

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Rosenzweig in prospettiva. Il nuovo pensiero tra vecchia filosofia e filosofia della differenza

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1689889> since 2019-03-08T18:35:30Z

Published version:

DOI:10.19272/201808501023

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

LUCA BERTOLINO

ROSENZWEIG IN PROSPETTIVA
IL NUOVO PENSIERO TRA VECCHIA FILOSOFIA
E FILOSOFIA DELLA DIFFERENZA

Con l'invito a leggere oggi Franz Rosenzweig in prospettiva intendo suggerire di assumere il suo «nuovo pensiero»¹ come punto di fuga di un duplice sguardo: uno rivolto al passato della «vecchia filosofia»² e uno rivolto al presente della cultura postmoderna. Da un lato si tratta di tornare una volta ancora, in maniera retrospettiva, sul rapporto che la proposta teoretica rappresentata da *Der Stern der Erlösung* (*La stella della redenzione*, 1921) intrattiene con l'idealismo, dall'altro di valutare, in maniera prospettica, quanto essa può dire in relazione alla filosofia della differenza.

Il motivo del guardare in queste due direzioni risiede non tanto nel volere gettare archeologicamente ulteriore luce sulle fonti e sui punti di riferimento del pensiero di Rosenzweig, e neppure nel volere indicare in lui il precursore di filosofie successive, quanto nel bisogno di interrogarsi – con umiltà – sul senso del filosofare:³ un senso che avvertito messo fortemente in discussione, non ultimo nel momento in cui la filosofia è chiamata a confrontarsi con il tema dell'«intelletto comune», «sano» o «malato» che sia.⁴ Detto altrimenti: la proposta teoretica dell'autore della *Stella della redenzione* è ancora attuale?

Lo sguardo con cui propongo di osservare la figura della *Stella* e le domande che lo indirizzano presuppongono consapevolmente una interpretazione in parte riduttiva di Rosenzweig, il cui pensiero esamino attraverso la sola lente di ingrandimento filosofica, per di più posizionata in direzione prevalentemente epistemologica. Userò infatti come chiave di lettura privilegiata la dichiarazione d'intenti di Rosenzweig circa il fatto che il proprio «lavoro della vita» (*Lebenswerk*)⁵ è niente più che un

sistema di filosofia [...]: di una filosofia [...] che vorrebbe produrre il proprio perfetto rinnova-

¹ Questo il titolo del saggio programmatico di FRANZ ROSENZWEIG, *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum «Stern der Erlösung»* (1925), in IDEM, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, III, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. von Reinhold und Annemarie Mayer, Dordrecht, Nijhoff, 1984 (= GS III), pp. 139-161; trad. it. a cura di Gianfranco Bonola, *Il nuovo pensiero. Alcune note supplementari a La stella della redenzione*, in IDEM, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Roma, Città Nuova, 1991, pp. 257-282 (d'ora in poi: ND, con il numero di pagina del testo tedesco seguito da quello della traduzione italiana).

² FRANZ ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* (1921), in IDEM, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, II, Einführung von Reinhold Mayer, Haag, Nijhoff, 1976⁴, p. 116; trad. it. a cura di Gianfranco Bonola, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, p. 111 (d'ora in poi: SE, con il numero di pagina del testo tedesco seguito da quello della traduzione italiana).

³ Per quanto riguarda il termine 'filosofare' mi riferisco alla lezione di IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787²), A 837 sgg. / B 865 sgg.

⁴ Cfr. FRANZ ROSENZWEIG, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, hrsg. und eingeleitet von Nahum Norbert Glatzer, Düsseldorf, Melzer, 1964; trad. it. a cura di Gianfranco Bonola, *Dell'intelletto comune sano e malato*, Trento, Reverdito, 1987 (d'ora in poi: *Büchlein*, con il numero di pagina del testo tedesco seguito da quello della traduzione italiana).

⁵ Così nella lettera a Richard Koch del 2 settembre 1928, in FRANZ ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, I, *Briefe und Tagebücher*, hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper, Haag, Nijhoff, 1979 (= GS I), 2, p. 1196.

mento, il rinnovamento del pensiero [...]. E il passaggio dalla impostazione consueta dei problemi alla nuova viene compiuto nelle formulazioni, ben presto famigerate, del primo volume [*Gli elementi o il pre-mondo perenne*].⁶

Pertanto, sebbene Rosenzweig insista sul fatto che i libri filosofici devono essere letti con impeto, senza indugiare su quanto appare inizialmente non chiaro, e che è peculiare di una sprovvedutezza filosofica aspettarsi da essi una logicità stringente,⁷ soffermerò l'attenzione sulla sua teoria della conoscenza, così come formulata soprattutto nella prima parte della *Stella della redenzione*. È infatti vero che il conoscere del nuovo pensiero è un «atto unico e ha metodi propri», ma è altresì indubbio che esso trova negli elementi del pre-mondo quel «*primum* dell'esperienza» senza il quale non sarebbe coglibile il «*postremum* della verità»,⁸ quanto a dire, in maniera metaforica, «l'elenco dei personaggi, il programma teatrale che certo non fa parte del dramma, ma che tuttavia è bene leggere prima».⁹

1. RETRO-SPETTIVA: VECCHIA FILOSOFIA E NUOVO PENSIERO

L'introduzione «Sulla possibilità di conoscere il Tutto» – è noto – si configura come un articolato atto di accusa di Rosenzweig nei confronti dell'intera tradizione filosofica, che si sarebbe sempre caratterizzata, se pure con declinazioni diverse, come «*monismus philosophicus*»,¹⁰ culminando nelle pretese totalitarie del panlogismo hegeliano. Come ho avuto modo di evidenziare altrove,¹¹ in opposizione alla «filosofia del Tutto»¹² Rosenzweig indica la necessità di non fuggire la concretezza della morte, ossia di aderire alla vita, afferma il carattere ineliminabile delle soggettività filosofanti, si contrappone alla sovranità del *logos* criticando metalogicamente l'identità di essere e pensiero, rivendica infine il divenire di Dio nella storia (di Dio che è, non di Dio che diviene – si badi bene), anziché pensare la storia come teodicea.¹³ È, il suo, un filosofare chiaramente 'antimoderno', intendendo ciò nel senso in cui Andrea Poma ha indicato le diverse istanze culturali europee che a vario titolo, sul finire dell'Ottocento sino alla metà del Novecento, revocarono radicalmente in dubbio la ragione astratta e totalitaria della filosofia, la forma artistica, i fondamenti scientifici, nonché i modelli morali, politici, economici e religiosi della borghesia, presentandosi nonostante ciò, anzi proprio in virtù di questa loro connotazione critico-dissolutoria, come momento ancora intrinseco alla modernità.¹⁴

⁶ ND, 140 sg./258 sg.

⁷ Cfr. ND, 141 sg./259 sg.

⁸ ND, 158/279.

⁹ ND, 147/266.

¹⁰ Così nella lettera a Eugen Rosenstock del 12 febbraio 1921, in FRANZ ROSENZWEIG, *Die 'Gritli'-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, hrsg. von Inken Rühle und Reinhold Mayer, mit einem Vorwort von Rafael Rosenzweig, Tübingen, BILAM, 2002 (= GB), p. 730.

¹¹ Cfr. LUCA BERTOLINO, *Il nulla e la filosofia. Idealismo critico e esperienza religiosa in Franz Rosenzweig*, Torino, Trauben, 2011², spec. pp. 17-144, a cui rinvio per una dettagliata argomentazione di quanto espongo in questo paragrafo.

¹² SE, 5/5 e *passim*.

¹³ Cfr. anche, a riguardo di quest'ultimo aspetto, la lettera ad Hans Ehrenberg del 26 settembre 1910, in GS I, 1, pp. 112 sg.

¹⁴ Cfr. ANDREA POMA, *Yearning for Form: Hermann Cohen in Postmodernism*, in IDEM, *Yearning for Form and Other Essays on Hermann Cohen's Thought*, Engl. trans. by John Denton, Dordrecht, Springer, 2006, p. 351; or. it., *Sehnsucht della forma. Hermann Cohen nel postmoderno*, in IDEM, *Cadenze. Note*

Lo stretto rapporto dialettico che il filosofare antimoderno di Rosenzweig intrattiene con quello moderno, del resto, non è solo testimoniato da un identico modo di argomentare logico, ma è anche confermato dallo stesso Autore nelle proprie «note supplementari a *La stella della redenzione*» (1925),¹⁵ allorché chiarisce che quanto compare all'inizio dell'opera, specie «il concetto del nulla, [...] non è altro che una *reductio ad absurdum* e contemporaneamente una riabilitazione della vecchia filosofia».¹⁶ Se con la progressiva decostruzione del Tutto idealistico – *pars destruens* della *Stella della redenzione* – Rosenzweig perviene infatti a individuare tre elementi non più riconducibili l'uno all'altro, cioè l'uomo «meta-etico», il mondo «meta-logico» e Dio «meta-fisico»,¹⁷ i quali si configurano come tre «fattualità ultime»¹⁸ a sé stanti e tra loro irrelate, l'assunzione del nulla a esse relativo gli permette di muovere verso il qualcosa del sapere al loro riguardo, dando così avvio alla *pars construens* della propria opera.

Si tratta, evidentemente, di un nulla diverso da quello che Hegel contrappone, in maniera sterile, al Tutto: non è, insomma, un concetto astratto e generalissimo, che è posto e nello stesso tempo negato, essendo da subito collocato in una dimensione dell'oblio perché l'accento cade sull'essere che è e non può non essere. È, piuttosto, un «nulla del concetto cercato»,¹⁹ un «nulla particolare che irrompe[...] fecondamente nelle realtà [*Wirklichkeiten*]»,²⁰ dunque non un nulla determinato, ma un nulla capace di generare determinazione.²¹ È, per l'esattezza, il nulla del differenziale matematico, che essendo al contempo $= 0$ e $\neq 0$ costituisce per Rosenzweig l'origine del qualcosa, sia affermando il nonnulla sia negando il nulla. Prendendo esplicitamente le mosse dalla «grande impresa scientifica che è la [...] logica dell'origine»²² di Hermann Cohen, Rosenzweig percorre in questo modo la strada di una vera e propria filosofia del nulla, intesa soprattutto come gnoseologia negativa, perché il nulla particolare simboleggia il «trampolino dal quale si deve fare il salto verso il qualcosa del sapere»,²³ ma anche, forse al di là delle sue stesse intenzioni, come meontologia, perché il nulla particolare «sempre include ancora un residuo di positività»,²⁴ una sorta di valenza quidditativa che attiene all'essenza ma non ancora all'esistenza. Il nulla del differenziale consente in definitiva il costituirsi dei tre «fenomeni originari»,²⁵ tanto nel senso della loro determinabilità logica quanto in quello della loro configurazione essenziale, sicché non è un caso che Rosenzweig affermi al loro riguardo che sono dotati sia di inseità ontologica sia di perseità concettuale, cioè di indipendenza sul piano dell'essenza e di autonomia dal punto di vista della conoscibilità, peraltro senza che con ciò si possa dire alcunché circa la loro effettiva esistenza.²⁶

Il confronto, ancorché ridotto ai minimi termini, tra il metodo infinitesimale di Ro-

filosofiche per la postmodernità, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 63 sg.

¹⁵ ND, 139/257.

¹⁶ ND, 142 sg./261.

¹⁷ SE, rispettivamente 11/10, 14/13, 17/17.

¹⁸ ND, 147/266.

¹⁹ SE, 25/26.

²⁰ SE, 23/22 (trad. it. parzialmente modificata).

²¹ Cfr. SE, 27/27.

²² SE, 23/22. Il riferimento è a HERMANN COHEN, *System der Philosophie. Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis* (1902, 1914²), in IDEM, *Werke*, hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv, VI, Einleitung von Helmut Holzhey, Hildesheim-New York, Olms, 1977 (= *LrE*).

²³ SE, 45/44: l'espressione richiama *LrE*, 93.

²⁴ SE, 63/61.

²⁵ Lettera a Rudolf Stahl del 7 dicembre 1925, in *GS I*, 2, p. 1071.

²⁶ Cfr. ND, 144 sg./263.

senzweig e quello propugnato dal suo maestro Cohen, al quale l'allievo ascrive il merito di avere scoperto per primo nella matematica, specificamente nel nulla del differenziale, un *organon* del pensare,²⁷ risulta utile a determinare il tratto antimoderno del filosofare che caratterizza la prima parte della *Stella della redenzione*. In *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* (Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia, 1883) il fondatore della scuola di Marburgo suggerisce di intendere la filosofia non già come «teoria della conoscenza» (*Erkenntnistheorie*), che corre il rischio di essere erroneamente compresa come indagine circa un processo psichico, quanto come «critica della conoscenza» (*Erkenntniskritik*),²⁸ avente per compito quello di investigare i fatti dell'esperienza scientifica, dai quali deve sempre prendere avvio al fine di individuare le condizioni a priori che rendono possibile la scienza. In tal senso, il differenziale matematico del metodo infinitesimale corrisponde trascendentalmente «a un concetto fondamentale del pensiero puro, alla categoria [qualitativa] della realtà [*Realität*],²⁹ da non confondersi peraltro con la categoria modale dell'esistenza (*Dasein*) o dell'effettività (*Wirklichkeit*).³⁰ Il «concetto pienamente moderno»³¹ di infinitesimale si configura in definitiva come «indispensabile strumento concettuale»³² per la conoscenza, come «pur[o] mezz[o] per la produzione»³³ che rende possibile il soddisfacimento del «*desideratum*» «di porre un elemento in sé e per sé»,³⁴ giacché nel suo approssimarsi alla negazione = 0 costituisce

il presupposto di una inestensione che gener[a] tutte le estensioni. Con ciò si ottiene una posizione assoluta con la quale viene fondata positivamente la realtà degli oggetti dell'esperienza scientifica.³⁵

Nella *Logik der reinen Erkenntnis* (1902, 1914²) il principio del metodo infinitesimale è inoltre indicato come il fatto della scienza moderna che la logica deve mettere al proprio centro:³⁶ l'infinitesimale assurge così a presupposto della logica dell'origine. Secondo Cohen, infatti, l'origine del qualcosa non può essere colta in un altro qualcosa, ontologicamente ipostatizzato ovvero assolutizzato a principio, poiché si tratterebbe di una spiegazione *idem per idem*;³⁷ né può essere individuata in un «nulla assoluto»³⁸ quale principio metafisico antitetico all'essere; piuttosto deve essere rintracciata in un nulla che non esclude il qualcosa come suo opposto, in una negazione che non nega un contenuto determinato, ma che solleva, nella sua infinitezza, la questione della determinabilità del contenuto. L'infinitesimale è appunto quel «nulla relativo, orientato su un preciso

²⁷ Cfr. *SE*, 23/22.

²⁸ Cfr. HERMANN COHEN, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik* (1883), in IDEM, *Werke*, cit., v/1, Einleitung von Peter Schulthess, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1984, pp. 5 sg.; trad. it. a cura di Niccolò Argentieri, *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia. Un capitolo per la fondazione della critica della conoscenza*, Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 50-52 (d'ora in poi: *PIM*, con il numero di pagina del testo tedesco seguito da quello della traduzione italiana).

²⁹ *PIM*, 23/66.

³⁰ Cfr. *PIM*, 27 sg./70 sg.

³¹ *PIM*, 12/57 (corsivo mio).

³² *PIM*, 128/167.

³³ *PIM*, 132/171.

³⁴ *PIM*, 28/71.

³⁵ *PIM*, 70/111.

³⁶ Cfr. *LrE*, 34.

³⁷ Cfr. *LrE*, 84.

³⁸ *LrE*, 105.

cammino di esplorazione»,³⁹ e indica con ciò un metodo di produzione del qualcosa: in quanto niente (*Nichts*) interamente fissato al proprio ente (*Ichts*),⁴⁰ infatti, si presenta come lo «strumento operativo» tramite cui «portare ogni volta il qualcosa, che è in questione, alla sua origine, e solo in questo modo veramente produrlo e determinarlo».⁴¹

Così facendo, Cohen porta a realizzazione il proprio programma filosofico di idealismo critico:⁴² la critica della conoscenza lascia spazio alla logica della conoscenza pura, a sottolineare il carattere produttivo del pensiero, il quale è al contempo «scopo e [...] oggetto della propria attività»⁴³ e si configura come fondazione che diventa fondamento.⁴⁴ Emerge insomma, in tutta la sua portata, la modernità di un filosofare fortemente convinto delle potenzialità della ragione critica, la quale ultima assume il fatto della scienza come ipotesi e lo fonda, ricercandone le condizioni di possibilità e dando con ciò conto anche di se stessa. L'infinitesimale, vale a dire il nulla come origine, indica per Cohen in maniera eminente e per certi versi fonda il metodo di questa ragione critica, sempre attenta a raggiungere il proprio limite e a trattenersi su di esso.

A fronte di ciò, Rosenzweig non ha difficoltà a riconoscere al proprio docente presso il Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums a Berlino il merito di avere preso le distanze dall'idealismo di stampo hegeliano, precisamente con la sua interpretazione del nulla del differenziale come condizione della determinabilità del contenuto del pensiero: quest'ultimo può rendere appieno conto di sé, nonché del segno A nel principio formale di identità, solo nel momento in cui indaga la legittimità della propria origine, da individuarsi nel nulla, non già nell'essere. Agli occhi dell'autore della *Stella della redenzione*, però, Cohen rimane ancora «più hegeliano di quanto volesse ammettere (e quindi proprio tanto "idealista" quanto desiderava)»: ⁴⁵ il pensiero produttivo di Cohen implicherebbe cioè ancora, per Rosenzweig, una concezione sistematica della ragione e soprattutto una unidimensionalità del *logos*, il quale rischia di annullare le differenze tra gli essenti e risulta incapace di esperire la realtà effettiva di uomo, mondo e Dio. La valenza quidditativa del nulla particolare in Rosenzweig sembra a me confermare, in tal senso, il suo bisogno di salvaguardare, anche a livello di una loro prima determinazione fattuale, la specificità ontologica dei tre elementi originari. Al medesimo tempo, con il proprio filosofare antimoderno, Rosenzweig conduce l'idealismo critico di Cohen al suo «fin-qui-e-non-oltre» (*Bishierherundnichtweiter*),⁴⁶ esaurendo la portata moderna di esso e segnalando la necessità di superarlo, in favore di un pensiero rinnovato che renda conto delle relazioni che accadono nel tempo del mondo incessantemente rinnovato, mediante la parola rivolta e la risposta responsabile.⁴⁷

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. *LrE*, 93. Questa sottolineatura concettuale compare anche in *SE* 26/26 sg.

⁴¹ *LrE*, 89.

⁴² Cfr. al riguardo la lettera a Hermann Lewandowsky del 3 ottobre 1870, in HERMANN COHEN, *Briefe*, ausgewählt und hrsg. von Bertha und Bruno Strauß, Berlin, Schocken, 1938, p. 28.

⁴³ *LrE*, 29.

⁴⁴ Cfr. *LrE*, 94, 116, 305, 428 sg., 528.

⁴⁵ *SE*, 23/22.

⁴⁶ *SE*, 23/21.

⁴⁷ Cfr. *ND*, 151 sg./270 sg.

2. PRO-SPETTIVA: NUOVO PENSIERO E FILOSOFIA DELLA DIFFERENZA

Volendo soffermarmi sulla prima parte della *Stella della redenzione*, è opportuno considerare ancora quanto Rosenzweig scrive riassuntivamente in merito a essa nel *Nuovo pensiero*:

all'inizio, prima di tutti i dati di fatto dell'esperienza reale, è immessa l'esperienza della fattualità. Della fattualità che impone al pensiero, in luogo della sua parola "propriamente" (*eigentlich*), la piccola parola fondamentale in tutte le esperienze, desueta sulla sua bocca, la congiunzione "e". Dio e il mondo e l'uomo.⁴⁸

Non occorre ricordare, se non per sommi capi, come la polemica di Rosenzweig nei confronti della fallace ricerca filosofica dell'«'in verità' dell'essenza»⁴⁹ (*Eigentlichkeit des Wesens*) trovi una vivida ed efficace espressione nel postumo *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* (*Dell'intelletto comune sano e malato*, scritto nel 1921). La filosofia si discosta secondo Rosenzweig dall'intelletto comune sano per la propria ossessività nel sollevare la domanda «che cos'è?», senza mai accontentarsi di ciò a cui perviene e ricercando sempre l'essenza come se si trattasse di qualcosa di totalmente altro.⁵⁰ Rosenzweig condanna soprattutto l'impietrirsi dello stupore filosofico di fronte alle «questioni "supreme", "ultime"»,⁵¹ non a caso ritenute metafisiche: si tratta di una fissità 'narcisistica' che spinge il filosofo a chiudersi in un «cerchio magico»,⁵² da sempre bersaglio delle critiche dell'autore della *Stella della redenzione*, specie nella configurazione di «cerchio del Tutto conoscibile»⁵³ suggerita dall'idealismo.⁵⁴ La filosofia, in particolare, è responsabile dell'«[a]poplexia philosophica acuta»⁵⁵ in cui cadono tutti coloro che si lasciano irretire da essa: è colpevole, insomma, di pervertire l'intelletto comune sano, il quale, nel momento in cui cede alla tentazione di filosofare, si ammala di colpo, cadendo paralizzato, disorientato, per così dire cieco, sordo e muto davanti a tutto.⁵⁶ Gianfranco Bonola, in maniera molto felice, ha descritto ciò come il «disagio della filosofia»: ⁵⁷ essa, del resto, insegna Rosenzweig nel libello postumo, si arresta stupita a pensare, individuando problemi, temi e oggetti, ma non è affatto capace di continuare a pensare; cerca in profondità la *sub-stantia*, non pensa nella lunghezza del tempo; è interessata al concetto universale o all'idea, non alla realtà particolare che sta di fronte.⁵⁸ A questo disagio Rosenzweig oppone – ho avuto modo di rilevare in altra

⁴⁸ ND, 158/279.

⁴⁹ *Büchlein*, 31/39.

⁵⁰ Cfr. ND, 143 sg./261 sg.

⁵¹ *Büchlein*, 28/35.

⁵² *Büchlein*, 32/40.

⁵³ SE, 11/10 (trad. it. modificata).

⁵⁴ Con l'espressione «cerchio magico» Rosenzweig indica l'idealismo di Fichte nel proprio commento a *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund* (1917), in GS III, p. 33; cfr. inoltre, in riferimento all'intero idealismo, FRANZ ROSENZWEIG, *Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens* (1924), in GS III, p. 209; trad. it. a cura di Roberto Bertoldi, *Introduzione agli Scritti ebraici di Hermann Cohen editi dall'Accademia per la Scienza dell'Ebraismo di Berlino*, in IDEM, *Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, Reggio Emilia, Diabasis, 2003, p. 68.

⁵⁵ *Büchlein*, 57/69.

⁵⁶ Cfr. *Büchlein*, 34/43 e, per una dettagliata descrizione della caduta in malattia, 37/46 sg.

⁵⁷ GIANFRANCO BONOLA, *Il disagio della filosofia*, in FRANZ ROSENZWEIG, *Dell'intelletto comune sano e malato*, cit., pp. 151-206.

⁵⁸ Cfr. *Büchlein*, 29-31/36-38, 39 sg./49 sg.

sede⁵⁹ – l’agio del nuovo pensiero, o detto altrimenti della «filosofia dell’intelletto comune sano»,⁶⁰ che è capace di esperire appieno la realtà perché il suo conoscere non prescinde mai dalla temporalità.

L’aspetto sul quale desidero richiamare l’attenzione, a ogni buon conto, è la triade di elementi tra loro irrelati a cui perviene la conoscenza propria dell’intelletto comune sano e, tramite esso, Rosenzweig nella prima parte della *Stella della redenzione*, ossia, in termini metaforici, i «tre grandi massicci montuosi [...] in mezzo ai quali si estendono le strade della vita».⁶¹ Scrive Rosenzweig a Eugen Rosenstock il 4 settembre 1921:

«Dio, anima e mondo» (così dice Goethe) è davvero l’unica triade non-triadica che si dà. Perciò ne ho bisogno. Tutto ciò che è trino è già un po’ avviato a essere idealizzato. Questa triade priva di senso e di unità è assolutamente casuale, assolutamente trovata, assolutamente presente.⁶²

Francesco Paolo Ciglia ha scorto nella tripolarità di queste fattualità ultime «un’ontologia della differenza o, ancora più precisamente, [...] un’ontologia della relazione fra le differenze irriducibili».⁶³ È questo, nel suo giudizio, un aspetto postmoderno *ante litteram* del pensiero di Rosenzweig, oltre al fatto che il pluralismo che lo caratterizza non è soltanto ontologico, ma si riverbera in una complessità di pluralismi – epistemologico, metodologico e linguistico – che rendono possibile accostare la riflessione di Rosenzweig, seppure anacronisticamente, a quanto discusso da Jean-François Lyotard nel manifesto programmatico *La condition postmoderne (La condizione postmoderna, 1979)*. Aggiungo che la prima parte della *Stella della redenzione* può essere letta come anticipazione della polemica postmoderna, così come formulata da Lyotard, contro le «metanarrazioni», quali grandi racconti universalistici attraverso cui il sapere moderno ha via via preteso di legittimarsi:⁶⁴ nel caso di Rosenzweig – lo si è constatato – è oggetto di critica la metanarrazione della filosofia del Tutto, con la sua assolutizzazione del soggetto e con la sua pretesa circa la razionalità di un reale capace di includere in sé perfino Dio.

Non sembrano in sostanza mancare analogie tra la speculazione di Rosenzweig e alcuni tratti che connotano il pensiero della differenza, intendendo quest’ultima, con una certa generalizzazione semplificante, come il nucleo della filosofia postmoderna. Mi riferisco in particolare, assumendolo come caposaldo del postmoderno, al libro di Gilles Deleuze *Différence et répétition (Differenza e ripetizione, 1968)*, recensendo il quale non a caso Michel Foucault ha avuto significativamente modo di osservare che

da una *differenza* sempre nomade, sempre anarchica, dal segno sempre in eccesso [...], si è prodotta una folgorazione che porterà il nome di Deleuze: ora, un nuovo pensiero è possibile; il pensiero, di nuovo, è possibile [...]. È qui, nelle pagine di Deleuze, e salta, danza al nostro co-

⁵⁹ Cfr. LUCA BERTOLINO, *Unbehagen und Behagen der Philosophie. Über den «gesunden Menschenverstand» bei Franz Rosenzweig*, dt. Übers. von Leonie Schröder, «Rosenzweig Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook», 2014, 8/9, pp. 152-177.

⁶⁰ Lettera a Rudolf Hallo del 4 febbraio 1923, in *GS* I, 2, p. 889.

⁶¹ *Büchlein*, 55/66.

⁶² *GB*, p. 766: cfr. JOHANN WOLFGANG GOETHE, *Gott, Gemüth und Welt* (1815), Weimarer Ausgabe, I, 2, pp. 213-220.

⁶³ FRANCESCO PAOLO CIGLIA, *Franz Rosenzweig fra moderno e postmoderno. Una rilettura «anacronistica» del «nuovo pensiero»*, «Humanitas», LXII, 2, 2007, p. 353.

⁶⁴ Cfr. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979; trad. it. di Carlo Formenti, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 1981; IDEM, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986; trad. it. di Alessandro Serra, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano, Feltrinelli, 1987.

spetto, fra noi; pensiero genitale, intensivo, affermativo, a-categorico.⁶⁵

L'autore di *Differenza e ripetizione* teorizza infatti un pensiero della «differenza in sé», in quanto «stato della determinazione come distinzione unilaterale»: «in luogo di una cosa che si distingue da un'altra,» – scrive – «immaginiamo qualcosa che si distingue, e tuttavia *ciò da cui* si distingue non si distingue da essa».⁶⁶ Riconoscere siffatta differenza significa anzitutto opporsi alla sua irreggimentazione nella gerarchia organica del concetto in generale, sottraendola alle pretese della ragione rappresentativa di sottometterla, in quanto elemento finito, al principio delimitante della forma, cioè all'identità del concetto, all'opposizione del predicato, all'analogia del giudizio o alla somiglianza della percezione.⁶⁷ Anche gli sforzi filosofici di pensare la differenza tramite una «rappresentazione *orgiaca*, e non più *organica*»,⁶⁸ dunque intendendola come elemento infinito (leibnizianamente piccolo o hegelianamente grande), implicano secondo Deleuze una riduzione concettuale di essa a un principio identitario, poiché la mediazione (la «vice-dizione» di Leibniz o la «contraddizione» di Hegel) fungerebbe da fondamento (di tipo analitico o sintetico, a seconda dei casi) verso il quale le differenze convergono.⁶⁹ Per cogliere davvero la radicalità della differenza si tratta allora di pensarla per così dire differenzialmente, nel suo essere assoluta, non deducibile, molteplice, informale, cioè di «mostrare la differenza nell'atto di *differire*».⁷⁰ In breve: occorre intendere l'univocità dell'essere non come identità ma come differenza, come essere che si dice «in un solo e stesso senso di tutto ciò di cui si dice, ma ciò di cui si dice differisce».⁷¹ In linea con questo indirizzo teoretico è anche la comprensione da parte di Deleuze del calcolo differenziale. Il differenziale preserva appunto «il gioco della differenza»: non è «[n]é reale né fittizio», «né particolare né generale, né finito né infinito»; esprime paradigmaticamente «l'elemento del problematico»,⁷² vale a dire ciò che non è riducibile all'identità concettuale e alla rappresentazione, organica od orgiaca che sia. L'autore di *Differenza e ripetizione* si colloca in tal senso consapevolmente nella scia dell'idealismo critico percorsa da Cohen e che si è visto essere elogiata da Rosenzweig: alla reinterpretazione coheniana del kantismo, da lui conosciuta attraverso lo studio di Jules Vuillemin su *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* (1954), Deleuze riconosce infatti il merito di avere conferito «pieno valore al principio delle quantità intensive»,⁷³ intese nel loro carattere trascendentale.

Se Rosenzweig può essere avvicinato a Deleuze per un simile rifiuto del pensiero dell'identità e del pensiero rappresentativo in favore di un pensiero della differenza, sia quando sostiene la soggettività dei tanti filosofare e la pluridimensionalità della metalogica, sia, soprattutto, quando si sforza di dimostrare tramite il differenziale matematico

⁶⁵ MICHEL FOUCAULT, *Theatrum philosophicum*, «Critique», 282, 1970, p. 908; trad. it. di Giuseppe Guglielmi, in GILLES DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Bologna, il Mulino, 1971, p. XXIV (corsivo mio).

⁶⁶ GILLES DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 43; trad. it. di Giuseppe Guglielmi, in IDEM, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 53 (d'ora in poi: DR, con il numero di pagina del testo francese seguito da quello della traduzione italiana).

⁶⁷ Cfr. DR, 44 sg./55, 52/64 e 337/419.

⁶⁸ DR, 61/76.

⁶⁹ Cfr. DR, 64-66/78-82.

⁷⁰ DR, 79/98.

⁷¹ DR, 53/66.

⁷² Tutte le citazioni sono tratte da DR, 231/289.

⁷³ DR, 298/372, con riferimento esplicito a HERMANN COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Dümmler, 1885², pp. 428 sgg. e a JULES VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte – Cohen – Heidegger*, Paris, PUF, 1954, pp. 183-202.

l'inseità ontologica e la perseità concettuale di Dio meta-fisico, mondo meta-logico e uomo meta-etico, non possono però essere sottovalutati evidenti aspetti che distanziano i due filosofi. Su tutti vi è il fatto che Deleuze mira a emanciparsi dal razionalismo: all'«ortodossia razionale»⁷⁴ del senso comune, inteso come natura retta e buona volontà,⁷⁵ contrappone il «paradosso» di un «para-senso (nell'accezione in cui il paradosso è in realtà l'opposto del buon senso)»,⁷⁶ inteso come natura maligna e cattiva volontà,⁷⁷ ai presupposti oggettivi preferisce quelli soggettivi, «avvolti [...] in un sentimento anziché in un concetto»,⁷⁸ alla *ratio* della filosofia oppone il *pathos* di essa;⁷⁹ contrasta il governo della razionalità mediante l'anarchia «della stupidità [*bêtise*] come bestialità [*bestialité*] propriamente umana»;⁸⁰ anziché la convergenza conoscitiva delle diverse facoltà persegue la loro divergenza o, al più, il loro «accordo discordante».⁸¹ Nel richiamarsi esplicitamente alla nietzscheana «ontologia della differenza [...]: volontà di potenza»⁸² il filosofo francese propone una declinazione energetica del pensiero, la quale mira a esporre la differenza come pura intensità, sino a «fare del caos un oggetto di affermazione».⁸³ Il pensiero della differenza risulta pertanto alogico, anomico, violento; è mosso da *hybris*⁸⁴ ed è perennemente nomade; più che come una filosofia, si configura come una «*misosofia*»,⁸⁵ quanto a dire che fa male, tanto a colui che pensa quanto agli altri. Rosenzweig conviene sulla eccedenza di una realtà che non si lascia ridurre alla sola ragione e sulla nocività della filosofia, quantomeno di quella vecchia, ma non potrebbe certo condividere il 'pulsionalismo' antirazionale di Deleuze. La proposta teoretica dell'autore della *Stella della redenzione* non vuole infatti essere compresa «nel senso, o meglio nel nonsenso, delle tendenze delle “filosofie vitalistiche” o altrimenti “irrazionalistiche”»,⁸⁶ è *apertis verbis* rinnovatrice, non già rivoluzionaria; si appella all'intelletto comune sano poiché lo ritiene capace di esperienze indubitabili, non persegue modelli di pensiero guidati dalla cattiva volontà del pensatore: rimane, in definitiva, strettamente legata alla modernità, proprio nella sua opposizione a essa.

3. RETRO-PRO-SPETTIVA: VECCHIA FILOSOFIA E NUOVO PENSIERO E FILOSOFIA DELLA DIFFERENZA

Per un aspetto specifico Rosenzweig è decisamente lontano sia dall'idealismo critico sia dalla filosofia della differenza. Egli sostiene infatti che «noi “crediamo” nel mondo con la stessa saldezza con cui crediamo in Dio e nel nostro ‘sé’»,⁸⁷ sicché risulta impossibile

⁷⁴ DR, 193/241.

⁷⁵ Cfr. DR, 171/214.

⁷⁶ DR, 250/313.

⁷⁷ Cfr. DR, 177/222.

⁷⁸ DR, 169/211.

⁷⁹ Cfr. DR, 293/365.

⁸⁰ DR, 196/244.

⁸¹ DR, 190/237. Per il concetto di 'accordo discordante', di matrice eraclitea, Deleuze rinvia a KOSTAS AXELOS, *Vers la pensée planétaire. Le devenir-pensée du monde et le devenir-monde de la pensée*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964 (v. spec. il saggio *Introduction a la pensée planétaire*, pp. 30 sg).

⁸² DR, 400/499.

⁸³ DR, 313/390.

⁸⁴ Cfr. DR, 55/68.

⁸⁵ DR, 182/227 (corsivo mio).

⁸⁶ ND, 156/276.

⁸⁷ SE, 45/44.

fare a meno di presupporre questa triplice «credenza» (*Glauben*), quasi fosse un punto archimedeo che può al massimo essere posto fra parentesi nel momento in cui si intraprende la strada della gnoseologia. Si tratta, per Rosenzweig, di costruire il triplice *credo* ipoteticamente dalle fondamenta, assumendo il nulla particolare di ogni elemento, al fine di pervenire, al termine della traiettoria della *Stella*, a una meta in cui «l'ipotetico [deve] capovolgarsi nell'anipotetico, nell'assoluto, nell'incondizionato di quella credenza».⁸⁸ Quanto è teorizzato nella parte su *Gli elementi o il pre-mondo perenne*, pertanto, non è affatto privo di orientamento, bensì è costantemente indirizzato dalla credenza, quale modalità originale di conoscenza differente dal pensare concettuale,⁸⁹ ma pur sempre connessa alla ragionevolezza dell'intelletto comune sano. Per un verso la credenza è assunta da Rosenzweig senza rinvenire trascendentalmente alcuna sua *ratio*, che emerge soltanto a posteriori nelle pagine conclusive dedicate a *La stella o la verità eterna*, laddove la verità è però valutata in relazione all'esperienza del suo inveramento nella vita, non in base alla coerenza oggettiva del pensiero; per altro verso essa si presenta, con una connotazione teleologica del tutto estranea al 'nomadismo' del pensiero postmoderno, come termine ultimo e come compito del nuovo pensiero.

L'importanza della credenza nella prima parte della *Stella della redenzione* non può che sorprendere chi voglia declinare la filosofia nella sua dimensione rigorosamente concettuale, specie tenendo in considerazione che secondo Rosenzweig le fattualità ultime del pre-mondo rappresentano la «classicità dell'antichità classica»⁹⁰ (gli dèi dell'«Olimpo mitico», il «cosmo plastico», l'«eroe tragico»),⁹¹ nonché costituiscono gli oggetti della teologia, della cosmologia e della psicologia razionali del tempo di Kant.⁹² La rilevanza attribuita alla credenza può forse essere compresa allorché gli elementi originari siano assunti non solo come il risultato più maturo che sia stato formulato dalla «filosofia del paganesimo»,⁹³ ma anche come quello più compiuto, poiché l'incapacità di Dio meta-fisico, mondo meta-logico e uomo meta-etico di entrare in relazione reciproca li vincola a un pensiero senza vita, che nulla è in grado di dire circa la loro realtà effettiva.

Ma in che modo il pensare concettuale, prescindendo dalla credenza, potrebbe rinvenire un significato e un orientamento nel contesto alogico, anomico, privo di qualsivoglia fine del postmoderno? Può davvero l'essere umano, che la filosofia della differenza vuole «corpo senza organi» attraversato da pulsioni che non hanno né origine né meta e che tanto meno sono ascrivibili a un soggetto,⁹⁴ dunque che appare essere in crisi di identità, errante senza tregua alcuna, destituito di potere decisionale rispetto agli eventi, oggetto di una rete di flussi più che soggetto di essa, formulare una riflessione filosofica che lo conduca a trascendersi, nel senso dell'apertura sia all'azione nel mondo sia al riconoscimento dell'alterità divina? La prima parte della *Stella della redenzione*, letta in

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Al riguardo cfr. spec. STÉPHANE MOSÈS, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, préface d'Emmanuel Levinas, Paris, Seuil, 1982, pp. 55-61.

⁹⁰ *ND*, 146/265.

⁹¹ Cfr. rispettivamente *SE*, 36-38/36 sg., 56-62/54-60, 83-87/80-84.

⁹² Cfr. *SE*, 21/20.

⁹³ *ND*, 147/265.

⁹⁴ Cfr. GILLES DELEUZE, FÉLIX GUATTARI, *L'Anti-Edipo. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972; trad. it. a cura di Alessandro Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi, 1975; IDEM, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980; trad. it. di Giorgio Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, 2 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987.

retrospettiva e in prospettiva, indica almeno due atteggiamenti metodologici. Il primo è quello della tradizione idealistico-critica, che si sforza di rendere conto dei problemi con cui di volta in volta si confronta, in un continuo approfondimento che, se pure corre il rischio di essere fine a se stesso (ma con ciò anche di essere positivamente disinteressato), insegna comunque ad abitare il limite, quale luogo fecondo che non soltanto include, ma che soprattutto non conclude, che esclude indicando sempre la possibilità di una eccedenza. Il secondo è quello di una piena presa di coscienza circa il fatto che l'essere è differenza, non identità, cosa che invita, se non addirittura costringe, ad abbandonare categorie tradizionali come quelle di 'soggetto', di 'sistema', di 'teleologia', per individuare nuove forme concettuali che pongano in relazione le fattualità pre-mondane.

Rosenzweig, forte della propria credenza, indica nell'esperienza religiosa della rivelazione la chiave di volta di un nuovo pensiero; a me sembra che nella «modernità liquida»⁹⁵ si debba piuttosto coltivare l'anelito per una forma che è presente nella sua assenza.⁹⁶ Con 'anelito' indico un desiderio, una pulsione patica elevata concettualmente a sentimento: come ogni desiderare, implica la mancanza di ciò che si desidera; a differenza di ogni altro desiderare, non conosce ciò che desidera. È diverso dalla 'nostalgia', dal desiderio di ritornare a qualcosa di assente che si è conosciuto o posseduto lontano nel tempo; parimenti è altro dallo 'struggimento', dal desiderio di desiderare caratteristico del romanticismo quale categoria psicologica.⁹⁷ L'anelito potrebbe non avere mai quiete, ma si realizza pienamente nel rapporto con l'assenza. Esso è, insomma, proteso verso qualcosa che non si sa come è, ma che nondimeno è presente nella forma della propria assenza. Con questa tensione, che trova il proprio fondamento nel fin-qui-e-non-oltre dell'idealismo critico, e che continuamente si riconfigura in relazione alla differenza pensata ed esperita, siamo chiamati a muoverci noi, che abbiamo – per riprendere Rosenzweig – una visione del mondo,⁹⁸ che siamo «nome e cognome, [...] polvere e cenere»,⁹⁹ ma che non sembreremo allora più eroi tragici incapaci di relazione, bensì risulteremo accomunati dal vivere consapevolmente la nostra disparatezza e la nostra dispersione.

Università degli Studi di Torino
luca.bertolino@unito.it

⁹⁵ ZYGMUNT BAUMAN, *Liquid modernity*, Cambridge, Polity, 2000; trad. it. di Sergio Minucci, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

⁹⁶ Sono debitore, per la proposta che segue, ad ANDREA POMA, *Cadenze*, cit., p. 19 e *passim*, la cui idea di '*Sehnsucht*' traduco qui con 'anelito'.

⁹⁷ Cfr. LADISLAV MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, II, *Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Torino, Einaudi, 1964, pp. 698-701.

⁹⁸ Cfr. la lettera a Rudolf Ehrenberg del 1° dicembre 1917, in *GS I*, 1, p. 485.

⁹⁹ FRANZ ROSENZWEIG, «*Urzelle*» des «*Stern der Erlösung*». *Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917*, in *GS III*, p. 127; trad. it. a cura di Gianfranco Bonola, «*Cellula originaria*» de La stella della redenzione. *Lettera a Rudolf Ehrenberg del 18.XI.1917*, in IDEM, *La Scrittura*, cit., p. 243 (cfr. Gn 18, 27).