

Francesco Camera

LA CRITICA DELLA RAGIONE IDEALISTA
IN ROSENZWEIG E LÉVINAS

La critica alla «logica dell'Uno»

La polemica nei confronti della ragione idealistica è uno dei temi ricorrenti di *Totalité et Infini* e si lega strettamente alla valorizzazione levinasiana del linguaggio. Nel corso dell'opera infatti viene a più riprese sottolineato che il carattere di fondo della ragione, intesa nel senso hegeliano, è quello di porsi come antitetica al «discorso». Il pensiero universale esclude di per sé la comunicazione, perché si prospetta come identico in tutti i soggetti. Di questi esso fonda la comunità, non il rapporto. Il «dia-logo» non è pertanto un'autentica forma di relazione, ma avviene sempre sullo sfondo di un *Logos* universale che esclude ogni diversità e del quale tutti i parlanti partecipano, riducendosi a suoi strumenti. Il «discorso» allora non si dispiega realmente tra più soggetti, ma è in qualche modo precedente e superiore ad essi: è quell'unico discorso vero e universale che la ragione pronuncia *a se stessa*, sopprimendo qualsiasi differenza e singolarità. In questa prospettiva gli individui pensanti e parlanti non sono altro che i «momenti» della *Vernunft* e del suo sviluppo. Ciò che caratterizza la ragione hegeliana è dunque in ultima analisi la sua *coerenza*, vale a dire – in senso etimologico – la sua aderenza esclusiva a se stessa, una aderenza che si dispiega attraverso la diversità degli interlocutori e dei soggetti, ma che proprio attraverso questo processo finisce per distruggere la diversità, ponendosi alla fine come unità totalizzante al di sopra della molteplicità e come identità al

di sopra della differenza¹.

Agli occhi di Lévinas l'antitesi tra ragione e linguaggio mette in luce una tendenza che è propria di tutta la filosofia occidentale: la tendenza a fare uso di una logica «monadica», che non sa accettare la diversità e il pluralismo degli enti e si propone di ricomporli entro un unico principio primo, il solo a cui vengono attribuiti valore e dignità². La «logica dell'uno» governa naturalmente anche il problema della molteplicità dei soggetti e delle loro relazioni. Al di sopra dei singoli viene sempre individuata – e posta al centro della ricerca – una qualche forma di unità e di sintesi, un «io penso» universale. Tale procedimento – che per spiegare il problema del rapporto tra i soggetti semplicemente *toglie* questo rapporto, operando la «sostituzione di idee alle persone»³ – culmina secondo Lévinas nell'idealismo hegeliano. In esso la ragione supera l'ultima barriera, diventa cioè cosciente di essere l'unità dei soggetti, e può così dedicarsi a tempo pieno alla «autoscopia». D'ora in poi essa vedrà e guarderà soltanto se stessa, osservandosi in beata solitudine dentro uno specchio in cui appare infine ricomposta e unificata l'immagine molteplice dei singoli «io».

A questa autocoscienza come autosoddisfazione della ragione Lévinas ha inteso contrapporre la relazione interpersonale come spazio in cui è possibile fare esperienza di un'alterità che sfugge a qualsiasi tentativo di ridu-

¹ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haye 1961, pp. 44 s. [*Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dall'Asta, Jaca Book, Milano, pp. 70 s.]. Per un più approfondito confronto col pensiero hegeliano si veda anche il breve saggio *Hegel et les juifs*, in ID., *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*, Albin Michel, Paris 1983, pp. 304-308.

² Cfr. E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, cit., p. 251 [tr. it. cit., p. 283]: la nostra logica «si fonda infatti sull'indissolubile legame tra l'Uno e l'Essere [...] L'essere in quanto essere, per noi, è monade. Il pluralismo, nella filosofia occidentale, si manifesta solo come pluralità dei soggetti che esistono. Non è mai apparso nell'esistere di questi esistenti. Esterno all'esistenza degli esseri, il plurale si dà ad un soggetto che è, come numero, già subordinato alla sintesi dell' "io penso". Solo l'unità conserva il privilegio ontologico. La quantità ispira a tutta la metafisica occidentale il disprezzo dovuto ad una categoria superficiale».

³ *Ivi*, p. 60 [tr. it. cit., p. 87]: «Per la tradizione filosofica dell'Occidente ogni relazione tra il Medesimo e l'Altro, quando non è più l'affermazione della supremazia del Medesimo, si riconduce ad una relazione impersonale in un ordine universale. La filosofia stessa si identifica con la sostituzione di idee alle persone, del tema all'interlocutore, dell'interiorità del rapporto logico all'esteriorità dell'interpellazione. Gli enti si riconducono al Neutro dell'idea, dell'essere, del concetto». Per una prima formulazione della critica al concetto di «totalità» si veda il saggio *Le moi et la totalité*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 59 (1954), pp. 353-373, ora in ID., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, pp. 25-52 [*Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, tr. It. di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 1998, pp. 41-67].

zione. L'altro che mi sta di fronte non può «entrare» in me, non può essere da me «com-preso», né confluisce insieme a me in un sistema onnicomprensivo (la Ragione, la Storia, l'Assoluto) pensato come il «piano comune» di tutti i soggetti. Il superamento della logica idealistica – indimostrata nei suoi fondamenti⁴ – e la riconquista della concretezza conducono quindi necessariamente ad una riscoperta del linguaggio. La dimensione «in cui » i soggetti indipendenti si trovano non è infatti il *Logos* impersonale, ma il «discorso», che non confonde gli interlocutori e non approda a nessuna sintesi. Solo il linguaggio può essere il veicolo, anzi la modalità stessa della relazione fra due termini che non sono in grado per natura di unificarsi in un sistema che li superi e li ricomprensca entrambi. Il «piano comune» non c'è, non è già dato, ed è proprio la sua mancanza a chiamare in causa il «discorso» come l'unica forma possibile di rapporto tra interlocutori separati.

«Il rapporto del linguaggio presuppone la trascendenza, la separazione radicale, l'estraneità degli interlocutori, la rivelazione dell'Altro a me [*la révélation de l'Autre à moi*]. In altri termini, il linguaggio si parla là dove manca la comunità tra i termini della relazione, là dove deve soltanto costituirsi il piano comune. [...] Così il discorso è esperienza di qualcosa di assolutamente estraneo, “conoscenza” o “esperienza” pura, trauma dello stupore»⁵

⁴ A più riprese Lévinas sottolinea la debolezza della «logica dell'Uno», segnalando che essa non spiega per quale motivo avrebbe dovuto verificarsi la pretesa «decadenza» che ha dato origine al finito. Si veda E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, cit., pp. 193 [tr. it. cit., p. 223]: «L'individuale e il personale hanno un valore ed agiscono indipendentemente dall'universale che li modellerebbe e a partire dal quale, d'altra parte, l'esistenza dell'individuale o la decadenza da cui esso sorge restano inspiegati». Cfr. anche *ivi*, p. 268 [tr. it. cit., p. 300], in cui si afferma che per la logica che totalizza il molteplice «la molteplicità è una decadenza dell'Uno o dell'Infinito, una diminuzione nell'essere che ciascuno dei molteplici esseri dovrebbe superare per ritornare dal molteplice all'uno, dal finito all'Infinito [...] Il rapporto con l'esteriorità [...] indica, di contro, che il rapporto tra il finito e l'infinito non consiste, per il finito, nell'assorbirsi in ciò che gli sta di fronte, ma nel restare nel suo essere proprio, nel situarvisi, nell'agire quaggiù [...] Comprendere l'essere come esteriorità [...] permette di comprendere il senso del *finito*, senza che la sua limitazione, in seno all'infinito, esiga un'incomprensibile decadenza dell'infinito».

⁵ *Ivi*, p.45 [tr. it. cit., p.71 ss.]. E ancora: «Nella sua funzione di espressione, il linguaggio mantiene proprio l'altro cui si rivolge, che interpella e invoca. Certo il linguaggio non consiste nell'invocarlo come essere rappresentato e pensato. Ma è per questo che il linguaggio instaura una relazione irriducibile alla relazione soggetto-oggetto: la rivelazione dell'Altro. Il linguaggio, come sistema di segni, può costituirsi soltanto in questa rivelazione. L'altro interpellato non è un rappresentato, non è un dato, non è un particolare, da un lato già offerto alla generalizzazione. Lungi dal presupporre universalità e generalità, soltanto il linguaggio li rende possibili.

L'esito delle riflessioni di Lévinas intorno alla ragione può dunque apparire paradossale: la concezione della ragione deve essere riformata nel senso di riconoscere che essa in realtà è identica con il linguaggio, il quale pareva esser a prima vista il suo opposto. Se infatti la ragione è la facoltà dell'intelligibile – e «il primo intelligibile, il significato originario, è l'infinito dell'intelligenza»⁶, vale a dire l'altro (nel duplice senso di *Autre* e di *autrui*) che sfugge per sempre a qualsiasi sintesi – allora «il linguaggio non solo serve la ragione, ma è la ragione»⁷. Solo il linguaggio può mettermi in rapporto con quella forma specialissima di intelligibile che è l'intelligenza, la persona autonoma che mi sta di fronte e che non è né «oggetto» da me «compreso», né soggettività particolare coincidente con me nell'Assoluto.

La critica della ragione idealistica, condotta in nome del linguaggio, costituisce senza dubbio uno degli elementi che rivelano la presenza del pensiero di Franz Rosenzweig in *Totalité et Infini*, uno dei pochi autori ad essere citati esplicitamente all'inizio dell'opera⁸. La critica levinassiana alla «logica dell'uno», al concetto di «sistema» o a quello di «autocoscienza», e soprattutto il netto rifiuto dell'idea di «totalità», possono essere considerati come ulteriori sviluppi e applicazioni del «nuovo pensiero». Anche Rosenzweig, infatti, aveva basato la sua opposizione alla filosofia tradizionale sulla critica del «monismo» che la guida e la sostiene in tutto il suo sviluppo. Già la riflessione dei pensatori greci dell'età arcaica dimostra di essere sostenuta dal desiderio dell'unità: l'unità dell'essere e l'unità del pensiero

Il linguaggio presuppone degli interlocutori, una pluralità. Il loro commercio non è la rappresentazione dell'uno attraverso l'altro, né una partecipazione all'universalità, al piano comune del linguaggio», *ibidem* [tr. it., cit., *ibidem*]. Per lo sviluppo del tema del linguaggio si tenga presente anche il saggio *Langage et proximité* in ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1982, pp.217-236 [*Linguaggio e prossimità*, in ID., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. a cura di F. Sossi, Cortina, Milano 1998, pp. 253-267].

⁶ *Ivi*, p. 183 [tr. it., cit., p. 213].

⁷ *Ivi*, p. 182 [tr. it., cit., p. 212 ss.]. La locuzione *Autre*, che nella filosofia levinassiana si contrappone a *Même*, indica sia il concetto filosofico dell'alterità formale (lo *thateron* platonico distinto dal *tauton*), sia più concretamente l'*autre*, nel senso indefinito e generico dell'*autre homme*, del *prossimo* nel suo insieme, fatto oggetto di una considerazione morale o inserito in una relazione intersoggettiva. In questo secondo significato pronominale *autre* si collega ad *autrui*, vero e proprio termine tecnico del pensiero levinassiano. *Autrui* è l'altro della relazione etica, cioè l'altro uomo che, in quanto *visage*, entra in un rapporto personale ed unico col *moi* e che col suo manifestarsi «altera» la soggettività egemonica dell'«io», provocando la rottura della sua ipseità autosufficiente.

⁸ *Ivi*, p. XVI [tr. it. cit., p. 26]: «L'opposizione all'idea di totalità ci ha colpito nello *Stern der Erlösung* di Franz Rosenzweig, troppo spesso presente in questo libro per poter essere citato».

con l'essere. Da allora in poi la dignità della speculazione è stata sempre riconosciuta dalla sua capacità di «unificare» il molteplice, spiegando la realtà sulla base di un principio che non ne ammette altri accanto a sé⁹. La filosofia sembra quindi incapace di accettare le cose per ciò che sono, giacché non si stanca di impiegare la ragione per ricercare la vera essenza degli enti, quell'essenza che li rende in ultima analisi identici, ponendosi come il loro principio unico. La tradizione occidentale ripete allora incessantemente a sé stessa una sola domanda: «che cos'è il mondo?», vale a dire «quale unità/essenza, riconoscibile dalla ragione, fonda il reale e rende conto della molteplicità?». Il fatto che la risposta a questo interrogativo sia stata sempre ricercata *nel pensiero* ha posto le basi per l'estremo esito hegeliano, in cui è proprio la ragione ad assurgere ad unica spiegazione della realtà, nel quadro di un processo che ha come meta l'autocoscienza dello spirito e come risultato la fine della filosofia¹⁰.

⁹ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, (= GS), Bd. 2, *Der Stern der Erlösung*, hrsg. von R. Mayer, M. Nijhoff, Den Haag, 1976, pp. 3-24 [*La Stella della redenzione* tr. it. di M. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 3-23], in cui viene sinteticamente esposta una critica alla «filosofia del tutto» che abbraccia l'intera storia del pensiero occidentale «dalla Jonia fino a Jena», «da Parmenide a Hegel».

¹⁰ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, in GS, Bd. 2, p. 6 [tr. it. cit., p. 6]: «Il lavoro filosofico di secoli [...] raggiunge la sua meta nello stesso istante in cui il sapere circa il Tutto perviene a conclusione in se stesso. Perché è di una vera e propria conclusione che si deve parlare quando questo sapere non abbraccia più solo il suo oggetto, il Tutto, ma attinge esaustivamente [...] anche se stesso. Questo è avvenuto con l'inclusione della storia della filosofia all'interno del sistema operata da Hegel. Il pensiero pare non possa più procedere oltre il porre in evidenza se stesso, e quindi il dato di fatto che gli è più intimamente noto, come parte dell'edificio del sistema e naturalmente come parte conclusiva. E proprio nell'istante in cui la filosofia esaurisce le sue estreme possibilità formali... raggiunge i limiti a lei posti dalla sua stessa natura». Sul tema della *finis philosophiae* cfr. anche ID., *Das neue Denken*, in GS, Bd. 3, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Hrsg. von R. und A. Mayer, M. Nijhoff, Dordrecht 1984, p. 144 [*Il nuovo pensiero* in ID., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, tr. it. di G. Bonola, Città Nuova, Roma 1991, p. 262]. Per la critica alla «ragione filosofante» hegeliana cfr. anche quanto si legge nella «*Urzelle*» *des Stern der Erlösung*, in GS, Bd. 3 p. 126 [*“Cellula originaria” de la Stella della redenzione*, in *La Scrittura*, cit., p. 243]: «La ragione filosofante si regge sulle proprie gambe, basta a se stessa. Tutte le cose sono in essa comprese e alla fine essa comprende se stessa. [...] Quindi, dopo che essa ha accolto tutto in sé ed ha proclamato unica ed esclusiva la propria esistenza, l'uomo scopre d'improvviso che egli, pur filosoficamente digerito da molto tempo, è ancora qui». Per una valutazione complessiva della critica alla filosofia hegeliana si rimanda al saggio di O. PÖGGELER, *Rosenzweig und Hegel*, in *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Hrsg. von W. SCHMIED-KOWARZIK, Alber, Freiburg 1988, Bd. II, pp. 839-853, e all'ampio lavoro di H.J. GÖRTZ, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs “erfahrende Philosophie” und Hegels “Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins”*, Patmos, Düsseldorf 1984.

Quello che ci interessa notare qui non è però la somiglianza di atteggiamento anti-tradizionale che anima sia *La Stella* che l'opera principale levinassiana, quanto il fatto che in entrambi i libri il distacco dal cammino precedentemente seguito dal pensiero conduce ad un tentativo coerente di recuperare il molteplice e la «differenza», ricostituendo il primato dell'alterità sull'identità. La «parte seconda» della *Stella* prende congedo in maniera definitiva dalla dialettica hegeliana, presentando delle relazioni bipolari che non danno luogo ad alcuna sintesi¹¹. La «creazione», la «rivelazione» e la «redenzione» sono altrettante forme di rapporto fra termini – rispettivamente Dio e il mondo, Dio e l'uomo, l'uomo e il mondo – che non procedono verso alcuna identità o identificazione e proprio perciò danno forma alla realtà. Questa non oltrepassa le opposizioni, ma vive di esse; non riduce ma conserva l'alterità, svolgendosi nel tempo proprio in virtù della reciproca trascendenza di Dio, mondo e uomo. Il movimento del reale non è dunque governato da una ragione universale, ma nasce da una interazione di elementi indipendenti.

Esemplare è a questo proposito la caratterizzazione rosenzweighiana della «rivelazione», la quale viene intesa a tutti gli effetti come il «dialogo» tra Dio e l'uomo, il «faccia a faccia» di due che si incontrano senza che tra di loro possa delinearsi o affermarsi in alcun modo l'identità¹². L'autocoscienza non ha qui il minimo spazio; se vi è coscienza, questa riguarda proprio l'alterità dell'altro. Ognuno dei due interlocutori è un «tu» per l'altro, ed è questa permanenza del «tu» che protegge il dialogo dallo smarrimento nella sintesi. Al termine della *Stella* Rosenzweig si preoccupa di sottolineare che anche del Dio che si rivela non si può dire «che cosa» egli sia. L'onnipotenza della ragione non potrebbe più efficacemente essere dichiarata decaduta di fronte alla relazione interpersonale, che non si appropria dell'essenza dell'altro, ma ne lascia intatto il mistero¹³.

¹¹ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, in GS, Bd. 2, p. 103 ss. [tr. it. cit., pp. 99 ss.].

¹² Per la trattazione della «rivelazione» cfr. *ivi*, pp. 174 ss. [tr. it. cit., pp. 167 ss.]. Per Rosenzweig «rivelazione» non indica tanto un contenuto di dottrine rivelate, ma una modalità di rapporto istituita dall'atto linguistico dell'allocuzione di Dio verso l'uomo: cfr. F. ROSENZWEIG, «*Urzelle*» des *Stern der Erlösung*, in GS, Bd. 3, p. 125 s. [tr. it. cit., p. 242]. Su questo tema si rimanda all'analitico e documentato lavoro di A. ZAK, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Kohlhammer, Stuttgart 1987, pp. 117 ss., che interpreta il «nuovo pensiero» come «filosofia della rivelazione» strettamente connesso al tema del linguaggio.

¹³ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, in GS, Bd. 2, p. 424 [tr. it. cit., p. 408].

Per questo, nel valutare il significato filosofico complessivo della *Stella*, Lévinas assegna a Rosenzweig non solo il merito di avere infranto la «totalità» e di averne sancito l'«inadeguatezza rispetto all'esperienza», ma soprattutto quello di aver «messo in questione il movimento più spontaneo, più naturale della filosofia»: il movimento «che consiste nell'inglobare, nell'abbracciare il pensabile, nell'elevarlo all'universale nell'unità del genere o nell'integrarlo fra momenti di una dialettica ascendente». In questo modo Rosenzweig ci avrebbe abituato «a pensare il non-sintetizzabile, la differenza, contrariamente ad una tradizione filosofica in cui il Medesimo assorbe l'Altro nella sua interiorità, e in cui il pensiero assoluto è un pensiero che pensa l'identità del Medesimo e dell'Altro [...] In Rosenzweig si intravede la "positività" di un pluralismo assoluto»¹⁴.

Jüdisches Denken

È inutile mettere a confronto Lévinas e Rosenzweig con l'unico intento di spiegare quali suggestioni il primo riceva dal secondo, adattando alla propria sensibilità alcuni dei nodi teoretici fondamentali della *Stella*. Infatti, anche ammesso che si possa parlare effettivamente di «riprese» o di «adattamenti», applicare un metodo «genetico» risulterebbe riduttivo. Estremamente più proficuo è invece parlare di «rapporto» tra i due pensatori, naturalmente non nei termini di rapporto «personale», ma nei termini di affinità elettiva indipendente dalla situazione contingente (e quindi anche dall'incontro effettivo di Lévinas con le opere di Rosenzweig) e basata su una matrice culturale e religiosa comune¹⁵. In entrambi gli autori vi è senza dubbio una relazione non casuale tra l'adesione all'ebraismo, nel senso più ampio e non confessionale del termine, e la critica della filosofia tradizionale. È infatti anzitutto all'interno delle coordinate dell'ebraismo che sia Rosenzweig sia Lévinas rintracciano il modello di un pensiero diverso e

¹⁴ E. LÉVINAS, *Préface* a S. MOSES, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Seuil, Paris 1982, p. 13. Questo testo è ora raccolto anche in E. LÉVINAS, *A l'heure des nations*, Ed. de Minuit, Paris 1988, pp. 175-188 [*La filosofia di Franz Rosenzweig*, in ID., *Nell'ora delle Nazioni*, tr. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2000, pp. 175-185].

¹⁵ Il primo testo in cui Lévinas si confronta con il pensiero di Rosenzweig è la relazione tenuta al «Deuxième Colloque des Intellectuels Juifs de Langue Française», svoltosi a Parigi nel 1959 sul tema «Timidité et audace de la pensée juive»: E. LÉVINAS, «Entre deux mondes» (*biographie spirituelle de Franz Rosenzweig*), in AA.VV., *La Conscience Juive. Données et Débats*, a cura di E. Amado Lévy-Valensi et J. Halperin, P.U.F., Paris 1963, pp. 121-137. Questo testo è ora raccolto in ID., *Difficile liberté*, cit., pp. 235-260.

discordante in metodi e contenuti da quello iniziato presso i Greci e da questi trasmesso a tutto l'Occidente.

Merita dunque la massima attenzione il fatto che tra gli scritti di Rosenzweig vi sia una *Anleitung zum jüdischen Denken*, un «avviamento» o «introduzione» al pensiero ebraico¹⁶. Questo testo non ha alcuna pretesa storico-filosofica, ma costituisce l'abbozzo di un corso di lezioni in cui Rosenzweig intendeva esporre il proprio pensiero, il «nuovo» pensiero. «Nuovo pensiero» [*neues Denken*] e «pensiero ebraico» [*jüdisches Denken*] sono dunque considerati perfettamente identici, nel quadro di un progetto che non prosegue o sviluppa la filosofia tradizionale, ma la «esclude» facendo riferimento ad una forte componente eterogenea e proponendo un approccio ai problemi diverso da quello che caratterizza il pensiero occidentale fin dai suoi esordi in terra di Grecia. La prima preoccupazione di Rosenzweig è così quella di criticare il percorso logico abituale della filosofia e la sua tendenza a configurarsi sempre come un «pensiero circa ciò che è propriamente [*Denken über das Eigentlich*]»¹⁷. Come abbiamo già accennato, la speculazione tradizionale sembra incapace di confrontarsi in maniera diretta con la singolarità degli enti e, andando costantemente alla ricerca della loro «essenza», si propone di enunciare che cosa essi siano «propriamente» al di là della loro manifestazione¹⁸. Alla verità perseguita con questo metodo, che può essere solo verità dei principi, anzi in ultima analisi *del* principio unico e primo, Rosenzweig contrappone la verità del pensiero ebraico. *Jüdisches Denken* e *griechisches Denken* si trovano in contrasto a seguito del fatto che il primo guarda ad una verità che non viene raggiunta interrogandosi su «ciò che è propriamente» ma risuona con le prime parole della Bibbia [Gn 1,1]: «Im Anfang schuf Gott den Himmel

¹⁶ F. ROSENZWEIG, *Anleitung zum Jüdischen Denken*, in GS, Bd. 3, pp. 597-618. Si tratta di appunti per un ciclo di lezioni tenute presso il *Freies Jüdisches Lehrhaus* di Francoforte nel 1921.

¹⁷ Per la critica nei confronti della filosofia che si preoccupa di «ciò che è propriamente» si tenga presente anche quanto si legge in F. ROSENZWEIG, *Das neue Denken*, in GS, Bd. 3, pp. 143 ss. [tr. it. cit., pp. 261 ss.]: ogni filosofia precedente «indagava circa l' "essenza". È questo il problema su cui essa si separa dal pensiero non filosofico del senso comune. Questo infatti non si chiede che cosa "propriamente" sia una cosa. Gli basta sapere che una sedia è una sedia e non si chiede se essa possa essere in verità qualcos'altro. Ma è proprio questo che si chiede la filosofia quando s'interroga circa l'essenza». Cfr. anche ID., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, hrsg. von N. Glatzer, Melzer, Düsseldorf 1964, pp. 30-33 [*Dell'intelletto comune sano e malato*, tr. it. di G. Bonola, Reverdito, Trento 1987, pp. 37-41].

¹⁸ F. ROSENZWEIG, *Anleitung zum Jüdischen Denken*, in GS, Bd. 3, p. 598.

und die Erde»¹⁹. Quella che qui viene presentata non è però l'esigenza di sostituire la professione di fede religiosa all'esercizio del pensiero, quanto la proposta di osservare la realtà con l'intento di cogliervi relazioni definite che valgono per se stesse e non per ciò che si suppone che siano «propriamente» nella loro «essenza». Si tratta di accettare l'alterità come la legge del reale. «In principio Dio creò il cielo e la terra» è una proposizione che non consente di far coincidere Dio e mondo in una qualunque forma di identità. Tale proposizione istituisce invece una relazione univoca fra i due termini, togliendo la possibilità stessa della loro confusione. È questo il «pensiero ebraico»: l'accettazione delle differenze e la tutela della singolarità contro il tentativo greco-occidentale-idealistico di spegnere ogni diversità in un principio unico che risolve ogni cosa in se stesso.

Sulla base di queste considerazioni Rosenzweig fa anche notare come l'«Io» onnipotente dell'idealismo, in cui sfociano la logica e la tendenza riduzionistica proprie della filosofia tradizionale, sia caratterizzato dalla più completa solitudine. Un simile «Io» ascolta soltanto se stesso e non accoglie nulla dall'esterno. Non vi è infatti per lui alcuna «esteriorità». Gli unici nomi con cui ha a che fare sono i nomi che lui stesso attribuisce alle cose. Incapace di ascoltare, vale a dire di entrare in rapporto con qualcosa che sia «altro», l'«Io» dell'idealismo non conosce nomi che risuonano dal «di fuori», da uno spazio ulteriore rispetto a quello dell'autocoscienza. Ecco allora che per Rosenzweig l'opposizione tra il pensiero greco e quello ebraico si precisa nei termini di una *antitesi tra il concetto e il nome*, tra il *be-greifen* – il «concepire/comprendere» –, e il *nennen* – il «chiamare/nominare» –, anzi il *gennant werden*, l'«essere chiamati e nominati»²⁰. Il verbo «comprendere», infatti, è per eccellenza il verbo dell'«Io», ed è sempre usato alla prima persona. Sono sempre «io» che concepisco: «Ich begreife». Completamente diverso è invece il caso del nome: il mio nome è sempre pronunciato da altri e io posso solo *venir chiamato*. Accolgo il mio nome dall'esterno, non solo nel senso che mi viene attribuito dai genitori, ma perché lo ricevo ogni volta che qualcuno mi chiama. Il nome si può solo «ascoltare», e quindi mette sempre in rapporto con l'esterno, con l'altro che mi rivolge la parola. L'ascolto del nome spezza dunque il circuito solipsistico della ragione universale e le oppone l'incontro con l'altro che,

¹⁹ *Ivi*, p. 601.

²⁰ *Ibidem*. Nella stessa pagina si legge tra l'altro: «Name geht über jeden Begriff. Der Name galt aller bisherigen Logik als ihre Grenze. Er ist in Wahrheit das Zentrum Ihres wirklichen Erkennens, im wirklichen Leben».

pronunciando il «nome proprio», dà inizio al rapporto. L'antitesi tra pensiero tradizionale e pensiero ebraico consiste nel contrapporre alla ragione universale ed astratta l'esperienza della relazione interpersonale. Il passaggio, anzi il salto, è consentito da quella consapevolezza, anzi da quella vera e propria pratica dell'ascolto che costituisce uno dei tratti distintivi dell'ebraismo: «Non c'è alcuna *essenza* dell'ebraismo (si tratterebbe di un "concetto"). C'è solo un "Ascolta Israele"»²¹.

L'enfasi posta sul nome conduce allora inevitabilmente a riconoscere il valore e la centralità del linguaggio. L'ascolto del nome mi mette in rapporto con un altro con il quale non posso interagire tramite il concetto, ma solo tramite la parola. La «diversità» dell'altro, la sua «estraneità» ed «esteriorità», non può essere mediata e sopporta solo il linguaggio, il dialogo che scaturisce «dallo sguardo che mi guarda»²². Sono qui le radici di tutto il tentativo rosenzweighiano di riforma del pensiero. Nel saggio *Das neue Denken* la critica della filosofia tradizionale si concretizza proprio nell'intenzione di sostituire al «metodo del pensare» il «metodo del parlare»²³. Rimproverando alla speculazione occidentale di concepire il pensiero come un circuito che si regge interamente su se stesso e che ricorre al linguaggio solo per esporre un contenuto già compiutamente elaborato, Rosenzweig sottolinea il valore della presenza dell'altro e il ruolo che tale presenza gioca nella formazione stessa del pensiero. La forma autentica del pensare è il parlare. Il pensiero autentico non è quello che si costituisce nel santuario della ragione autocosciente, ma quello che sa prendersi la responsabilità di confrontarsi con un «diverso» e con una «alterità» non sintetizzabili, accogliendo l'interpellazione che da essi proviene. Al pensare solitario deve sostituirsi il parlare dialogico, il quale «vive soprattutto della vita di altri» e scaturisce dal «bisogno dell'altro»²⁴.

²¹ *Ivi*, p. 601.

²² *Ibidem*: «Rede steigt aus dem Blick, der mich anblickt, aus der Erwartung, daß ich reden möchte. Und so (da ich mich angeblickt fühle) rede ich».

²³ F. ROSENZWEIG, *Das neue Denken*, in GS, Bd. 3, p. 151 [tr. it. cit., p. 270 s.]: «In luogo del metodo del pensare [*denken*] come è stato costituito da tutta la filosofia precedente, entra in campo il metodo del parlare [*sprechen*]. Il pensiero è senza tempo, vuole esserlo, vuole porre mille collegamenti in un sol colpo, l'ultimo, l'obiettivo, è per lui il primo. Parlare è legato al tempo... lascia che siano gli altri a dargli lo spunto. Vive soprattutto della vita di altri, siano essi l'uditore della narrazione, l'interlocutore del dialogo o il membro del coro, mentre il pensare è sempre solitario, anche se avviene tra più persone che "stanno filosofando insieme"».

²⁴ In questo senso al *denkender Denker* deve sostituirsi lo *Sprachdenker*. Cfr. *ivi*, p. 151 s. [tr. it. cit., p. 271]: «La differenza tra pensiero vecchio e nuovo, tra pensiero logico e

Una posizione di questo tipo, fondata sull'abbandono del riduzionismo idealistico in nome del riconoscimento della differenza assoluta dell'interlocutore, impone anche di riconsiderare e valorizzare adeguatamente la dimensione del tempo. Mentre il pensiero aspira ad essere indipendente dal tempo, ponendo «mille collegamenti in un sol colpo», il parlare invece «è legato al tempo, si nutre di tempo, non può né intende abbandonare questo suo terreno di coltura, non sa in anticipo dove andrà a parare, lascia che siano gli altri a dargli lo spunto»²⁵. Se il parlare suscita la risposta, se ogni *Wort* esige una *Ant-wort*, ciò può avvenire soltanto nel tempo e grazie al tempo. Il discorso esclude l'idea stessa di una logica atemporale, poiché è costituito, è «fatto» di passato, presente e futuro, essenziali tutti e tre al rapporto con l'altro: «Io sono stato chiamato. Io parlo. Io riceverò risposta»²⁶.

Parlare significa dunque a tutti gli effetti essere nel tempo. Quest'ultimo però non è solo un elemento costitutivo della relazione interpersonale, ma è la dimensione della realtà stessa che la *Stella* descrive come articolata in passato della creazione, presente della rivelazione e futuro della redenzione. Il linguaggio, quindi, situando l'uomo nel tempo, lo situa all'interno del vasto movimento del reale. Il discorso rimanda sempre in qualche modo anche oltre se stesso. Fare uso della parola non significa soltanto utilizzare uno strumento di comunicazione, ma trovarsi immersi nel corso universale della realtà. Per questo Rosenzweig ritiene che solo il linguaggio possa essere l'*organon* della «parte seconda» della *Stella*. La creazione, la rivelazione e la redenzione si interpretano correttamente soltanto

grammaticale, non consiste nell'esprimersi a voce alta o a voce bassa, bensì nel bisogno dell'altro [...]. Qui pensare significa non pensare per nessuno e non parlare a nessuno [...], parlare invece significa parlare a qualcuno e pensare per qualcuno, e questo qualcuno è sempre ben preciso e non ha soltanto orecchie, come la collettività, ma ha anche una bocca».

²⁵ *Ibidem* [tr. it. cit., *ibidem*].

²⁶ F. ROSENZWEIG, *Anleitung zum Jüdischen Denken*, in GS, Bd. 3, p. 603. Il tema della diacronia temporale, ricavata dalla situazione dialogica intersoggettiva, è al centro anche della meditazione levinassiana. Cfr. E. LÉVINAS, *Le temps et l'Autre*, in AA.VV., *Le Choix, le Monde, l'Existence*, Arthaud, Grenoble-Paris 1948, pp.125-196, poi ripubblicato separatamente presso P.U.F., Paris 1983, p.17 [*Il tempo e l'altro*, tr. it. di F.P. Ciglia, Il Melangolo, Genova 1987, p.17]: «Lo scopo di queste conferenze consiste nel mostrare che il tempo non fa parte del modo d'essere di un soggetto isolato e solo, ma è la relazione stessa del soggetto con altri [*avec autrui*]». L'affinità tra Rosenzweig e Lévinas su questo punto è stata opportunamente sottolineata da B. CASPER, *Zeit un Heil. Überlegungen zu Martin Heidegger und einigen gegenwärtigen jüdischen Denkern*, in «Archivio di Filosofia», 53 (1985), pp. 173-195 (spec. pp. 184 e 187).

avvalendosi della «dottrina delle forme della parola»²⁷. Al di fuori del linguaggio, infatti, non esiste altro strumento in grado di guidare un'analisi delle relazioni che costituiscono la realtà e che nascono dall'interazione fra coppie di elementi diversi, i quali non danno luogo ad alcuna forma di sintesi. Solo attraverso il linguaggio e nel linguaggio possiamo accostarci alla comprensione della realtà, giacché solo il linguaggio presenta il modello di una interazione fra termini reciprocamente trascendenti che non si riducono l'uno all'altro. Così nella «parte seconda» della *Stella* l'analisi di creazione, rivelazione e redenzione è nel contempo e allo stesso titolo un'analisi del linguaggio e delle sue tre modalità: il racconto, il dialogo, il coro. Tra il piano del reale e quello della parola esiste una corrispondenza assoluta, una consonanza profonda. I modi di essere del linguaggio corrispondono in tutto e per tutto ai modi di essere della realtà²⁸.

La conclusione a cui Rosenzweig approda è dunque simile a quella a cui giungerà più tardi l'itinerario del pensiero levinassiano: la ragione idealistica deve essere sostituita con il linguaggio, l'identità nel Medesimo con la relazione tra diversi che rimangono per sempre tali. All'atto con cui il pensiero opera la mediazione dei contrasti deve necessariamente subentrare la parola, poiché nella realtà non si verifica effettivamente alcuna forma di mediazione. Nella prospettiva di Rosenzweig il linguaggio assume quindi un valore straordinario. Esso si sostituisce *in toto* alla ragione e rende così non-sistematico il «sistema» della *Stella*, nonostante l'analisi complessiva della realtà che l'opera svolge. L'esperienza del linguaggio – la quale è esperienza dell'alterità dell'altro e della sua irriducibilità – è l'esperienza significativa per eccellenza, poiché la realtà stessa è tutta costituita da una trama di relazioni fra termini caratterizzati da una reciproca differenza assoluta²⁹.

²⁷ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, in GS, Bd. 2, p. 139 [tr. it. cit., p. 134].

²⁸ Per un esame complessivo dell'importanza che il tema del linguaggio assume nella concezione rosenzweighiana rimandiamo al già citato lavoro di A. ZAK, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft*, cit., (spec. pp. 24-40; 58-66; 188 ss.), e al volume di A. FABRIS, *Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova 1990.

²⁹ Tuttavia, il fatto che l'analisi della realtà nel suo complesso costituisca la prima preoccupazione del «nuovo pensiero» segna una delle differenze più evidenti tra Rosenzweig e Lévinas. A questo proposito H.M. DOBER, *Lévinas und Rosenzweig*, cit., p.158, individua la linea di demarcazione tra i due pensatori nell'«inasprimento della critica della totalità. Mentre nella *Stella*, nonostante tutte le prese di posizione contro Hegel, aleggia pur sempre il fantasma del sistema e dell'analisi esaustiva del reale, Lévinas persegue l'obiettivo di eliminare il rischio stesso di cadere in una sistematica dell'esperienza. Per questo la sua critica

Teologia e/o antropologia

Alla *Anleitung zum Jüdischen Denken* di Rosenzweig può essere avvicinato utilmente uno scritto levinassiano, in cui l'autore tenta di tratteggiare la specificità dell'ebraismo come «religione d'adulti»³⁰. Questo testo, che si propone innanzitutto di sottolineare il valore e la «maturità» dell'ebraismo contro tutti i tentativi di ridurne il significato e l'autonomia (soprattutto rispetto al Cristianesimo), rappresenta nel contempo un'introduzione ad alcune delle tematiche di fondo della riflessione levinassiana. La circostanza non ha nulla di casuale. Il fatto che si possa ripercorrere i motivi originali del pensiero di Lévinas attraverso la lettura della sua concezione dell'ebraismo costituisce infatti il primo indicatore della sua intenzione di criticare la filosofia occidentale con il sostegno di una tradizione completamente diversa. Anzi, più in generale, con il sostegno di un diverso «atteggiamento esistenziale», giacché dell'ebraismo Lévinas sottolinea principalmente l'attitudine – tutta «pratica» e niente affatto «teoretica» – a mettere in primo piano la relazione interpersonale. A somiglianza di Rosenzweig, che aveva insistito sul valore del nome contrapposto alla fredda astrattezza del concetto, Lévinas si richiama alla sensibilità propria dell'ebraismo per rintracciare in essa la concretezza di un'esperienza assoluta dell'infinitamente altro che non lascia spazio al *Logos* totalizzante.

Ma chi è l'«infinitamente altro»? Facendo riferimento ad una delle caratteristiche fondamentali dell'ebraismo, Lévinas raggiunge un punto di vista che consente di dare a questa domanda una risposta assolutamente originale: l'«infinitamente altro» è a tutti gli effetti sia l'altro uomo (il prossimo) che il Totalmente Altro (Dio). Solo nell'ebraismo infatti è riconoscibile l'attitudine ad avvicinare la relazione etica e la relazione religiosa fino a farle coincidere. «La presenza di Dio» è sentita in primo luogo «attraverso la relazione con l'uomo»³¹, e non vi è discorso su Dio senza che questo sia innanzitutto discorso sull'uomo³². È dunque l'ebraismo l'ambito

della totalità subisce un'ulteriore radicalizzazione rispetto a Rosenzweig e si concretizza nell'abbandono di quelle categorie teologiche che la *Stella* aveva continuato a utilizzare».

³⁰ E. LÉVINAS, *Une religion d'adultes*, in ID., *Difficile liberté*, cit., pp. 25-41 [*Una religione da adulti*, in ID., *Difficile libertà*, tr. it. parziale di G. Penati, La Scuola, Brescia 1986, pp. 63-81]. Cfr. anche ID., *Judaïsme*, in *Difficile liberté*, cit., pp. 42-45, in cui viene proposta una definizione di «ebraismo» come categoria dell'umano in generale, che va al di là di ogni sistematizzazione di tipo teologico o dogmatico.

³¹ E. LÉVINAS, *Une religion d'adultes*, cit., p. 32 [tr. it. cit., p. 71].

³² Come osserva M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, tr. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977, pp. 172 ss., «confrontato con quello greco, l'umanesimo ebraico stupisce per

da cui proviene a Lévinas l'ispirazione atta a fondare una concezione nuova della relazione etica. Si tratterà d'ora in poi di comprendere che la relazione etica, intesa come contatto con un essere completamente «esteriore», consente di accostarsi ad una dimensione di senso straordinariamente vasta e tale da ricomprendere sia l'umano che il divino. Quando si parla di trascendenza, si parla – secondo la formulazione di *Totalité et Infini* – della «relazione con una realtà infinitamente distante dalla mia»³³, del rapporto con un diverso e con una alterità che non si riduce mai al Medesimo. Ma se è così, allora l'esperienza della trascendenza si compie in primo luogo nel rapporto con l'altro uomo. Quest'ultimo non può essere «com-preso» da me; non è un oggetto di cui io possa «appropriarmi», e perciò resta sempre a tutti gli effetti «una realtà infinitamente distante dalla mia». Tra la relazione con l'altro e la relazione con Dio non vi è dunque una differenza di specie. Attraverso la relazione con l'altro si gettano anzi le basi della relazione con Dio, il quale dimora in una trascendenza uguale a quella dell'uomo, «infinita» come «infinita» è quella dell'uomo rispetto all'altro uomo³⁴.

Questa consapevolezza della trascendenza come dimensione propria della relazione interpersonale costituisce per Lévinas il vero insegnamento che proviene dall'ebraismo, e insieme la chiave per evadere dal pensiero filosofico tradizionale, dominato dalla ricerca dell'identità e dell'assoluto. «Contrariamente alla filosofia [...], l'ebraismo ci insegna una trascendenza

un'ansia di rapporti umani così costante e così prevalente che, anche dove nominalmente è presente Dio, si tratta ancora dell'uomo e di ciò che c'è tra uomo e uomo quando gli uomini sono avvicinati e separati unicamente da sé stessi [...] La meraviglia (la sorpresa privilegiata) è proprio la presenza umana, questa Presenza Altra costituita dagli Altri, inaccessibili, separati e distanti quanto l'Invisibile stesso».

³³ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, cit., p. 12 [tr. it. cit., p. 39], dove la *trascendenza* viene definita come «alterità metafisica», ricorrendo ai termini «altrimenti» e «altrove» e alla nozione di perfezione e di infinito. Scrive Lévinas: «Si può certo cercare di dedurre l'alterità metafisica a partire dagli esseri che ci sono familiari e contestare, quindi, il carattere radicale di questa alterità. L'alterità metafisica non si ottiene forse con l'enunciazione superlativa delle perfezioni la cui pallida immagine colma questa terra? Ma la negazione delle imperfezioni non basta alla concezione di questa alterità. Appunto, la perfezione supera la concezione, va al di là del concetto, delinea la distanza: l'idealizzazione che la rende possibile è un passaggio al limite, cioè una trascendenza, passaggio all'altro, assolutamente altro».

³⁴ Su questo aspetto si tenga presente anche quanto si legge in E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, p. 11 [*Di Dio che viene all'idea*, tr. it. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1986, p. 12]: «L'idea dell'infinito in me – o la mia relazione a Dio – mi accade nella concretezza della mia relazione all'altro uomo, nella socialità che è la mia responsabilità per il prossimo».

reale, una relazione con Colui che l'anima e non può contenere»³⁵. Questo «Colui» è sia Dio che l'uomo. Anche all'uomo spetta l'iniziale maiuscola, perché anche l'esperienza del *visage d'autrui* è un'esperienza dell'«altezza». L'altro è al di sopra di me e sfugge completamente al mio potere, perché si colloca in una trascendenza assoluta verso cui può indirizzarsi solo un rispetto assoluto. Sull'altro io non posso avanzare nessun tipo di pretesa né mi è consentito esercitare la violenza. L'io – il quale, finché è lasciato a se stesso, rimarrebbe strutturalmente «violento» nel suo continuo tentativo di «com-prendere» e di appropriarsi dell'oggetto – una volta posto di fronte all'altro sperimenta la sua empietà, perché sente il limite del suo arbitrio e avverte che l'altro si situa in una trascendenza infinita come quella di Dio. In questo modo io sono condotto a riconoscere che l'altro non è una «riedizione» di me; al contrario «egli si situa in una dimensione di altezza, di idealità, di divinità e attraverso la mia relazione con altri [*autrui*] io sono in rapporto con Dio»³⁶. Non vi è differenza fra la trascendenza dell'uomo e quella di Dio. L'etica è insieme il rapporto con l'altro uomo e con Dio, il Totalmente Altro: «La relazione morale riunisce dunque nello stesso tempo la coscienza di sé e la coscienza di Dio. L'etica non è il corollario della visione di Dio, ma è questa visione stessa»³⁷.

In *Une religion d'adultes* Lévinas dimostra dunque di elaborare una delle proprie intuizioni fondamentali – vale a dire l'idea che la relazione con l'altro uomo costituisca l'esperienza della «teofania» – nel contesto di una riflessione sulla peculiarità dell'ebraismo e sulla sua attitudine ad accostarsi al divino sempre attraverso l'umano. La tendenza tutta ebraica a non separare teologia e antropologia, discorso su Dio e discorso sull'uomo, è presente anche in Rosenzweig e ci consente di aggiungere qualche elemento al confronto tra i due pensatori. Ambedue oppongono alle ambizioni totalizzanti del pensiero tradizionale un'esperienza comunissima e concre-

³⁵ E. LÉVINAS, *Une religion d'adultes*, cit., p. 32 [tr. it. cit., p. 71 s.].

³⁶ *Ivi*, p. 33 [tr. it., cit., p. 73].

³⁷ *Ibidem*. Nel far coincidere la relazione etica e la relazione religiosa consiste per Lévinas lo spirito stesso della Bibbia ebraica; cfr. *Ivi*, p. 35 s. [tr. it. cit., p. 75 s.]: «La via che conduce a Dio conduce [...] *ipso facto* all'uomo, e non per soprappiù; e la vita che conduce all'uomo ci riconduce alla disciplina rituale, all'educazione di noi stessi [...]. Che il rapporto col divino passi attraverso il rapporto con gli uomini e coincida con la giustizia sociale: ecco tutto lo spirito della Bibbia ebraica. Mosè e i profeti non si preoccupano dell'immortalità dell'anima, ma del povero, della vedova, dell'orfano e dello straniero. Il rapporto con l'uomo in cui si realizza il contatto col divino non è una sorta di *amicizia spirituale*, ma quella che si manifesta, si sperimenta e si realizza in un'economia giusta e di cui ogni uomo è pienamente responsabile».

ta: la relazione interpersonale con l'altro uomo, il nome, il volto, il «faccia a faccia». Da questa esperienza prende le mosse di fatto ogni discorso, anche quello che innalzandosi al grado più alto diviene in Rosenzweig discorso sulla rivelazione e sul «Giorno universale del Signore», in Lévinas discorso sull'Infinito e su «Dio che viene all'idea».

La tangenza profonda tra antropologia e teologia si rivela nel «nuovo pensiero» rosenzweighiano sotto forma di una costante ricerca di concretezza. Ad essere posta al centro dell'attenzione è innanzitutto l'esigenza di restare all'interno del punto di vista più caratteristicamente e comunemente umano. Proprio da qui trae alimento la polemica contro la filosofia tradizionale, la quale esibisce un atteggiamento di fondo volutamente immemore del senso comune, del *gesunder Menschenverstand*, perché si separa dalla realtà concreta e va alla ricerca della sua essenza astratta, ritenendo che gli enti siano «propriamente» qualcosa di diverso da come appaiono. Rimanere nell'immediato – vale a dire nel non-mediato dalla ragione e dal concetto – e vivere il rapporto quotidiano con le cose e con le persone: è questa invece la proposta di Rosenzweig, la quale si fonda sulla convinzione che proprio e soltanto all'interno di tale rapporto quotidiano si verifichi l'esperienza del senso comune. Questo aspetto è talmente decisivo che Lévinas non può fare a meno di sottolinearlo, affermando che il significato stesso dell'apporto di Rosenzweig consiste nella «sostituzione, alla legislazione del pensiero totalizzante dei filosofi e della società industriale, degli atteggiamenti della vita come altrettante strutture dell'assoluto»³⁸.

Pertanto nella prospettiva dell'autore della *Stella* la relazione con l'altro uomo assume un significato straordinario. È proprio attraverso di essa, come abbiamo già accennato, che si costituisce il pensiero, il quale risulta strutturato in forma dialogica e caratterizzato da un autentico «bisogno» dell'altro. Non si può pensare la realtà se non attraverso l'incontro con l'uomo. Il senso del reale non si rivela nella solitudine dell'autocoscienza ma nel dialogo con l'altro. La relazione interumana è dunque il luogo in cui inizia e attraverso cui passa ogni discorso, anche quello che tenta di «dire Dio». Alle altezze della teologia non si può giungere se non per il tramite dell'esperienza concreta della relazione con l'altro uomo. Anche in Rosenzweig, quindi, benché in maniera diversa da Lévinas, il piano antropologico e quello teologico aderiscono l'uno all'altro. Un'ulteriore con-

³⁸ E. LÉVINAS, «Entre deux mondes». (*La voie de Franz Rosenzweig*), in ID., *Difficile liberté*, cit., p. 259 [«Tra due mondi», tr. it. di E. Greblo, in «Aut-Aut», (1986), 211/212, pp. 124 ss.].

ferma di ciò è rappresentata dal significato che il linguaggio riveste nella «Parte seconda» della *Stella*. Si è visto che l'analisi di «creazione», «rivelazione» e «redenzione» è nel contempo analisi del linguaggio, giacché tra quest'ultimo e la realtà esiste una corrispondenza assoluta. Il solo fatto di parlare ad un interlocutore consente allora all'uomo di affacciarsi su un orizzonte di ampiezza ineguagliabile. L'esperienza più concreta e più tipicamente umana permette di accedere al senso della dimensione più alta, quel «Giorno universale» che è scandito in tre momenti ma che nel suo complesso appartiene al «Signore». Non vi è dunque sguardo sulla realtà e su Dio che non sia prima di tutto prossimità all'altro uomo. Dialogo e rivelazione corrispondono. Il linguaggio non è la metafora del reale, ma la dimensione che consente di accostarsi ad esso. L'umano non fa velo al divino ma lo rende accessibile.

Il rifiuto dell'idealismo

Da quanto è stato detto finora emergono con sufficiente chiarezza i numerosi elementi di affinità che consentono a Lévinas di apprezzare il pensiero di Rosenzweig. Entrambi gli autori prendono le distanze dall'idea dell'identità e dalla ragione di stampo idealistico per sostenere il primato dell'alterità. L'ambito in cui è possibile accedere concretamente a tale alterità è riconosciuto da tutti e due i filosofi nel linguaggio, strumento privilegiato dell'interazione fra i diversi. Sia Rosenzweig che Lévinas, inoltre, dichiarano di trarre un'ispirazione decisiva dalla sensibilità etico-religiosa ebraica. Rosenzweig insiste sul carattere specificamente «ebraico» del pensiero che sa essere memore della presenza dell'altro che pronuncia «il mio nome proprio» e istituisce la relazione dialogica. Lévinas, a sua volta, attribuisce all'ebraismo la prerogativa esclusiva di insegnare – contro tutta la tradizione filosofica – una trascendenza concreta, quella dell'altro uomo che mi sta di fronte. Non solo, ma l'autore di *Totalité et Infini* presenta alcune delle proprie intuizioni fondamentali nel contesto di un'analisi di un'altra caratteristica saliente dell'ebraismo: la tendenza a non lasciare mai separate teologia e antropologia, nella convinzione che non vi sia differenza tra l'itinerario che conduce a Dio e quello che conduce verso l'altro uomo. Se questa consapevolezza fa da sfondo alla trasformazione levinassiana dell'etica in metafisica, è d'altra parte vero che anche Rosenzweig non può fare a meno di porre innanzitutto l'uomo al centro della propria indagine. Il «nuovo pensiero», rifiutando qualsiasi confuso desiderio di «astra-

zione», si radica nell'immediatezza e considera la dimensione umana come lo spazio stesso del senso. Il nome, il linguaggio, la relazione con l'altro sono altrettanti punti di partenza obbligati per ogni discorso che voglia innalzarsi a considerare lo svolgimento della realtà e il ruolo che in essa ricopre Dio come Creatore e Rivelatore. Non vi è teologia senza antropologia.

Da quanto siamo venuti dicendo emerge in tutta la sua importanza un ulteriore elemento comune a Rosenzweig e Lévinas: l'avversione nei confronti dello storicismo hegeliano e del suo modo di concepire la Storia come «misura di tutte le cose». È senz'altro chiaro che questa avversione dipende direttamente dalla critica del concetto di ragione svolta sia da *Totalité et Infini* che dalla *Stella*. Ciò su cui dobbiamo concentrare l'attenzione a questo punto è però il fatto che ancora una volta il distacco da uno dei capisaldi del pensiero hegeliano avviene in concomitanza con l'accettazione di un suggerimento proveniente dall'ebraismo. Nella sua interpretazione di Rosenzweig, infatti, Lévinas insiste sull'importanza della «Parte terza» della *Stella*, in cui viene esaminata la condizione particolarissima del popolo ebraico e si procede all'analisi della sua «posizione di estraneità» rispetto alla storia. Il popolo ebraico si caratterizza per la propria «vita eterna». Esso fonda la sua identità non sul possesso di una terra, ma appunto solo sulla propria vita, sui legami di sangue e sul succedersi delle generazioni. Questo fatto, unito alla circostanza che gli ebrei possiedono una propria lingua e una propria Legge e le conservano anche quando si mescolano ai popoli del mondo, identifica per Rosenzweig la separazione assoluta di Israele dal corso degli eventi in cui sono immerse tutte le altre nazioni, le quali fanno riferimento ad una propria terra e modificano nel tempo lingua e legge³⁹. Quella di Israele è dunque un'autentica forma di *esistenza separata*, e ciò spiega come Lévinas possa attribuire un significato prettamente «ontologico» alla concezione rosenzweighiana dell'ebraismo⁴⁰.

³⁹ Per questa trattazione della «particolarità» ebraica cfr. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, in GS, Bd. 2, pp. 331-339 [tr. it. cit., pp. 319-326]. Occorre osservare che questa concezione, che insiste sul «legame di sangue», viene giustamente rifiutata da Lévinas, per il quale la particolarità e la singolarità ebraica costituiscono un patrimonio che deve essere tradotto all'universale e deve essere riconosciuto come elemento caratterizzante di tutti gli uomini, al di là del «legame» parentale che può unire gli appartenenti ad un determinato popolo.

⁴⁰ Si tenga presente a questo proposito quanto si legge in E. LÉVINAS, «*Entre deux mondes*», cit., p. 237 [tr. it. cit., p. 109]: «Nella *Stella* l'ebraismo non è più soltanto un insegnamento, le cui tesi potrebbero essere vere o false, *l'esistenza ebraica stessa* (...) è un avvenimento essenziale dell'essere, *l'esistenza ebraica è una categoria dell'essere*». Cfr. anche ID. *Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne*, in «Revue de Théologie et de Philosophie»,

Ci troviamo così di fronte ad una critica dell'ebraismo condotta in forma estremamente originale. All'atto totalizzante del pensiero viene opposto semplicemente un *fatto*. L'esistenza separata del popolo ebraico smentisce *di per se stessa* la concezione della storia come processo dell'Idea, perché dà forma ad una autonomia che non può valere come un momento del corso della *Weltgeschichte* secondo la corrispondenza di reale e razionale. Per sempre «diverso» in forza dei suoi legami di sangue, del ricorso alla «lingua santa» e alla «Legge santa», il «popolo eterno» resta chiaramente *fuori dalla storia*, la giudica anziché subirne il giudizio, e consente così di prendere le distanze dall'idea che ogni evento sia governato da una ragione universale onnicomprensiva e totalizzante.

Ma la coscienza ebraica come coscienza della diversità e dell'elezione può avere *valore di prova* contro l'idealismo? Non è forse vero – ed è lo stesso Lévinas a farlo osservare – che da un punto di vista hegeliano il giudizio di una coscienza, sia pure collettiva, è sempre un'illusione destinata a svanire «come fumo dinanzi al giudizio della storia»⁴¹? E non è altresì evidente che nella moderna società industriale anche Israele, divenuto uno Stato, appare sottomesso alle leggi dell'economia e della storia, trasformato in una nazione sullo stesso piano di tutte le altre? La risposta di Lévinas a questi interrogativi ha un duplice effetto. Essa sottolinea ulteriormente l'apprezzamento verso Rosenzweig e insieme chiarisce cosa possa ancora significare ai nostri giorni essere ebrei. L'ebraismo non è tanto una prova da sfruttare contro l'idealismo, quanto un'opportunità: l'opportunità di mettere in crisi l'atteggiamento totalizzante della filosofia occidentale affermando la priorità del fatto sull'atto del pensiero e riconoscendo che ad essere «sensata» è l'individualità, non il processo di cui questa fa parte. «Il voler essere ebrei dei nostri giorni consiste dunque [...] nell'avere il diritto di pensare che il significato di un'opera sia più vero a partire dalla volontà che l'ha voluta, che a partire dalla totalità in cui questa è inserita»⁴². Un simile diritto di pensare la singolarità senza declassarla a strumento dell'Assoluto, dell'Idea, della Storia, non appartiene esclusivamente al popolo ebraico, ma non vi è dubbio che siano proprio loro a custodirlo e a garantirlo grazie alla loro ostinata professione di diversità. Con la sua difesa della posizione privilegiata del popolo ebraico rispetto alla storia, Rosen-

98 (1965), pp. 208-221, ora in ID., *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987, pp. 71-96 [Fuori dal soggetto, tr. it. di F.P. Ciglia, Marietti, Genova 1992, pp. 51-68].

⁴¹ E. LÉVINAS, *Entre deux mondes*, cit., p. 258 [tr. it. cit., p. 123].

⁴² *Ivi*, p. 259 [tr. it. cit., p. 124].

zweig rifiuta il giudizio di quest'ultima come «giudizio universale» ed evidenza così l'alternativa al pensiero occidentale, la possibilità di fare filosofia senza perdere il rispetto dell'individualità. «Qualunque cosa si possa pensare dell'analisi che Rosenzweig fa della coscienza ebraica [...], egli ci permette, nel nome stesso della filosofia, di resistere alle pretese necessità della storia»⁴³.

Ad attrarre Lévinas verso il pensiero di Rosenzweig è senza dubbio la valenza duplice e senza precedenti della *Stella della redenzione*. «Questo libro di filosofia generale è un libro ebraico, che fonda l'ebraismo in modo nuovo»⁴⁴. La *Stella* è insieme libro di filosofia e «libro ebraico», e può rinnovare la filosofia proprio e soltanto perché è e rimane un «libro ebraico». In quanto tale, essa porta sulla scena del pensiero la categoria dell'alterità. Il capolavoro di Rosenzweig si impernia proprio sul riconoscimento dell'ebraismo come custode dell'affermazione dell'alterità. Questa si manifesta sia come alterità del «popolo eterno» rispetto alla storia, sia – nel senso del «nuovo pensiero» come *jüdisches Denken* – come alterità dell'altro uomo. I due aspetti sono inscindibilmente legati. La singolarità irriducibile dell'altro, infatti, è pensabile compiutamente solo dove si rinunci del tutto a far valere al di sopra degli individui un'istanza superiore – Ragione. Assoluto, Storia – tali da ricomprenderli in sé. Nell'ebraismo un'istanza superiore di questo tipo semplicemente non esiste. Anche Dio, pur trovandosi infinitamente al di sopra degli uomini, non li ricomprende, non li considera come momenti o strumenti di un processo. Il Dio degli ebrei non è in nessun modo il Dio della storia nel senso cristiano o hegeliano, e Lévinas ne offre una prova facendo riferimento al *Midrash* e al suo modo di interpretare l'episodio di Gn 21, 8-20, in cui l'intervento divino consente ad Agar di dare da bere al figlio Ismaele: «accanto a Dio gli angeli protestano: dai da bere a colui che più tardi farà soffrire Israele? Che importa la fine della storia, dice l'Eterno. Io giudico ciascuno per ciò che è e non per ciò che diverrà»⁴⁵. Diversamente dal Dio dei cristiani – e dalla ragione hegeliana che ne è la più inquietante metamorfosi – il Dio degli ebrei non è il reggitore della storia. Ai suoi occhi gli eventi non contengono già la profezia del loro esito ultimo. Non conta «la fine della storia», ma il «qui e ora»; non importa ciò che l'uomo diverrà, ma ciò che è ora. Le azioni non sono quindi misurate

⁴³ *Ivi*, p. 260 [tr. it. cit., p. 125].

⁴⁴ *Ivi*, p. 237 [tr. it. cit., p. 109].

⁴⁵ *Ivi*, p. 260 [tr. it. cit., p. 125]. Cfr. anche E. LÉVINAS, *Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne*, in ID., *Hors sujet*, cit., p. 96 [tr. it. cit., p.67].

facendo riferimento alla meta escatologica a cui tende ogni cosa, e per questo l'uomo compare già ora di fronte a Dio senza mai spogliarsi della sua irriducibilità. Nel giudizio di Dio gli uomini non valgono in nessun caso come «eventi», non ricavano il loro senso dal fine ultimo del processo della storia. Il mondo – «questo mondo» – resta sempre un mondo di persone, di «nomi propri», di reciproche alterità.