



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

This accepted author manuscript is copyrighted. Changes resulting from the publishing process – such as editing, corrections, structural formatting, and other quality control mechanisms – are not reflected in this version of the text. For any quotation, please refer to the definitive version published in:

«Annuario Filosofico», XVI (2000), pp. 257-287

Luca Bertolino

LA FILOSOFIA DEL NULLA IN FRANZ ROSENZWEIG

1. Considerazioni introduttive

A quattro anni dalla pubblicazione della *Stella della redenzione*¹, nel saggio *Il nuovo pensiero*² Franz Rosenzweig segnala alcune note supplementari e «indicazioni direzionali»³ del suo *opus maius*, per meglio chiarirne il significato e agevolarne la comprensione. Egli ritiene paradossalmente che non sia indispensabile pensare gli scritti di filosofia strutturati in stretta connessione logica e invita pertanto il lettore a non temere di soffermarsi troppo poco sulla prima parte della *Stella*: «il difficile, ad esempio il concetto del nulla, dei “nulla” che qui pare sia soltanto un concetto metodico ausiliario, svela la sua importanza e il suo significato contenutistico solo nella concisa sezione conclusiva del volume e rivela il suo senso ultimo non prima del libro finale dell’opera. Quanto c’è qui non è altro che una *reductio ad absurdum* e contemporaneamente una riabilitazione della vecchia filosofia»⁴.

Anche se può apparire in controtendenza con quest’affermazione rosenzweighiana, ma seguendone in realtà la suggestione ermeneutica, intendo condurre in queste pagine un esame analitico e insieme una valutazione generale della rilevanza concettuale del nulla nella prima parte della *Stella della redenzione*. Questo tema, che si colloca

¹ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Kauffmann, 1921, 1930².

Nel corso dell’articolo adotterò, per le citazioni delle opere di Rosenzweig più ricorrenti, le seguenti sigle:

GS *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*:

I *Briefe und Tagebücher*, 2 Bde, hrsg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, Haag, Martinus Nijhoff, 1979;

II *Der Stern der Erlösung*, Einführung von R. Mayer, Haag, Martinus Nijhoff, 1976⁴;

III *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. von R. und A. Mayer, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1984.

SR *La stella della redenzione*, tr. it. a cura di G. Bonola, Casale Monferrato, Marietti, 1985.

S *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, tr. it. a cura di G. Bonola, Roma, Città Nuova, 1991.

RR F. ROSENZWEIG – E. ROSENSTOCK, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo (1916)*, tr. it. a cura di G. Bonola, Genova, Marietti, 1992.

² F. ROSENZWEIG, *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum «Stern der Erlösung»*, in «Der Morgen», I (1925), Heft 4, pp. 426-451, ora in GS III, pp. 139-161; S, pp. 257-282.

³ *Ivi*, p. 145; S, p. 263.

⁴ *Ivi*, pp. 142 s.; S, p. 261.

effettivamente sullo sfondo di tutta l'opera, soltanto qui è esplicitamente tematizzato e trova una più adeguata trattazione filosofica: l'Autore stesso, del resto, riconosce come la prima parte sia l'unica che presenti uno stile chiaramente scientifico⁵. In essa il nulla assume accezioni e valenze diverse: la morte, come *nihil positivum* e non più come *nihil negativum*, si oppone al Tutto dell'idealismo; il nulla particolare, declinato secondo una duplice valenza gnoseologica e ontologica, è in antitesi al nulla unico e universale di Hegel. Da un lato Rosenzweig si avvale del nulla per nullificare la vecchia filosofia; dall'altro, assumendolo come proprio oggetto e metodo, sembra riabilitarla e quasi rifondarla in termini di filosofia del nulla, vale a dire come gnoseologia negativa e come meontologia.

Non si deve tuttavia dimenticare che la *Stella della redenzione* e la complessiva produzione scientifica di Rosenzweig sono segnate dal consapevole tentativo di fornire un modello di pensiero che si propone come alternativo, come «nuovo» rispetto al «vecchio» pensiero oggettivante. Proprio l'idea del nulla, con caratteristiche diverse e sicuramente meno scientifiche, si presenta come possibile filo conduttore nella seconda e terza parte della *Stella della redenzione* e indica, come è nella *creatio ex nihilo* e nell'esperienza della morte intesa come nulla esistenziale, l'aprirsi di nuovi orizzonti filosofici. Tali aspetti significativi richiederebbero un'indagine specifica, che non può essere svolta in questa sede. Mi limito a segnalarne la fecondità e a ribadire la mia intenzione di provare a rispondere alla domanda di come sia possibile utilizzare quale chiave di lettura della prima parte della *Stella*, che vuole esplicitamente contrapporsi alla vecchia filosofia, il concetto di nulla, così centrale nella tradizione filosofica.

2. Nihil negativum e nihil positivum

Nel motto che apre la prima parte della *Stella della redenzione* – «*in philosophos!*» – emerge chiaramente la posizione antitetica di Rosenzweig nei confronti dell'intera tradizione filosofica. Questa è per lui rappresentata dallo sforzo onnicomprensivo dell'idealismo e in particolare dal modello hegeliano⁶. Lo scopo dell'introduzione, intitolata

⁵ Cfr. la lettera a Joseph Rivlin del 24 ottobre 1926, in *GS I*, p. 1109.

⁶ Rosenzweig stesso riconosce, nel *Nuovo pensiero*, il carattere polemico della *Stella della redenzione*: «l'opera in cui ho cercato di far decantare il nuovo pensiero è rivolta contro alcune etichette con una animosità particolare, che oltrepassa di molto l'avversione generale contro tutti gli -ismi» (*GS III*, pp. 160 s.; *S*, p. 282). Riporto inoltre la suggestiva frase di X. TILLETTE, *Rosenzweig et Schelling*, in «Archivio di Filosofia», LIII (1985), n. 2-3, p. 147, secondo il quale «la *Stella* sorge e

significativamente *Sulla possibilità di conoscere il Tutto*, è infatti di mostrare l'insostenibilità dell'impostazione idealistica e la necessità di spezzarne il carattere totalitario e monolitico.

Quando parla di «idealismo», Rosenzweig non pensa solo a quello tedesco del 1800, ma a tutto ciò che «dalla Ionia fino a Jena»⁷ si è chiamato filosofia: in altre parole, alla «dinastia, che [...] contava ormai due millenni dalla sua fondazione per mano di Talete e Parmenide»⁸. Non si tratta tanto di singole affermazioni recepite dall'idealismo tedesco, quanto del fatto che la filosofia, considerata come «unico metodo dell'unica "verità"»⁹, è indispensabile al conoscere. Per Rosenzweig l'intera storia della filosofia coincide con la storia dell'idealismo, perché già la posizione del problema scelta da Talete («tutto è acqua», «tutto è pieno di dei») non è semplicemente filosofia, ma appunto idealismo: sta a indicare la pretesa di un pensiero che, nel suo essere totalizzante, principio unico e assoluto, fa di ogni oggetto una produzione del pensiero stesso. Hegel, autentica inquietudine dell'ingranaggio mentale¹⁰ di Rosenzweig, rappresenta il compimento di tutta la filosofia, il momento ultimo in cui, dopo aver inglobato la totalità del reale, essa raggiunge l'assoluta coscienza di sé. «Ultimo dei filosofi, ultimo cervello pagano»¹¹, egli costituisce per Rosenzweig il passaggio obbligato per potere accedere alla propria verità filosofica. L'esplicito rifiuto di Hegel, il cui pensiero inverte l'intera tradizione filosofica al punto di costituirne la morte¹², è infatti il necessario presupposto di ogni nuova filosofia.

Con la propria «rivolta contro Hegel»¹³, Rosenzweig si inserisce

brilla sulle rovine della filosofia idealistica».

⁷ GS II, p. 13; SR, p. 12. Cfr. anche *ivi*, pp. 17, 51, 56; SR, pp. 16, 49, 54 e GS I, p. 410.

⁸ GS II, p. 104; SR, p. 100.

⁹ GS I, p. 222; RR, p. 70.

¹⁰ Cfr. GS III, p. 126; S, p. 242.

¹¹ *Ibidem*. Cfr. GS I, p. 194; RR, p. 58, dove Hegel viene indicato come *finis philosophiae*.

¹² Cfr. la lettera di Eugen Rosenstock a Rosenzweig datata 19 novembre 1916: «del resto Lei me lo ha già ammesso in filosofia, in quanto la filosofia Lei si presenta ormai morta. Ma che cos'altro è la "storia della filosofia" se non il processo di liscivatura (*Auslageprozeß*) della greccità [...]? Kant è l'ultimo recipiente umanistico, l'ultimo scolastico umanistico, Hegel è lo storico, cioè il becchino di questa competizione dell'Europa con l'antichità» (*ivi*, p. 299; RR, p. 126).

¹³ Così E. LÉVINAS, *Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», XCVIII (1965), n. 4, p. 211; tr. it. a cura di F. P. Ciglia, in E. LÉVINAS, *Fuori dal Soggetto. Buber, de Waelhens, Jankélévitch, Leiris, Marcel, Merleau-Ponty, Rosenzweig, Wahl*, Genova, Marietti, 1992, p. 56. Lévinas ritiene irrilevante l'obiezione di alcuni neohegeliani, che mettono in dubbio la veridicità dell'idea che Rosenzweig si fa del suo antagonista, in quanto legata alla «contraffazione meineckiana», cioè a un hegelismo di destra, nel quale si riconoscevano lo Stato prussiano e l'Impero bismarckiano. Si tratta in realtà della difficoltà, ben evidenziata da O. PÖGGELER, *Rosenzweig und Hegel*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Internationaler Kongreß – Kassel 1986, 2 Bde, hrsg. von W. Schmied-Kowarzik, Freiburg/München, Karl Alber, 1988, p. 840, che i lettori di Rosenzweig hanno nel riconoscere la stessa persona nell'autore di *Hegel e lo Stato* e della *Stella della redenzione*. Rosenzweig stesso, peraltro, considerava la tesi di dottorato sulla dottrina hegeliana dello Stato un «lavoro da apprendista» (*Lehrlingsarbeit*) (GS I, p. 696), cioè il

decisamente nel dibattito contro la metafisica onnicomprensiva, contro il «metodo del puro produttore “panlogistico”»¹⁴. La sua critica all'idealismo si presenta sotto tre aspetti: la morte come esperienza che frantuma il Tutto; il rifiuto del pensiero come unico presupposto, ovvero dell'identità di pensiero ed essere, di razionale e reale, di concetto e realtà; la mobilitazione contro l'hegelismo dei tentativi che storicamente gli si sono opposti, come quelli di Kierkegaard, di Schopenhauer e di Nietzsche. Non può essere oggetto di queste pagine l'approfondita argomentazione rosenzweighiana *versus* l'idealismo. Mi limiterò a osservare come Rosenzweig ne contesti il «dogma centrale» (*Grunddogma*)¹⁵, vale a dire la totale identità di pensiero ed essere, perché la ragione, νόσις νοήσεως, principio della dialettica hegeliana, è fondamento della realtà solo nella misura in cui fonda se stessa: autofondazione del pensiero, però, che nel suo aspetto tautologico – è da ultimo riconducibile, infatti, alla forma del pensare logico $A = A$ – non riesce a sottrarsi all'accusa di essere circolo vizioso¹⁶. Proseguendo sulla strada tracciata da Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche, Rosenzweig riafferma inoltre l'irriducibilità del «singolo», della «pura e semplice singolarità» (*schlechthinnige Einzelheit*)¹⁷ al Tutto della filosofia. Ma è soprattutto la mortalità dell'uomo, la paura radicale della morte che attanaglia l'individuo, a segnare il fallimento della totalità hegeliana. Il tema della morte è il vero momento centrale della *pars destruens* della *Stella*: esso non costituisce solo la rivendicazione esistenzialistica di Rosenzweig nei confronti della filosofia onnicomprensiva, ma è «il *punctum dolens* del processo hegeliano – osserva Ricci Sindoni –, come momento ir-risolto (se non all'interno dell'universale) della sua teleologia dialettica»¹⁸. Per Rosenzweig, infatti, lo scandalo della morte non è riducibile a concetto funzionale al movimento dialettico, a negazione del particolare all'interno dell'universo razionale e assoluto. Il peccato originale dell'idealismo è l'aver voluto dimenticare la morte e la finitezza dell'individuo, per indirizzare il proprio pensiero sulla totalità in cui si dileguano i singoli con le loro limitazioni: ha voluto cancellare la

proprio canone d'affitto pagato allo spirito tedesco. Secondo Pöggeler, è inoltre «tipico del periodo della gioventù di Rosenzweig, che siano collegati il riferirsi a Hegel e la contestazione nei suoi confronti»: ne sono esempio Dilthey, Windelband e la scuola weberiana.

¹⁴ *GS* II, p. 163; *SR*, p. 156.

¹⁵ *Ivi*, p. 165; *SR*, p. 157.

¹⁶ Cfr. *GS* III, pp. 127 s.; *S*, pp. 244 s.

¹⁷ *GS* II, p. 10; *SR*, p. 10.

¹⁸ P. RICCI SINDONI, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Roma, Edizioni Studium, 1989, p. 290, riprende un concetto espresso da H.-J. GÖRTZ, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs «erfahrende Philosophie» und Hegels «Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins»* (Themen und Thesen der Theologie), Düsseldorf, Patmos Verlag, 1984, p. 385.

contingenza del mondo in un sistema puramente logico che poggia solo su se stesso.

Rosenzweig sostiene che chi intende realmente filosofare non deve estraniarsi dall'esperienza della morte: «egli deve essersi sentito almeno una volta in tutta la propria terribile povertà, solitudine e lacerante separazione dal mondo intero ed essere rimasto un'intera notte faccia a faccia con il nulla [...]. L'uomo non deve rigettare da sé la paura terrena, nel timore della morte egli deve *rimanere*»¹⁹. Da qui l'errore dell'idealismo, che escludendo dal mondo il singolo, o meglio immergendolo panteisticamente nel Tutto, finisce per ridurre la morte a mero nulla: «l'“idealismo”, con la sua negazione di tutto quanto separa ciò ch'è singolo dal Tutto, è lo strumento artigianale con cui la filosofia rielabora la materia indocile fino a che essa non oppone più resistenza alcuna alla confusione nebulosa entro il concetto di Uno-Tutto. Quando poi ogni cosa fosse avvolta da questa nebbia, la morte sarebbe certo inghiottita, se non nell'eterna vittoria, almeno nell'unica ed universale notte del nulla. E la conclusione ultima di questa saggezza è: la morte è *nulla*»²⁰. A questa conclusione Rosenzweig contrappone la realtà insuperabile della morte, «oscuro presupposto di ogni vita»²¹. La morte, questo qualcosa che non è riducibile ad un nulla, ovvero questo nulla che è qualcosa, segna il fallimento della filosofia del Tutto, di un sapere che pretende di essere giunto all'Assoluto, in una regione filosofica eterea, dove la morte e i condizionamenti empirici e storici dell'esistenza non hanno più valore: «la morte davvero non è ciò che pare essere, non è nulla, bensì un inesorabile, ineliminabile qualcosa. Anche attraverso la nebbia di cui la filosofia la circonda risuona in tutta la sua forza il suo aspro appello; la filosofia voleva inghiottirla e farla scomparire nella notte del nulla, ma non ha saputo spezzare il suo aculeo velenoso e la paura dell'uomo che trema davanti alla trafittura di quell'aculeo sconfessa ogni volta senza remissione la compassionevole menzogna della filosofia»²².

Nell'*incipit* solenne della *Stella della redenzione*, vera e propria marcia funebre in cui riecheggiano le tonalità della filosofia dell'esistenza, la riflessione sulla morte rappresenta dunque per Rosenzweig lo spartiacque fra vecchia e nuova filosofia. Con la sua semplice presenza, osserva Bodei, la morte «frantuma il “Tutto” degli idealisti in un universo pieno di ombre e di vuoti, in continuo divenire, in

¹⁹ GS II, p. 4; SR, p. 4.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 5; SR, p. 5.

²² *Ibidem*.

ebollizione e in moto verso un suo possibile compimento»²³. Non intendo negare la dimensione propriamente esistenziale della morte, ma mi propongo di dimostrare come essa possa essere anche assunta secondo accezioni più strettamente filosofiche. Nell'introduzione alla prima parte della *Stella*, infatti, è possibile individuare una duplice idea di morte, coniugata secondo due diverse accezioni di nulla. Da un lato il *nihil negativum*, nulla che, nella prospettiva sistematica della filosofia del Tutto, per la contraddittorietà del suo porsi, viene escluso dalla totalità; dall'altro il *nihil positivum, absolutum*, concetto aporetico di nulla che si annuncia immediatamente nell'esperienza della morte e che sussiste problematicamente al di là di qualsiasi sintesi del pensiero²⁴. Pur non delineando direttamente tale distinzione, i cui termini rinviano al terreno speculativo dell'idealismo, Rosenzweig si muove in tutta evidenza all'interno di essa e dimostra di averla ben presente.

Nella filosofia del Tutto vi è una strategia di controllo e di superamento del *mortuum*, della fine rappresentata e tenuta ferma davanti a sé, su cui bisogna fissare lo sguardo e mantenerlo impavidamente, senza dover abdicare, perché sopraffatti da quella visione che sgomenta, alla *theoria*²⁵. Nella misura in cui la morte, ogni singola morte, trova una necessaria trasfigurazione sul piano dell'universale, essa viene annullata: «la morte va a finire nell'universale, così come proviene dall'universale»²⁶. Essa è davvero identificabile con il *nihil negativum*, vuoto e sterile nulla che viene ricondotto e dissolto nel sistema; è semplice *ens rationis*, concetto vuoto privo di oggetto. Come tutte le filosofie della necessità, l'idealismo nega il nulla, o meglio ne contesta la possibilità: è filosofia dell'affermazione assoluta che, come ha osservato

²³ R. BODEI, *Introduzione all'edizione italiana di F. ROSENZWEIG, Hegel e lo Stato*, tr. it. di A. L. Künkler Giavotto e R. Curino Cerrato, a cura di R. Bodei, Bologna, Il Mulino, 1976, p. XXIX.

²⁴ Mutuo il senso di questa distinzione da A. FABRIS, *Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Genova, Marietti, 1990, pp. 25-27. Egli mette in evidenza come si possa parlare di positività e negatività del nulla in Rosenzweig, assumendo però questa distinzione su un piano assiologico, che attiene all'intenzione del contenuto e alla sua valenza, piuttosto che ontologico. Il mio uso dei concetti di *nihil positivum* e *nihil negativum* è invece ontologico, e risulta pertanto rovesciato.

²⁵ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg, Felix Meiner, 1980, p. 27; tr. it. a cura di M. Pagano, Torino, SEI, 1996, pp. 75 s.: «ma non quella vita che si spaventa dinnanzi alla morte e si conserva intatta dalla distruzione, bensì quella che sopporta la morte e si mantiene in essa, è la vita dello spirito. Lo spirito conquista la sua verità solo in quanto esso ritrova se stesso nell'assoluta lacerazione. Esso è bensì questa potenza [...] solo in quanto guarda in faccia il negativo e si sofferma presso di esso».

²⁶ G. W. F. HEGEL, *System der Sittlichkeit*, in *Sämtliche Werke*, unter Mitwirkung von O. Weiß hrsg. von G. Lasson, Bd. VII, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, Felix Meiner, 1913, p. 471, citato in F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, 2 Bde, München und Berlin, Oldenbourg, 1920, Neudruck der Ausgabe 1920, Aalen, Scientia Verlag, 1962, I. Bd., p. 136; tr. it. cit., p. 148.

correttamente Pareyson, rende «impossibile il nulla, anzi la stessa ipotesi del nulla. La positività dell'essere è completa e solare, non turbata da alcuna manchevolezza né oscurata da ombra alcuna»²⁷ e, quando il nulla compare, ha un ruolo puramente formale, essendo il suo destino segnato a priori dalla positività dell'Assoluto. La morte è funzionale al sistema: è un nulla generale piuttosto che individuale, necessario piuttosto che contingente, che si colloca ultimamente al di fuori del dominio della filosofia, dell'essere, del Tutto²⁸. Si assiste, così, ad un processo di nullificazione del nulla: ridotto a concetto astratto e generalissimo, *vacuo flatus vocis*, esso appare in forma di negatività che l'essere evoca per opposizione ed esclude. Posto, è nello stesso tempo negato; dunque presupposto, lasciato là, collocato nella dimensione dell'oblio. La filosofia hegeliana pensa sì il nulla, ma al contempo lo esclude, lasciando cadere l'accento sull'essere che è e non può non essere: il nulla è insussistente perché è, come constata Fabris, «nulla del sistema, cioè *tout court* al di fuori della totalità»²⁹.

Alla interpretazione hegeliana della morte e più in generale al nulla esterno al sistema e ad esso solo funzionale, Rosenzweig contrappone il concetto di *nihil positivum*, la cui forma contraddice l'intenzione di contenuto. Questa problematica aporeticità viene fatta valere dall'autore della *Stella* nei confronti della filosofia del Tutto: la morte, che è autentico *nihil absolutum*, indice di uno specifico contenuto irrelato alla totalità dell'essere e non riconducibile alle mediazioni del sistema hegeliano, deve essere mantenuta per non ricadere nel sistema stesso. Scrive Rosenzweig: «se la filosofia non volesse essere sorda al grido dell'umanità impaurita, allora dovrebbe, e coscientemente dovrebbe, partire di qui, dal fatto che il nulla della morte è un qualcosa, e ogni nuovo nulla della morte è un nuovo qualcosa, sempre nuovamente tremendo, che non si può esorcizzare né con le parole né con il silenzio»³⁰. L'essere nulla della morte rappresenta allora quella certezza esistenziale e teoretica che, per quanto sia in sé contraddittoria, scardina la totalità: «il nulla non è nulla, è qualcosa. Nell'oscuro retroscena del mondo si annidano, come suo inesausto presupposto mille morti ed

²⁷ L. PAREYSON, *La «domanda fondamentale»: «Perché l'essere piuttosto che il nulla?»*, in «Annuario filosofico», VIII (1992), p. 30.

²⁸ È la tesi di N. M. SAMUELSON, *The Concept of 'Nichts' in Rosenzweig's «Star of Redemption»*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, cit., pp. 643-656. Secondo Samuelson, Rosenzweig «ci dice che quando la filosofia rifiutava la morte come qualcosa (*Etwas*, con cui egli intende qualcosa di posto), la trasformava in un nulla (*Nichts*) che sta al di fuori dell'ambito della filosofia; e Rosenzweig identificava l'oggetto della filosofia con l'Essere, che considera equivalente al *Tutto* di Hegel» (p. 643).

²⁹ A. FABRIS, *op. cit.*, p. 25.

³⁰ *GS* II, p. 5; *SR*, p. 5.

invece di un unico nulla, che sarebbe realmente nulla, stanno mille nulla che, proprio perché molti, sono qualcosa. La molteplicità del nulla che viene presupposto dalla filosofia, la realtà della morte che non si può bandire dal mondo e che si annuncia nel grido delle sue vittime, che non può essere messo a tacere, trasforma in menzogna prima ancora che sia pensato il pensiero fondamentale della filosofia, l'idea di una unica ed universale conoscenza del Tutto»³¹. Così il *nihil positivum*, proprio perché è eternamente nulla, eternamente impossibile, rappresenta la chiave di volta della *reductio ad absurdum* del vecchio sapere: è contraddizione reale che rompe la totalità hegeliana e ne delegittima le pretese onnicomprensive. Esso deve essere assunto come «perenne punto di partenza di ciò ch'è perenne»³², come autentico principio. La relativizzazione della totalità prodotta dal *nihil positivum* della morte apre così la strada alla filosofia del nulla, del nulla come fondamento.

Si sarà notato come la distinzione adottata tra *nihil positivum* e *nihil negativum* identifichi quest'ultimo con l'*ens rationis*. Si tratta di una categorizzazione che si pone in contrasto con la tradizione³³: basti pensare alla distinzione che Kant indica tra l'ente di ragione, concetto vuoto privo di oggetto e il non ente (*nihil negativum*), oggetto vuoto senza concetto, «in quanto il primo non è annoverabile fra le possibilità, non essendo altro che una semplice finzione (se pur non contraddittoria), mentre il secondo è opposto alla possibilità, per il fatto che il concetto annulla addirittura se stesso. L'uno e l'altro, però, sono concetti vuoti»³⁴. Ho preferito invece introdurre la nozione di *nihil positivum* per rimarcare

³¹ *Ibidem*. Da questo punto di vista, non mi sento di condividere pienamente la lettura che del nulla propongono S. MOSÈS, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, pp. 53-55 e, nella sua scia, P. RICCI SINDONI, *op. cit.*, pp. 102 s. Essi ricorrono al concetto, mutuato da V. JANKÉLÉVITCH (*Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957; tr. it. di C. A. Bonadies, Genova, Marietti, 1987), di «*presque-rien*», «quasi-nulla», dal momento che rimane nel niente qualche cosa, un *quid* inesprimibile teoricamente. Per quanto il «quasi-nulla» abbia in sé una certa fattualità e possa essere quindi indicatore della molteplicità del reale, l'avvalersene sottrae al concetto di nulla quello specifico carattere di contraddittorietà che Rosenzweig fa proprio affermando che il «nulla non è nulla, è qualcosa». Mostrerò peraltro in seguito come il concetto di nulla, che nella *Stella della redenzione* non si presta a una interpretazione univoca, assuma anche un significato analogo a quello indicato da Mosès e Ricci Sindoni (v. *infra*, p. 13).

³² *GS* II, p. 22; *SR*, p. 21.

³³ Per una storia del termine 'nulla' e del suo uso come categoria filosofica, cfr. G. KAHL-FURTHMANN, *Das Problem des Nicht. Kritisch-Historische und Systematische Untersuchungen* (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 56), Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1968²; T. KOBUSCH, voce «*Nichts, Nichtseiendes*», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 6, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co., 1984, cc. 805-836; S. GIVONE, *Storia del nulla*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

³⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage 1787, in *Kant's gesammelte Schriften* (Akademie Ausgabe), hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III, Berlin, Georg Reimer, 1911, B 348-349, p. 233; trad. it. a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1967, p. 300.

il carattere ontologico, appunto positivo, ma in sé contraddittorio, del nulla. Solo in tal modo, infatti, mi sembra possibile pensare, pur nella sua aporetica problematicità, un nulla reale che è, per irriducibile *vis negativa*, effettivamente assoluto.

3. *Nulla universale e nulla particolari*

La nullificazione del vecchio pensiero, imperniata sulla esperienza della morte assunta come concetto di *nihil positivum*, si risolve in una triade di elementi in sé conchiusi e non riconducibili l'uno all'altro: uomo, mondo, Dio. Rosenzweig è infatti ben consapevole del fatto che l'aver rigettato il presupposto di un Tutto unico e universale comporta in definitiva una decostruzione concettuale del sistema filosofico hegeliano: «noi abbiamo fatto a pezzi il Tutto, ogni pezzo è ora un Tutto a sé stante»³⁵. Pertanto, se l'idealismo si presenta sostanzialmente come egoismo, come atteggiamento autistico che pretende di aver assimilato dentro di sé, nell'Io universale, Dio e mondo, il fallimento della filosofia occidentale e la frantumazione del cerchio del sistema producono una relativizzazione della totalità, in forza della quale gli oggetti tradizionali del pensiero – uomo, mondo e Dio –, finalmente liberati dalla fortezza panlogistica entro cui l'idealismo li aveva imprigionati, vengono restituiti al loro essere in sé e per sé chiusi e indipendenti. In una prospettiva quasi fenomenologica³⁶, il sapere filosofico si trova di fronte a tre «fattualità ultime» (*letzte Tatsächlichkeiten*)³⁷, tra loro logicamente irriducibili: uomo meta-etico, mondo meta-logico³⁸ e Dio meta-fisico.

³⁵ GS II, p. 28; SR, p. 28.

³⁶ In tal senso, B. CASPER, *Sein und Offenbarung. Zum achtzigsten Geburtstag Franz Rosenzweigs*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXIV (1967), 2. Halbbd., pp. 315-317, scrive di «metodo fenomenologico», articolato nei momenti impliciti di una «distruzione» (*Destruktion*) dei presupposti del pensiero tradizionale, di una «messa in rilievo» (*Erhebung*) dei tre «noemata» fondamentali (Dio, mondo e uomo) e di una tematizzazione del loro manifestarsi. Per una possibile interpretazione in chiave fenomenologica della *Stella della redenzione*, cfr. R. A. COHEN, *Lévinas, Rosenzweig, and the Phenomenologies of Husserl and Heidegger*, in «Philosophy Today», XXXII (1988), n. 2, pp. 165-178.

³⁷ GS III, p. 147; S, p. 266.

³⁸ Per il concetto di meta-logica, «espressione coniata da [Hans] Ehrenberg» (GS II, p. 15; SR, p. 14), Rosenzweig trae spunto dall'opera di H. EHRENBURG, *Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*, Leipzig, Felix Meiner, 1911, p. 98. Il libro di Ehrenberg rappresenta il filtro attraverso cui Rosenzweig ha recepito i temi dell'idealismo tedesco ed è inoltre espressione di una «comune battaglia filosofica» (così Rosenzweig nella lettera a Rudolf Hallo del 4 febbraio 1923, in GS I, p. 889), che è confermata dalla successiva opera di H. EHRENBURG, *Disputation. Drei Bücher vom deutschen Idealismus*, 3 Bde, München, Drei Masken, 1923-1925, dedicata «all'amico Franz Rosenzweig e alla sua opera *La stella della redenzione*» (Bd. I, *Fichte. Der Disputation erstes Buch*, München, Drei Masken, 1923, p. 5).

Sulla personalità di Ehrenberg e sul suo rapporto con Rosenzweig, si vedano AA. VV., *Franz*

Alla trattazione dei tre elementi, che costituiscono ciò che Rosenzweig chiama «il pre-mondo perenne» (*die immerwährende Vorwelt*)³⁹, il «pre-mondo del concetto»⁴⁰, è dedicata la prima parte della *Stella della redenzione*. Il prefisso linguistico ‘meta’ evidenzia la loro natura pre-riflessiva, che li colloca oltre il pensare concettualmente determinato, vale a dire li sottrae alla pretesa onnicomprensiva del pensiero idealistico: l’uomo, che come persona concreta e determinata sfugge alla riduzione a mero oggetto dell’etica, è meta-etico; il mondo, che non riflette l’ordine del pensiero logico, ma ne è soltanto la patria⁴¹, è meta-logico; Dio, che trascende l’unità logico-fisica del mondo, è meta-fisico. Ciò che rimane fenomenologicamente emergente dopo la decostruzione del Tutto sono dunque tre parti, preliminarmente considerate nella loro absolutezza e fatticità, che risultano riconducibili solo a se stesse e che si collocano in una dimensione trascendente, non più concettualizzabile, dove non ha valore l’identità di essere e pensiero su cui la filosofia hegeliana fondava il proprio processo sistematico: «il contenuto della filosofia, fin qui fondamentalmente semplice, il Tutto di pensiero ed essere, prendendoci alla sprovvista si è frantumato in tre pezzi distinti che si urtano vicendevolmente in modi diversi ed ancor difficili da afferrare con esattezza»⁴². Di essi, prosegue Rosenzweig, «in senso rigoroso non ne sappiamo ancora proprio nulla»⁴³: sono per il nostro pensiero nulla, nulla del sapere, «oggetti “irrazionali”»⁴⁴. La *reductio ad absurdum* della filosofia solleva allora il problema speculativo di queste tre «fattualità ultime»: cosa è possibile affermare di esse, se sono logicamente irriducibili, caratterizzate cioè soltanto dal prefisso ‘meta’ che le pone al di là della comprensione teorica? Come può il nostro comprendere, da sempre immerso nel *logos*, muovere dai nulla del sapere verso il qualcosa del sapere?

Rosenzweig sembra indicare una possibile risposta nella particolarità del nulla, dei nulla, che irrompono fecondamente nella realtà: il nulla di Dio, il nulla del mondo, il nulla dell’uomo. «Noi non

Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung (Arnoldshainer Texte, Bd. 42), hrsg. von W. Licharz und M. Keller, Frankfurt am Main, Haag + Herchen, 1986; W. LICHARZ, *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Aspekte einer fast vergessenen Freundschaft*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, cit., pp. 141-158; S. SEMPLICI, *Esposizione, conflitto e catastrofe dell’idealismo. La «nuova scienza» di Hans Ehrenberg*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» [in linea], II (2000) [consultato il 18 marzo 2000], disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>, [120KB], ISSN 1128-5478.

³⁹ *GS* II, p. 1; *SR*, p. 1.

⁴⁰ *GS* III, p. 161; *S*, p. 282.

⁴¹ Cfr. *GS* II, p. 15; *SR*, p. 14.

⁴² *Ivi*, p. 21; *SR*, p. 20.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

parliamo, beninteso, di un nulla in generale, come faceva la filosofia che ci ha preceduti, la quale riconosceva come suo oggetto soltanto il Tutto. Noi non conosciamo affatto un nulla unico ed universale poiché ci siamo liberati dal presupposto di un Tutto unico ed universale. Conosciamo solo il singolo nulla del singolo problema (e quindi non certo un nulla più o meno determinato, bensì solo un nulla che genera determinazione)⁴⁵. Da un lato, dunque, il nulla universale; dall'altro, i nulla particolari. Se inizialmente era stato possibile distinguere tra *nihil positivum* e *nihil negativum*, ovvero tra *nihil absolutum*, aporeticamente problematico, e nulla come *ens rationis*, concetto vuoto privo di oggetto, occorre ora introdurre, con Rosenzweig, il concetto di nulla particolare, essendo quello di nulla universale null'altro che una ripresa ed esplicitazione del *nihil negativum* di cui sopra.

Nella prospettiva sistematica hegeliana, infatti, il nulla viene opposto all'essere per venire, poi, dialetticamente superato; in altre parole, è posto come già sempre oltrepassato. Nella sua antitesi con l'essere, esso si presenta con i caratteri dell'unicità e dell'universalità: «prima dell'unica ed universale conoscenza del Tutto vige solo il nulla unico ed universale»⁴⁶. Come ho già avuto modo di rilevare, si tratta di un nulla concepito in maniera strumentale, ridotto in tal modo a semplice *ens rationis*. È talmente funzionale all'affermazione dell'essere-Tutto, che Rosenzweig può tranquillamente affermare che «la filosofia incominciò solo nel momento in cui il pensiero si sposò all'essere»⁴⁷. La critica rosenzweighiana al nulla idealistico, però, non muove soltanto nella direzione della realtà effettiva, ma anche in quella della particolarità e della contingenza. Non solo, dunque, come osserva Fabris, Rosenzweig «intende porre nella sua absolutezza [...] “il concetto di nulla” che, in quanto tale, risulta, nell'ottica hegeliana, qualcosa di relativo rispetto alla totalità dell'essere (considerazione, questa, che prelude al suo dissolvimento), vuole cioè preliminarmente rivendicare, anche a costo di involgersi in aporie, la sua positività non mediabile»⁴⁸, ma cerca anche di recuperare, in un secondo momento, il carattere particolare, specifico e relativo, del nulla, dei nulla di Dio meta-fisico, mondo meta-logico, uomo meta-etico.

Con l'introduzione della dimensione del 'meta', Rosenzweig non subordina più, a differenza di Hegel, uomo, mondo e Dio al concetto che li esprime, ma si propone di ricondurne l'essenza al nulla particolare del

⁴⁵ *Ivi*, p. 27; *SR*, p. 27.

⁴⁶ *Ivi*, p. 5; *SR*, p. 5.

⁴⁷ *Ivi*, p. 22; *SR*, p. 21.

⁴⁸ A. FABRIS, *op. cit.*, p. 29.

loro sussistere: «ogni qualvolta un elemento esistente del Tutto riposa in se stesso inesplicabile e perenne, ci corre l'obbligo di presupporre a questo essere un nulla, il *suo* nulla»⁴⁹. Il nulla è qui inteso, infatti, come relativo ai concetti di uomo, mondo e Dio: «nulla del concetto cercato»⁵⁰, «nulla particolare che irrompeva fecondamente nella realtà»⁵¹. È proprio in forza di questo carattere particolare che il nulla, se assunto paradossalmente nella sua assolutezza, è in grado di generare determinazione, di essere principio, punto di partenza per «dedurre qualcosa (e mai più di qualcosa, di un 'qualche')»⁵². Deduzione di qualcosa dal nulla, dunque, «mai però dal nulla vuoto e universale, bensì dal nulla peculiare, dal nulla "proprio" di questo qualcosa»⁵³.

Esigenza metodica preliminare è, pertanto, presupporre ai concetti cardine del pensiero tradizionale il loro nulla particolare. Rosenzweig indica la matematica come guida per questo «percorso, che porta da un nulla al suo qualcosa»⁵⁴: essa è scienza che «non produce i suoi elementi dal vuoto nulla di uno zero unico ed universale, bensì li trae da nulla particolari subordinati di volta in volta all'elemento cercato»⁵⁵. La matematica insegna a conoscere nel nulla l'origine del qualcosa, essendole stato decretato fin dalla nascita «il suo fin-qui-e-non-oltre» (*Bishierherundnichtweiter*)⁵⁶: «che la matematica non conduca oltre il qualcosa, oltre il 'qualche', e che il reale stesso, il caos del 'ciò' sia al massimo sorpreso da essa, ma neppur più colpito, è una scoperta che risale a Platone»⁵⁷. Si deve soprattutto alla speculazione di Hermann Cohen, alla sua lettura del calcolo infinitesimale e, specificamente, del differenziale, il definitivo assurgere della matematica a «*organon* del pensare»⁵⁸, a strumento metodologico, a linguaggio che consente il passaggio dal nulla al qualcosa. Il nulla del differenziale, infatti, simboleggia perfettamente il nulla particolare e la sua relazione con l'essere che gli è proprio: poiché è infinitamente piccolo, è allo stesso tempo qualcosa (> 0) e nulla ($= 0$). Scrive Rosenzweig: «il differenziale assomma in sé le proprietà del nulla e del qualcosa, è un nulla che rimanda ad un qualcosa, al suo qualcosa ed al tempo stesso è un qualcosa che si cela ancora nel grembo del nulla. È la grandezza nel momento del

⁴⁹ *GS* II, p. 22; *SR*, p. 21 (corsivo mio).

⁵⁰ *Ivi*, p. 25; *SR*, p. 26.

⁵¹ *Ivi*, p. 23; *SR*, p. 22.

⁵² *Ivi*, p. 22; *SR*, p. 21.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 23; *SR*, p. 22.

⁵⁶ *Ivi*, p. 23; *SR*, p. 21.

⁵⁷ *Ivi*, p. 22; *SR*, p. 21.

⁵⁸ *Ivi*, p. 23; *SR*, p. 22.

suo trapassare nell'assenza di grandezza e allo stesso tempo la grandezza in quanto, come "infinitamente piccolo" detiene quasi in prestito tutte le proprietà della grandezza finita, eccettuata unicamente quella di essere una grandezza finita»⁵⁹.

Solo l'assunzione assoluta del nulla particolare, più precisamente dei nulla particolari di uomo, mondo e Dio, declinati secondo il modello del nulla del differenziale matematico, consente dunque il passaggio al qualcosa che è loro proprio. Questa affermazione merita ulteriori delucidazioni. Assumere i nulla particolari nella loro absolutezza significa infatti riconoscerli non solo nella loro originarietà, ma anche nella loro unicità. Resta allora da chiarire quale sia la relazione che intercorre tra i nulla particolari, dal momento che essi sono al contempo relativi (all'oggetto cercato) e assoluti (in sé e per sé). Rosenzweig non ritiene invece di doversi soffermare su questo punto: la relazione non gli appare così problematica. L'assunzione assoluta del nulla particolare non impedisce infatti, anche a mio avviso, la coesistenza accanto ad esso del nulla proprio di un'altra fattualità: al pari del *nihil privativum* kantiano⁶⁰, essi sono tra loro opposti, ma senza contraddizione alcuna. Da questo punto di vista, il nulla particolare non sembra avere, a differenza dal *nihil positivum*, una vera e propria *vis negativa* irriducibile, ma è realtà negativa unita al suo corrispettivo positivo.

L'accezione di nulla particolare sottintende infatti, a mio parere, una duplice valenza: gnoseologica e ontologica. Rosenzweig insiste esplicitamente e a più riprese sul carattere gnoseologico e metodico del nulla particolare: come strumento operativo, «concetto metodico ausiliario»⁶¹, esso consente il passaggio dal nulla del sapere al qualcosa del sapere e la conseguente articolazione interna dei tre elementi del premondo che caratterizza la prima parte della *Stella*. Mi preme però sottolineare sin da ora come il nulla del differenziale esprima adeguatamente, in linguaggio matematico, anche un senso diverso, oserei dire ontologicamente più rilevante, del nulla particolare. Emerge infatti in questi passi, peraltro ermetici e non sempre di lineare lettura, un nulla che, proprio per il suo essere particolare, ha in sé un residuo ontologico. Mi sembra questo, del resto, il senso del concetto di «*presque-rien*»,

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Cfr. I. KANT, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, in *Kant's gesammelte Schriften* (Akademie Ausgabe), cit., Bd. II, *Vorkritische Schriften II 1757-1777*, Berlin, Georg Reimer, 1912, pp. 171 s.; tr. it. di R. Assunto e R. Hohenemser, in I. KANT, *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, nuova ed. riveduta e accresciuta da R. Assunto e R. Hohenemser, Bari, Laterza, 1953, pp. 263 s.

⁶¹ *GS* III, p. 142; *S*, p. 261.

«quasi-nulla», utilizzato da Mosès e ripreso da Ricci Sindoni⁶². Se per un verso esso è inadeguato ad esprimere l'assolutezza in sé aporetica del *nihil positivum*, è altresì vero che, nel suo rifarsi al *prope nihil* della tradizione aristotelica, appare ontologicamente rilevante, «giacché questo nulla conserva qualcosa in sé: è l'evidenza originaria della fatticità e della molteplicità del reale»⁶³. Come la δύναμις aristotelica, il nulla particolare è intenzionalmente direzionato al suo essere specifico⁶⁴: in quanto possibilità anche ontologica e non semplicemente logica, esso è nulla che determina l'essere di uomo, mondo e Dio. Nei paragrafi successivi, esaminerò più a fondo la duplice dimensione, gnoseologica e ontologica, del nulla particolare, provando a evidenziare come esse siano in stretta dipendenza dalla ricezione in Rosenzweig rispettivamente di Cohen e Schelling.

Rimane invece aperta, penserei senza possibili risposte convincenti, la questione sollevata da Mosès, secondo cui non appare teoreticamente giustificata l'assunzione rosenzweighiana di tre fattualità così intimamente legate alla tradizione culturale occidentale, anziché di una moltitudine di elementi⁶⁵. L'assunzione dei nulla di Dio, mondo e uomo come punto di partenza, infatti, appare a tratti arbitraria e non sufficientemente giustificata, ma radicata soltanto nella semplice «credenza» (*Glauben*)⁶⁶ nelle tre fattualità originarie. Si tratta comunque, si badi bene, di una modalità originale della conoscenza, differente dal sapere. «Non è una categoria teologica – scrive Mosès –. È la certezza, inscritta nel fondo dell'esperienza, della realtà della nostra propria esistenza, del mondo e di Dio; è dunque la conoscenza della realtà antecedente a ogni pensiero»⁶⁷.

4. *Nulla particolare: valenza gnoseologica*

Ho affermato che il differenziale matematico, nella interpretazione

⁶² V. *supra*, nt. 31.

⁶³ S. MOSÈS, *op. cit.*, p. 53.

⁶⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica* N 2, 1089 a 28; tr. it. a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1992⁴, p. 579. È sicuramente difficile sostenere che Rosenzweig adotti consapevolmente l'ontologia aristotelica: cfr., al riguardo, la posizione di N. M. SAMUELSON, *op. cit.*, p. 645, nt. 2, il quale afferma, con la precisa intenzione di lasciare aperta la questione, che «da quanto Rosenzweig scrive in molti passi della *Stella*, sembra evidente [...] che abbia rigettato ciò che pensava essere ontologia di Aristotele, ma Rosenzweig ha frainteso Aristotele. Inoltre, nonostante questo errore, egli ha adottato una ontologia aristotelica che non ha percepito essere aristotelica».

⁶⁵ Cfr. S. MOSÈS, *op. cit.*, p. 50.

⁶⁶ Cfr. *GS* II, pp. 45, 96; *SR*, pp. 44, 93.

⁶⁷ S. MOSÈS, *op. cit.*, p. 55.

datane da Cohen, è per Rosenzweig lo strumento operativo che consente la deduzione del qualcosa proprio di uomo, mondo e Dio dai loro nulla particolari: è questo, del resto, il senso del nulla come strumento metodico ausiliario. Senza spingersi ad affermare, al pari di Cohen, che «nel concetto di differenziale la realtà non viene semplicemente posta, ma contemporaneamente fondata», Rosenzweig ne condivide certamente la motivazione, secondo cui «il concetto del differenziale è la *conditio sine qua non* di un metodo esatto, non semplicemente una astrazione»⁶⁸. Per la caratteristica di essere al contempo nulla e qualcosa, grandezza infinita e finita, il differenziale «trae la sua forza che fonda il reale ora dalla negazione possente con la quale infrange il grembo del nulla, e poi di nuovo e nella stessa misura dalla tranquilla affermazione di tutto ciò che contorna e delimita il nulla in cui il differenziale, come infinitamente piccolo, resta ancora imprigionato»⁶⁹. A giudizio di Rosenzweig, sono pertanto due le vie che, dischiuse dal differenziale, conducono dal nulla al qualcosa, ossia, «con maggior precisione, dal nulla a ciò che nulla non è»⁷⁰: «la via della negazione del nulla e quella dell'affermazione di ciò che nulla non è»⁷¹. Il duplice movimento di affermazione «di ciò che si cerca, del non-nulla (*Nichtnichts*)»⁷², e di negazione «del presupposto, cioè del nulla»⁷³, scandisce la struttura argomentativa della prima parte della *Stella della redenzione* e consente a Rosenzweig di sviluppare la tensione interna ai tre elementi del pre-mondo.

In queste pagine della *Stella* e nella logica formale che le caratterizza, è innegabile il debito di Rosenzweig nei confronti di Hermann Cohen, suo maestro berlinese⁷⁴. Il principio dell'infinitesimale

⁶⁸ H. COHEN, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin, Dümmler, 1883, ora in *Werke*, hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey, Bd. 5/I, Hildesheim, Georg Olms, 1984, pp. 142 s.

⁶⁹ *GS* II, p. 23; *SR*, p. 22.

⁷⁰ *Ivi*, p. 26; *SR*, p. 26.

⁷¹ *Ivi*, p. 23; *SR*, p. 22. La legittimità del passaggio dal nulla al qualcosa attraverso il duplice movimento di affermazione e negazione è provata anche, secondo Rosenzweig, dal «procedimento opposto, il processo del divenire nulla (*das Werden zum Nichts*)» (*ivi*, p. 26; *SR*, p. 26), nel quale si danno, in maniera analoga, due vie: «la negazione dello *hilum (Ichts)* [...] e l'affermazione del *non-hilum*, del *nihil*, del nulla (*Nichts*)» (*ivi*, p. 26; *SR*, pp. 26 s.). Da un lato, dunque, il «de-essenziamento» (*Verwesung*) (*ivi*, p. 27; *SR*, p. 27), dove il nulla sorge nella sua infinita indeterminatezza attraverso la dissoluzione dell'essenza positiva; dall'altro, l'«annichilimento» (*Vernichtung*) (*ibidem*) mefistofelico, che brama ardentemente il nulla come vuoto eterno. Il nulla, pertanto, non si presenta «come un che di complesso (poiché allora sarebbe qualcosa di determinato e non il nulla), ma certo come qualcosa di raggiungibile percorrendo vie molteplici ed opposte» (*ibidem*).

⁷² *Ivi*, p. 26; *SR*, p. 26.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Rosenzweig conobbe Cohen nel semestre invernale 1913-1914 presso la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* di Berlino. Sono significative, particolarmente del legame umano, le

matematico come metodo per il passaggio dal nulla al qualcosa rinvia infatti ai temi coheniani, percorsi esplicitamente da Rosenzweig o che appaiono comunque proponibili, della logica dell'origine, del niente come origine e delle leggi del pensiero. Rosenzweig si rifà a Cohen e alla «grande impresa scientifica che è la sua logica dell'origine»⁷⁵: la *Logik der reinen Erkenntnis*⁷⁶. Si tratta di una lettura che egli stesso riconosce poter essere non accettata al maestro, dal momento che è sospesa tra la critica per il suo essere stato «più hegeliano di quanto volesse ammettere (e quindi proprio tanto “idealista” quanto desiderava)»⁷⁷ e l'apprezzamento perché egli, «a dispetto della sua stessa consapevolezza di sé e contro le apparenze della sua produzione, non era affatto un epigono di quel movimento ormai finito»⁷⁸. Con la logica dell'origine, con il suo nuovo concetto di nulla, osserva Rosenzweig, Cohen «rompe decisamente con la tradizione idealistica [...]. Perché qui per la prima volta un filosofo, che si riteneva ancora “idealista” (e questo è un segno di più ad indicare la violenza di quanto gli accadde), vide e riconobbe che al pensiero che mirava a una “produzione pura” non si faceva incontro l'essere, bensì il nulla»⁷⁹.

Il pensiero principale della filosofia di Cohen⁸⁰, da lui posto a

parole che egli dedica al maestro all'indomani della morte: cfr. F. ROSENZWEIG, *Der Dozent. Eine persönliche Erinnerung*, in «Neue Jüdische Monatshefte», II (1917/1918), Heft 15/16, pp. 376-378, ora con il titolo *Ein Gedenkblatt in GS III*, pp. 239-240; tr. it. di P. RICCI SINDONI, *op. cit.*, pp. 337-339.

È soprattutto Reiner Wiehl a sottolineare la fecondità della ricezione coheniana da parte di Rosenzweig: cfr., al riguardo, R. WIEHL, *Logik und Metalogik bei Cohen und Rosenzweig*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, cit., pp. 623-642 e ID., *Das jüdische Denken von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig. Ein neues Denken in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, in Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, pp. 150-169.

⁷⁵ GS II, p. 23; SR, p. 22.

⁷⁶ H. COHEN, *System der Philosophie. I. Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, Bruno Cassirer, 1902, 1914²; quest'ultima edizione è ristampata in *Werke*, cit., Bd. 6, Hildesheim, Georg Olms, 1977 (d'ora innanzi *LrE*).

Secondo R. GIBBS, *The Limits of Thought: Rosenzweig, Schelling, and Cohen*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XLIII (1989), Heft 4, p. 632, la cui comprensione della *Stella della redenzione* alla luce dei *Weltalter* di Schelling e della *Logik der reinen Erkenntnis* ha costituito un saldo punto di partenza per la mia ipotesi interpretativa, il libro di Cohen «ha un impatto decisivo sulla elaborazione della prima parte». La lettura da parte di Rosenzweig della *Logik* trova conferma nel carteggio con la madre: «adesso, appunto, voglio leggere il *System* di Cohen [...]. Ordinami innanzi tutto, per favore, la *Logik* (non rilegata) (*Logik der reinen Erkenntnis*, credo già nella seconda edizione)» (16 aprile 1918, in GS I, p. 538); «non dimenticare di inviarmi la *Logik* di Cohen per pacco postale a peso (con ricevuta di ritorno!), o meglio per posta ordinaria, altrimenti va troppo per le lunghe» (23 maggio 1918, *ivi*, p. 565); «Cohen è pazzescamente difficile; non avrei mai creduto che un libro di filosofia mi procurasse ancora una volta simili difficoltà. Inoltre, non sono ancora sicuro se ne valga adeguatamente la pena comprenderlo; quasi, penso di no. Ma ora ho iniziato e lo leggo sino alla fine» (15 agosto 1918, *ivi*, p. 592).

⁷⁷ GS II, p. 23; SR, p. 22. Cfr. anche GS I, p. 538.

⁷⁸ GS II, p. 23; SR, p. 22.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 23 s.; SR, p. 22.

⁸⁰ Rinvio, per lo studio del pensiero di Cohen, all'ampia ricerca di H. HOLZHEY, *Cohen und*

fondamento del proprio sistema filosofico e che costituisce, anche, un apporto originale alla logica dell'idealismo, è il principio dell'«origine» (*Ursprung*): «se il pensiero è il pensiero della conoscenza, allora esso ha il suo inizio e il suo fondamento nel pensiero dell'origine [...]. *Pensiero è pensiero dell'origine* [...]. Il principio è fondazione precisamente in senso letterale. Il fondamento deve diventare origine»⁸¹. A differenza di Hegel, che assolutizza il *logos*, identificandolo con l'essere e, al termine del sistema, con la totalità dell'essente⁸², Cohen fonda l'essere nel pensiero produttivo⁸³: non più, dunque, un principio assoluto, in ultima analisi ontologico, dal quale il pensiero può dedurre la realtà, ma il pensiero come condizione incondizionata della conoscenza e dell'essere. Si afferma, in tal modo, l'assoluta apriorità del pensiero puro, che nel fondare il concetto dell'oggetto è, in quanto pensiero dell'origine, in grado di fondare se stesso: «*la produzione (Erzeugung) stessa è il prodotto (Erzeugnis)*»⁸⁴, «*la fondazione (Grundlegung) diventa fondamento (Grundlage)*»⁸⁵, «*l'attività stessa è il contenuto*»⁸⁶. Poiché il pensiero è l'origine di ogni essere, nulla è prima del pensiero: in questo senso, Cohen definisce l'origine come niente (*Nichts*)⁸⁷. L'origine del qualcosa non può essere posta in un altro qualcosa, che venga ontologicamente ipostatizzato, ovvero assolutizzato come principio: sarebbe, infatti, «idem per idem»⁸⁸. Non si tratta, però, di porre a fondamento dell'essere una «non-cosa» (*Unding*)⁸⁹, né tantomeno un niente nel significato di negazione assoluta, «niente assoluto» (*Nicht, absolutes Nichts*)⁹⁰, principio antitetico all'essere, quanto piuttosto di un «niente relativo» (*Nichts, relatives Nichts*)⁹¹, che è la «fonte del qualcosa» (*Quell des Etwas*)⁹², capace, in altre parole, di indicare un

Natorp, 2 Bde, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co., 1986, e all'esauriente lavoro di A. POMA, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Milano, Mursia, 1988, specialmente pp. 91-115, cui ho fatto altresì riferimento per la traduzione italiana di alcuni passi della *Logik der reinen Erkenntnis*.

⁸¹ *LrE*, p. 36.

⁸² Cfr. *ivi*, p. 329.

⁸³ Cfr. *ivi*, p. 81.

⁸⁴ *Ivi*, p. 29.

⁸⁵ *Ivi*, p. 94.

⁸⁶ *Ivi*, p. 60.

⁸⁷ A differenza che per il pensiero di Rosenzweig, traduco il lemma *Nichts* coheniano con 'niente', perché in tal modo appare più evidente la negazione in esso contenuta dell'«ente» (*Ichts*). Cfr., al riguardo, *ivi*, pp. 85, 93, dove Cohen pone in relazione *Nichts* con *Ichts*, τὸ μηδέν con τὸ δέν, *das Nichtseiende* con *das Seiende*. Peraltro, questa sottolineatura concettuale compare anche tra le righe della *Stella* (cfr. *GS* II, p. 26; *SR*, pp. 26 s.).

⁸⁸ *LrE*, p. 84.

⁸⁹ *Ivi*, pp. 84, 117.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 104-105.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ivi*, p. 107.

metodo che conduca alla produzione del qualcosa, perché «orientato su un preciso cammino di esplorazione» (*Entdeckungsweg*)⁹³. Il niente coheniano costituisce «il vero passaggio» (*Übergang*)⁹⁴; si presenta come «pensiero intermedio»⁹⁵, «stazione»⁹⁶ sulla «via indiretta» (*Umweg*)⁹⁷ che porta al qualcosa: è soltanto un «niente apparente»⁹⁸, un «qualcosa di originario» (*Ursprungs-Etwas*)⁹⁹ fissato «interamente e senza significati secondari al suo ente (*Ichts*)»¹⁰⁰, lo «strumento operativo (*Operationsmittel*) per portare ogni volta il qualcosa, che è in questione, alla sua origine, e solo in questo modo veramente produrlo e determinarlo»¹⁰¹, «il trampolino, dal quale [...] deve essere spiccato il salto»¹⁰². La ripresa di particelle linguistiche della tradizione greca aiuta Cohen a esplicitare il significato di una produzione che non è *ex nihilo*, dal momento che «*ex nihilo nil fit*»¹⁰³, ma *ab nihilo*. Nella differenza che intercorre tra il μή, utilizzato da Democrito e Platone, e l'ov̄ aristotelico¹⁰⁴, il filosofo di Marburgo segnala la diversa interpretazione del niente: è in grado, nel primo caso, come in quello dell'ᾶ privativo e dei prefissi *in-* latino e *un-* tedesco, di confrontarsi con il qualcosa e di condurre ad esso, perché capace di indicare, con la sua infinitezza, l'origine della determinabilità del contenuto; nel secondo caso, invece, è assoluto e riferibile, per la sua indeterminazione, a tutto l'essere.

Alla luce degli elementi sopra evidenziati, è più facile comprendere come Rosenzweig riconosca a Cohen il merito di una rottura con il nulla unico ed universale che, «identico allo zero, non poteva davvero essere altro che “nulla”, che la vera “non-cosa”»¹⁰⁵. Ne apprezza in definitiva l'assunzione del nulla, e non più dell'essere, come cominciamento: con Cohen, il nulla, relativo al qualcosa, irrompe fecondamente nella realtà, che non si potrà più configurare, pertanto, come unidimensionale e monolitica. Nella sua scia, Rosenzweig contrappone al nulla universale il nulla particolare. Non solo: da un punto di vista coheniano, con l'attribuire al principio del metodo infinitesimale il posto centrale nella logica della prima parte della *Stella*, Rosenzweig sembrerebbe muoversi

⁹³ *Ivi*, p. 105.

⁹⁴ *Ivi*, p. 91.

⁹⁵ *Ivi*, p. 104.

⁹⁶ *Ivi*, p. 84.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ivi*, p. 119.

⁹⁹ *Ivi*, p. 105.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 93.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 89.

¹⁰² *Ivi*, p. 93.

¹⁰³ *Ivi*, p. 84.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, pp. 85-87.

¹⁰⁵ *GS II*, p. 23; *SR*, p. 22.

pienamente all'interno del pensiero della conoscenza pura¹⁰⁶, cioè dell'idealismo critico. È però proprio l'accusa di idealismo, per certi versi ritenuto ancor più radicale di quello hegeliano, a limitare l'ammirazione di Rosenzweig nei confronti di Cohen: si tratta, a mio avviso, della valutazione del pensiero produttivo come incapace di procedere oltre la semplice fattualità (*Tatsächlichkeit*) del qualcosa, di cogliere cioè la sostanza nella sua realtà (*Wirklichkeit, Realität*). Per Cohen, infatti, «solo il pensiero stesso può produrre ciò che può valere come essere»¹⁰⁷: una volta ancora, quindi, la ragione sembra erigersi a principio assoluto, che annulla le differenze ontologiche tra gli essenti e che è incapace di oltrepassare la semplice essenza. Da questo punto di vista, acquista particolare significato l'interpretazione rosenzweighiana del nulla: forse perché consapevole del rischio di ricadere, a livello di una prima determinazione di uomo, mondo e Dio, nello stesso idealismo di Cohen, Rosenzweig non si limita ad assumere il nulla dell'origine come principio metodico, ma pare attribuirgli anche, in certa misura, una valenza ontologica¹⁰⁸.

Su un altro punto, poi, Rosenzweig sembra distaccarsi da Cohen. La struttura formale di affermazione e negazione, infatti, richiama le leggi del pensiero sviluppate nella *Logik der reinen Erkenntnis*: i principi di identità e di non contraddizione ben esprimono, rispettivamente, la pura posizione dell'essere, cioè l'«assicurazione (*Affirmatio*)»¹⁰⁹ dell'identità del contenuto con se stesso, e l'«istanza dell'annientamento»¹¹⁰ come negazione della negazione del contenuto stesso, vale a dire come attribuzione al nulla di una possibilità infinita di determinazione. Rosenzweig non si limita però ad assumere i principi di identità e non contraddizione come condizioni per conoscere la realtà (affermazione del vero e negazione del falso), ma individua in essi, come bene ha rilevato Gibbs, «le due condizioni per sapere che noi non conosciamo»¹¹¹, cosicché l'ignoranza socratica acquista, in definitiva, un fondamento epistemologico: da un lato l'affermazione di un non-nulla posto oltre il

¹⁰⁶ Cfr. *LrE*, p. 34.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 81.

¹⁰⁸ Questa lettura, del resto, non è del tutto estranea agli stessi interpreti di Cohen. Diversamente da W. MARX, *Cassirers Symboltheorie als Entwicklung und Kritik der Neukantianischen Grundlagen einer Theorie des Denkens und Erkennens. Überlegungen zur Struktur transzendentaler Logik als Wissenschaftstheorie*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LVII (1975), Heft 2, pp. 188-206, Heft 3, pp. 304-339, che insiste sul carattere puramente metodico del principio dell'origine, ad esempio H. HOLZHEY, *op. cit.*, Bd. 1, p. 185, afferma che il principio dell'origine sarebbe da apprezzare, oltre che come fondamento del metodo, «come fondamentale determinazione ontologica».

¹⁰⁹ *LrE*, p. 96.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 107.

¹¹¹ R. GIBBS, *op. cit.*, p. 637.

non sapere, dall'altro la negazione del nulla del sapere.

Si chiarisce, in tal modo, la valenza gnoseologica del nulla particolare. Il nulla è qui «un nulla del nostro sapere e per di più un nulla determinato e singolo del nostro sapere»¹¹²: è, in altre parole, il nostro non sapere di Dio, il non sapere del mondo e il non sapere dell'uomo. Kant¹¹³ per primo, secondo Rosenzweig, formulò con la sua critica alla metafisica «il nulla del sapere non più come unico e semplice ma come triplice»¹¹⁴. Il filosofo di Königsberg appare infatti come il rappresentante di una teologia, cosmologia e psicologia negative, che segnalano rispettivamente come Dio, mondo e anima, sfuggano a ogni determinazione da parte del pensiero: di Dio si dà soltanto una conoscenza apofatica¹¹⁵, «non si può sapere nulla»¹¹⁶, è «definibile unicamente nella sua totale indefinibilità»¹¹⁷; l'«ovvia comprensibilità-di-per-sé del mondo, come sapere della “cosa in sé”»¹¹⁸, si sottrae alle pretese totalizzanti della ragione; il «‘sé’» (*Selbst*), l'«Io», diventa «il problema per eccellenza, quanto di più problematico vi sia»¹¹⁹, perché in quanto soggetto conoscente non si lascia ridurre dal pensiero oggettivante, in quanto soggetto volente rimane celato nelle azioni che compie. A differenza di Kant, Rosenzweig assume i nulla della teologia, cosmologia e psicologia negative, non più come risultato, ma come punto di partenza del nostro sapere. Essi sono «l'inizio, non la fine»¹²⁰ della conoscenza, «un trampolino dal quale si deve fare il salto verso il qualcosa del sapere, verso il “positivo”»¹²¹: «la nostra meta non è un concetto negativo, bensì al contrario un concetto positivo al massimo grado»¹²². Andando contro la tradizione storico-filosofica, che ha bollato

¹¹² GS II, p. 45; SR, p. 44.

¹¹³ Per la ricezione di Kant da parte di Rosenzweig, cfr. P. R. MENDES-FLOHR, *Rosenzweig and Kant: Two Views of Ritual and Religion*, in AA. VV., *Mystics, Philosophers, and Politicians. Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann* (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies, n. 5), ed. by J. Reinharz and D. Swetschinski, with the collaboration of K. P. Bland, Durham (North Carolina), Duke University Press, 1982, pp. 315-341; E. D'ANTUONO, *Rosenzweig e Kant. Un'affinità elettiva*, in «Prospettive settanta», n. s., XIII (1991), n. 4, pp. 698-714; I. KAJON, *Storia della filosofia e filosofia ebraica. L'interpretazione di Kant in Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *La storia della filosofia ebraica* (Biblioteca dell'«Archivio di Filosofia», 9), a cura di I. Kajon, Padova, CEDAM, 1993, pp. 305-338.

¹¹⁴ GS II, p. 24; SR, p. 23.

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 25; SR, p. 25: oltre a Kant, Rosenzweig si riferisce esplicitamente alla teologia negativa, alla *docta ignorantia* di Cusano.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 44; SR, p. 43.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 25; SR, p. 25.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 44; SR, p. 43.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 67; SR, p. 65.

¹²⁰ *Ivi*, p. 25; SR, p. 25. Cfr. anche *ivi*, pp. 27, 44 s., 67; SR, pp. 27, 44, 65.

¹²¹ *Ivi*, p. 45; SR, p. 44. Si noti come l'espressione ricalchi quella di Cohen, *LrE*, p. 93.

¹²² GS II, p. 25; SR, p. 25.

Dio, mondo e uomo, come *absurda* del sapere¹²³, Rosenzweig dichiara dunque di considerare i nulla particolari della loro inconoscibilità «il nostro problema, il nostro tema/pro-getto (*Vor-wurf*), il nostro oggetto/che ci sta di fronte (*Gegen-stand*)»¹²⁴.

Il carattere gnoseologico è l'aspetto più evidente di un nulla che presenta, secondo il filo conduttore della mia ipotesi interpretativa, diverse sfumature. Si ha, in definitiva, non «un unico ed universale *ignoramus*»¹²⁵, che sarebbe *pendant* di un Tutto unico ed universale, ma un nulla del sapere che si presenta come triplice e che contiene in sé la premessa della determinabilità. In questo senso il nulla diviene, ogni volta sistematicamente, punto di partenza del «viaggio di esplorazione» (*Entdeckerfahrt*)¹²⁶ che muove dai nulla del sapere verso il qualcosa del sapere; vale a dire, è principio motore per lo sviluppo dell'indagine che si articola, come indicato, secondo la scansione di affermazione del non-nulla e di negazione del nulla. Così, la faustiana «escursione nel regno delle Madri»¹²⁷ diventa per Rosenzweig il simbolo della speranza di fondare su basi nuove, nel triplice nulla del sapere, il Tutto precedentemente decostruito: «“Immergiti allora!”, o potrei anche dire: “Sali!”»¹²⁸.

5. Nulla particolare: valenza ontologica

L'oscurità e la difficoltà interpretative della prima parte della *Stella della redenzione*, più volte sottolineate dagli interpreti e da Rosenzweig stesso, sono a mio avviso determinate in modo consistente dall'ambiguità del nulla particolare e soprattutto dallo statuto ontologico che lo caratterizza.

¹²³ Cfr. *ivi*, p. 67; *SR*, p. 65: «per Dio è avvenuto già agli albori del medioevo, per il mondo all'inizio dell'età moderna, per l'uomo al principio dell'ultimo secolo».

¹²⁴ *Ivi*, p. 27; *SR*, p. 27.

¹²⁵ *Ivi*, p. 24; *SR*, p. 23.

¹²⁶ *Ivi*, p. 22; *SR*, p. 21.

¹²⁷ *Ivi*, p. 28; *SR*, p. 28.

¹²⁸ *Ivi*, p. 24; *SR*, p. 23. Rosenzweig cita J. W. GOETHE, *Faust*, v. 6275. Il riferimento mi sembra particolarmente significativo, perché lascia intravedere la differenza che l'autore della *Stella* afferma esservi tra il suo nulla e quello pensato da Schelling come «oscuro fondamento», come «abisso della divinità» (cfr. *GS* II, p. 31; *SR*, p. 31). Faust, infatti, non si lascia ingannare da Mefistofele che parla di inesplorato che non si può esplorare, di impetrato che non si può impetrare, di abissi che generano paura, angosciata sensazione di vertigine, solitudine (cfr. J. W. GOETHE, *Faust*, vv. 6220, 6222-6227; tr. it. a cura di F. Fortini, 2 voll., Milano, Mondadori, 1990, p. 551): «In quella lontananza eternamente vuota non vedrai nulla. / Non udrai il passo che posi. / Dove tu sosterai, nulla di certo» (*ivi*, vv. 6246-6248; tr. it. cit., p. 553). L'eroe goethiano svela la mistificazione di Mefistofele: «Tu parli come il primo di tutti i mistagoghi / che abbiano mai ingannati confidenti neofiti. / Ma a rovescio. Nel vuoto tu mi mandi / perché in sapienza e in forza io vi cresca [...]. / Su, comunque! È qualcosa che voglio esplorare fino in fondo. / Io, nel tuo Nulla spero trovare il Tutto» (*ivi*, vv. 6249-6256; tr. it. cit., p. 553).

Ho già cercato di evidenziare, di volta in volta, la persistenza nel nulla rosenzweighiano di un residuo ontologico: basti qui indicare, a guisa di esergo, come l'autore della *Stella* affermi che «il termine nulla [...] sempre include ancora un residuo di positività»¹²⁹. Il ripercorrere le tracce della presenza di Schelling nell'itinerario speculativo di Rosenzweig aiuta a meglio comprendere questa eccedenza e la rilevanza ontologica del nulla particolare.

È noto l'interesse storico-filosofico, direi quasi filologico, di Rosenzweig per il pensiero schellinghiano¹³⁰. Trovo inoltre particolarmente significativo che in una lettera alla madre del 15 aprile 1918 egli scriva: «io sono davvero antihegeliano (e antifichtiano); i miei santi protettori [...] sono Kant e – soprattutto – Schelling»¹³¹. Sono senza dubbio i *Weltalter*¹³², l'opera postuma schellinghiana che si colloca negli anni definiti da Pareyson «di assestamento e maturazione»¹³³ per il loro segnare il passaggio dalla filosofia negativa a quella positiva, il libro che ha stimolato maggiormente l'autonoma elaborazione di Rosenzweig. L'entusiasmo che accompagnò la sua lettura dell'opera trova conferma non solo negli accenni espliciti contenuti nell'epistolario e negli scritti¹³⁴,

¹²⁹ GS II, p. 63; SR, p. 61.

¹³⁰ La prima pubblicazione scientifica di Rosenzweig è l'edizione del *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1917, 5. Abhandlung), Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1917, ora in GS III, pp. 3-44, da lui scoperto mentre lavorava sui manoscritti hegeliani conservati alla *Staatsbibliothek* di Berlino e da lui attribuito a Schelling, benché fosse stato manualmente redatto da Hegel (cfr. GS I, p. 154: «il primo sistema schellinghiano per mano di Hegel – questo è un grande avvenimento!»). La scoperta costituì per Rosenzweig l'occasione per un approfondimento degli scritti schellinghiani coevi al manoscritto, al fine di individuare le intuizioni teoretiche proprie del *Systemprogramm*. Testimonianza di questo lavoro è costituita dai diari: cfr. *ivi*, pp. 157, 161, 165-167, 170, 172.

Sulla validità dell'attribuzione rosenzweighiana del *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* a Schelling, cfr. X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 voll., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970, I, pp. 112-114, 444, e il suo saggio *Schelling est-il bien l'auteur de l'«Ältestes Systemprogramm»?*, in ID., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 26-43.

¹³¹ GS I, p. 538. Cfr. anche la lettera a Rudolf Ehrenberg del giorno precedente: «Schelling (come, molto più debolmente, anche Kant) mi stimola in continuazione alla scepsi, alla confutazione e [questo] è nel complesso proprio il mio modo di essere, lo devo riconoscere» (*ivi*, p. 537).

¹³² F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter*, in *Schellings Werke*, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter, IV. Hauptbd., *Schriften zur Philosophie der Freiheit 1804-1815*, München, Beck und Oldenbourg, 1927 (d'ora innanzi *WA*), pp. 571-720; tr. it. a cura di C. Tatasciore, Napoli, Guida, 1991. Si tratta della terza versione, scritta tra il 1814 e il 1815, che Rosenzweig lesse nella seguente edizione: *Die Weltalter*, hrsg. mit Einleitung und Anmerkungen von L. Kuhlenbeck, Leipzig, Reclam, 1913. Per le altre versioni dei *Weltalter*, cfr. F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von M. Schröter, München, Biederstein und Leibniz, 1946.

¹³³ L. PAREYSON, *Schelling. Presentazione e antologia*, Torino, Marietti, 1975², p. 54.

¹³⁴ Cfr. GS I, pp. 291 (RR, p. 120), 410, 701. L'importanza dei *Weltalter* nella genesi della *Stella* è confermata, in maniera inequivocabile, nel *Nuovo pensiero*, dove Rosenzweig, segnalando come «il metodo del secondo volume dovrà essere diverso [...]: un metodo del narrare», ne rinvia a

ma soprattutto nei segni di «un “incontro” fecondo, non sempre filologicamente dimostrabile, ma pur sempre presente e incisivo»¹³⁵.

I riferimenti a Schelling, che compaiono nella «*Cellula originaria*»¹³⁶ e nella *Stella della redenzione*, si presentano tuttavia di difficile interpretazione. Nella lettera a Rudolf Ehrenberg del 18 novembre 1917, infatti, Rosenzweig valuta positivamente l'introversione di Dio, propria della dialettica delle potenze presente nei *Weltalter*: «un Dio vi “è” prima di ogni relazione, tanto con il mondo che con se stesso, e solo *questo* essere di Dio, totalmente anipotetico, è il punto germinale della realtà di Dio, ciò che Schelling [...] chiama l’“oscuro fondo” (*dunkeln Grund*), ecc., un internarsi (*Verinnerung*) di Dio che *antecede* non soltanto il suo autoestrinsecarsi, ma persino il suo sé (come insegna, a quanto ne so, la *kabbalah* luriana; te ne parlai un giorno)»¹³⁷. Non solo: Schelling rappresenta il «terreno della filosofia compiuta»¹³⁸, muovendo dal quale può essere conosciuto l'eterno accadere in Dio. Nella *Stella*, però, pur non mancando apprezzamenti per la concezione schellinghiana della natura di Dio¹³⁹, Rosenzweig sembra prenderne le distanze: parlando del nulla che antecede tanto il ‘sì’ quanto il ‘no’, tanto l’affermazione del non-nulla quanto la negazione del nulla di Dio metafisico, dichiara che «noi ci esimiamo rigorosamente dal dargli un nome. Non è né l’“oscuro fondamento” né null’altro che possa essere denominato con i termini di Eckhart, di Böhme o di Schelling. Non è ‘in principio’»¹⁴⁰. E più avanti aggiunge: «il nulla [...] non è il vuoto eterno che Mefistofele ama, bensì un nulla dal quale deve scaturire il ‘sì’, il

Schelling la paternità: «Schelling nella prefazione del suo geniale frammento *Le età del mondo* ha profetizzato una filosofia narrante. Il secondo volume tenta di realizzarla» (*GS* III, p. 148; *S*, p. 267).

¹³⁵ Così P. RICCI SINDONI, *op. cit.*, p. 298. Studi specifici e analitici, spesso di notevole livello e spessore, hanno messo in luce l’influsso più o meno decisivo esercitato da Schelling su Rosenzweig: cfr., al riguardo, E. FREUND, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes «Der Stern der Erlösung»*, Hamburg, Felix Meiner, 1959²; X. TILLIETTE, *Rosenzweig et Schelling*, cit., pp. 141-152; M. CACCIARI, *Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig*, in «aut aut», n. s., CCXI-CCXII (1986), pp. 43-65; W. SCHMIED-KOWARZIK, *Vom Totalexperiment des Glaubens. Kritisches zur positiven Philosophie Schellings und Rosenzweigs*, in AA. VV., *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, cit., pp. 771-799; R. GIBBS, *op. cit.*, specialmente pp. 624-631; J.-F. COURTINE, *Temporalità e storicità. Schelling-Rosenzweig-Benjamin*, in AA. VV., *Filosofia del Tempo*, a cura di L. Ruggiu, Milano, Mondadori, 1998, pp. 162-182; F. POPOLLA, «Nuovo pensiero» e «filosofia narrante». *Rosenzweig interprete di Schelling*, in «Annuario filosofico», XIV (1998), pp. 253-280; C. BELLONI, *Tautegoria e cipolle. Note per un’ermeneutica della lettera in Schelling e Rosenzweig*, in «Fenomenologia e Società», XXIII (2000), n. 1, pp. 124-130.

¹³⁶ F. ROSENZWEIG, «*Urzelle*» des *Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18. November 1917*, in *GS* III, pp. 125-138; *S*, pp. 241-256. La lettera, inviata dalla Macedonia al cugino e amico Rudolf Ehrenberg, rappresenta una prima elaborazione concettuale della *Stella della redenzione* e fu da Rosenzweig stesso denominata in seguito «cellula originaria».

¹³⁷ *Ivi*, p. 128; *S*, p. 245.

¹³⁸ *Ivi*, p. 137; *S*, p. 255.

¹³⁹ Cfr. *GS* II, p. 20; *SR*, p. 19: «per la “natura” di Dio dovevamo fare riferimento a Schelling».

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 28; *SR*, pp. 28 s.

nulla che era pensato solo come un nulla del sapere, non come un nulla positivo, posto, non come “oscuro fondamento”, non come “abisso della divinità”, ma come punto di partenza del pensiero su Dio, come luogo in cui è posto il problema»¹⁴¹.

Non intendo discutere qui l'elaborazione da parte di Rosenzweig dell'idea schellinghiana del divenire di Dio: è sufficiente segnalare che egli ha presente la dialettica delle potenze caratterizzante i *Weltalter*. Ne è del resto dimostrazione l'utilizzo delle «parole originarie» (*Urworte*)¹⁴² ‘sì’ e ‘no’ per indicare l'affermazione del non-nulla e la negazione del nulla. Nella *Stella della redenzione*, inoltre, si trova un'«inversione» (*Umkehr*)¹⁴³ del ‘sì’ e del ‘no’ che richiama direttamente l'introversione/estroversione (*Hineinwendung/Herauswendung*)¹⁴⁴ delle potenze schellinghiane. Proprio questo aspetto meriterebbe ulteriori approfondimenti, perché in esso si nasconde, a mio avviso, il senso del passaggio dalla prima alla seconda parte della *Stella*, con la conseguente necessità, per la filosofia, di assumere il metodo schellinghiano del narrare¹⁴⁵. La vastità e la complessità della ricezione rosenzweighiana della dottrina delle potenze e, sempre attraverso Schelling, della connessa concezione cabbalistica dello *tzimtzum*¹⁴⁶ suggeriscono però di trattare

¹⁴¹ *Ivi*, p. 31; *SR*, p. 31. Al riguardo, v. *supra*, nt. 128.

¹⁴² *Ivi*, p. 34; *SR*, p. 34.

¹⁴³ *Ivi*, p. 97; *SR*, p. 94. Cfr. anche *ivi*, p. 124; *SR*, p. 119.

¹⁴⁴ Cfr. *WA*, p. 603; tr. it. cit., p. 67.

¹⁴⁵ Cfr. *GS* III, p. 148; *S*, p. 267. Rosenzweig si propone di realizzare il progetto annunciato da Schelling di una filosofia narrante. Ne è peraltro legittimato dallo stesso autore dei *Weltalter*, che scrive: «verrà forse anche chi canterà il più grande poema epico e abbraccerà nello spirito, come i celebrati veggenti dell'età più antica, ciò che fu, che è e che sarà. Ma quel giorno non è ancora venuto [...]. Siamo ancora in un'epoca di lotta. La meta delle ricerche non è ancora raggiunta. Noi non possiamo essere dei narratori, ma solo dei ricercatori che valutano il pro e il contro di ogni opinione, finché quella giusta non si affermi così stabilmente e indubitabilmente da non poter essere mai più sradicata» (*WA*, p. 582; tr. it. cit., p. 46). Cfr. anche, al riguardo, la lettera scritta da Rosenstock a Rosenzweig il 26 novembre 1916, nella quale il tentativo schellinghiano dei *Weltalter* è giudicato fallimentare: «Schelling non racconta, bensì parla *abstractissime* di *ens* ed *essenza* e *auctor* [...]. Se solo Schelling avesse avuto il coraggio di raccontare!» (*GS* I, p. 312; *RR*, pp. 139 s.). In tal senso Wolfdietch Schmied-Kowarzik, appoggiandosi all'interpretazione di Else Freund, *op. cit.*, sostiene che «Rosenzweig ha considerato la *Stella della redenzione* come il completamento di ciò che la filosofia positiva di Schelling aveva proposto, ma non aveva portato a compimento» (W. SCHMIED-KOWARZIK, *op. cit.*, p. 774).

¹⁴⁶ Soprattutto Gershom Scholem ha cercato di interpretare la *Stella della redenzione* come opera che affonda le sue radici nella tradizione ebraica, in particolare cabbalistica: cfr. il suo saggio *Zur Neuauflage des «Stern der Erlösung»*, in G. SCHOLEM, *Judaica*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963, pp. 226-234 e ID., *Franz Rosenzweig et son livre «L'Étoile de la Rédemption»*, tr. fr. par B. Dupuy (il testo dell'allocuzione, pronunciata all'Università di Gerusalemme un mese dopo la morte di Rosenzweig, è apparso originariamente in ebraico presso l'editore Ha-avar di Gerusalemme nel 1930), in AA. VV., *Franz Rosenzweig (Les cahiers de «La nuit surveillée»*, n. 1), textes rassemblés par O. Mongin, J. Rolland, A. Derczanski, Paris, La nuit surveillée, 1982, pp. 17-37; tr. it. di M. Bertaggia, in F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, Venezia, Arsenale Editrice, 1983, pp. 73-98. Cfr. anche, al riguardo, M. CACCIARI, *Icone della legge*, Milano, Adelphi, 1985, pp. 16-19. Per quanto concerne la mediazione schellinghiana circa gli elementi cabbalistici del filosofare rosenzweighiano, cfr. M. IDEL,

solo gli elementi strettamente funzionali al concetto di nulla. Mi limito pertanto ad osservare come Schelling insista sul reciproco carattere relativo di affermazione e negazione e individui nella loro opposizione l'elemento veramente essenziale. Il fatto che un'unità unica si duplichi, da un lato come forza negativa che reprime l'essenza affermativa e dall'altro come essenza che nel suo espandersi soffoca la forza negativa e non la lascia agire all'esterno¹⁴⁷, ben si confà all'idea del nulla particolare rosenzweighiano, in cui la realtà negativa è strettamente unita al suo corrispettivo positivo. Inoltre, nelle potenze della *Spätphilosophie* schellinghiana, e conseguentemente nella affermazione e negazione del nulla particolare che su di esse si modellano, è possibile cogliere la dimensione di struttura logica e ontologica dell'essere. Rinvio al riguardo alla lezione di Xavier Tilliette, per il quale le potenze «sono, o sono sul punto di essere: ἀρχαί, puri intelligibili, universali *universalissimi*; elementi ontologici originari, modalità dell'essere, “prototipo di esistenza”; forme e figure ontologiche, “differenze” e momenti dell'essere e del divenire»¹⁴⁸.

Tilliette rileva anche come lo stile narrativo dei *Weltalter* sia «sotteso alla meditazione sull'origine, da esserne a volte tratti in inganno. Sono le stesse immagini, di notte e di sorgente, e soprattutto la medesima intensità di scrittura, a suggerire che la vita come la morte, cioè l'istante infinitesimale dove non c'è nulla, dove c'è qualcosa, ci precede sempre»¹⁴⁹. Per Schelling, infatti, l'inizio dell'essere risiede in una negazione originaria. È sufficiente riflettere su come il cominciamento della linea sia il punto geometrico, non perché è esteso, ma perché nega l'estensione, o come l'uno sia l'inizio di ogni numero, appunto perché nega ogni molteplicità, per comprendere come la negazione sia l'antecedente necessario, il *prius* di ogni movimento: «ciò che vuole elevarsi, deve prima raccogliersi, tornare alle radici; ciò che vuole crescere, deve prima restringersi – e così la negazione costituisce ovunque il primo passaggio dal nulla a qualcosa»¹⁵⁰. È in questo senso che l'autore dei *Weltalter* parla della prima potenza anche in termini di non-essente, concetto, questo, che nel corso dei secoli aveva tratto in errore molti, portati a confonderlo con il nulla assoluto. Occorre recuperare, secondo Schelling, la «semplicissima distinzione che si può

Franz Rosenzweig and the Kabbalah, in AA. VV., *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, ed. by P. Mendes-Flohr, Hanover and London, University Press of New England (published for Brandeis University Press), 1988, pp. 162-171.

¹⁴⁷ Cfr. *WA*, pp. 590-592; tr. it. cit., pp. 55-57.

¹⁴⁸ X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, tr. it. di N. De Sanctis, Milano, Mursia, 1974, p. 73.

¹⁴⁹ ID., *Rosenzweig et Schelling*, cit., p. 147.

¹⁵⁰ *WA*, pp. 600 s.; tr. it. cit., p. 65.

apprendere, se non da altre fonti, almeno da Plutarco, fra il non-essere (μη εἶναι) e il non essere essente (μη ὄν εἶναι). In tal modo trova una sua giustificazione anche il termine “privazione” (στέρησις), col quale Aristotele designa il diverso, l’opposto (τοῦναντίον), in quanto cioè la forza di negazione, che ritrae l’essenza, non fa che essa non sia, ma solo che non sia l’essente»¹⁵¹. Il non-essente, in definitiva, non è un nulla assoluto: anzi, è un essere, ma tale che esclude ogni ente; è un’essenza che, non volendo altro che se medesima e rimanendo attivamente chiusa nella propria soggettività, viene a negarsi come essente. È un nulla relativo: «è un non-essente solo rispetto ad altro (oggettivamente), ma in sé (soggettivamente) è un essente»¹⁵². Non si tratta di un termine ultimo neoplatonico, «ma – scrive Schelling – di un elemento primario, da cui tutto comincia, di un inizio eterno, e non di un semplice difetto o di una assenza di essere, ma di una negazione attiva»¹⁵³. Rifacendosi poi al *Sofista* di Platone, Schelling insiste sulla necessità del non-essente per distinguere «la certezza [...] dal dubbio, la verità dall’errore»¹⁵⁴. Proprio perché non-essente e non nulla assoluto, questo concetto permette inoltre di confutare il teorema che vuole l’essere, in quanto fondato sul carattere di chiusura dell’essenza, inconoscibile: «in sé, certo, l’essente è conoscibile e il non-essente inconoscibile. Ma questo è inconcepibile solo in quanto e fintantoché è non-essente, mentre, nella misura in cui è, come tale, in pari tempo un essente, esso è senz’altro concepibile e conoscibile»¹⁵⁵. Credo, a questo punto, di poter ragionevolmente sostenere l’affinità delle tematiche rosenzweighiane con queste pagine dei *Weltalter*: il non-essente come *prius* originario, *discrimen* e principio del sapere e, in Schelling sicuramente, dell’essere. È vero che Rosenzweig riconosce *explicititer* il suo dipendere da Cohen per il carattere metodico del nulla e insiste, anche in polemica con Schelling, sulla dimensione gnoseologica del nulla¹⁵⁶, ma mi sembra possibile concludere che egli risenta, almeno *implicititer*, dell’influsso schellinghiano per quanto ne riguarda la portata ontologica. Ho constatato, infatti, come il nulla particolare, declinato secondo il nulla del differenziale, appaia ontologicamente rilevante in quanto intenzionalmente direzionato al suo essere specifico¹⁵⁷: così è sicuramente per Schelling, che parla del non-essente come di «ciò che

¹⁵¹ *Ivi*, pp. 597 s.; tr. it. cit., p. 62.

¹⁵² *Ivi*, p. 598; tr. it. cit., p. 62.

¹⁵³ *Ivi*, p. 621; tr. it. cit., p. 84.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 598; tr. it. cit., p. 63.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 599; tr. it. cit., p. 63.

¹⁵⁶ Cfr. *GS* II, pp. 28, 31; *SR*, pp. 28, 31.

¹⁵⁷ *V. supra*, p. 14.

non è, e che neanche deve essere, ma che tuttavia tende ad essere. Esso non è, giacché tende ad essere, e non è un nulla, giacché, per desiderare, deve in qualche modo essere»¹⁵⁸.

6. *Filosofia del nulla*

Nell'analisi del nulla nella prima parte della *Stella della redenzione* ho preso le mosse dall'affermazione rosenzweighiana secondo cui esso costituisce «una *reductio ad absurdum* e contemporaneamente una riabilitazione della vecchia filosofia»¹⁵⁹. Dopo avere dimostrato come la paura della morte, in quanto irriducibile a qualsiasi astrazione concettuale, rappresenti la chiave di volta della critica al «subdolo, “alterante” sapere del pensiero»¹⁶⁰ idealistico, mi preme ora chiarire in quale senso gli elementi del pre-mondo segnalino, al culmine della decostruzione del Tutto hegeliano, il recupero e la riabilitazione della vecchia filosofia in termini di filosofia del nulla.

Il doppio movimento di ‘sì’ e di ‘no’, di affermazione di ciò che nulla non è e di negazione del nulla, consente a Rosenzweig di determinare il qualcosa che è possibile dedurre dal nulla particolare degli elementi pre-mondani: Dio meta-fisico si manifesta come vitalità divina, in cui confluiscono la sua essenza infinita, la natura eterna, e il suo atto originario, la libertà divina come potenza rivolta all'infinito¹⁶¹; il mondo meta-logico è la realtà mondana, unità dell'ordine o *logos* universale e dell'abbondanza dei fenomeni particolari¹⁶²; l'uomo meta-etico si costituisce come indipendenza, come ‘sé’, in cui la volontà caparbia agisce sulla peculiarità del carattere¹⁶³. «Questo è il culmine del mio primo volume – scrive Rosenzweig nel *Nuovo pensiero* –. Esso null'altro vuole insegnare se non che nessuno di questi tre grandi concetti fondamentali del pensiero filosofico può essere ricondotto a uno degli altri»¹⁶⁴. Gli elementi del pre-mondo stanno «l'uno accanto all'altro in una quieta stabilità, ciascuno immerso nel sentimento dell'Uno e Tutto, cieco verso l'esterno, del proprio esserci»¹⁶⁵: ognuno è «in se stesso un

¹⁵⁸ *WA*, p. 643; tr. it. cit., p. 106.

¹⁵⁹ *GS III*, p. 142 s.; *S*, p. 261.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 145; *S*, p. 264.

¹⁶¹ Cfr. *GS II*, pp. 28-36, *SR*, pp. 28-36.

¹⁶² Cfr. *ivi*, pp. 45-56, *SR*, pp. 44-54.

¹⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 68-76, *SR*, pp. 66-73.

¹⁶⁴ *GS III*, p. 144; *S*, p. 263.

¹⁶⁵ *GS II*, p. 92; *SR*, p. 90. Sulla «cieca introversione» delle fattualità ultime, Rosenzweig ritorna anche *ivi*, pp. 96, 97; *SR*, pp. 93, 94.

Tutto»¹⁶⁶, che non ha impulso alcuno ad avvicinarsi agli altri monismi.

Secondo Rosenzweig, il concetto spinoziano di sostanza aiuta a comprendere come ciascuno dei tre elementi sia depositario di un carattere essenziale, irriducibile a ciò che è totalmente altro: «ciascuno è “essenza” lui stesso, ciascuno è da se stesso sostanza, con tutto il peso metafisico di questa espressione [...]. Ciò che nella mia opera è espresso con “sì” corrisponde all’*in se esse*, ciò che è espresso con “no” corrisponde al *per se percipi* della definizione di Spinoza»¹⁶⁷. Pur nella non perfetta identificazione, il paragone sembra presupporre che Dio, mondo e uomo contengano in sé tanto il proprio fondamento ontologico, quanto quello gnoseologico: inseità ontologica, dunque, e perseità concettuale, ossia indipendenza quanto all’essenza e autonomia dal punto di vista della conoscibilità. Nulla dice, peraltro, della loro effettiva esistenza. Ne consegue inevitabilmente, dal punto di vista logico-metafisico, una enunciazione in termini soltanto tautologici, che riconosce sì l’essenza dei tre elementi, ma nulla sa della loro realtà e dei loro rapporti reciproci: «Dio è solo divino, l’uomo solo umano, il mondo solo mondano; e, per quanto in profondità si scavi, in ciascuno non si troverà mai altro che esso stesso»¹⁶⁸. Gli elementi pre-mondani si presentano, dunque, come qualcosa di perfettamente determinato, reciprocamente non confondibile e tuttavia carenti di verità, o di vita, o di realtà¹⁶⁹.

A me sembra che davvero il nulla particolare, nella sua duplice valenza gnoseologica e ontologica, rappresenti per l’autore della *Stella* il concetto metodico per rifondare il pensiero classico¹⁷⁰, al punto che si può correttamente parlare, per Rosenzweig, di *filosofia del nulla*, sia come gnoseologia negativa sia come autentica meontologia. Dal nulla gnoseologicamente inteso, infatti, è possibile muoversi verso il qualcosa del sapere, vale a dire verso la conoscenza determinata delle tre fattualità del pre-mondo. Ma se è vero – come a me pare e come mi sembra del resto avvalorato dalla ricezione dei *Weltalter* schellinghiani da parte di Rosenzweig – che il nulla, i nulla particolari, mantengono sempre un residuo di positività ontologica, allora i tre elementi da essi dedotti sono

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 93; *SR*, p. 91.

¹⁶⁷ *GS* III, pp. 144 s.; *S*, p. 263.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 145; *S*, p. 263.

¹⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 146; *S*, p. 264.

¹⁷⁰ Con questa espressione mi riferisco alla tradizione filosofica che è bollata da Rosenzweig come «vecchia filosofia». Mi sembra opportuno connotarla non soltanto in senso negativo in opposizione al «nuovo pensiero», ma anche positivamente, nella misura in cui essa viene parzialmente riabilitata dall’autore della *Stella*. Con questo non intendo negare l’opposizione di Rosenzweig alle pretese totalizzanti della filosofia del Tutto, quanto segnalare come nella prima parte della *Stella* il suo procedere è sorretto da istanze metafisiche.

qualcosa di più che semplici fattualità (*Tatsächlichkeiten*), senza però configurarsi ancora, per questo, come realtà esistenti (*Wirklichkeiten, Realitäten*). In altre parole: il nulla particolare consente la determinazione dell'essenza, non dell'esistenza. Desidero qui riprodurre l'esteso passo, che trovo suggestivo ed estremamente chiarificatore, in cui Rosenzweig, nel *Passaggio* dalla prima alla seconda parte della *Stella*, condensa queste idee: «ricordiamo in quale modo essi [gli elementi] sono divenuti per noi dei risultati. Guidati dalla fede nella loro fattualità li abbiamo fatti “sorgere” dal nulla del sapere. Questo sorgere non è un sorgere nella realtà, bensì un accedere allo spazio che precede ogni realtà. La realtà dei tre risultati non è limitrofa al reale, essi non sono sorti a noi dal reale, ma sono dei frontalieri del nulla ed il nulla del sapere è la loro origine. Così le forze che alla fine vengono a confluire nel risultato sono atto di potenza e necessità di destino in Dio, nascita e specie nel mondo, caparbieta di volere e peculiarità nell'uomo, forze cioè che non fanno parte della realtà visibile. Esse sono invece, o semplici stazioni sul nostro cammino di esseri conoscenti, che va dal nulla del nostro sapere al qualcosa del sapere, oppure se, come pure dobbiamo ammettere, al nulla del nostro sapere corrisponde un “nulla reale”, esse sono forze segrete, al di là di ogni realtà a noi visibile, potenze oscure che operano nell'intimo di Dio, del mondo, dell'uomo, prima che Dio mondo e uomo divengano manifesti»¹⁷¹. Emerge da qui, inoltre, perché Rosenzweig assegni al nulla, ai nulla particolari e al qualcosa che è da essi dedotto, anche un carattere virtuale e ipotetico¹⁷². Al termine della deduzione del ‘sì’ e del ‘no’, infatti, tutte le conseguenze non oltrepassano «l'ambito ipotizzante che sta sotto la giurisdizione di questo nulla, tutti i concetti rimangono all'interno di essa, rimangono sotto la legge del ‘se... allora’»¹⁷³ e gli elementi del pre-mondo non sono altro che «semplici “ipotesi”»¹⁷⁴, fattualità che non hanno accesso alla categoricità della realtà visibile.

Si delinea in tal modo il significato ultimo della filosofia rosenzweighiana del nulla. Nel loro *in se esse e per se percipi*, gli elementi pre-mondani segnalano il limite oltre il quale il pensiero tradizionale non può più avanzare pretese, ma anche fino al quale esso è in grado di spingersi. La prima parte della *Stella della redenzione* vuole rispondere, in definitiva, all'antica domanda della filosofia τί ἐστί;, «che cos'è?» (*Was ist?-Frage*)¹⁷⁵, attenta, però, a che sia rispettato il «fin-qui-

¹⁷¹ GS II, pp. 96 s.; SR, p. 94.

¹⁷² Cfr. *ivi*, pp. 28 e 45; SR, pp. 28 e 44.

¹⁷³ *Ivi*, p. 28; SR, p. 28.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 91; SR, p. 89.

¹⁷⁵ Sulla centralità di questa domanda per Rosenzweig, si veda come egli, nella *Anleitung zum jüdischen Denken*, abbozzo per un ciclo di lezioni tenute nel *Freies Jüdisches Lehrhaus* in Frankfurt

e-non-oltre» (*Bishierherundnichtweiter*)¹⁷⁶ del pensiero filosofico. La filosofia del paganesimo – così la chiama Rosenzweig, ma potrei anche definirla, alla luce delle considerazioni sin qui avanzate, la filosofia del nulla – è «nulla più e nulla meno che la verità. Ma la verità in forma elementare, invisibile, non-rivelata. Così, dunque, ogni volta che il paganesimo non vuole essere elemento componente, ma l'intero, non vuole essere invisibile, bensì figura, non vuole essere segreto, ma rivelazione, diventa menzogna. Ma come elemento componente, e come segreto dentro all'intero, al visibile e al rivelato, è perenne»¹⁷⁷. Il «crepuscolo degli dei»¹⁷⁸, il «sonno del mondo»¹⁷⁹, l'«uomo solo»¹⁸⁰ dell'antichità segnano il limite del pensare tradizionale, che nulla è in grado di dire circa la effettiva esistenza del suo contenuto. I tre elementi originari sono «puro essere, pura “fattualità”, qualcosa di grande rispetto alla semplice incertezza del dubbio»¹⁸¹, ma proprio perché fattualità e non realtà in relazione fra loro, rimangono rispettivamente ciò che sono: il meta-fisico, il meta-logico e il meta-etico. D'altro lato, in quanto autentici *Urelemente*, le tre fattualità costituiscono il necessario presupposto, certamente gnoseologico ma in certa misura anche ontologico, di ogni realtà a noi visibile nella temporalità delle relazioni, vale a dire della creazione (Dio e mondo), della rivelazione (Dio e uomo) e della redenzione (uomo e mondo): «sono l'elenco dei personaggi, il programma teatrale che certo non fa parte del dramma, ma che tuttavia è bene leggere prima. O, detto altrimenti, il c'era-una-volta con cui iniziano tutte le fiabe, ma con cui iniziano soltanto e che non può più venir fuori nemmeno una volta nel corso della fiaba e nel flusso della narrazione»¹⁸². Da esse si sviluppano tre scienze elementari, nella accezione loro propria di scienze degli elementi, «cioè in certo modo scienze delle preistorie, degli oscuri fondamenti del sorgere»¹⁸³: teologia, psicologia e cosmologia, che si presentano anche – e mi sembra in tal modo emergere, una volta ancora, il dato ontologico – come teogonia, psicogonia e cosmogonia¹⁸⁴.

am Main da gennaio a marzo del 1921 (in *GS III*, pp. 597-618), tracci sinteticamente la «storia del concetto (Socrate – sguardo retrospettivo alla metafisica presocratica del concetto – l'“idea” in Platone – categoria e idea in Kant – Hegel: idea come categoria o il “concetto concreto”)» (*ivi*, p. 601).

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 148; *S*, p. 267. Cfr. anche *GS II*, p. 23; *SR*, p. 21.

¹⁷⁷ *GS III*, p. 147; *S*, p. 266.

¹⁷⁸ *GS II*, p. 42; *SR*, p. 41.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 66; *SR*, p. 63.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 89; *SR*, p. 86.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 94; *SR*, p. 91.

¹⁸² *GS III*, p. 147; *S*, p. 266.

¹⁸³ *GS II*, p. 98; *SR*, p. 95 s.

¹⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 98; *SR*, p. 96.

Preme rilevare, in conclusione, che il pensare di Rosenzweig, pur essendo intenzionalmente in antitesi con la filosofia idealistica, ne ripercorre sicuramente le tematiche e, in parte, seguendo l'insegnamento di Cohen, il metodo. Mi sembra soprattutto questo l'aspetto più interessante della prima parte della *Stella della redenzione*. Non intendo in alcun modo aderire a interpretazioni che scorgono cesure nette e radicali fra le diverse parti dell'opera rosenzweighiana, ma è d'altronde innegabile che nella prima Rosenzweig abbraccia i temi della tradizione e li affronta con un procedere che risponde alle regole del discorso filosofico classico: vale a dire, ai caratteri di razionalità, universalità e necessità di un pensiero che si sforza di rendere in ogni istante ragione di sé, di dare sempre conto dei suoi concetti (λόγον διδόναι). Per l'affinità delle tematiche trattate, Rosenzweig non rompe con la tradizione: Dio, mondo e uomo, analizzati attraverso il loro nulla particolare, rappresentano ancora il suo orizzonte metafisico. Anche sul piano del metodo egli non dimentica il portato della vecchia filosofia: per usare le parole di Gibbs, la *Stella* si apre «con una delle più pure costruzioni speculative che si possano immaginare»¹⁸⁵. La prima parte della *Stella* serve a segnalare il fin-qui-e-non-oltre dell'idealismo, fin dove esso si possa spingere: a voler indicare, in definitiva, che cosa è in grado di dire la pura ragione, quando non abbia ancora oltrepassato se stessa.

Il rigore metodologico che mi sono imposto nel ripensare filosoficamente la prima parte della *Stella* muovendo dal concetto di nulla, che ho individuato e che spero di avere adeguatamente provato come punto di osservazione privilegiato e fondamentale, non deve però impedire di riconoscere la novità del pensiero di Rosenzweig rispetto alla vecchia filosofia. Queste pagine, in certa misura soltanto introduttive a una analisi della filosofia narrante, rinviano di necessità ad altra sede e a un più approfondito esame il giudizio decisivo sul tentativo rosenzweighiano di filosofare oltre¹⁸⁶, di andare cioè al di là dei concetti per cogliere, nell'esperienza, ciò che resta oltre la sfera della comprensione razionale.

¹⁸⁵ R. GIBBS, *op. cit.*, p. 619.

¹⁸⁶ Cfr. *GS* III, p. 160; *S*, p. 281.