

AA. Vv., *Die Denkfigur des Systems im Ausgang von Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“* (Philosophische Schriften, Bd. 80), hrsg. von Hartwig Wiedebach, Berlin, Duncker & Humblot, 2013, 214 pp.

Il volume, che raccoglie i risultati di un convegno internazionale tenutosi dal 4 al 7 maggio 2011 a Zurigo, per iniziativa congiunta dell'Hermann Cohen-Archiv e della Cattedra di Letteratura e Cultura dell'ETH Zürich, include tredici contributi. Gli autori, come espresso nel titolo, si confrontano criticamente con la domanda sul sistema a partire dalle coordinate del pensiero di Franz Rosenzweig: ciò che preme loro non è primariamente offrire un ulteriore contributo relativo a quella che riteniamo essere la sua 'filosofia della religione', ma considerare tanto l'intima sistematicità della sua proposta filosofica quanto il potenziale critico rappresentato da essa per la tradizione sistematica.

Il filo rosso che si dipana attraverso il volume consiste nel comprendere un momento particolare della filosofia rosenzweighiana, il quale, pur senza fare perdere la dignità di filosofia sistematica a *Der Stern der Erlösung*, ne sottolinea, direttamente o indirettamente, la costitutiva impossibilità di configurarsi completamente come 'sistema' o completamente come 'non-sistema'. È una impossibilità a cui rimanda la natura dello stesso "nuovo pensiero" rosenzweighiano, e che è da comprendersi come suo punto di forza ermeneutico, non già di debolezza. Si tratta – così Hartwig Wiedebach nell'introduzione al volume – di quel "momento anarchico" del sistema che contraddistingue l'impossibilità di pensare il tutto; detto altrimenti, quel momento che, in quanto "coscienza del frammentario" che inabita il sistema stesso, espone quest'ultimo costantemente a un limite, e tuttavia si fa possibilità: "[I]"incontraffabile fatticità dell'anarchico [*des Anarchischen*] deve dunque essere pensata e meditata, cosicché da ciò ne risulti una solida guida [*Wegleitung*] per la vita umana" (p. 7).

Questo momento aleatorio, instabile, an-archico, è costitutivo del pensiero di Rosenzweig e proprio nel riconoscimento di esso consiste il problematizzare critico degli autori del volume. Il loro interrogare si rivolge dunque al sistema, alla logica e al valore interni ad esso, al suo ordine e alla sua verità. È in questi termini che Walther Ch. Zimmerli (*Systemzwang. Vollendung philosophischen Denkens oder logozentristische Paranoia?*, pp. 11-25), ricostruendo la domanda sul sistema a partire dal dibattito contemporaneo, evidenzia la non originarietà della filosofia e fa derivare quest'ultima dall'organizzazione del mondo operata dalla tecnica: alla filosofia è dato di organizzare il proprio sapere nella forma di sistematizzazione (del sapere) del mondo (cfr. p. 14). Rispetto al sistema di fattualità di Rosenzweig, in quanto sistema di rimandi (cfr. p. 15), è pertanto da comprendere come si dia l'organizzazione degli elementi che lo compongono e secondo quale logica si scandiscano quegli stessi rimandi. In tal senso il problema interpretativo si infittisce, poiché in Rosenzweig non vi è una logica interna al sistema che sia garante della verità e funzionale alla comprensione del tutto. Proprio questo aspetto segnerebbe con determinazione il momento di distacco tra "nuovo" e "vecchio pensiero". Tuttavia sarebbe un errore ermeneutico separare sbrigativamente Rosenzweig dai presupposti che egli cerca di condurre *ad absurdum*, soprattutto se si considera che è proprio da essi che muove il suo pensiero. È pertanto legittimo e fondato il richiamo di Myriam Bienenstock a un 'ritorno a Hegel' anche nel contesto del nuovo pensiero (*Von Hegel zu Rosenzweig – und zurück. Unzeitgemäße Bemerkungen*, pp.

135-139). Questa enfasi risulta ancora più giustificata se si pensa che il bersaglio critico di Rosenzweig non è la filosofia in sé, ma l'ambiente erudito dell'Accademia del tempo e il criterio di scientificità che essa aveva eretto come unico criterio possibile per la filosofia (cfr. Kurt Walter Zeidler, *Unzeitgemäße Bemerkungen zu Franz Rosenzweigs Beitrag zum Universalienproblem*, p. 99).

Come è noto, è la radicale comprensione della temporalità che in Rosenzweig costituisce la potenza distruttrice alla quale il sistema, con la sua pretesa di unire in un tutto omogeneo e statico pensiero ed essere, è sempre inevitabilmente esposto. Il problema risulta in tal senso quello di determinare la possibile continuità o convivenza tra sistema e temporalità radicalmente intesa. Karen Gloy (*System und Zeit bei Franz Rosenzweig vor dem Hintergrund diverser Systemtypen*, pp. 47-60) cerca tale convivenza in un concetto non privo di implicazioni ermeneutiche. Se infatti "il tempo stesso viene interpretato come sistema dinamico" (p. 56), occorre ripensare il 'movimento' del tempo all'interno del sistema; ciò porta Gloy all'elaborazione di un'"idea di sviluppo" (*Entwicklungsgedanke*) che implica la comprensione di un tempo teso tra inizio e fine, creato certo insieme all'essente, ma tuttavia interno al sistema, e che avrebbe fine con la dissoluzione di esso e con il "passaggio al regno di Dio" (*ibidem*). Questa armonizzazione tra tempo, sistema ed escatologia corre tuttavia a nostro parere un doppio rischio: pensando Dio come fine del e nel sistema si ricadrebbe, come del resto Rosenzweig bene ha visto, nell'hegelismo (disattivando inoltre il messianico in Rosenzweig, che è possibilità appesa a ogni attimo e quindi, a ogni attimo, possibile distruzione del sistema); soprattutto è problematica l'assunzione stessa di un'"idea di sviluppo", poiché essa richiama la posizione espressa da Buber nel 1911 in *Drei Reden über das Judentum*, contro cui Rosenzweig si scaglia implicitamente nel saggio del 1914 *Atheistische Theologie*. La concezione rosenzweighiana della possibilità (quanto a dire: il messianico, l'esposizione all'irruzione dell'Altro) verrebbe subordinata da Gloy al concetto di uno sviluppo graduale, capace da solo di effettuare il passaggio al regno di Dio, mentre in Rosenzweig è il Regno, la trascendenza a irrompere nella storia, decretandone così la fine, intesa come Dio "Tutto in Tutto", sempre al di là o al di qua di una fine-di-qualcosa. In modo lucido, tuttavia, e a ragione Gloy considera il ricorso di Rosenzweig alla teologia come il tentativo, a tutti gli effetti riuscito nella prospettiva del nuovo pensiero, di gettare un ponte capace di rispondere al filosofico e, soprattutto, all'insoluto del vecchio pensiero (cfr. pp. 59-60).

A questo proposito è necessario richiamare i contributi di Christian Krijnen (*Rosenzweigs Stern der Erlösung im Spiegel des Systems der Philosophie*, pp. 61-88) e di Benjamin Pollock (*Metalogic and Systematicity: Rosenzweig's Philosophical Debt to Hans Ehenberg*, pp. 123-133), che sottolineano il gesto sistematico di Rosenzweig. Come infatti sostiene Krijnen, la "critica al sistema" non conduce necessariamente al "congedo dal sistema di filosofia, ma alla concezione di un nuovo sistema" (p. 68). Se si considera la questione del sistema a partire dall'articolazione interna delle sue parti e dal valore di esse, si deve constatare che in Rosenzweig "non vi è alcuna relazione logica nei passaggi tra le parti del sistema, così come noi la conosciamo a partire dal modello di sistema speculativo di Hegel" o del neokantismo (p. 74). Una determinata continuità con Hegel è invece rinvenuta da Krijnen nella posizione che la verità assume nel sistema rosenzweighiano e inoltre nel fatto che Dio si configura come inizio e fine di tutto, aspetto che richiamerebbe la struttura circolare idealistica. Riteniamo che questa posizione debba tuttavia essere soppesata e ulteriormente pensata con attenzione, soprattutto alla luce della terza parte di *Der Stern der Erlösung* e del discorso svolto in essa su essenza e verità di Dio. Krijnen ribadisce così la necessità di un sistema "chiuso": certo il sistema "è nulla senza le sue parti; infatti è un tutto relazionale, la cui 'assolutezza' consiste nella radicale autonomia dell'autocostituzione" (p. 82); eppure la sua "chiusura formale è la ragione di determinazione delle possibili cose concrete" (p. 83). Questa chiusura rimanda però non a una staticità, ma a una chiusura dinamica, processuale (cfr. p. 84).

La problematica fondamentale della logica e del suo valore in Rosenzweig è riproposta da Pollock a partire dall'influsso di Hans Ehrenberg sull'autore di *Der Stern der Erlösung* e dal ruolo decisivo esercitato nella definizione della filosofia rosenzweighiana da *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund* del 1917. Questi due aspetti rendono il saggio di Pollock essenziale. Egli rilegge il carattere sistematico del filosofare di Rosenzweig a partire dall'influenza su quest'ultimo del concetto di "metalogica" elaborato da Ehrenberg nello scritto del 1911 *Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*. Secondo Pollock, Rosenzweig si avvarrebbe del potenziale critico del concetto di Ehrenberg non tanto per destrutturare dall'interno la tradizione sistematica, attraverso la detronizzazione della logica nel sistema, ma come arma per riaffermare il compito sistematico della filosofia. Per sostenere ciò Pollock si allontana in primo luogo dall'interpretazione – che noi consideriamo invece esatta – di chi, specialmente Wolfriedrich Schmiech-Kowarzik, individua il vero e proprio senso della metalogica in *Der Stern der Erlösung* nel passaggio dalla prima alla seconda parte dell'opera. Per Pollock la metalogica e la sistematicità di Ehrenberg divengono così il contrassegno del lavoro sistematico compiuto da Rosenzweig nella interezza di *Der Stern der Erlösung*. In secondo luogo Pollock ritiene che Rosenzweig assuma come proprio il compito espresso nel manoscritto del *Systemprogramm* e che tenti di portarlo a compimento (cfr. pp. 132-133).

Questa analisi merita attenzione tanto per la forte tesi proposta, quanto per la sua problematicità. Pollock legge il testo di Ehrenberg in continuità con il precedente studio di quest'ultimo su *Kants Kategorientafel und der systematische Begriff der Philosophie* (apparso in "Kant-Studien" nel 1909), a nostro parere senza però tenere presente lo sviluppo del pensiero ehrenberghiano. L'autore di *Die Parteilung der Philosophie* intende sottolineare l'impossibilità da parte della filosofia, da Hegel a Cohen, di cogliere la multiforme realtà del mondo, la *Wirklichkeit*, a causa soprattutto del movimento di autofondazione del pensiero stesso: il "vecchio pensiero" è appunto destinato a muoversi nella "sfera della coscienza" (*Bewusstseinskugel*). La tesi è di fatto ripresa in *Disputation. Drei Bücher vom deutschen Idealismus. Fichte. Der Disputation erstes Buch* del 1923, le cui idee fondamentali già erano state discusse con Rosenzweig a partire dal 1913-1914. Non in ultimo è da sottolineare che Ehrenberg, con il testo del 1911, intende rimandare al primato della teologia e all'affacciarsi della trascendenza, in opposizione per esempio al concetto di "attuazione" (*Ausführung*), che Rosenzweig sempre condannerà come immanentismo. Pollock, vedendo al contrario radicalizzarsi in Ehrenberg una nuova forma di sistema proprio attraverso la metalogica, indica l'adempimento di esso nella filosofia di Rosenzweig, adempimento che, come già detto, si definisce ulteriormente con il saggio sul *Systemprogramm*. Il concetto di metalogica, così compreso, secondo Pollock influenzerebbe l'autore di *Der Stern der Erlösung* in maniera molto più "pervasiva" di quanto egli stesso ammetta, dal momento che Rosenzweig assegna a esso un valore ben superiore a quello posseduto per Ehrenberg (cfr. pp. 132-133).

Quanto al *Systemprogramm*, Rosenzweig assume con esso, è vero, tutti i mezzi per la propria critica al vecchio pensiero, grazie all'analisi quanto mai accurata dei testi di Schelling (e alla continua influenza di Ehrenberg); tuttavia non poteva davvero fare proprio, quale compito da adempiere, il progetto di sistema espresso nel manoscritto ritrovato. Nel commento a esso (ora in *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. von R. und A. Mayer, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1984, pp. 3-44) Rosenzweig indica d'altronde il 'positivo' in Schelling già a partire dalla sua filosofia della natura (cfr. ivi, spec. pp. 34-35), ponendo insistentemente l'accento, per esempio, su espressioni come "autonomia dell'apparire", "divenire della Rivelazione" e sull'"uscire fuori da se stesso dell'assoluto" (*Aussichselbstherausgehen des Absoluten*). In altre parole Rosenzweig cerca di continuo di rinvenire il punto di fuga in cui nella prima filosofia di Schelling si comincerebbe a intravedere quel *novum* da lui poi raggiunto con la "filosofia della vecchiaia": a voler supportare questa visione d'insieme Rosenzweig rinvia non a caso, attraverso riferimenti diretti, alla

Philosophie der Offenbarung, oltre che ai *Weltalter*. In secondo luogo è necessario valutare in che modo Rosenzweig comprenda Fichte nel proprio saggio sul *Systemprogramm*: questi appare chiaramente come il fondatore dell'idealismo e come il più o meno velato bersaglio polemico del saggio. Tale aspetto emerge se si tiene presente soprattutto che Fichte è sempre trattato indirettamente, ovvero a partire dallo sviluppo della filosofia di Schelling, e per lo più con accenti negativi. Nel *Systemprogramm* Rosenzweig certamente trova le armi per il proprio 'compito critico', ma esso non è quello del *Systemprogramm* stesso, ossia la formulazione di un sistema filosofico, bensì consiste nella valutazione della portata critica della filosofia di Schelling in opposizione a quelle di Fichte e di Hegel. Il termine del problema è dunque il ricorso già nel *Systemprogramm* all'ultimo Schelling contro il "cerchio magico" dell'idealismo fichtiano. In questo senso crediamo che il *Systemprogramm* sarebbe da leggere come una sorta di 'cellula originaria' della "Urzelle" des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehenberg vom 18.XI.1917, per il suo essere a livello programmatico un annuncio di guerra al vecchio pensiero. Del resto la sola constatazione rosenzweighiana per cui il sistema come "compito della filosofia" non sarebbe una "ovvietà", ma una "scoperta dell'idealismo tedesco" (*Zweistromland*, cit., p. 41) – asserzione subito fatta seguire da una breve considerazione critica sull' "è", nella formula inaugurata da Talete "tutto 'è' acqua", e da un accenno alla "unità di verità e realtà" – dovrebbe convincere il lettore di quanto Rosenzweig non potesse assumere su di sé quella non ovvietà, cioè il sistema come compito, i cui sviluppi avrebbe successivamente presentato in *Der Stern der Erlösung* come malattia occidentale. Per questi motivi, sommariamente esposti, pensiamo che la pur affascinante proposta di Pollock sia da rivedere criticamente, ma da tenere comunque presente: troppo spesso la *Forschung* si è infatti dimenticata dell'imprescindibile ruolo di Hans Ehrenberg e del peso del *Systemprogramm* per l'iter definitorio del pensiero rosenzweighiano.

Sul sistema e sul nesso tra logica e verità si interroga anche Pierfrancesco Fiorato nel proprio contributo su Hermann Cohen ("In einer Schwebung zwischen Erkenntnis und Sittlichkeit". *Über Hermann Cobens Polyphonie des Systems*, pp. 163-174). Fiorato enfatizza il concetto di verità in Cohen come armonizzazione della "fondamentale diversità degli interessi della ragione" (p. 168), armonizzazione che avviene grazie al lavoro della logica. La logica a cui si fa riferimento non rimanda a una interna rigidità, ma a una determinante 'flessibilità': "è proprio nella logica che si dà l'abnegazione nel senso di strategico arretramento, che solo deve rendere possibile il ricercato equilibrio nel sistema" (p. 171). Il sistema abbisogna in Cohen di una filosofia prima capace dunque di autolimitarsi e di evitare il "rischio di [...] irrigidimento" (*ibidem*). Secondo Fiorato, Cohen vorrebbe in questo modo risvegliare l'interesse umano circa la domanda sull'"origine": "il confronto critico con la concezione metafisica del principio dell'essere" porta alla "negazione del *fundamentum inconcussum*", nei termini di una "autonegantesi an-archica *arché*" (*ibidem*). Il problema del sistema e il ruolo della logica conducono in definitiva alla domanda sull'origine, che tuttavia, o in quanto tale, si configura in Cohen come una sorta di autocritica fondazionale. Essa rinvia, indirettamente, all'"entusiasmo" come riuscita del principio di continuità, su cui si sofferma Wiedebach nella sua interpretazione decostruzionista di Cohen e di Rosenzweig (*Dilettantismus und Enthusiasmus als Triebkräfte des Systems: Cohen und Rosenzweig*, pp. 109-122). L'entusiasmo per Cohen sta nel cogliere che vi è scienza, quale "metodica fondazione di continuità [...]. Nella filosofia l'entusiasmo per la scienza deve fondarsi scientificamente; esso si dà da solo continuità e perciò durata e accuratezza" (p. 115). Per Cohen l'intima relazione tra entusiasmo e continuità pone il presente nella prospettiva del futuro: l'entusiasmo metodico diviene motore e forza per il continuo lavoro del concetto. L'idea di sistema, che anima la filosofia di Cohen, "contiene l'entusiasmo scientifico" che "può celebrare se stesso come il buon esito della continuità" (p. 116). Per Rosenzweig, invece, il sistema deve incarnarsi come vita, non darsi sulla base del fatto della scienza (cfr. p. 117). A dimostrarlo è la combinazione degli elementi, che non sorge da una iniziale universalità, ma in forza di

una struttura di connessioni: “Dio, mondo e uomo costruiscono una rete di reciprocità”, di “influenze reciproche” tese a formare una dinamica *Gestaltbildung* (“costruzione di figura”, p. 121). In questo senso *Der Stern der Erlösung* si caratterizza come l’“azzardo di una metafora abbracciante il tutto” (p. 122).

Ciò di cui il sistema di rimandi sembra rendere ragione è ancora una volta l’ineludibile frammento, che pure reca in sé l’istinto alla connessione reciproca con altri particolari, ma non in una architettonica, bensì in un sistema. Non il tutto, dunque, ma il frammento impone le leggi della dinamica relazionale attraverso le stesse relazioni; non si procede dal tutto al particolare, ma dal particolare al (possibile) tutto. Proprio la frammentarietà degli elementi, quindi il problema del frammento, è richiamato da Rainer-M. E. Jacobi, che riflette sull’antropologia medica di Viktor von Weizsäcker (*Vom System zum Fragment. Anmerkungen zur Denkform der Medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers*, pp. 199-212). Il nuovo pensiero che Jacobi descrive si profila come una destrutturazione del pensiero tradizionale, dal momento che l’io del pensiero non ha più da esperirsi in se stesso, ma sempre in altro, in una ulteriorità, nel Tu (cfr. pp. 203-204). Questo porta a una torsione della prospettiva del soggetto sull’oggetto, quale Jacobi rinviene nella teoria medica di Weizsäcker. Da qui il riconoscimento dell’alterità come forza destrutturante l’identità ‘ricomposta’ in frammento: l’uomo, in quanto forma di conflitto (di malattia e salute), è infatti necessariamente frammento, poiché è teso tra il “non-più” e il “non-ancora” che formano la sua struttura temporale (cfr. p. 211).

La domanda che ci siamo posti al principio, circa la modalità di relazionarsi delle fattualità in *Der Stern der Erlösung* e la loro logica interna, è ripresa in modo suggestivo da Andreas B. Kilcher (*Enzyklopädie und System 1800/1900: Von D’Alembert bis Rosenzweig*, pp. 175-189): ripensando l’enciclopedia come “sistema di rimandi” (p. 183), si renderebbe impossibile la dissoluzione induttiva del particolare nel generale. L’accostamento tra enciclopedia e sistema rosenzweighiano esalta in altre parole il rapporto di connessione delle fattualità, che non si prospetta come “sistema di strutture subordinanti-gerarchiche”, ma per lo più come sistema di “strutture di collegamenti coordinanti” (*ibidem*), in opposizione al modello fichtiano della *Wissenschaftslehre*. Il ‘contro-modello’ offerto dall’*Encyclopédie* si esplica secondo una “combinatoria orizzontale di idee, concetti e immagini” in quanto “molteplicità di sistematiche aperte” (p. 187): in questo consisterebbe non tanto l’“*esprit de système*”, ma l’“*esprit systématique*” rosenzweighiano (p. 188).

La ‘parte teologica’ del pensiero di Rosenzweig viene presa in maggiore considerazione dagli interessanti contributi di Elliot R. Wolfson (*Configuration of Untruth in the Mirror of God’s Truth: Rethinking Rosenzweig in Light of Heidegger’s Alétheia*, pp. 141-162) e di Wilhelm Schmidt-Biggemann (*Rosenzweigs Konzept von System*, pp. 27-46).

A partire dall’analisi del paragrafo 44 di *Sein und Zeit* di Heidegger, Wolfson sottolinea la duplicità costitutiva del rapporto dell’Esserci con la verità, che si dà come velamento e svelamento, originariamente coappartenenti all’Esserci in quanto essere-nel-mondo. Wolfson rinviene questa duplice dinamica anche in Rosenzweig e rilegge in questi termini soprattutto il nesso esperienza-verità-essenza, così come esso emerge nella terza parte di *Der Stern der Erlösung*, in particolare nel terzo libro *La stella o la verità eterna* (tr. it. a cura di G. Bonola, Genova, Marietti, 2000; nel seguito indicata con la sigla *S*). Tutta questa parte, *in summa*, sottolinea l’impossibilità di predicare l’essenza di Dio. In quelle pagine vediamo in grande stile il lato più prettamente teologico del pensiero di Rosenzweig affrontare il problema filosofico per eccellenza, quello dell’essere: la questione teologica va infatti a destrutturare dall’interno quella della copula, cioè della verità (e) dell’essenza, e si costituisce come importantissima anticipazione di quanto Rosenzweig scriverà nel 1925 in *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum “Stern der Erlösung”* sulla “forza alterante [verändernde Kraft] della parolina ‘è’”, sulla “domanda-‘è’” e sull’“asserto-‘è’”.

Per l'uomo l'essenza di Dio non è predicabile come verità; ogni affermazione "la verità è Dio" – formula idealistica, secondo Rosenzweig – ridurrebbe Dio a predicato della verità, ma anche la formulazione "Dio è verità" non sarebbe in grado di cogliere l'essenza di Dio, poiché il soggetto è più del predicato: "in Dio rimane ancora un sovrappiù al di là della sua essenza" (S, p. 413). Non dunque la verità, ma ciò che in essa rimane saldo è da determinare, ovvero la sua realtà, la sua *Wirklichkeit*, per così dire il fatto di essa: la "fattualità della verità, [...] il dato di fatto dell'innegabilità della verità sta realmente saldo" (S, p. 415). Ecco che in Rosenzweig diverrebbero nuovamente prioritari da un lato la conoscenza, con rinvio alla prima parte di *Der Stern der Erlösung*, e dall'altro la rivelazione e l'esperienza umana dell'agire di Dio (in questo modo la seconda parte diviene presupposto per l'interpretazione della terza parte dell'opera): "da un'apparente sapere circa l'essenza sorge invece la vicina, immediata esperienza del suo agire; 'Egli è verità' non ci dice in definitiva nulla di diverso da questo: che Egli ama" (S, p. 416). Attorno a questo passo è riassumibile la tesi di Wolfson. Se "Dio deve essere 'più' che la verità, come ogni oggetto è più del suo predicato, ogni cosa è più del suo concetto" (S, p. 413), allora significa che tutte le proposizioni su Dio, che Egli cioè sia verità oppure nulla, sono "semanticamente equivalenti" (p. 158). Il fatto che Egli ama, invece, rende manifesta l'unica cosa che all'uomo è data, ovvero l'immediata esperienza del suo agire, ma in questo modo, in questa manifestazione, si dissolve la domanda sull'essenza: la manifestazione di Dio attraverso il Suo agire è infatti, al contempo, velamento, nascondimento della Sua essenza. In questo punto si congiungono in modo indissolubile "teologia apofatica" e "teologia catafatica" (cfr. pp. 159 e 161): "[l]'essenza di Dio, fosse verità oppure nulla, s'è dileguata nel suo agire completamente privo di essenza, totalmente reale, vicinissimo, nel suo amore. E questo suo amare, completamente manifesto, spira ora negli spazi redenti dalla rigidità dell'essenza e colma ogni distanza. Ciò che è manifesto diviene nascosto" (S, p. 418).

Anche in questo caso vi è un ondeggiamento, se così possiamo dire, che rende impossibile la definizione del sistema di filosofia rosenzweighiano: al suo interno, infatti, alla verità, che darebbe organicità al sistema e renderebbe pensabile il tutto, sfugge l'essenza divina. Dio si sottrae alla costruzione razionale, ma si avvicina in questo modo all'esperienza e alla storia: l'elemento storico diviene, per dirla con le parole di Schelling in *Philosophie der Offenbarung*, "la dottrina stessa" (tr. it. a cura di A. Bausola, Milano, Rusconi, 1997, p. 323), qualcosa che comunque sfugge alla ragione non perché irrazionale, ma perché si dà alla storia come "sorgente dalla Rivelazione" e "non sorgente attraverso la ragione" (ivi, p. 319), vale a dire, tornando alla terminologia rosenzweighiana, esperibile per prima cosa come *Wirklichkeit*, come fattualità della verità. È proprio il fondamentale ruolo di Schelling nel pensiero di Rosenzweig, attraverso la mediazione di Hans Ehrenberg, a essere efficacemente riletto da Schmidt-Biggemann. Anch'egli rileva l'interna problematicità della domanda sul sistema in Rosenzweig: la filosofia di quest'ultimo né può essere compresa come sistema nel senso dell'idealismo né può evitare la forma del sistema (cfr. p. 43). È sempre lecito parlare di sistema in relazione a Rosenzweig, quando con esso si intenda la "ricongiunzione di tutte le parti a un primo principio", come avviene in *Der Stern der Erlösung*, ma "il principio in quanto divino non è comprensibile logicamente, perché la logica stessa è ora secondaria" (p. 44). In questo modo Schmidt-Biggemann non rinnega il 'teismo critico' di Rosenzweig. Particolarmente suggestiva è poi la riflessione offerta da Schmidt-Biggemann sulla "figura di pensiero" rappresentata da *Der Stern der Erlösung*, dalla stella di David (✡). Il primo triangolo, che indica i tre elementi del premondo, rinvierebbe alla *metaphysica specialis*. Il secondo triangolo è da lui compreso come "teologia del *logos* nel triplice significato di *logos*: come alienazione di sé da parte di Dio (trinitario), come *logos* della creazione e come *logos* (divenuto carne) della redenzione" (p. 42). L'escatologia, comune a cristianesimo ed ebraismo, sarebbe interpretabile come "momento origeniano dell'*apokatástasis*" (cfr. anche 1Cor 15,28). Il collegamento di *metaphysica specialis* ed economia della salvezza ricorre-

rebbe, nell'interpretazione proposta, nel *Periphyseon* di Giovanni Scoto Eriugena, nel *De causis et processu universitatis* di Alberto Magno e in Rosenzweig, attraverso i *Weltalter* di Schelling, il quale avrebbe così rafforzato le implicazioni dogmatiche del pensiero di Rosenzweig (cfr. pp. 41-42).

L'ambivalenza tra sistematicità e non-sistematicità, secondo Warren Zev Harvey, accomunerebbe Rosenzweig a Maimonide (*Maimonides' Guide: A System-lover's Critique of Systematic Philosophizing*, pp. 191-198). È un'affinità che condurrebbe da un lato alla "natura esoterica dell'asistemico" (p. 195), almeno in Maimonide, dall'altro alla costitutiva possibilità umana di comprensione della verità, in accordo con il darsi stesso di essa in modo di volta in volta fulmineo (cfr. pp. 195-196).

Questo aspetto ci spinge in conclusione a ripensare la natura della verità in quanto verità che si dà all'uomo. Esso fa scivolare ulteriormente l'interpretazione fuori dalle maglie dell'essenza e dell'è verso l'agire di Dio e verso l'esperienza umana di esso. Inevitabilmente riemerge perciò quell'iniziale "incontraffabile fatticità dell'anarchico" che inabita il sistema: il pensiero ibrido rosenzweighiano, teso tra il sistematico e l'asistemico, sembra davvero non poter essere assoggettato a una interpretazione univoca.

Francesco Barba