

Bernhard Casper

FENOMENALITÀ TRASCENDENTALE  
ED EVENTO EVENTUALIZZATO

*Il salto in un pensiero ermeneutico nella vita e nell'opera di Franz Rosenzweig\**

Nell'anno 1919, nell'ambiente tedesco delle facoltà di filosofia, accade qualcosa che coloro i quali vivevano in tale ambiente, e per i quali esso era divenuto sostanza di vita, potevano accompagnare solamente con una scrollata di capo. Franz Rosenzweig, il famoso e dotato storico e filosofo ebreo, che aveva rinvenuto *Il più antico programma di sistema dell'Idealismo tedesco*<sup>1</sup> e la cui dissertazione friburghese *Hegel e lo stato* era stata pubblicata con l'aiuto dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg<sup>2</sup>, rifiutò l'offerta del suo famoso maestro Friederich Meinecke di abilitarlo<sup>3</sup>. Ed egli

---

\* Il presente saggio è apparso la prima volta con il titolo *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis - Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs* nel volume P.-L. CORIANDO (a cura di), *Vom Rätsel des Begriffs: Festschrift für Friedrich-Wilhelm von Herrmann zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 1999, pp. 357-367; quindi esso introduce la pubblicazione *on-line* de *La stella della residenza* presso il sito web della biblioteca dell'Università di Freiburg im Breisgau (<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/310>).

<sup>1</sup> Verbali dei consigli della Heidelberger Akademie der Wissenschaften, classe storico-filosofica, annata 1917, V discussione del 20 marzo 1917, redatta da Heinrich Rickert.

<sup>2</sup> F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, stampato con il contributo della Heidelberger Akademie der Wissenschaften, München und Berlin 1920 (*Hegel e lo stato*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1976).

<sup>3</sup> Si confronti su questo F. MEINECKE, *Erinnerungen-Straßburg-Freiburg/Berlin 1901-1919*, Stuttgart 1949, p. 97, scritte negli anni 1943/1944.

diede ragione di ciò con il fatto che l'intera modalità della ricerca universitaria gli era diventata intimamente problematica. Questa, infatti, si lascerebbe guidare dal principio del mero e puro stare a guardare, per esempio nelle scienze dello spirito, «alla fame autospingentesi di figurazioni senza senso né meta»<sup>4</sup>, che potrebbero indifferentemente collocarsi l'una accanto all'altra, – una fame, che però renderebbe proprio il ricercatore stesso, in quanto presunto soggetto neutrale, un mero spettro<sup>5</sup>. La frase decisiva di chiusura della lettera a Friederick Meinecke, con la quale Rosenzweig rende ragione del suo rifiuto dell'abilitazione, si riferisce all'accadere della conoscenza, che, secondo la sua comprensione dell'Università, si compie in tutte le sue discipline. Rosenzweig critica la libertà che presumibilmente si dispiega in questo accadere: «Il conoscere rimane in sé libero, non ammette che qualcuno gli prescriba le sue *risposte*. Non le sue risposte, ma (e qui risiede la mia ereticità contro la fondamentale legge non scritta dell'Università) le sue *domande*»<sup>6</sup>.

Franz Rosenzweig aveva partecipato, come soldato ebreo tedesco, alla Prima Guerra Mondiale praticamente per tutti gli anni del conflitto, a partire dal 1916 nelle trincee del fronte balcanico. Ma sarebbe errato ricondurre il crollo della fiducia nel mondo della cultura della università tedesca, vale a dire al suo solo presunto libero domandare, al turbamento causato dalla guerra. Poiché la svolta, con cui Rosenzweig si allontanò, alla ricerca di un più originario essere, dal mondo della cultura dell'Università tedesca e soprattutto anche dalla propria origine filosofica dal neokantismo, avvenne già nell'ottobre del 1913<sup>7</sup>.

Essa ebbe negli anni di guerra solamente un periodo di incubazione e perciò poté giungere alla luce immediatamente dopo la fine del conflitto anche in un'opera formulata nel corso del tempo, che Rosenzweig stilò dall'agosto del 1918 al marzo del 1919: *La stella della redenzione*.

Ciò che muove quest'opera e porta immediatamente ad uno scardina-

---

<sup>4</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, edite da M. Nijhoff a Haag/Dortrecht, ordinate in quattro sezioni: I. *Briefe und Tagebücher*, 2 voll., Haag 1979; II. *Der Stern der Erlösung*, Haag 1976; III. *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dortrecht 1984; IV. *Sprachdenken im Übersetzen*, 2 voll., Dortrecht 1984. [d'ora in poi le opere in tedesco verranno citate con la sigla GS, seguita dal numero indicante il volume e quindi la pagina, tra parentesi tonde l'eventuale traduzione italiana, NDT.]. GS I, p. 679.

<sup>5</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 681.

<sup>7</sup> Per questo rivolgimento si veda la lettera di giustificazione inviata a Meinecke. *Ivi*, p. 679.

mento sia dello Storicismo che del Neokantismo è l'attenzione, l'incamminarsi temporale verso la *storicità* della storia stessa, l'abbandonarsi con il *tempo*, non al tempo in cui qualcosa accade, bensì il tempo che «esso stesso accade»<sup>8</sup>. Quando Karl Löwith scrisse in seguito, che se Heidegger ha avuto un contemporaneo, quello è stato Franz Rosenzweig<sup>9</sup>, tale tesi ha la propria intima giustificazione nella domanda fondamentale, effettivamente comune, dalla quale si trovarono investiti entrambi gli allievi di Rickert, che però tra loro manifestamente non si conobbero<sup>10</sup>.

Come si dispiega però in Rosenzweig la ricerca di un più originario, di una realtà nel suo stesso originario accadere storico antecedente ogni tematizzazione, l'orizzonte del quale però è già dato dal domandare dell'Università? Come rende giustizia il pensiero al tempo, in quanto questo *esso stesso* accade?

#### A) La fenomenalità dei fenomeni originari

Ciò che maturò in Rosenzweig, nella distanza dovuta agli anni di guerra dall'Europa e dal suo sapere culturale, fu l'intuizione della necessità di una distruzione dei presupposti del pensiero filosofico tramandato nella sua interezza, del pensiero dell'intera epoca «dalla Ionia sino a Jena»<sup>11</sup>.

Il pensiero che si basa sul principio di non contraddizione e del terzo escluso, che in quanto *πρώτη ἐπιστήμη* divenne e rimane la base di ogni pensare scientifico, raggiunge di fatto il possesso sicuro del sapere molto. Ma raggiunge anche la realtà nella sua originarietà e le domande più essenziali per gli uomini in quanto uomini?

La prima parte della *Stella*, scritta *in philosophos*, non fa nient'altro che

<sup>8</sup> GS 3, p. 148 (F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia 1988, ora in ID., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. Bonola, Città Nuova, Roma 1991, p. 267).

<sup>9</sup> K. LÖWITH, *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit (1942/43)*, in ID., *Sämtliche Schriften*, vol. 8, Stuttgart 1984, pp. 72-101. (tr. it. *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a 'Essere e Tempo'* in «Aut Aut», 1987, 222, pp. 76-102).

<sup>10</sup> Franz Rosenzweig, che si ammalò gravemente già nel 1922 e nel 1929 morì, giunse a conoscenza dei colloqui di Davos, e poco prima della sua morte scrisse a riguardo un breve saggio, *Vertauschte Fronten*, dando ragione ad Heidegger (si veda GS 3, pp.135-137). Al contrario Heidegger manifestamente non giunse a conoscenza di Rosenzweig e della sua *Stella della redenzione*. Allorché io stesso una volta gli posi la domanda, si mostrò interessato al pensiero della *Stella*. Tuttavia in maniera evidente non conosceva Rosenzweig e la sua opera.

<sup>11</sup> GS 2, p. 13 (F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, tr. it. e a cura di G. Bonola, Marietti, Genova 1985, p. 12).



porre di nuovo queste estreme, e perciò umanissime domande. Ma Rosenzweig, previa la neutralizzazione di ogni modo di procedere del conoscere, che si ha come già fissato, intraprende ciò cercando di scorgere, in un vedere ad occhi spalancati, i «fenomeni originari» (*Urphänomene*)<sup>12</sup>, indicati con le antiche ed estreme parole *Dio, mondo e uomo*.

Allorché Rosenzweig redasse la *Stella* gli era sconosciuto il pensiero husserliano. E nel novembre del 1918 conobbe Husserl unicamente per aver assistito ad una lezione (verosimilmente ad un'unica<sup>13</sup>). Però è consentito a buon diritto parlare di un procedere *fenomenologico* riguardo alla prima parte della *Stella*. Poiché tale procedere è contrassegnato dal fatto che avanza nei confronti dell'estremo più problematico, il quale viene posto in questione non secondo le regole del principio di non contraddizione, ma lasciando che ciò che si mostra si dia puramente, ciò vale a dire sotto l'assunzione della sua paradossalità. Nei confronti della prima parte della *Stella* si può parlare affatto di una riduzione trascendentale, in quanto ogni *posizione* d'essere viene neutralizzata ed in tal modo al pensiero non appare nient'altro che la pura coscienza del *fenomeno originario* di Dio e quindi del *fenomeno originario* del mondo, ed infine della pura coscienza del *fenomeno originario* dell'uomo. È notorio che Rosenzweig con la parola *fenomeno originario* si riferisce a Goethe<sup>14</sup>. Più importante è però *come* i fenomeni originari giungano a manifestazione. Essi giungono *alla manifestazione* in maniera pura nella coscienza, in maniera pura in quanto immediatamente evidenti al pensiero. E giungono alla manifestazione per la coscienza – e qui si potrebbe parlare di una riduzione eidetica – sempre in una maniera antinomica in sé. Giungono alla manifestazione in modo tale che il loro εἶδος si mostra non proprio come εἶδος nel senso del τοῦ τί ἦν εἶναι – *clare et distincte* – ma piuttosto solo nell'*et* del collegamento di due contenuti estremi, i quali non si lasciano ridurre l'uno all'altro e però sono assegnati a vicenda così da diventare chiari esclusivamente nel loro essere *l'un l'altro-di fronte*. Al pensiero viene sottratto,

<sup>12</sup> GS 1, p. 1971.

<sup>13</sup> Una lettera non pubblicata, diretta a Margrit Huessy, con data 18/11/1918, riporta: «Oggi mi sono sentito Husserl, che non conoscevo ancora. Di nuovo un filosofo in meno». Quindi, il 7/12/1919, Rosenzweig conobbe Husserl anche personalmente durante un invito serale. Come mi raccontò la signora Edith Scheinmann-Rosenzweig, suo marito trovò il pensiero di Husserl «troppo bello per essere vero».

<sup>14</sup> Si veda su questo E. BAUER, *Rosenzweigs Sprachdenken im „Stern der Erlösung“ und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift*, Frankfurt a.M. 1992, p. 111 ss.

per mezzo di ciò, ogni afferrare comprendente. Esso può mantenersi esclusivamente nel puro spirito dell'attento *badare-a-ciò*, che gli diviene distinto e nel contempo rimane enigmatico.

Questo rapporto di un *nuovo pensiero* (*Neues Denken*) con il suo pensato, questa correlazione originaria, nella quale da soli si mostrano i fenomeni originari, è condizionata dal *cammino*, che può venir percorso solamente verso un fenomeno originario nella sua originarietà. Su questo cammino, infatti, poiché gli è consentito presupporre esclusivamente nulla, il fenomeno si mostra nella sua originarietà, sempre nel contempo come «limitrofo al nulla», come «tutta l'abbondanza di ciò che nulla *non è*»,<sup>15</sup> e come il «sottratto» al nulla, «il quale ha appena infranto la prigione del nulla», come «l'evento di questa liberazione dal nulla»<sup>16</sup>.

Il pensiero diventa di necessità, nei confronti dell'originarietà dei fenomeni originari, da pensiero *comprendente* pensiero *lasciante*<sup>17</sup>, perché *nel contempo* [*zugleich*] ha principalmente nella sua correlazione verso la temporealizzazione [*Zeitigung*] del fenomeno originario dal nulla del suo presupposto sempre e solo due modi dell'andare incontro: l'assenso del non-nulla [*Nichtnichts*] e la negazione del nulla<sup>18</sup>.

Ciò deve essere specificato singolarmente nei tre fenomeni originari.

### I Il fenomeno originario del divino

Il *fenomeno originario del divino* si mostra originariamente, a partire dal nulla dei suoi presupposti, da una parte come *essenza infinita*. «Si dà l'assenso ad un infinito: l'essenza infinita di Dio, la sua infinita attualità, la sua *Physis*»<sup>19</sup>. Secondo Rosenzweig è *nel linguaggio* che si mostra tale «attualità in assoluto, in quiete, ma infinita», nella pura positività, nel puro *co-sì* del predicato della sua «in quiete, ma infinita attualità»<sup>20</sup>. L'indicazione schematica della quale è A: «essere immoto e infinito»<sup>21</sup>.

*D'altro canto* però il fenomeno originario del divino si mostra in una

<sup>15</sup> GS 2, p. 26 (26).

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> È stato Klaus Hemmerle che ha coniato il termine *pensiero lasciante* in una discussione nella quale il pensiero di Rosenzweig era sempre presente. Cfr. K. HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, in B. CASPER - K. HEMMERLE - P. HÜNERMANN (a cura di), *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg-Basel-Wien, 1966, p. 22.

<sup>18</sup> GS 2, p. 26 (26).

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 29 (29, traduzione modificata, NDT).

<sup>20</sup> *Ibidem* (30).

<sup>21</sup> GS 2, p. 30 (30).



riduzione trascendentale ed eidetica *altrettanto* come *libertà* divina, che viene generata «dall'originaria negazione del nulla come ciò che è rivolto a tutto l'altro solo in quanto è rivolto ad altro. La libertà di Dio è semplicemente un no potente»<sup>22</sup>. Tale libero *no*, inteso come negazione del nulla, è infinito. «Esso scaturisce per tutta l'eternità, poiché per lui tutta l'eternità è solo *altro*, solo tempo infinito. Di fronte a questo, che per lui è sempre *altro*, esso è in ogni tempo ciò che-è-una-sola-volta, che sempre è nuovo, che sempre è-per-la-prima-volta»<sup>23</sup>.

*Nel linguaggio* si mostra la fenomenalità della incondizionata libertà del posizionamento del soggetto.

Come segno schematico Rosenzweig pone per questo A autoponentesi in relazione: A=. Entrambi gli *sguardi* però, nei quali il fenomeno originario del divino si mostra originariamente, non possono venire risolti in un unico dal pensiero. Bisogna piuttosto tollerare che il fenomeno originario del divino si mostri paradossalmente «nel contempo» della «pura originarietà e [da sottolineare, BC] appagamento in sé propri del Dio»<sup>24</sup>. Tale paradossalità stabilisce però nel contempo la vitalità del Dio. Il Dio è *physis* ed è, nel contempo, oltre la sua *physis*. Egli è in questo senso il *meta-fisico*.

## II *Il fenomeno originario del mondo*

Proprio in tale paradossalità però si mostra anche il *fenomeno originario del mondo*. Questo infatti giunge da un lato alla manifestazione come «ordine mondano», come «logico» in senso originario. «Il *logos* è l'essenza del mondo»<sup>25</sup>. *D'altro canto* però il mondo si mostra subito originariamente e subito ineludibilmente come la «molteplice pienezza» del singolo e particolare, degli *individua ineffabilia*. Il paradossale *nel contempo* del *logos*, necessitante di applicazione, del chiarore e dell'essere illuminato del mondo, e dell'irriducibile pienezza dell'impenetrabile singolo e particolare stabilisce in primo luogo l'intero fenomeno originario del mondo. Perciò Rosenzweig trova la formula B = A. Il segno di relazione si trova dal lato dell'essere-illuminato «necessitante applicazione». Questo, in sé, però non stabilisce ancora il fenomeno del mondo. Piuttosto il mondo si mostra nella sua originaria fenomenale fattualità esclusivamente *meta-logico*.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 32 (31-32).

<sup>23</sup> *Ibidem* (32).

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 36 (35).

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 46 (45).

### III Il fenomeno originario dell'umano

Ed in ultimo e prima di tutto, nella riduzione fenomenologica di cui abbiamo diritto di parlare nei riguardi del metodo del primo libro della *Stella*, il fenomeno originario dell'umano si mostra solo nella paradossalità del *meta-etico*. Infatti, da un lato l'uomo trova se stesso, differenziandosi dal finito particolare del mondo, come «un qualcosa di finito e tuttavia sconfinato»<sup>26</sup>. Questo essere particolare, che si mostra in contrapposizione al particolare del mondo «non come sorpresa dell'attimo [*Augenblick*] e del colpo d'occhio [*Augen-Blick*], ma come carattere esistente, trova il suo posto nell'*ethos* personale dell'uomo». Rosenzweig chiarifica ciò con la poesia di Goethe, *Nobil sia l'uomo...*:

«Ma l'uomo, ei solo  
può l'impossibile:  
egli discerne  
giudica, elegge,  
egli può l'attimo  
rendere eterno»<sup>27</sup>.

Il «così» dell'uomo mortale consiste nel fatto che egli pone *ethos*: il *suo ethos*. Rosenzweig utilizza qui il termine *ethos* in un certo modo pre-eticamente, come pura descrizione di fenomenalità che accade nell'assenso al non-nulla. L'uomo si mostra originariamente, cioè di fronte al nulla in quanto «luogo virtuale dell'inizio del nostro sapere», «contrassegno del fatto che il problema è posto»<sup>28</sup>, come quell'*ente* che pone il *suo* commercio con tutto come *suo ethos*. In questo senso ciascun uomo si mostra in maniera originaria come insuperabilmente *proprio*. Nel contempo è egli l'insuperabilmente proprio, ma non in un infinito-riposare-in-sé, che può volersi infinitamente, come nel caso di Dio. Egli lo è solo come libertà mortale e finita; non come *potenza libera*, ma *solo* come «volontà libera»<sup>29</sup>. Deve realizzarsi come libertà finita, esistenza per la morte. E può realizzarsi solo così.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 69 (67).

<sup>27</sup> Cfr. J.W. VON GOETHE, *Das Göttliche*, in ID., *Sämtliche Werke*, a cura di E. Beutler, Zürich 1950, vol. 1, p. 325 (68) [tr. it di T. Gnoli, in ID, *Opere*, a cura di V. Santoli, Sansoni, Firenze 1970, pp.1305-1306].

<sup>28</sup> Cfr. B. CASPER, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg-Basel-Wien 1967, p. 95 e GS 2, p. 28 (28).

<sup>29</sup> GS 2, pp.71-72 (70).

Direttamente con questo vedere dentro la mortalità, con la confessione del «rimanere nel timore della morte come confessione distruggente la filosofia dalla 'Ionia fino a Jena'» comincia tra l'altro la *Stella*<sup>30</sup>: l'originario divenire-fenomeno dell'uomo accade in modo che l'essere-proprio, in quanto capacità, mortale è lasciato a se stesso, cioè è rimesso alla propria temporealizzazione. All'uomo stesso, in quanto mortale, e con ciò gettato nella finita autorealizzazione, nella necessità, viene rimesso il suo *ethos*. Si mostra in tal modo originariamente come «libero signore del proprio *ethos*»<sup>31</sup>. Deve cominciare qualcosa in maniera finita a partire da se stesso e così mostrare *chi* egli sia. Rosenzweig trova, per questa originaria *meta-etica* fenomenalità dell'uomo, la formula B= B: il particolare (*proprio*) si relaziona a se stesso, alle cui mani è affidato in questo essere-riferito il suo essere-proprio, l'ente particolareggiato che manifesta il suo essere nella sua mortale temporealizzazione autoriferentesi. «Il Sé è ciò che sorge in questa usurpazione della volontà libera (B=) sulla peculiarità (B), come *e* di carpietà e carattere»<sup>32</sup>.

*Nel linguaggio* si rispecchia la fenomenalità originaria dell'uomo siffatto nel *tono*, nello stile che il linguaggio guadagna sulla bocca di ciascun uomo, il quale parla in quanto è egli stesso.

### B) *Il prorompere di Rosenzweig in un pensiero ermeneutico*

Per prima cosa andrebbe presentata la fenomenologia dei fenomeni originari, così come Rosenzweig la dispiega nella prima parte della *Stella*, per rendere chiaro che Rosenzweig dispiega qui, nei fatti, una fenomenologia trascendentale senza conoscere le opere dello stesso Husserl e di altri fenomenologi. Forse le delimitazioni di scuola all'interno di un'epoca sono dettate solamente dall'utilizzazione. Rosenzweig, nel primo libro della *Stella*, vuole mostrare in quale modo i fenomeni puri del mondo, dell'uomo, e dell'essere Sé dell'uomo, giungano alla coscienza. Il risultato è che essi in verità giungono alla coscienza paradossalmente come antinomie compresenti di *non-altrimenti e così*, negazione del nulla ed assenso al non-nulla. Il pensiero viene perciò, nella correlazione con i fenomeni originari, deposto dalla sua presunta forza di potere affermare in maniera esauriente. E nel contempo viene posto in questione il principio del *tertium*

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 4 (3).

<sup>31</sup> GS 2, p. 90 (87).

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 73 (71).



*non datur*, nel livello più originario dell'accadere del pensiero. Il risultato del primo libro della *Stella* è, perciò, che il pensiero incappa in una fondamentale problematicità, la quale gli rende problematico tutto quello che ha visto precedentemente mentre porta con sé il fatto che esso stesso diventa problematico nei suoi fondamenti, sui quali credeva di potersi edificare.

Infatti i tre fenomeni originari si dimostrano non solamente come contenuti paradossali, con i quali il pensiero non può divenire *concluso* ed i quali in tal modo non lo trattengono nel movimento del domandare. Piuttosto essi, poiché si palesano tutti e tre come fenomeni originari trascendentali, si dimostrano come problematici anche nei riguardi di ciò che viene inteso di essi. Essi si pongono *reciprocamente* in questione per il pensiero, che, in quanto pensiero, vorrebbe giungere con tutto all'estremo. Può infatti non essere ridotto tutto al Dio o al mondo o all'uomo?<sup>33</sup>

Proprio nella loro trinità i fenomeni originari si contraddicono l'un l'altro, e perciò, per il pensiero che vuole essere privo di contraddizioni, fanno sorgere il sospetto che tutti e tre siano creazioni pure di pensiero. E che su ciò che si intende riguardo a tali creazioni di pensiero in realtà non sia stato detto ancora assolutamente nulla. Nei fatti, il primo libro della *Stella* porta avanti la tesi che il pensiero nella descrizione dei fenomeni originari trascendentali non sia ancora vicino alla realtà, ma alle mere estreme strutture pensabili. Come giunge però il pensiero sul terreno della realtà? Dove può essere fissato il filo con cui il pensiero effettua la propria tessitura (bandita dal punto di vista della fenomenologia originaria), la cui realtà gli rimane tuttavia enigmatica *al di fuori* di quella del suo produrre effetti?

Non c'è dubbio che Rosenzweig, con il passaggio dal primo al secondo libro della *Stella*, sia stato spinto dal passaggio di Schelling dalla filosofia negativa a quella positiva<sup>34</sup>. A me sembra in ciò altrettanto importante che Rosenzweig ottenga il perno per il suo *nuovo pensiero* nel vedere la necessità ed il carattere categorico dell'agire umano. Questo è il frutto che egli trae dai suoi studi kantiani e dalla sua formazione attraverso i filosofi del Neokantismo, forse più attraverso l'incontro con Hermann Cohen che con Heinrich Rickert. Nella necessità di agire storicamente viene abbandonato il terreno di ciò che è meramente ipotetico. La «sincera ammissione che la libertà sia *il miracolo nel mondo dei fenomeni* [*Erscheinungswelt*], rende Kant – per Rosenzweig – il più grande di tutti i filosofi; tutti gli altri pro-

<sup>33</sup> Cfr. *Ivi*, pp.91-95 (89-96).

<sup>34</sup> Cfr. S. MOSES, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Préface di E. Lévinas, Editions du Seuil, Paris 1982, p. 91.

vano più o meno ad evitare tale paradosso; egli è il solo che lo dice espressamente, egli è il solo che attraverso il *negotium* commerciale con la verità non ha disimparato ad essere fanciullo e folle»<sup>35</sup>. La «vivente ἀνάμνησις del concetto di libertà presso Kant» diviene così la «caravella» con cui dal «porto del vecchio mondo logico» possiamo avviarci per scoprire un «mondo nuovo». Sia il fenomeno originario del Dio, sia il fenomeno originario del mondo – secondo la presentazione di Rosenzweig nella cosiddetta *Urzelle* della *Stella della redenzione* – vengono raggiunti dal pensiero come puri concetti limite. Per contro: «scopriamo anche a partire dal pensiero nel suo pieno e cupo e pesante essere B=B» solamente l'uomo come libertà «anzitutto» e «schiettamente»<sup>36</sup>.

Senza forzatura è lecito porre in parallelo questo *point de départ* della fattività del *translogico* con il cosiddetto «ovvio carattere accessorio» della «esperienza della vita fattiva» delle prime lezioni friburghesi di Heidegger<sup>37</sup>, e con «la determinazione della verità in generale», secondo la quale il luogo della verità «non è la proposizione [*Satz*], ma l'esserci»<sup>38</sup>.

Questa scoperta della fattualità della libertà *anzitutto* e *schiettamente* lega Rosenzweig già nel 1917 però al *parlare* nella prima e nella seconda persona: «tu sei» e «io sono». Nel parlare nella terza persona l'uomo viene alla manifestazione solamente come oggetto di mondo [*Weltgegenstand*]; «il sistema è il mondo nella forma della terza persona». Ed anche Dio allora «per l'uomo inteso come B [...] in questo sistema pratico-teoretico della terza persona [...] è solamente terza persona, solamente A»<sup>39</sup>.

Il sistema di pensiero logico trascendentale, nella cui manifestazione si discorre nella terza persona, viene fatto erompere verso la realtà originariamente fattiva nel parlare in prima o in seconda persona. Il trapasso da un pensiero solamente logico trascendentale in una ermeneutica della fattività come trapasso nell'umanità come fattualità della libertà si compie in Rosenzweig così insieme al trapasso in un pensiero del linguaggio, che si riconosce radicato nel parlare di coloro che originariamente parlano, ossia nel parlare nella prima e nella seconda persona.

Questo parlare originario necessita però della temporealizzazione. La

<sup>35</sup> GS 3, pp.129-130.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 130 (*Cellula originaria della Stella* in *La Scrittura...*, cit., p. 249).

<sup>37</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, a cura di von M. Jung, Th. Regehly e C. Strube, Klostermann, Frankfurt/M. 1995 (GA 60), p. 15.

<sup>38</sup> *Id.*, *Einleitung in die Philosophie*, a cura di O. Saame e I. Saame-Speidel, Klostermann, Frankfurt/M. 1996 (GA 27), p. 109.

<sup>39</sup> GS 3, p. 130 (*Cellula originaria della Stella*, cit., p. 249).



presa di visione della temporalità dell'originaria realtà, e quindi solo ermeneuticamente accessibile (poiché fondatesi *anzitutto e semplicemente* nella libertà), è esclusivamente l'altro lato della presa di visione della *dialogicità* della originaria fattività, *dialogicità* legata alla prima persona stessa ed alla seconda stessa. «Aver bisogno del tempo significa non poter anticipare nulla, dover attendere tutto, per ciò ch'è proprio essere dipendenti dall'altro [...] La differenza tra pensiero vecchio e nuovo, tra pensiero logico e pensiero grammaticale, non consiste nell'esprimersi a voce alta o a bassa voce forte, bensì nel bisogno dell'altro o, che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo»<sup>40</sup>. Per il nuovo pensiero, il tempo diviene «interamente reale. Non che ciò che accade accada nel tempo, al contrario è il tempo stesso ad accadere»<sup>41</sup>.

Ciò che la seconda parte della *Stella* ora elabora, ed in essa in particolare di nuovo il secondo libro, «il libro [...] cuore di [...] tutto»<sup>42</sup>, il libro sulla rivelazione, è però che questo «avere bisogno dell'altro o, che è lo stesso, prendere sul serio il tempo» inteso come avveniente da sé, incontra proprio la relazione tra i tre i fenomeni originari. Infatti senza un tale «avere bisogno dell'altro o, che è lo stesso, prendere sul serio il tempo» i fenomeni originari rimangono enigmatici riguardo alla loro realtà. Oppure di volta in volta devono venire annullati due dei tre fenomeni originari a favore del terzo. Giusto in una ermeneutica della fattività, che si confronta con «l'avere bisogno dell'altro» ed «il prendere sul serio il tempo» i tre fenomeni originari si mostrano nel loro indissolubile ed eveniente *l'un l'altro-di fronte* come reale.

Nella *parte più mediana* della *Stella* Rosenzweig mostra ciò a partire dall'uomo metaetico, il quale rimane irreali, fintanto che non incappa, nell'*evento evenuto* della rivelazione, ne *l'un l'altro-di fronte* del divino e dell'umano. Secondo la sua essenza puramente trascendentale-fenomenale l'uomo è *libero signore del suo ethos* e così privo di orientamento dal fondamento. Trova se stesso nell'aporia della mancanza di vie e cioè dell'irrealtà. Ci fosse però per lui una strada *reale* di una vita fattuale che conduce fuori da questa aporia, allora essa potrebbe prendere inizio solo dal fatto che colui che è posto nella mancanza di strada si trova coinvolto da ciò che è incondizionatamente da assentire. Esclusivamente questo essere coinvolti da ciò che giace al di là della propria facoltà, e dunque più-che-

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 151 (*Il nuovo pensiero*, cit., p. 271).

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 48 (*ivi*, p. 267).

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 151 (*ivi*, p. 270).



umano, può liberarlo dalla claudicante «pura chiusura-in-sé da parte di una finitudine altrettanto pura»<sup>43</sup>, nella quale egli, in quanto puro fenomeno originario, si rimette, e portarlo nel suo rispondere a tale essere coinvolto ad un fattuale stato della temporealizzazione, via che è principalmente via per la redenzione attraverso se stessa.

Questa origine perciò accade *nell'evento avvenuto* della rivelazione, il quale è dunque per Rosenzweig di fatto l'evento biblico della rivelazione, cioè *nell'evento avvenuto* dell'incondizionato amore di Dio verso l'uomo, che chiama questi ad un cammino di temporealizzazione redenta e la rende capace di ciò: «Come Egli ti ama, così ama tu»<sup>44</sup>.

Quando Rosenzweig – qui senza dubbio pensatore di una *fides quaerens intellectum* – pensa questo *nell'evento avvenuto*, nel quale uomo e Dio diventano fra tutti reali, anche legandolo all'evento di senso biblico, egli dispiega qui nel contempo strutture che valgono universalmente per una temporealizzazione dell'accadere religioso, per mezzo della quale l'uomo giunge infine alla sua umanità abbandonata all'essere e nel contempo rende seriamente sensato discorrere con Dio in quanto reale.

Rosenzweig descrive schematicamente l'accadere dell'*evento avvenuto* (con l'aiuto della già sviluppata pura fenomenalità dei fenomeni originari) come accadere di conversione ed inversione. Il serrato, puro e infinito *così* del fenomeno originario del divino si inverte in un «accadere sorto dall'attimo», *come evento avvenuto*. Esso diviene «amore, ridestato ad ogni istante, sempre nuovo, sempre giovane»<sup>45</sup>.

Mentre l'uomo risponde a questo, erompe la sua chiusura in sé, descritta nella fenomenalità originaria dell'umano. Si inverte. L'orgoglio, attraverso il quale si può descrivere l'essenza del *meta-etico*, senza che la parola valore venga usata in un senso valoriale, si rivolge nella relazione accadente dell'*evento avvenuto*, diventando umiltà e fedeltà<sup>46</sup>.

Nell'*evento avvenuto* che si sopporta come «nascita dell'istante/colpo d'occhio della vita, immediatamente e presentemente esperito e vissuto»<sup>47</sup>, il muto Sé *meta-etico* viene aperto in una inversione. Viene convertito in Sé, ora chiamato per nome, che comincia «a parlare»<sup>48</sup>. La rivelazione si fa evento «come quel divenir-adulto del muto Sé che, per azione dell'amore

<sup>43</sup> GS 2, p. 75 (73).

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 228 e cfr. GS 1, p. 663.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 178 (170-171).

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 188-191 (180-189).

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 178-179 (171).

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 202 (195).

di Dio, diventa anima e parla»<sup>49</sup>. La fenomenalità di linguaggio appare come quella del fattuale iniziare di linguaggio, cioè del «realissimo essere-parlato del linguaggio»<sup>50</sup>.

E solamente grazie a tale accadere da leggere da entrambe le parti di rivelazione, di inversione e conversione, anche Dio «guadagna» l'essere<sup>51</sup>. Può essere chiamato come nome. Ed il suo nome non viene più pronunciato invano.

Non è possibile esporre qui l'intera e ricca ermeneutica dell'accadere religioso, cioè dell'accadere di fede in risposta, che Rosenzweig dispiega nel secondo libro della *Stella*. Ci basti qui il vedere che e perché il reale rapporto religioso può venire reso accessibile sempre e solo in un pensiero storico-ermeneutico. Rosenzweig si richiama espressamente alla tradizione ebraica: «Se voi mi date testimonianza, allora io sono Dio, altrimenti no»<sup>52</sup>. Il pensiero non ha qui alcun altro accesso se non quello dato dalla libertà, la quale è pronta a preservare per mezzo della sua esistenza finita ciò che in verità lo coinvolge nella maniera più estrema.

La realtà del rapporto religioso – per l'esplicitazione del quale Rosenzweig da una parte fissava il filo laddove egli era a sua volta fissato per il proprio trovarsi-già-in, ossia nel suo ebraico conoscere Dio, rapporto che d'altro canto divenne per lui pensato razionalmente, poiché lo pensò alla luce dei fenomeni originari, divenienti nel modo più estremo visibili ad una ragione riflettente trascendentalmente – ha la sua origine in definitiva nell'*evento avvenuto*, per mezzo del quale i tre fenomeni originari incedono insieme in un unico della realtà da vivere.

Sarà lecito vedere che in questa *ermeneutica dell'evento* si producono analogie con il pensiero dell'evento di Heidegger<sup>53</sup>.

Ma la distinzione tra Heidegger e Rosenzweig non si rinviene solo nel fatto che Heidegger poteva preparare ciò che aveva da dire alla fine in una ermeneutica dell'evento attraverso un pensiero lungo e che andava al fondo, mentre a Rosenzweig era concesso soltanto di scrivere soltanto quest'unico libro *La stella della redenzione*; la distinzione si rinviene so-

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 221 (212).

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 194 (186).

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 203 (197).

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 191 (183).

<sup>53</sup> Cfr. B. CASPER, *La concezione dell'evento nella Stella della redenzione di Franz Rosenzweig e nel pensiero di Martin Heidegger*, «Teoria», 11 (1991), pp. 47-64; G. MOTZKIN - S. SANDBANK (a cura di), *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott. Festschrift für Stéphane Mosès*, Vorwerk, Berlin 2001, pp. 67-77.

prattutto nel fatto che Rosenzweig vide il suo domandare, che è lecito chiamare tranquillamente fenomenologico, fin dal principio nel contesto dell'esplicazione della fede biblica vissuta attualmente: come *quaerere* di una *fides quaerens intellectum*. Al contrario Heidegger sospese ogni legame storico di tal genere, per rendere accessibile al pensiero la storicità intesa come la eventualità dell'essere in quanto tale.

(Tr. it di V. Cesarone)