto della libertà divina, ormai ripolarizzata in senso positivo nella potenza creatrice divina, con la polarità positiva o essenziale del mondo, vale a dire, con il suo *logos*, ripolarizza a sua volta quest'ultimo, trasformandolo nell'*evento* – cioè nel *non* – dell'esserci creaturale delle realtà mondane.

L'essenza o la natura divina, dal canto suo, contrassegnata, come sappiamo da una polarità intrinsecamente positiva, sotto l'urto immane della libertà divina, vede invertito il segno della sua polarità da positivo a negativo. Ma questo non significa altro che il fatto che l'essenza divina si mette in movimento, si dinamizza, si trasforma, sorprendentemente, in evento e atto. La ripolarizzazione dell'essenza divina si compie nel momento in cui l'essenza in questione oltrepassa anch'essa, sempre per ragioni logicamente indeducibili, l'orizzonte della vita divina, per offrirsi in dono all'essere umano. L'*essenza* divina, posta inizialmente sotto il segno positivo del *sic*, si trasforma, così, in *evento* o *atto* d'amore oblativo, il quale, proprio in quanto tale, come sappiamo, si pone sotto il segno *negativo* del *non*. Questa ripolarizzazione radicale dell'essenza divina si compie, secondo il pensatore, nell'evento della *rivelazione*, che non consiste in altro, se non nel *dono* gratuito, da parte di Dio, della sua stessa *essenza* all'uomo, un dono che si espone, proprio a causa della sua fisionomia intrinseca, alle alee estremamente rischiose dell'accettazione libera o dell'altrettanto libero rifiuto da parte dell'uomo. Anche in questo caso, come nell'evento della creazione, l'essenza divina, trasformata in evento e atto, cerca il corrispettivo polare opposto rispetto al suo statuto «elementare» originario – lo statuto del *sic* – nella polarità negativa della volontà umana. Quest'ultima, sotto il tocco della sollecitazione da parte dell'evento della rivelazione divina, vede invertita la sua polarità originaria negativa in una polarità positiva, cioè essenziale, vale a dire, nella profonda e gioiosa umiltà dell'anima umana che sente e sa di essere l'oggetto dell'amore divino.

Le due polarità, relative ai due elementi uomo e mondo, che restano libere dopo che si sono prodotti gli eventi della creazione e della rivelazione – vale a dire, rispetti-

vamente, la peculiarità umana, posta sotto il segno del *sic* e dell'*essenza* e l'abbondanza mondana, posta sotto il segno del *non* e dell'*evento* – si incrociano, in una nuova modalità relazionale, nell'evento della *redenzione*. L'evento della redenzione, nella prospettiva rosenzweighiana, si presenta come una sorta di effetto-rimbalzo rispetto all'evento della rivelazione. L'essere umano, amato da Dio, si trova chiamato a riamare, di un amore simile a quello ricevuto in dono da Dio, le altre creature umane all'interno del mondo («come Egli ti ama, così ama anche tu»; SE 228; 219). Anche in questo caso, come nel caso della rivelazione, l'essenza dell'uomo, configurata nei termini della polarità positiva della peculiarità umana, si inverte in dono d'amore, dirigendosi verso la pienezza mondana, polarità negativa del mondo, che sotto l'impatto dell'amore, entra, trasformandosi in *sic* o in *essenza*, nel gioco escatologico-messianico del regno di Dio.

L'evento della redenzione, chiaramente annunciato, ma solo in funzione profetica o, per così dire, prolettica, all'interno del «mondo rinnovato in ogni tempo», conoscerà il suo compimento pieno e definitivo soltanto nell'«eterno sovra-mondo» di cui l'ebraismo, da un lato, e il cristianesimo, dall'altro, disegnano delle figure ancora soltanto provvisorie, destinate a confluire alla fine in una verità eterna collocata al di sopra e al di là dell'ebraismo e del cristianesimo.

8. «NUOVO PENSIERO»

Il «nuovo pensiero» di Rosenzweig pulsa, interamente, nelle sue articolazioni più minute e nella sua globalità, al ritmo del *sic*, del *non* e dell'*et*. Il pensatore difende a spada tratta il carattere rigorosamente paritetico della via del *sic* e della via del *non*. La via dell'*et* rappresenta, appunto, il luogo in cui le altre due vie si incontrano, si scontrano e si equilibrano reciprocamente.

La via del *sic* è stata già pensata ampiamente, sempre di nuovo, e in modalità differenziate, dalla tradizione filosofica, marchiata a fuoco talora dal pensatore come «vecchio pensiero». Il «nuovo pensiero» intende contestare energicamente l'unilateralismo e l'imperialismo del *sic* che dominano tanta parte della tradizione filosofica. Lo strumento iniziale di questa contestazione è rappresentato indubbiamente dalla scoperta e dall'apertura di una via radicalmente nuova e nettamente alternativa, vale a dire, quella via del *non*, quella via dell'*evento* per la quale il pensatore nutriva una passione veramente travolgente. Ma la novità più profonda del «nuovo pensiero» consiste nel fatto che esso non si limita semplicemente a sostituire il vecchio imperialismo del *sic* con il nuovo imperialismo del *non*, un gesto che costerebbe la rinuncia al pensiero e alla razionalità che in esso si dispiega, e lo sprofondamento in un irrazionalismo e in un vitalismo, che la riflessione occidentale degli ultimi due secoli ha attestato abbondantemente. La vera novità del «nuovo pensiero» sembra essere rappresentata piuttosto dal gesto audace e rischioso di tentare di far coesistere e collaborare sinergicamente le due vie del *sic* e del *non*, nello spingere il puro pensiero al suo stesso autosuperamento e nell'ancorare le ragioni della vita e dell'evento a un pensiero riflesso, profondamente ridimensionato. La coesistenza e la collaborazione sinergica del *sic* e del *non* si producono, sempre di nuovo, e in forme da reinventare in continuazione, lungo la via dell'*et*, vale a dire, nelle profondità del campo di forze in tensione che si apre e che si mantiene aperto fra la via del *sic* e la via del *non*, fra la via dell'*essenza* e la via dell'*evento*.

COMPOSTO IN CARATTERE SERRA DANTE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Novembre 2018

(CZ 2 · FG 13)



© Copyright by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.