

Introduzione

La parola e l'uomo

Riflettere sul tema «l'uomo e la parola» significa affrontare uno dei principali fuochi teoretici del pensiero attuale. L'epoca contemporanea, infatti, ha visto confluire la molteplicità irriducibile dei suoi percorsi nella «svolta linguistica», cioè in quel fenomeno intellettuale che ha contraddistinto ampia parte della filosofia del novecento e che, per certi versi, ha messo in luce ogni aspetto delle problematiche poste dal linguaggio. L'indagine sul linguaggio, ovvero su quella facoltà misteriosa che ci rende umani, quindi, costringe gli studiosi a far dialogare tra loro varie discipline nel tentativo di chiarificare i diversi volti dell'essere umano. La svolta linguistica, infatti, implica la stretta relazione tra la filosofia analitica che si propone un'analisi rigorosa del linguaggio su una solida base logica, la filosofia del linguaggio che studia le relazioni tra linguaggio mente e realtà, ovvero il rapporto tra senso e riferimento e la capacità umana di usarli nella comunicazione (le domande fondamentali riguardano il senso con le sue modalità di espressione in atti linguistici e la sua connessione con la mente), l'epistemologia, le logiche tradizionali, quelle non classiche contemporanee, le neuro-scienze, la psicologia sperimentale, l'antropologia molecolare che approfondisce il misterioso rapporto circolare che si va ad instaurare nell'essere umano tra evoluzione biologica ed evoluzione culturale ed infine, in senso lato, è possibile comprendere in essa sia autori appartenenti alla tradizione continentale come per esempio M. Heidegger e tutti gli studiosi che abitualmente vengono accostati all'ermeneutica, sia, dal punto di vista letterario, «la parola poetica», la «retorica della parola» e l'ontologia della parola alla riscoperta del suo valore simbolico ed iconico.

Alla luce di tutto ciò, quindi, la svolta linguistica costituisce quel significativo contrassegno dell'epoca attuale che, forse come nessun'altra in precedenza, ha saputo modulare il nesso uomo-parola in una ricca e continua variazione sul tema; tuttavia, l'indagine su tale nucleo tematico trova esclusivamente nel «pensiero dialogico» quella nuova ottica in grado di tragguardare e ripensare l'elemento impensato della riflessione filosofica: la congiunzione che lega l'uomo alla parola. In un certo senso, ciò che ci rende effettivamente umani fondandoci ontologicamente è proprio quella relazione misteriosa con la parola la quale ci precede (nell'appello) e ci succede (nella nostra risposta responsabile) permettendoci di auto-realizzarci nel mondo come identità nuove e autentiche.

Consideriamo la prospettiva teoretica attraverso tre autori: Franz Rosenzweig, Romano Guardini e Ferdinand Ebner. Una ragione è dialogica se è aperta all'evento della parola, ovvero a quella dimensione che scardina la mutua solitudine dell'io (*Icheinsamkeit* ebneriana) in virtù della frontalità espressiva ed originaria del tu: la parola, pertanto, sorge nell'intimità raccolta dell'uomo, spinge per essere detta e, una volta divenuta suono, chiede di essere ascoltata in attesa di ricevere la risposta adeguata. Gli intrecci tematici tra parola e silenzio, fra alterità, soggettività e temporalità, rappresentano l'orizzonte della *nuova modalità di pensiero* mossa dalla *ragione dialogica* la cui indagine: apre all'unione di pensiero e linguaggio operante nell'uomo inteso sia come «un pensante che parla», sia come «un parlante che pensa». «L'essere umano è quindi un pensante che parla e che attraverso la parola esprime il pensiero e un parlante che pensa, cioè che struttura in un linguaggio interiore il suo pensiero». La proposta consiste nel tentativo originale di tenere uniti i due momenti per cogliere la ragione (non più pensata come una sostanza perché non si dà un'ontologia della ragione) umana come «dialogicamente determinante». Nella parola come «fatto umano» emerge allora un'interdipendenza originaria: la parola ci è costantemente data e nasce da un ascolto. «Essere un parlante significa non essere all'inizio, non essere l'inizio» poiché parlare è un verbo «duale», ovvero relazionale: nel parlare, infatti, si realizzano costantemente sia la possibilità del dire, sia quella dell'ascoltare. Ogni parlare nasce da un ascolto e manifesta, altresì, «l'originale struttura relazionale dell'umano»: la lingua in cui si parla precede il

parlante che la abita e così viene intesa come una «dimora originaria», esistenziale oltre che esistenziale, che struttura lo stesso pensiero attraverso i riferimenti culturali. Le riflessioni poi si soffermano su una particolare modalità di parlare che è l'interrogare, ovvero l'esigenza di essere-con altri:

La domanda manifesta una carenza e nella sua dimensione originaria ontologica manifesta una carenza ontologica. Nell'interrogare viene a manifestazione il limite della ragione come possibilità di determinazione solitaria e totale. Nell'interrogazione, tuttavia, si manifesta anche la paradossalità dell'umano, coscienza finita proiettata però nell'al di là del finito.

La ragione dialogica, quindi, è quella che meglio esprime la complessità della ragione umana la quale nella consapevolezza della propria finitezza è originariamente interrogativa, ovvero richiesta di senso fuori di sé e oltre sé. Alla luce di tutto ciò, quindi, la parola in quanto manifestazione della singolarità personale, personalizza la verità: la relazione persona-verità apre allora lo spazio del pluralismo delle prospettive in cui la storicità e la contingenza della persona rendono la verità parziale e storica senza però ridurla a storia. «Ogni espressione della verità ripete il gesto della rivelazione, è una rivelazione che continua» e ciò significa che per mezzo della parola umana «Dio continua a parlare all'uomo con l'uomo». La parola vera, pertanto, è sempre rivelativa: la verità dialogica pur essendo necessariamente una «verità-frammento», nello stesso tempo si riferisce ad una totalità; essere nella verità allora significa inserirsi in un discorso infinito e quindi recuperare costantemente quella dimensione ontologica di appartenenza della persona alla verità. Tutto questo però implica il fatto fondamentale secondo cui il parlante non abita soltanto lo spazio simbolico di una cultura, bensì abita anche lo spazio-tempo reale in cui diviene interlocutore: l'esercizio del parlare, infatti, deve avvenire sempre nel contesto relazionale dell'inter-soggettività. Il linguaggio allora trasforma la molteplicità dei soggetti in una comunità proiettata intenzionalmente verso un'intesa: l'interumano è caratterizzato dalla relazione che ha alla sua base l'incontro.

Fra i tanti temi affrontati dal presente saggio merita un'attenzione particolare proprio quello relativo al rapporto fra parola e silenzio. Una tale relazione è quella di una coppia di opposti polari che nel mentre si oppongono, contemporaneamente si richiamano: la parola autentica in un certo senso richiama il silenzio e il vero silenzio cerca sempre e comunque «l'esodo in direzione della parola». Quando la polarità tra parola e silenzio si interrompe, la parola diviene un mero «ronzio verbale», ovvero degrada in «chiacchiera». Così solo il silenzio rinnova e purifica la parola riconducendola all'Originario, nel silenzio infatti il linguaggio trattiene il respiro e si trasforma in novità continua.

Una ricostruzione originale della prima riflessione di Rosenzweig mettendone in luce l'importante debito nei confronti della lettura di *Conoscenza applicata dell'anima*, testo in cui E. Rosenstock critica la psicologia (concentrata eccessivamente sull'io) e le scienze occulte (in cui l'anima è pensata come monade a sé stante) poiché prive di una visione completa del loro oggetto: l'anima umana. «Guardando dentro l'esperienza umana non viene prima l'io, ma il tu». L'origine del solipsismo, anche per Rosenstock, è da rintracciarsi nel pensiero di Cartesio da cui è scaturita sia una spaccatura tra soggetto e oggetto, sia la distinzione della realtà in interna ed esterna, giungendo altresì all'erroneo postulato di interpretare l'anima come oggetto, come una cosa. Tuttavia, secondo Rosenstock, ciò che sfugge a Cartesio è la lingua, cioè la parte costitutiva ed essenziale dell'anima umana:

L'uomo non è soltanto un essere naturale, è anche e, specificatamente, un essere capace di elevarsi al di sopra della sua natura, attraverso il linguaggio, poiché parlare significa produrre il riferimento all'altro e all'intera comunità linguistica. Una filosofia della lingua così intesa può distruggere il detto che nessun ponte conduca da uomo a uomo.

Stando così le cose, si pone in luce come soltanto attraverso un discorso proveniente dall'esterno diventiamo progressivamente persone coscienti della nostra identità e solo allora il nome acquisterà significato pieno. La lingua quindi rappresenta quel ponte misterioso in grado di realizzare l'intersoggettività trasformando l'io in anima, ovvero «la consapevolezza del sé individua-

le risvegliata da una chiamata per nome dall'esterno». Anche in Rosenzweig la lingua è considerata come «ponte verso l'esterno» quando è percepita come parola concretamente detta; l'io di ognuno di noi allora nascerà dall'incontro con il tu ed il pensiero scaturirà da un appello che l'altro ci pone dinanzi. La concezione del linguaggio di Rosenzweig trova conferma nell'interpretazione della Bibbia: tramite la chiamata di Dio (con un nome personale) e la rispettiva risposta responsabile dell'uomo («eccomi»), si viene necessariamente a determinare un processo che passa dal mutismo, al narrativo, al dialogo e da questo al linguaggio corale del noi in cui l'io assume la forma di «singolo collettivo». In opposizione all'antico pensiero, in cui l'uomo appare definito dai suoi attributi, il nuovo pensiero è quello che risulta dalla libertà dell'uomo, dalle sue facoltà. L'uomo è abitato dal linguaggio, che è una energia, una potenzialità infinita, non certo nel senso che la libertà dell'uomo sia illimitata, ma volendo indicare che la libertà umana si manifesta anche attraverso il linguaggio.

La presenza che emerge nella parola rinvia ad un'origine che ci ri-guarda e che è possibile identificare con il silenzio, un silenzio che dall'abisso dei tempi testimonia la presenza di un'assente (una voce quasi «inaudibile» che chiama ogni uomo per nome e lo elegge) e che conduce la ragione umana *al di là* di ogni possibile pensiero, parola, concetto o tematizzazione: è proprio qui, dunque, che risulta effettivamente possibile tornare a quella dimensione pre-originale dell'ascolto da cui ogni parola umana ha avuto origine.

- **La ragione dialogica**

L'espressione 'ragione dialogica' è apparentemente, ma soltanto apparentemente, chiara, autoevidente. Sembra di comprendere immediatamente ciò che in essa risuona. In fondo, di primo acchito, nulla sembra più chiaro del sostantivo ragione e dell'aggettivo dialogica. E, tuttavia, non appena si cerca di 'render conto' di essa siamo ricacciati in una *Zurückfrage* che costringe a rimettere in questione un'impressionante molteplicità di ovvietà e ci disloca in un vertiginoso movimento verso l'originario. E nulla è più così 'ovvio'. Non è più chiaro che cos'è la ragione e se possa essere veramente considerata un 'sostantivo' e non è neppure immediato il collegamento determinante-qualificativo dell'aggettivo 'dialogica' accanto a ragione.

In termini generali, e un po' generici, possiamo collegare la ragione alla 'facoltà' che l'uomo ha di trascendere l'anonimia del mondo in cui è da sempre inserito, prenderne le distanze per abitarlo in maniera attiva, organizzandolo. La ragione sarà quindi la capacità di stabilire connessioni e di rendere il mondo 'oggetto' e, quindi, di farne 'esperienza'. Ma la ragione è anche impulso alla totalità delle connessioni, all'esperienza totale, per dirla con Kant, desiderio dell'infinito. L'aggettivo 'dialogica', a sua volta, ci situa nello spazio dell'interlocuzione, del dinamismo della parola che collega locatori differenti. Pensiero e linguaggio sono quindi gli orizzonti di riferimento per cogliere il senso dell'espressione 'ragione dialogica'.

Naturalmente la ragione non può essere pensata come una sostanza, come pure è avvenuto nella storia del pensiero occidentale, a rischio di entrare in un circolo vizioso. Non si dà un'ontologia della ragione; si dà al contrario, una facoltà, per la quale un soggetto umano è pensante, mentre, la qualificazione della dialogicità manifesta lo stesso soggetto in quanto parlante. L'essere umano è quindi un pensante che parla e che attraverso la parola 'esprime' il pensiero e un parlante che pensa, cioè che struttura in un 'linguaggio interiore' il suo pensiero. Se i due dati si mantengono separati, avremo un'attività di sola determinazione logica nel primo caso o di semplice comunicazione interpersonale nel secondo. La proposta della mia riflessione è di tenere uniti i due momenti per cogliere la ragione umana come 'dialogicamente determinante'. Quest'espressione non vuole essere ad effetto, bensì tentativo di esibire nuove modalità di pensare.

Lo sfondo problematico dell'indagine nasce dalla consapevolezza della crisi della ragione

che ha segnato il pensiero del Novecento e che si è tramutata in crisi dell'umano. La ragione dialogica e, per essa, il pensiero dialogico intendono ritrovare un'altra dicibilità dell'umano ed è per questo che si presenta come pensiero critico, appunto come 'nuovo pensiero'². L'espressione, com'è noto, è di Franz Rosenzweig, ma a partire da lui è possibile percorrere nuovi sentieri, che non sono 'sentieri interrotti', bensì percorsi che vanno 'dalla ragione pura al pensiero parlante'.

Per poter manifestare in tutta la sua complessità la rilevanza e la forza critica della 'ragione dialogica' dovremmo porre in essere una fenomenologia di ampio spettro che verrebbe a costituire una vera e propria 'critica della ragione dialogica'. Qui possiamo soltanto tentare un primo abbozzo di questo più ampio progetto. Per fare ciò ci rivolgeremo in prima istanza alla dimensione locutoria dell'essere umano al fine di far emergere i molti referti connessi con questa dimensione propriamente ed esclusivamente umana. Nella *parola* come Tattò umano', infatti, si sedimentano molteplici dati che qui ci proponiamo di far emergere brevemente.

- **La parola e l'uomo: che cosa significa essere un parlante?**

Potremmo iniziare la nostra breve analisi con una espressione icastica: essere un parlante significa non essere all'inizio, non essere l'inizio. *Parlare* è infatti un verbo che potremmo definire 'relazionale' o, forse, in maniera più essenziale, potremmo dire *duale*. Si può parlare una lingua e ne vedremo la valenza, si può parlare con qualcuno di qualcosa, ma sempre è necessario un correlato essenzialmente indisciungibile che è l'ascoltare. Nella parola si coagulano entrambe le possibilità: essere detta o essere ascoltata, sebbene nel senso di una temporalità non sovrapponibile. La parola diventa quindi la concreta possibilità di manifestazione di una interdipendenza originaria che caratterizza l'essere umano. La non inizialità del parlante consiste quindi nel fatto elementare che la parola gli è stata data e gli è continuamente data. Ogni parlare nasce da un ascolto, da un silenzio attivo e attento. Dal punto di vista antropologico la parola, nel suo duplice modo di esercizio, è il referto che manifesta l'originaria struttura relazionale dell'umano³. La struttura del verbo latino *loquor*, parlare, ci dà delle indicazioni che vanno al di là della semplice curiosità linguistica: verbo deponente con forma passiva e significato attivo. Il parlare è esattamente questa attività paziente che però ha alla sua origine una passività attenta che è l'ascolto. Ma si può anche intendere come la presenza di un'assente che nella parola emerge a presenza: parlare come essere parlati. Una fenomenologia del linguaggio da questa angolazione sarebbe estremamente interessante e forse ci direbbe qualcosa di prezioso sulla natura del linguaggio e dello stesso parlante. Qui bastino questi pochi accenni.

L'esercizio della parola manifesta, ancora una volta nella dimensione attivo-passiva, che il locutore abita una lingua, come se parlare equivalesse ad essere situati in una lingua. È questa la linguisticità propria dell'umano. A questo livello diviene chiara la non inizialità che si diceva. La lingua in cui si parla precede il parlante che vi entra e la abita. La lingua, infatti rappresenta una dimora, la dimora originaria, esistenziale oltre che esistenziale, che struttura lo stesso pensiero attraverso i riferimenti culturali e le tradizioni che la innervano e le danno corpo. Entrare in una lingua significa quindi, entrare ed essere accolti-accogliere una tradizione che costituisce la storicità elementare a cui ogni essere umano si rapporta. Sono note a questo riguardo le riflessioni di Heidegger in *Essere e tempo*, in *In cammino verso il linguaggio*, ma anche in *Lettera sull'umanismo*. Sulla sua scia, una particolare attenzione al tema della tradizione, ha dedicato H.G. Gadamer in *Verità e metodo*⁴. La tradizione linguistica in cui si entra rappresenta la continuità di un processo storico in cui veniamo inseriti, di cui ci appropriamo e a cui siamo consegnati come temporalità specifica che ci costituisce. Dal punto di vista del linguaggio la tradizione è la memoria storica che precede e sollecita la transgressione, ma è anche la forma della lingua nella sua articolazione di spazio simbolico che

normalmente chiamiamo cultura. La ragione parlante utilizza, infatti, un codice di referenza sintattico e simbolico che costituisce la struttura accomunante dei parlanti ed è la condizione di possibilità dell'esercizio del dialogo. Lo spazio simbolico dell'interlocuzione è appunto la cultura. Già qui però si apre lo spazio problematico di come la molteplicità delle culture e quindi la molteplicità delle lingue possano incontrarsi; ci torneremo più avanti.

Il parlante però, non abita soltanto lo spazio simbolico di una cultura, abita anche lo spazio-tempo reale in cui diviene inter-locutore. Se come abbiamo detto in apertura, il parlare è un verbo relazionale, l'esercizio del parlare deve avvenire sempre nel contesto relazionale dell'interumano. Il linguaggio è l'elemento che trasforma la connessione sistematica delle monadi, per dirla con Husserl, cioè la molteplicità dei soggetti, in una comunità comunicativa intenzionalmente proiettata verso l'intesa. Questo sarà l'elemento peculiare che differenzia il dialogo da un qualsiasi parlare. Dialogare significa mantenersi dentro un discorso coerente, ma non totalmente coerente⁵, che mira a raggiungere un'intesa accomunante⁶. Raggiungere questa intesa è appunto il compito primario della ragione dialogica.

Per avere un quadro più completo della nostra fenomenologia dobbiamo rivolgere ora la nostra attenzione ad alcuni dati che costituiscono lo spazio e le modalità di esercizio della parola. Il primo dato che costituisce quasi lo spazio di coltura della parola e certamente la struttura fondamentale dell'interumano, il suo 'contesto' è quello che fenomenologicamente viene chiamato il 'mondo-ambiente', la *Umwelt*, in cui avvengono gli incontri interumani⁷. Ogni parlante è situato in un contesto significativo che egli primariamente interroga e a cui domanda una comprensione di senso che in ultima istanza è volontà di comprensione di sé. L'esercizio elementare e primario del pensiero è l'interrogazione⁸. L'interumano non è caratterizzato dalla neutralità del *Mitsein*, il con-essere, bensì dalla relazione che ha alla sua base l'incontro. Non si è semplicemente insieme in un accomunante mondo ambiente, questo mondo è lo spazio dell'incontro. Incontrare e parlare-con non equivalgono allo stare insieme. Al contrario, parlare è sempre incontrare qualcuno come qualcuno. L'incontro è una categoria antropologica determinante per la nostra fenomenologia di una ragione dialogica, ma è anche un evento che caratterizza l'esistenza personale nel suo esercizio concreto. L'incontro fenomenologicamente mostra la situazionalità originaria dell'essere umano che è 'Tessere insieme', *Zusamniensein*, e il mondo ambiente è lo specifico contesto di esercizio della propria umanità, nel ruolo o attraverso la costituzione di società o di comunità. In questa prospettiva l'incontro è la peculiare modalità personale di porsi di fronte all'altro. A questo punto dovremmo tentare una lunga analisi di cosa significa 'incontrare-incomrarsi', che ci permetterebbe di cogliere la dimensione di evento che l'esercizio esistenziale manifesta; ma forse ci troveremo anche di fronte a una dimensione 'destinale' che struttura l'umano e che potremmo racchiudere in un'espressione che nel suo fondamento non è banale: l'uno per l'altro, soltanto l'umano si può riconoscere in questa 'destinalità' che indica un dinamismo in cui l'essere umano diviene autenticamente se stesso, a partire da una 'destinazione' personalizzante. Nell'incontro siamo collocati l'uno di fronte all'altro con tutta la tensione propria dell'evento che accade e che non sono in grado di controllare per intero. Incontrare qualcuno significa essere tenuti svegli da un enigma, per parafrasare Lévinas. L'incontro pertanto appartiene alla possibilità, alla prospettiva sul futuro, per questo vedremo quanto nella nostra ricerca sarà importante la dimensione dell'attesa e dell'attenzione. Senza queste due caratteristiche non possiamo parlare propriamente di incontro.

È importante, a questo punto, analizzare più da vicino, anche se brevemente, la dimensione dell'interrogatività che richiamavamo precedentemente. Perché l'uomo, e soltanto l'uomo, pone domande? Che cosa significa domandare? Anche in questo caso siamo di fronte a un referto che a prima vista sembrerebbe 'ovvio'; in realtà non appena proviamo ad approfondire l'analisi ci accorgiamo che l'interrogare è un 'fenomeno' che porta con sé una molteplicità di altri dati che vanno esplicitati e che nel contesto della nostra ricerca assume una valenza del tutto originale. Nella stessa struttura del verbo inter-rogare, è detto un essere-tra. Come il

parlare, così questa particolare modalità di parlare che è l'interrogare esige un *Miteinander-sein*, essere-con altri. Come dice Rombach la *Frage* è sempre *An-Frage*. Domandare significa rivolgersi a qualcuno diverso da me e da cui attendo una risposta. La domanda quindi manifesta una carenza e nella sua dimensione originaria ontologica manifesta una carenza ontologica. Nell'interrogare viene a manifestazione il limite della ragione come possibilità di determinazione solitaria e totale. Nell'interrogazione, tuttavia, si manifesta anche la paradossalità dell'umano, coscienza finita proiettata però nell'al di là del finito. La finitezza non circoscrive totalmente l'umano che attraverso questa particolare modalità dell'uscire da sé si proietta in un oltre che lo situa nello spazio intermedio da cui attende una risposta. L'interrogazione è richiesta di senso fuori di me e oltre me. Ciò significa che l'interrogante non è totalmente trasparente, bensì portatore nella luminosità del suo pensare chiarificatore, anche di una oscurità, una non chiarezza che esige un complemento di manifestazione. La ragione dialogica è quella che meglio esprime questa struttura complessa della ragione umana che, proprio nella consapevolezza della propria finitezza, è originariamente interrogativa. La risposta che si attende è essa stessa apertura che, nell'attenzione, manifesta una dipendenza. Ciò vale anche per quella che Rombach definisce la *Entscheidungsfirage*, domanda decisiva che non può dare a se stessa la risposta. Se così fosse non ci sarebbe neppure la domanda.

¹¹ Potendo fare qui soltanto pochi accenni a questa questione fondamentale nell'articolazione del nostro percorso, rimando all'opera di grande suggestione e che ritengo decisiva di H. ROMBACH, *Ober Ursprung und Wesen der Frage*, Alber, Freiburg-München 1988. l'edizione originale è del 1952.

Da queste poche analisi si vede la complessità del problema. Parlare è un atto che coinvolge la totale struttura ontologica dell'umano nell'esercizio della sua esistenza e manifesta una originaria 'pluralità'.

- **La verità si dice insieme**

Proprio del linguaggio è 'dire la verità', proviamo quindi a vedere cosa comporta nel contesto del nostro percorso questa affermazione. Esiste una connessione tutta particolare tra *parola e verità*, a cui vorrei alludere brevemente. Nella parola umana viene a manifestazione la verità che, a partire da quanto dicevamo sopra, possiamo pensare come soggettivo-personale, relazionale, senza che diventi relativa. Se la parola manca del suo rapporto fondativo con la verità, perde il suo spessore di significato e si trasforma in chiacchiera. La parola in quanto manifestazione della singolarità personale, personalizza la verità. La verità oggettiva si dà soltanto nella soggettività della sua manifestazione. Ciò significa che la finitezza e la storicità della persona rendono la verità finita e storica senza ridurla a storia. Il rapporto tra la persona e la verità apre allora lo spazio dell'interpretazione e del pluralismo delle prospettive. Per dirla con Pareyson, esiste un'originarietà dell'interpretazione che fa sì che la verità venga a manifestazione sempre in un evento personale-dialogico. Il momento dell'ascolto-silenzio è l'imprescindibile situazione iniziale che permette alla parola di divenire parola *della* verità. Il genitivo impiegato ha un valore soggettivo e oggettivo. La verità parla attraverso la parola dell'uomo che dice la verità, per questo l'espressione della verità è sempre una manifestazione interpretativa. Ogni espressione della verità ripete il gesto della rivelazione, è una rivelazione che continua. Nell'orizzonte del pensiero cristiano ciò assume un significato del tutto peculiare se lo si riferisce al *kerygma*. In maniera più pregnante possiamo dire che attraverso la parola dell'uomo, Dio continua a parlare all'uomo con l'uomo. La parola vera è pertanto sempre rivelativa, apre orizzonti di senso che trascendono la mera informazione o comunicazione.

"*La verità vi farà liberi*", l'espressione evangelica nel nostro percorso diviene particolarmente significativa. Esistono parole libere in quanto vere e parole da liberare, cioè da inverare. E l'inveramento della parola consiste nel recuperare la dimensione

ontologica di appartenenza della persona alla verità. Questa relazione originaria si può sviluppare soltanto come ontologia della persona che abita nella verità, che abita la verità, che, quindi, a sua volta, diviene autenticamente la casa della persona e la parola acquisterà una dimensione rivelativa che trascende sia il livello dell'informazione, sia quello totalizzante dell'ideologia. Abitare la verità equivale a comunicare nella/la verità nella consapevolezza dell'inesauribilità ontologica della comunicazione. Se la parola abita l'uomo, attraverso la parola egli riceve una sorta di investitura che gli permette di risalire alla sua origine: "*Noli foras exire, in interiore Nomine habitat veritas*". L'espressione agostiniana del *De vera religione* permette di attingere quella trascendenza interiore che abita l'uomo e che fa della parola un indice di un al di là. Nell'interiorità, nella transdiscendenza che apre alla trascendenza, è possibile reperire le fonti della verità della parola. L'uomo sarà quindi pensabile come luogo della presenza della verità. Si apre ora un orizzonte di altro genere. Dire la verità significa *verum facere se ipsum*, cioè la verità comunicata è originariamente verità vissuta, verità esperita. Si può dire la verità soltanto se si è nella verità e pertanto nel contesto dialogico-comunicativo significherà essere testimoni della verità. Non insisto sulla connotazione di testimonianza che riceve qui il rapporto con la verità nella sua espressione poiché ci impegnerebbe in una direzione nuova che, sebbene suggestiva, ci allontanerebbe dal nostro tema centrale.

Nella terza lezione di *Ragione ed esistenza* Karl Jaspers ci invita a chiarire il rapporto che lega in maniera inscindibile la ragione con l'esistenza, un rapporto che si rivela prezioso per strutturare in modo più rigoroso anche il nostro tema. Scrive Jaspers:

«Esse sono inscindibili. L'una va perduta se si perde l'altra. La ragione non può estraniarsi dall'esistenza in nome di un orgoglioso e ostinato esclusivismo che rifugga disperatamente dal manifestarsi dell'esistere. L'esistenza non può estraniarsi dalla ragione in favore di una trasparenza che si voglia scambiare con la realtà sostanziale. L'esistenza diviene *luminosa solo* mediante la ragione; la ragione ha *consistenza solo* mediante l'esistenza».

Le affermazioni del filosofo tedesco costituiscono il presupposto ontologico della sua visione dell'umano, che, tuttavia, proprio nell'esistenza scopre le possibilità di apertura alla trascendenza. L'umano trova la sua peculiarità "solo in virtù della comunione, del tendere reciproco e consapevole dell'intelligenza". Jaspers è convinto che è in questo contesto che si potrebbe ripensare la non-inizialità di cui parlavo sopra, ma anche l'inizialità che ogni atto di testimonianza definisce. La transitività dell'atto del testimone equivale all'ammissione di essere all'interno di una logica della gratuità ontologica che è il vero e autentico sostrato della logica dialogica.

La proposta jaspersiana si orienta verso l'esigenza di una comunicazione totale che permetterebbe di "creare una umanità condizionata da una comunicazione non ingannevole, non diminuita, non superficiale, non degenerata...". Dal rapporto tra ragione ed esistenza deve sgorgare una *volontà di comunicazione radicale*. "mentre - conclude Jaspers - il sostenere il possesso di una definita verità spezza di fatto ogni comunicazione".

Se proviamo a ricavare qualche dato per la nostra ricerca di determinazione di una ragione dialogica, possiamo dire che la soggettività umana è sempre inserita in un tessuto relazionale la cui logica interna è la motivazione comunicativa, ma anche una comunicazione motivante. Necessariamente la ragione dialogica deve essere plurale, interdipendente. Nel tessuto relazionale che si diceva, l'interdipendenza va presa alla lettera come una dipendenza-tra. I soggetti umani nell'esercizio della loro concreta esistenza sono collegati attraverso un legame sistematico che ne fa una comunità. Il collegamento indica l'impossibilità di collocarsi in uno sterile per sé, di essere invece sempre in attesa della parola dell'altro che mi invita a rispondere. Franz Rosenzweig ha espresso questo bisogno dell'altro come prendere sul serio il tempo. La ragione dialogica è sempre temporalmente determinata e ciò costituisce non soltanto la sua finitezza, ma anche l'affermazione delle molte temporalità coesistenti che si attendono e che sono reciprocamente attente le une alle altre. La

molteplicità dei parlanti conduce alla molteplicità delle visioni di verità che se non si pongono nell'atteggiamento indicato da Jaspers che "sostenere il possesso di una definita verità spezza di fatto ogni comunicazione" possono diventare reciprocamente occasione di verità.

La ragione dialogica sa che deve fare costantemente i conti con i limiti ontologici che la costituiscono e che costituiscono anche i limiti della sua prospettiva di verità, quindi è consapevole che *dire* la verità significa *fare* la verità in un processo continuo e costante di inveroamento. La pluralità delle prospettive che si traduce nella pluralità delle lingue e delle culture esige che ci si impegni a costruire una *syn-phonè*, una voce concordante, attraverso l'intesa a cui accennavamo e che non è rinuncia o rifiuto delle differenze, quanto piuttosto armonizzazione delle differenze. L'in-tesa non è un irenismo che non porta da nessuna parte e che preferisce non vedere le differenze, è invece impegno di costruzione di un mondo in cui la verità possa darsi in tutta la sua complessità senza che nessuno ne rivendichi per sé il monopolio.

Esiste un risvolto etico che in un inscindibile intreccio tiene insieme la ricerca e la proclamazione della verità e che possiamo cogliere nell'etica del rispetto, che, prima che a Kant, possiamo far risalire alla cosiddetta 'regula aurea' che in maniera trasversale attraversa quasi tutte le culture umane. La ragione dialogica in questo senso, consapevole del suo bisogno dell'altro, è una ragione non-violenta. Si potrebbe indicare un paradigma etico antropologico della ragione dialogica nel 'discorso della montagna' evangelico secondo cui la ragione sarà mite, pacifica, povera. Nella ragione dialogica si manifesta quindi una logica della gratuità, come fedeltà alla verità, in una doppia direzione: attenzione alla verità e attenzione preoccupata all'altro/dell'altro.

La ragione dialogica testimonia che esiste una connessione a prima vista estranea e inversamente proporzionale tra parola e verità, secondo cui la forza della verità manifesta la debolezza della parola, mentre la forza della parola può diventare la debolezza della verità come suo occultamento. Solo la parola vera è parola forte e liberante, mentre la parola forte può degenerare in ideologia, in sofistica e in violenza. Ma la parola vera non può mai essere solitaria, come non lo è la verità.

La parola nasce dall'esperienza viva: Franz Rosenzweig (1886-1929)

Franz Rosenzweig è oggi unanimemente annoverato tra i maestri del pensiero dialogico e la continua fiorente produzione letteraria, in vari ambiti linguistici, lo conferma ampiamente. Da una disamina circa la contemporanea bibliografia riguardo a questo pensatore, pare che l'attenzione sia quasi unilateralmente rivolta ad indagare ed a presentare al pubblico quanto si può trovare nelle opere principali dell'Autore, in particolare *La Stella della redenzione*, tralasciando i suoi scritti minori e, soprattutto, la feconda e proficua indagine circa l'itinerario che ha portato alla stesura definitiva dei suoi scritti più conosciuti. Da questa constatazione si è desiderato percorrere una ricerca circa le fonti, i referenti e gli interlocutori principali che hanno contribuito alla formazione del pensiero dialogico del filosofo di Kassel. La parola, quella rivolta all'uomo e quella pronunciata da esso come "*risposta a...*", viene ad essere parte costitutiva del suo essere stesso. Ogni parola sia orale che scritta è, potremmo dire, vitale nel senso che è foriera di vita e capace di creare una intersoggettività con l'altro, una correlazione necessaria per essere pienamente uomo.

Con Franz Rosenzweig ci troviamo di fronte a un pensatore che nel suo pensiero si differenzia molto da ciò che è tipico di Buber. Se l'opera di Buber è colorata e vivace, sviluppandosi in singoli strati non sempre legati e collegati, se essa è aperta e sempre prodiga di dettagli l'opera di Franz Rosenzweig è sì aperta al mondo, ma rigida e conclusa nell'organizzazione delle proprie idee. A differenza dell'opera giovanile di Buber, ci

possiamo confrontare con il pensiero rosenzweighiano partendo fin dall'inizio dal presupposto di trovare *un'unica*, cruciale idea dalla quale si sviluppa tutto il «nuovo pensiero» di Rosenzweig.

- **Il contesto del pensiero di Rosenzweig**

Chi vuole comprendere il pensiero di Franz Rosenzweig a partire dalle sue origini e dalle sue ragioni deve tenere presente la situazione storica in cui Rosenzweig ha iniziato la propria riflessione filosofica. Il suo cammino di riflessione non prende avvio dalla facoltà di filosofia ma dall'ambito delle scienze naturali. Poi, più tardi passa alla facoltà filosofica e quindi allo studio della storia. Egli si vede soprattutto come uno storico. Per lo storico del 1909, infatti lo studio della storia non significava semplicemente mettere in evidenza dei dati: la scienza storica, all'epoca dello storicismo, era diventata la scienza della vita umana nella sua totalità, una vita che divenne, in senso lato, il materiale della storia, il materiale che serve all'indagine della realtà umana.

Cresce in lui un'intensa familiarità con l'idealismo tedesco, ma lo comprende solo sulla base della ricerca storica, in quanto universalità storica intensiva. Egli si trova a metà tra la pretesa di Hegel di conoscere la verità assoluta e il relativismo del metodo storico. Che cos'erano le figure che l'indagine storica studiava e descriveva come universalità storiche intensive fino ai loro punti estremi? Una figura storica, in quanto figura, era evidentemente tanto interessante quanto un'altra. E l'una veniva valutata in base all'altra. Si chiede anche Rosenzweig: che cos'ero io stesso, colui che domanda e conosce storicamente?. Il rischio è di vedere la storia come una semplice serie di figure, di guastarla come un semplice spettacolo di natura estetica. In che cosa consisteva la storicità della storia? Questa è la domanda, l'abisso che si apre davanti a Rosenzweig.

I talenti di Rosenzweig erano i talenti dello storico storicista, la capacità di cogliere le figure storiche in modo preciso, dettagliato e al contempo nel loro nesso, fine ai loro punti estremi. Ma proprio dinanzi a questo talento, che «lo possedeva», affiora ora per Rosenzweig la domanda sull'Uno. Rosenzweig prende dapprima in considerazione la possibile di diventare cristiano e nel Giorno dell'Espiazione (Yom Kippur) del 1913 ritrova la fede dei padri. Egli si trova a metà tra la posizione dello storico e quella del filosofo e si chiede: che cos'è la rivelazione? Ciò che muove è il carattere storico-sovrastorico della rivelazione. Egli si rivolgeva contro la teologia nazionale sorta a partire dall'inizio del nuovo secolo nell'ebraismo, una teologia che era nata parallelamente a quella, puramente umana della vita di Gesù di origine protestante. Rosenzweig la considera come la reazione nei confronti del tentativo, fallito del XIX secolo e in ultima in Cohen di una religiosità ebraica di carattere puramente filosofico. Essa tenta di comprendere la nazionalità nel suo dischiudersi storico come Dio. per quanto vasta sia la dimensione storica della nazionalità, sottolinea Rosenzweig, il Dio che nasce in essa non può essere il Dio autentico. La teologia nazionale si rivela come «teologia atea», che in realtà nega Dio.

Per Rosenzweig la questione è quella della pensabilità della rivelazione. Come può essere pensata la rivelazione se non può essere resa un tutt'uno con la totalità dello spirito che pensa se stesso, o con la totalità che compare nella storia, ad esempio quella della nazionalità? Rosenzweig appartiene a quella generazione che, quantunque abbia imparato a pensare in modo profondamente storico non è disposta ad abbandonare le pretese assolute del pensiero alla pura relatività di ciò che appare nella storia. Abbiamo qui un intenso influsso dell'idealismo tedesco. Si chiede: il pensiero può arrivare a cogliere il senso dell'essere? Da Rosenstock assumerà il concetto di orientamento. La rivelazione, esiste, deve oltrepassare la pura relatività di ogni senso dell'essere. La rivelazione deve offrire un orientamento. Ciò significa che essa deve creare «un sopra e un sotto assoluti». Deve offrire un affidabile senso dell'essere, al di là di tutte le relatività dei mondi che appaiono nella storia. Esiste un tale orientamento? E come può essere colto dal

pensiero? Questa è la stessa verso la quale il pensiero di Rosenzweig si incammina.

- **Il metodo fenomenologico di Rosenzweig**

Si tratta di un nuovo metodo filosofico. Egli intende arrivare dietro a tutti i presupposti del pensiero, irriflessi fino a quel momento, ai dati primi, a ciò che dà la sua misura al pensiero e dunque non ha bisogno del pensiero per poter essere. Mentre prima era un uomo che prima produceva e plasmava, ora è diventato un uomo che non fa che interrogare. Il puro guardare interrogante, che si sottrae ad ogni presupposto viene qui elevato a metodo assoluto del pensiero. Non deve essere presupposto nulla, in modo che il pensiero possa pervenire in modo puro alla cosa stessa che mostra se stessa. Il nulla si mostrava come il nulla della morte. Appare come contrassegno del fatto che il problema è posto. Nulla deve essere presupposto. Il pensiero resta nelal pura indecisione sospesa del guardare, rivolto a ciò che egli si vuole mostrare da sé. Il pensiero interrogante non presupponendo nulla non è però privo di presupposti, ma è puramente determinato dalla cosa che vuole essere scorta da esso in se stessa. Il nulla, il segno della pura condizione di domanda, non è dunque il nulla in generale, ma è il nulla di qualcosa. Si percorrono due strade: *una volta* affermando il non-nulla, *un'altra volta* negando il nulla. Il campo in cui Rosenzweig trova le strutture originarie del pensiero è il linguaggio.

A partire da questo nulla, nel dire si afferma, *da una parte, il non-nulla*. Ciò che viene detto è qualcosa che è. Così, il nulla è perennemente prossimo all'essere, che in questo modo può apparire. O viceversa, l'essere, in quanto affermazione del non-nulla, si mostra come «limitrofo al nulla». Il movimento del pensiero attraverso il quale l'essere può apparire in questo modo è già sempre accaduto in ogni dire.

Ma, allo stesso modo, in ogni dire è già sempre accaduto anche un altro movimento, quello della negazione del nulla. Nella negazione del nulla, l'essere appare «come sottratto ad esso» che «ha appena infranto la prigione del nulla». Non è «altro che l'evento di questa liberazione dal nulla». Ma entrambi i movimenti del pensiero sono già sempre *al contempo* alla base del linguaggio parlato. Ogni parola presente nella frase ha in sé un senso infinito, indipendentemente dalla sua posizione all'interno della frase. Il pensiero deve lasciarle accadere entrambe sempre insieme. Ma questo significa che l'essere presente nel linguaggio che è già parlato, *in se stesso*, per il pensiero che osserva è già sempre al di là delle sue due fenomenizzazioni originarie: esso le *contiene* come unità paradossale.

Sul rapporto tra linguaggio e rivelazione cf. P. Mancinelli, *Pensare altrove. Rivelazione e linguaggio in Franz Rosenzweig*, Quattroventi, Urbino 2006, pp. 105-136.

- **La questione e il senso dell'essere**

Rosenzweig affronta la questione della pensabilità della rivelazione, inserendosi nel contesto filosofico occidentale segnato dall'anno 1800, nel modo più fondamentale possibile. Si chiede: qual è la tendenza di base della filosofia occidentale? Secondo Rosenzweig si tratta delle volontà di conoscere il Tutto, cioè di elevare tutto alla chiarezza del pensiero, una chiarezza trasparente a se stessa. Una chiarezza che, tuttavia, è chiarezza soltanto nella misura in cui è unità. La pensabilità del mondo ha come conseguenza il fatto che esso diviene coglibile in quanto totalità. Questa impostazione della filosofia occidentale è apparentemente priva di presupposti. Quel che essa presuppone, infatti, è il nulla. Il Tutto è il suo essere-pensato o, più esattamente, il suo essere-stato-pensato. Nella sua pensabilità, che è la pensabilità dell'unico logos del mondo, esso è infatti già sempre

fissato, già sempre pensato al di fuori del tempo. Tutto dipende, allora, dal riflettere su quell'idea, quell'*unica* idea, in mezzo a tante idee, in modo da inserirla in questo modo nella chiarezza di ciò che è stato riconosciuto come pensato. In questo senso, tutta la filosofia occidentale è dominata dalla domanda atemporale: «Che cos'è?», che sempre presuppone la domanda: «Che cos'è tutto?». L'essere viene ridotto ad essenza [Wesen]. Questo movimento, secondo Rosenzweig, si conclude con Hegel. «La ragione filosofante si regge sulle proprie gambe, basta a se stessa. Tutte le cose sono in essa comprese ed alla fine essa comprende se stessa...».

Il presupposto, apparentemente privo di presupposti della pensabilità del Tutto, cioè della posizione dell'essere nei confronti della sua essenza atemporale, non equivale addirittura alla dimenticanza dell'essere stesso? La filosofia si chiede: «Che cos'è?». Nella risposta a questa domanda, l'essere appare come qualcosa di pensato. Nella relazione della domanda con la filosofia, la ragione diviene il fondamento della realtà, e il fatto che la ragione fondi se stessa come *conoscenza* può ben stare a fondamento del motivo per cui essa può pretendere di fondare la realtà. Poiché essa pensa se stessa, può *pensare* la realtà come ciò che è altro da essa, può cioè illuminarla con il proprio splendore come «qualcosa». L'autocoscienza spiega il motivo per cui è possibile la coscienza di *qualcosa*. Tuttavia, questo non spiega la realtà della ragione stessa, bensì, così facendo, è proprio ciò che la mette in discussione. Se la ragione si mostra come relazione $A = A$, autocoscienza, o $A B$, coscienza di qualcosa, allora $A = B$ è logicamente fondato in $A A$. Per esprimersi con un'immagine:

«La terra posa sul grande serpente e il grande serpente porta se stesso, mordendosi la coda, insegna Hegel e così facendo fornisce una spiegazione esauriente del sistema terra-serpente, ma non spiega perché questo sistema nella sua globalità però non cada. Non cade e non vacilla, dico io, poiché non vi è alcuno spazio <in cui> possa cadere o "entro il quale" possa vacillare; il serpente appunto riempie tutto lo spazio possibile...».

In altre parole, posso porre la questione *dell'essere della ragione prima di ogni sua realtà in quanto relazione*. Anche se la luce della ragione riempie tutto lo spazio possibile, resta ancora da domandarsi: perché c'è qualcosa e non piuttosto il nulla? Nel linguaggio di Rosenzweig:

«Questo "qualcosa" dentro la ragione ma al di là (detto *logicamente*: "al di là") della ragione è una unità che *noti* è unità di due entità: non è da formulare come equazione, ma è unità *remota* da ogni dualità; il segno di uguaglianza è presente in entrambe le equazioni, ma, a differenza della sua utilizzazione precedente, non sta come *segno* di uguaglianza, bensì come *realtà*, non vale ipoteticamente («se tra A e B oppure tra A e A sussiste una *relazione*, allora è quella di uguaglianza»), ma categoricamente ("c'è uguaglianza 'prima' di tutte le possibili relazioni")».

Ma cos'è «propriamente»? Proprio questa domanda, che caratterizza la concezione ontologica che compare nella domanda: «Che cos'è tutto?» ottiene in risposta: tutto è tutto. Ma questa è la risposta che toglie la terra da sotto i piedi a chi pone la domanda. La domanda: «Che cos'è propriamente?» ottiene una risposta che compara ed eguaglia, in cui non c'è nulla di fissato. Centro, apparente, è solo la coscienza, in cui si sviluppa il pensiero che compara ed eguaglia tutto. Ma è un centro soltanto apparente, che a sua volta, come un B riferito a un A, deve inserirsi in un processo che compare ed eguaglia tutto. Nella misura in cui pensa se stesso, esso è qualcosa di pensato a partire da ciò che è generale; è un "esso", non un "io". Sotto il dominio della domanda «Che cos'è?», ogni relazione avviene solamente tra terze persone. Il «sistema è il mondo in forma di terza persona, e in questo sistema, attraverso la comparazione generale, tutto svanisce «nell'unico e universalissimo grigio della cosa in generale» oppure nell'unica sostanza. La mancanza di orientamento e la dimenticanza dell'essere si rivelano essere la stessa cosa.

Sul tema della *questione dell'essere* cf. P. Mancinelli, *Pensare altrove. Rivelazione e linguaggio in Franz Rosenzweig*, Quattroventi, Urbino 2006, 165-210.

Chi ascolta la vita traduce

Nella prima riflessione di Rosenzweig si pone in luce l'importante debito nei confronti della lettura di *Conoscenza applicata dell'anima*, testo in cui E. Rosenstock critica la psicologia (concentrata eccessivamente sull'io) e le scienze occulte (in cui l'anima è pensata come monade a sé stante) poiché prive di una visione completa del loro oggetto: l'anima umana. Egli infatti intende mostrare come in realtà «guardando dentro l'esperienza umana non viene prima l'io, ma il tu». L'origine del solipsismo, anche per Rosenstock, è da rintracciarsi nel pensiero di Cartesio da cui è scaturita sia una spaccatura tra soggetto e oggetto, sia la distinzione della realtà in interna ed esterna, giungendo altresì all'erroneo postulato di interpretare l'anima come oggetto, come una cosa. Tuttavia, secondo Rosenstock, ciò che sfugge a Cartesio è la lingua, cioè la parte costitutiva ed essenziale dell'anima umana:

L'uomo non è soltanto un essere naturale, è anche e, specificatamente, un essere capace di elevarsi al di sopra della sua natura, attraverso il linguaggio, poiché parlare significa produrre il riferimento all'altro e all'intera comunità linguistica. Una filosofia della lingua così intesa può distruggere il detto che nessun ponte conduca da uomo a uomo.

Rosenzweig si pone come lettore ed interprete della *Conoscenza applicata dell'anima* di Rosenstock. All'interno dello scritto *Nuovo Pensiero. Alcune note supplementari a «La Stella della redenzione»* Rosenzweig ammette che circa l'intuizione ed il metodo della "filosofia narrante", metodo che sta alla base di tutto il rinnovamento del pensiero, è debitore non tanto verso Ludwig Feuerbach, scopritore del metodo stesso, e neppure nei confronti di Hermann Cohen che lo ha introdotto nella filosofia; egli esplicitamente afferma: «Non devo esser tanto grato ad essi, ma ad Eugen Rosenstock, del cui *Conoscenza applicata dell'anima*, ora uscito a stampa, quando iniziai a scrivere conoscevo da un anno e mezzo il primo abbozzo». Anche in una lettera, scritta due anni prima della stesura del *Nuovo pensiero* a Rudolf Hallo, asserisce l'incidenza che Rosenstock ha avuto addirittura nella stesura della sua opera principale: «Non credo molto, come invece fai tu, nella speciale ebraicità della nuova filosofia. Non so perché sostieni una cosa simile. Come potrei pensarla così, quando senza Eugen non avrei mai scritto la Stella?». Tali informazioni, da parte di un autore che per abitudine è piuttosto avaro nell'indicare le sue fonti, non possono essere sicuramente trascurate, ma piuttosto ci devono indurre ad indagare perché Rosenzweig sia debitore a Eugen Rosenstock⁴ circa il proprio metodo d'analisi delle strutture grammaticali.

Al termine dello scambio epistolare del 1916, iniziato nell'autunno del 1912, una fase di intenso confronto nel quale entrambi cercano affannosamente un dialogo interreligioso, Rosenzweig chiede all'amico di inviargli qualcosa «sulle lingue», poiché, in questo ambito, egli si sentiva molto vicino a lui: «Se volete scrivermi su dei particolari, vi prego allora di farlo sulle "lingue". Io vi sono, credo, venuto molto vicino per strane vie traverse, cosa che io certo anche volevo, solo non sapevo come cominciare». Rosenstock gli inviò una bozza del suo *Angewandte Seelenkunde* in forma scritta a mano, come «lettera parlata». Essa consisteva in uno studio linguistico che, sotto certi aspetti, equivaleva a quello che svilupperà Rosenzweig. Da uno scritto alla moglie Margrit sappiamo che Eugen Rosenstock attribuiva estrema importanza all'originale della lettera. Ad ella, nel 1916, egli inviò una bozza del manoscritto e le disse di leggerla con la massima cura e attenzione, dato che si trattava probabilmente della cosa più importante che avesse mai scritto, chiedendole anche di trascriverla accuratamente prima di mandarla a Franz che si trovava al fronte:

«Prendi queste pagine e leggi... Siccome non voglio che vengano staccate e perse, ti prego: fanne una copia, meglio se con la macchina da scrivere, e se è troppo complicato fallo a mano; soltanto in seguito la dovrà ricevere Franz».

Solo nel 1924 apparve la «Lettera sulla lingua» in folia rielaborata come piccolo trattato autonomo sotto il titolo di *Angewandte Seelenkunde. Eine programmatzatische Obersetzung*⁸. È a questo scritto che noi facciamo riferimento, poiché nel succitato *Nuovo pensiero* è ad esso che si rimanda, sebbene sappiamo che Rosenzweig nell'Aprile del 1924 pronunciò un giudizio negativo sulla stesura definitiva, quando riceve la versione stampata con dedica a lui:

«Forse mi sbaglio - lo spavento di Weizsäcker, che oggi Gritli mi scrive, non è per me un compurgatore proprio affidabile, infatti egli si spaventa di sicuro anche dello Stern e di molto altro -, ma la mia impressione in ogni caso era: i primi quattro capitoli dispersivi e inefficaci, la parte centrale (scritta in maniera) non abbastanza importante, la conclusione di conseguenza anch'essa non convincente. Che altro infatti poteva essere, dato che tu nell'ambito politico-giuridico agisci in modo sempre più solido, anche nei più grandi ardimenti, rispetto al campo filosofico-psicologico. Mi rende triste sapere che probabilmente avrai sparato la tua polvere in aria. E che polvere! Uno strazio. [] Gli squilli di tromba programmatici hanno un effetto così roboante, così enfatico, che io stesso, nei confronti di questa diretta impressione stilistica, ho dovuto continuamente ricorrere alla forza per ricordarmi della mia migliore conoscenza - cioè che non sono vanterie, bensì segni molto modesti di una ricchezza disponibile, ancora da coniare».

All'inizio della *Conoscenza applicata dell'anima* Rosenstock espone la sua posizione circa coloro che egli considera i suoi principali oppositori, che chiama «psicologia» e «scienze occulte», ai quali direttamente indirizza la sua tesi. I primi capitoli, infatti, espongono le motivazioni che lo indussero a scegliere il titolo «Conoscenza applicata», che aveva tratto da un popolare opuscolo di psicologia sociale. Appositamente inserisce il termine «anima», giacché intende adescare i suoi ascoltatori con questo particolare titolo. Egli contesta la legittimità del loro diritto allo *status* di scienze poiché ad entrambe manca una visione completa del loro oggetto, l'anima umana. Al posto del riduzionismo operato dalla psicologia e dall'occultismo deve subentrare il concetto proprio di una «Conoscenza applicata dell'anima». Evidentemente Rosenstock è in stretta polemica con le varie teorie della psicologia teorica circolanti nel periodo in cui scrive, che si concentravano esclusivamente sull'io. Egli intende mostrare che, guardando all'intera esperienza umana, non viene prima l'io, ma il tu. Proprio alla luce del suo stile polemico bisogna comprendere in profondità questa affermazione: le anime nell'occultismo e nella psicologia sono esclusivamente pensate come tali, cioè come monadi a sé stanti e come esseri che stanno in un collegamento unicamente fittizio. Secondo Rosenstock per indagare l'«anima» è indispensabile evidenziare la connessione con altre singole anime e con tutte le anime in generale. L'«anima è pensata nell'occultismo essenzialmente come io singolo che non deve avere nessun riferimento ad altri sé che sono altrettante, anime, per poter essere quello che è. L'origine di tale concezione risale ancora al dualismo tra spirito e materia, che trova in Cartesio uno dei suoi massimi esponenti. Da ciò deriva una spaccatura tra soggetto e oggetto, assecondando l'uso già diffuso di descrivere l'intera realtà distinguendo nettamente tra interiore ed esteriore e giungendo, come congenita conseguenza, all'erroneo postulato di vedere l'«anima» come oggetto, come una "cosa".

Partendo da questa diagnosi Rosenstock introduce la sua posizione contraria, in modo tale da rendere determinante la componente interpersonale e la formazione della società nella comprensione dell'anima umana. Questa componente è la lingua. Essa è la parte costitutiva essenziale dell'«anima» umana e ciò permette di mostrare la limitatezza della psicologia e dell'occultismo. Per Rosenstock l'uomo non è soltanto un «essere naturale», è anche e, specificatamente, un essere capace di elevarsi al di sopra della sua natura, attraverso il linguaggio, poiché parlare significa produrre il riferimento all'altro e

all'intera comunità linguistica. Una filosofia della lingua così intesa può «distruggere il detto che nessun ponte conduca da uomo a uomo».

Nel quinto capitolo Eugen Rosenstock pone la questione: «Ma l'anima ha una grammatica?». Egli risponde affermando che la grammatica stessa è la chiave che apre il castello dell'anima. Chi vuole esplorare l'anima deve esaminare i misteri della lingua. Proseguendo la sua battaglia contro le false grammatiche che riflettono il predominio dell'io sensibile, in quanto iniziano con io e non con tu, come l'esperienza insegna, asserisce:

«L'io viene definito dalla psicologia accademica come unica grandezza incrollabile. Il tu, l'egli e il loro, "l'esso" delle cose, tutto il resto diventa degno di considerazione solo nel fatto che esso viene recepito da questa prima persona della grammatica, cioè psichicamente dall'io».

In realtà, soltanto attraverso un discorso rivoltoci dall'esterno, diventiamo progressivamente una persona consapevole della nostra identità, cioè il nostro nome acquista significato.

Entro questa prospettiva la lingua è vista come luogo della produzione di intersoggettività e, nello stesso tempo, come ciò che permette all'anima di essere se stessa: avviene una sorta di processo di trascendibilità che ha il suo primo inizio non nelle facoltà dell'anima stessa, bensì viene causato dall'esterno, da un "di fronte" che è già davanti all'anima e l'ha già attivamente trascesa, prima che essa stessa lo faccia. Quando si passa sul "ponte lingua" avviene un cambiamento: l'io diventa ciò che Rosenstock chiama «anima». Analizzando più attentamente la descrizione di questo cambiamento, di tale processo linguistico appare ora chiaro il titolo prescelto da Rosenstock, ove le polemiche con le varie teorie psicologiche e le scienze occulte passano in secondo ordine, lasciando il posto alla propria proposta teoretica circa la valenza del linguaggio per l'uomo. L'anima per Rosenstock significa la consapevolezza del sé individuale risvegliata da una chiamata per nome dall'esterno. La costituzione dell'anima, intesa nell'accezione appena esposta, avviene come risposta a una chiamata precedente perché si verifica in un campo di forza dialogico dell'io a cui è stata rivolta la parola, dal tu parlante:

«L'io non si seleziona da solo ma viene selezionato dalle voci da fuori. Quindi è proprio questa selezione il processo della vita stessa. Il rapporto tra la chiamata dell'anima attraverso l'appello del suo nome proprio e la sua risposta tramite l'io rimane lo stesso per tutta la vita a tutti i suoi livelli. Ogni cognizione di sé, cognizione dell'io, viene portata in superficie dalla chiamata e da un determinato sentirsi colpito che sfida l'io in modo concreto e che tocca il singolo. [] Su tutti i livelli della vita si conserva la sequenza tu-io della costituzione dell'anima».

Già in precedenza aveva preannunciato questo affermando che, circa la formazione del proprio io, «L'origine vive attraverso la *riorigine!* [...] Solo dove *l'accadere* viene nuovamente toccato dalla chiamata di Dio, gli *strati* della storia più antica rimangono ancora vivi».

Anche in Rosenzweig la lingua è intesa come "ponte verso l'esterno". L'attuarsi del pronunciare la parola è da lui concretizzato come un pronunciare nel senso materiale dell'atto: la lingua dev'essere intesa come scambio di parole concrete, acusticamente udibili. Il venir capito come tale non è ancora un costruire un ponte che possa superare l'isolamento del sé. La lingua realizza la sua funzione di ponte solo come suono pronunciato, come discorso che usa parole diventate udibili, acusticamente udibili. «Nella lingua viva queste parole inudibili divengono udibili come parole reali esse pure e con loro divengono udibili tutte le parole reali. In luogo del linguaggio che precede il linguaggio abbiamo di fronte la parola reale». La lingua è dunque un ponte quando è percepita come parola concretamente detta: la parola adempie la sua funzione di ponte non solo semplicemente quando qualcuno pronuncia una parola, poiché ci sono anche parole che alterano, che sbagliano una costruzione, che favoriscono l'isolamento. Il parlare come mero atto non garantisce ancora,

automaticamente, né il passaggio alla consapevolezza del sé, né all'intersoggettività. «Poiché la parola è semplicemente un inizio, finché non giunge all'orecchio che la coglie ed alla bocca che le risponde».

Rosenzweig ritiene che il discorso idealista sia una forma di linguaggio da cui l'interlocutore si è ritirato, pensando che la modalità propria del linguaggio sia quella che nasce dall'incontro tra due interlocutori e che prende forma nel dialogo, tra un io e un tu. Il dialogo consiste nel capire nella mia lingua ciò che mi viene detto da un altro. Il mio di ognuno nasce da questo incontro con un tu e il pensiero scaturisce da un appello che l'altro ti pone davanti. Al *cogito* di Descartes, Rosenstock aveva sostituito quello al quale Rosenzweig, a sua volta, si riferisce:

«In rapporto alla frase di Cartesio: "cogito, ergo sum", io penso, e perciò sono, che in fondo è la frase logica dell' "io sono io" dell'"A=A", deve quindi entrare nella psicologia la frase grammaticale: Dio mi ha chiamato, dunque io sono. Mi si chiama con un nome mio personale, dunque io sono. La semplice affermazione della mia esistenza è la risposta più illuminata e più pura che io possa addurre alla chiamata per nome. Mentre ogni obiezione ad un certo comando oppone dal di fuori una singola esortazione, la risposta è: voi mi chiamate, eccomi, purificato da tutti i particolari, liberato da ogni casualità. Questa risposta comprende tutte le singole risposte pensabili».

Rosenzweig trova nella interpretazione della Bibbia conferma della sua concezione del linguaggio: tramite la chiamata da parte di Dio e la rispettiva risposta dell'uomo si viene a determinare un processo che passa dal mutismo al narrativo, da questo al dialogico fino a giungere al linguaggio corale del noi dove l'io però rimane sempre, anzi, assume la valenza pregnante di un singolare collettivo.

I testi paradigmatici in cui Rosenzweig riconosce la struttura dell'incontro, sono il libro della Genesi - in cui Dio chiama Adamo peccatore -, il Cantico dei Cantici - dialogo tra l'amante e l'amata - e il Salmo 115 - dove emerge la forte ed originaria dimensione comunitaria, corale -. Dopo il peccato, Dio chiama Adamo: «Dove sei?», ma non ottiene nessuna risposta, poiché il dialogo è interrotto. Adamo non parla, né a Dio, né ad Eva, né agli animali. In ciò risiede l'espulsione dal paradiso, in ciò la vergogna. Il *midrash* traduce, a giusto titolo: «Dove sei andato a finire?». Poiché, chiaramente, Dio sa dov'è Adamo, il quale, tuttavia, non è di fronte a lui. C'è stato un cambiamento in Adamo, che si traduce con l'interruzione del linguaggio. La risposta si farà attendere fino all'«Eccomi» di Abramo, cioè: io sono qui poiché non c'è nessun altro tranne me. Questo implica il ritorno della relazione: «Eccomi», indirettamente ingloba anche il «Per te», cioè con la mia responsabilità. Soltanto quando la voce cercante chiama per nome l'uomo, il sé solitario smette di nascondersi e risponde. Questa nomina divina è un'evocazione nell'esistenza autentica, giacché i nomi non sono né identici a cose, né pure convenzioni, bensì sono piuttosto atti del discorso che creano una parola visibile e pronunciabile. Così, quando l'uomo si sente chiamato, riconosce di essere una creatura e questo è confermato nel pronunciare il suo «eccomi».

In opposizione all'antico pensiero, in cui l'uomo appare definito dai suoi attributi, il nuovo pensiero è quello che risulta dalla libertà dell'uomo, dalle sue facoltà. L'uomo è abitato dal linguaggio, che è un'energia, una potenzialità infinita, non certo nel senso che la libertà dell'uomo sia illimitata, ma volendo indicare che la libertà umana si manifesta anche attraverso il linguaggio. L'uomo, proprio nella consapevolezza del suo parlare, è aperto al suo fine e non è meramente un granello di polvere senza responsabilità, è già il perno dell'universo. Sintomatico è il passaggio che Rosenzweig sottolinea nel testo della creazione: a proposito della creazione delle cose e degli animali si usa la terza persona - Dio creò -, mentre circa l'uomo viene impiegata la prima persona plurale - facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza -, nell'entrare in dialogo, cioè nella rivelazione, si passa all'uso della prima persona formulando una esplicita domanda alla singolarità propria e specifica di Adamo

— Dove sei tu? —. Il linguaggio, che permette la presa di coscienza del proprio io, viene ad assumere una valenza enorme: «Le vie di Dio e le vie dell'uomo sono diverse, ma la parola di Dio e la parola dell'uomo sono la stessa cosa. Ciò che l'uomo percepisce nel suo cuore come suo proprio linguaggio è la parola che proviene dalla bocca di Dio».

La lingua come ponte verso l'esterno

Soltanto attraverso un discorso proveniente dall'esterno diventiamo progressivamente persone coscienti della nostra identità e solo allora il nome acquisterà significato pieno. La lingua quindi rappresenta quel ponte misterioso in grado di realizzare l'intersoggettività trasformando l'io in anima, «la consapevolezza del sé individuale risvegliata da una chiamata per nome dall'esterno». Anche in Rosenzweig la lingua è considerata come «ponte verso l'esterno», quando è percepita come parola concretamente detta; l'io di ognuno di noi allora nascerà dall'incontro con il tu ed il pensiero scaturirà da un appello che l'altro ci pone dinanzi. La concezione del linguaggio di Rosenzweig trova conferma nell'interpretazione della Bibbia: tramite la chiamata di Dio (con un nome personale) e la rispettiva risposta responsabile dell'uomo («eccomi»), si viene necessariamente a determinare un processo che passa dal mutismo, al narrativo, al dialogo e da questo al linguaggio corale del noi in cui l'io assume la forma di «singolo collettivo».

In opposizione all'antico pensiero, in cui l'uomo appare definito dai suoi attributi, il nuovo pensiero è quello che risulta dalla libertà dell'uomo, dalle sue facoltà. L'uomo è abitato dal linguaggio, che è una energia, una potenzialità infinita, non certo nel senso che la libertà dell'uomo sia illimitata, ma volendo indicare che la libertà umana si manifesta anche attraverso il linguaggio.

Il linguaggio, che contribuisce in modo determinante nella presa di coscienza del proprio io, recita dunque un ruolo di primo piano: anche se le vie di Dio e le vie umane sono intrinsecamente diverse, la parola di Dio e quella dell'uomo sono in realtà la medesima cosa.

Proseguendo l'indagine circa il pensiero dialogico rosenzweighiano si è potuto evidenziare la referenzialità reciproca tra il parlare e lo scrivere e la peculiarità di porre come *trait d'union* tra questi due atti linguistici il tradurre. In una lettera del 1917 indirizzata a suo cugino Rudolf Ehrenberg, Rosenzweig scriveva:

«Tradurre è proprio il vero fine dello spirito; solo quando una cosa è tradotta diventa realmente *udibile*, qualcosa che non si può eliminare dal mondo. Solo nella versione dei Settanta la rivelazione si è ritagliata una nicchia nel mondo, e finché Omero, non parlava latino, non poteva concretamente esistere. Questo vale ugualmente per la traduzione da uomo a uomo».

Questa citazione mostra la valenza e potenzialità che Rosenzweig ha dato al tradurre, tematica strettamente connessa con quella del linguaggio parlato e dunque da approfondire come due argomenti che si illuminano vicendevolmente. Grazie alla sua particolare attenzione alla problematica della traduzione, Rosenzweig approfondisce il ruolo del traduttore e la fecondità insita nell'atto del tradurre con singolare originalità: oltre allo studio dettagliato del rapporto dell'uomo con il linguaggio e con le lingue, egli si cimenta nella traduzione degli inni e delle poesie di Jehuda Halevi, fino alla messa in cantiere, avviata in accordo con Martin Buber, di un progetto di traduzione integrale in tedesco, una *Verdeutschung* della Bibbia ebraica secondo i principi che governano la scansione e l'accentuazione del versetto ebreo, la sua metrica e il suo ritmo originali.

Il compito di riuscire a veicolare ad altri un messaggio del passato, spinge il traduttore ad impegnarsi egli stesso in prima persona dato che «chi ha qualcosa da dire, lo dirà in modo nuovo. Egli diventa un creatore di lingua. Dopo che lui ha parlato, la lingua ha un volto diverso da prima». In tal modo Rosenzweig giunge ad affermare che l'uomo può e, in un certo

senso, deve essere, *creatore di lingua (Sprachschöpfer)*. Questa caratteristica è una necessità dovuta al servizio di conservare e, insieme, rinnovare il testo del passato. Ricorrendo a Lutero e al suo impegno nel tradurre la Bibbia, evidenzia che «Egli ebbe il coraggio di introdurre nel tedesco il tipo di costruzione sintattica dell'ebraico... e in tal modo ha creato un'opera che va ben oltre la coscienza linguistica di allora - conquistando all'impero della lingua tedesca di quel tempo la nuova provincia del tedesco biblico. Questa poté ora avere la sua propria storia all'interno della storia della lingua tedesca, e perciò non venne affatto divulgata via tranquillamente, senza resistenze, dallo sviluppo ulteriore del corpo complessivo della lingua, bensì intervenne cooperando a questo sviluppo e così venne mantenuta anch'essa nella sua specificità».

Qui il linguaggio non è semplicemente la ripetizione di alcune formule del passato rese accessibili e comprensibili per l'uomo contemporaneo, ma ha dentro di sé un ruolo creativo che è ermeneutico, interpretativo della realtà e capace, in una specie di sedimentazione continua, di essere chiave di volta del reale stesso.

Ulteriormente specifica:

«Non è il dizionario che può costituire per il traduttore la suprema istanza. La lingua non consiste di singole parole (*Wörter*), ma di parole di connessione (*Worte*). [...] Le parole in connessione stanno unicamente nella frase. 'Stanno' *offre* però qui in effetti un'immagine falsa che non rende giustizia al fluire ondoso delle parole (*Worte*) dentro il greto della proposizione. I contorni con i quali la parola si connette dentro la frase e che nel dizionario [...] non si possono trovare, questi contorni e proprio essi sono ciò che vuole e deve essere tradotto».

È il rispetto del modo di esprimersi di un tale autore che viene ad essere il punto di partenza dell'essere creatore del linguaggio, diversamente non solo non si rimane fedeli all'intenzione dello scrittore, ma non si è neppure veramente artefici di quell'ininterrotto cammino di interpretazione della realtà che ognuno, a suo modo, è chiamato a compiere anche usando un proprio linguaggio. Rosenzweig insiste sul fatto che

«Lutero doveva tradurre, perché il popolo tedesco adesso aveva bisogno di questo afflusso di spirito del linguaggio straniero. [...] *Così* la comparsa di un *popolo* sulla scena della storia universale è designata dal momento in *cui* esso *si* appropria, traducendola, della Bibbia».

La traduzione di un testo ritenuto classico, l'impresa di creare continuamente un linguaggio ermeneutico non viene ad essere meramente una mansione, una sorta di debito da pagare al passato, quanto piuttosto una necessità indispensabile per comprendere la propria singolarità e il fondamento di essa.

Una traduzione accurata non può limitarsi a stabilire un'equivalenza, una sorta di calco approssimativo delle forme in cui sarebbe codificato il senso dell'originale. È, piuttosto, l'occasione di una rigenerazione assolutamente inedita delle virtualità della lingua in cui l'opera tradotta s'inscrive, liberando i germi dello spirito il quale vi risveglia una segreta aspirazione alla dissoluzione di ogni frontiera e alla concordia delle lingue in seno all'universale. Nella già citata postfazione alla sua traduzione degli inni e delle poesie di Jehuda Halevi, Rosenzweig dissocia decisamente i frutti del suo lavoro da ogni forma di adattamento (*Nachdichten*), al punto di inserire, all'inizio di questo scritto, una citazione che suona: «O caro lettore, impara il greco e butta nel fuoco la mia traduzione». Va poi tenuta presente la sua insistenza nel ribadire che non solo si traduce da lingua a lingua, ma si traduce sempre dal e nel discorso, il quale, in quanto atto di linguaggio, possiede una ritmica e un tropismo che si rinnovano incessantemente. Nell'instabilità di questa traslazione, la quale di primo acchito si presenta come un disagio e un limite da affrontare, si ha piuttosto una specie di commutazione degli idiomi rispettivi che contiene la ricchezza sia della lingua originaria sia di quella nuova, al punto che la lingua ospite deve essa stessa aprirsi ad una

metamorfosi richiesta dalla sua specifica peculiarità e dalla sua imprescindibile evoluzione. Diversamente ci si condanna a non dire nulla, a non esigere più nulla dalla lingua e, non raramente, a tradire e non a tradurre l'originale. Il traduttore viene ad essere, come si accennava in precedenza, un vero e proprio demiurgo della lingua in modo tale, all'insaputa stessa dell'intenzione confessata, da giungere a sprigionare le inattese potenzialità racchiuse in ambedue le lingue:

«Si può tradurre, perché in ogni lingua è contenuta, quanto a possibilità, ogni altra lingua; ci è concesso tradurre quando si può realizzare questa possibilità mediante il dissodamento di una tale terra incolta linguistica; e si deve tradurre così che venga il giorno di quell'umanità delle lingue che può crescere soltanto dentro ogni singola lingua e nello spazio vuoto "tra" di esse».

L'oneroso impegno della traduzione della Bibbia intrapreso con M. Buber ha permesso a Rosenzweig di avvalorare e chiarificare sempre più questa sua posizione circa il compito del traduttore, ben consapevole che si rivolgeva ad un pubblico ebreo che non parlava più l'ebraico. La sua ambizione era di riuscire a compiere un'attualizzazione vivente della parola biblico-ebraica nella sua «proiezione in avanti», ridonandole così un valore universale e contemporaneamente perenne ed attuale.

«La singola causalità che qui si verifica è quella che esiste tra la parola di un tempo e il lettore di oggi. Ma dove ciò non funziona, allora il bisogno di causalità scientifica rientra strisciando da un angolo nascosto. Come faccio ad assecondarlo? Il mio metodo è il seguente: poiché il cammino a ritroso è pura illusione - *hypotheses non fingo* - devo tentare il cammino della parola biblica in avanti. Cioè: non le cause che l'hanno prodotta, ma gli effetti che essa ha prodotto. Quando un passo biblico mi interessa, allora leggo tutto ciò che trovo su di esso negli antichi commentari e vedo che cosa ne è stato di quel passo nel corso della nostra vita ebraica, e anche quanto la parola ha prodotto nella parte cristiana. Anche questa è storia e - libera da ipotesi. E se, così facendo, mi ritrovassi improvvisamente nella categoria dei "commentatori", saprei che ho capito, forse anche meglio e più che se io avessi potuto spiare lo scrittore da dietro la spalla del redattore».

La traduzione agisce così come un catalizzatore, da una parte negoziando nel calcolo del punto d'impatto nella lingua d'origine (*Urwort*), come unità d'anticipazione elaborata nella discesa verso le radici, e, dall'altra, come lo scavo nella densità semantica codificata nell'etimologia, la quale costituisce un dato oggettivo e definitivo, che però cela in sé la possibilità di una lettura inedita seguendo gli enunciati e i contesti propri di ogni singolo testo scritto.

L'esordio di uno scritto del 1926, *Die Schrift und Luther*, dove Rosenzweig tratta di come dev'essere affrontata la traduzione dei testi dalla loro lingua originale alla propria e delle difficoltà annesse, è significativo:

«Tradurre significa servire due padroni. Dunque nessuno ne è capace. E, quindi, come tutto ciò che nella teoria nessuno è in grado di fare, nella prassi è poi il compito assegnato a ciascuno. Tutti devono tradurre e ognuno lo fa. Chi parla, traduce dalla sua opinione in ciò che si attende che l'altro possa capire, non però un altro generico e impreciso, bensì questo altro determinato che egli vede di fronte a sé e i cui occhi, di volta in volta, si spalancano o si chiudono insonnoliti».

Il puro parlare non è quindi mai generico e identico poiché tiene sempre in considerazione chi si ha dinanzi, coloro che costituiscono i destinatari del proprio parlare: questo è già un tradurre, un continuo e interminabile riordinare il pensiero e ciò non solo tutti lo possono fare, ma lo devono necessariamente realizzare, pena la svalutazione del proprio parlare e dell'idea stessa che si auspica raggiunga lo specifico interlocutore. In modo altrettanto asimmetrico tale ragionamento vale anche per colui che è il ricevente della comunicazione:

«Chi ascolta, traduce nella sua comprensione le parole che risuonano al suo orecchio, cioè, più in concreto, le traduce nella lingua della sua bocca. Ognuno ha la sua propria lingua. O

meglio: ognuno avrebbe la sua propria lingua, se si desse davvero un parlare monologico (come quello che i logici, questi tuono-logici appassionati, rivendicano per sé) e se parlare non fosse già tutto un parlare dialogico e in quanto tale un ...tradurre».

Una chiara testimonianza di tale elaborazione è la manifesta intenzione di non operare una mera traduzione della Scrittura, quindi una semplice germanizzazione della Bibbia passando dal testo ebraico al tedesco, bensì di offrire una versione in tedesco (*Verdeutschung*) che possa fare risuonare e vibrare nell'oggi la forma viva della parola divina. Prima di concludere la postfazione agli inni di Jehuda Halevi il suo traduttore precisa un particolare di questi scritti che poi riprenderà e amplierà nella traduzione della Bibbia: egli ricorda che i poemi, così come la Scrittura, prima ancora di essere letti dai contemporanei del grande poeta ebreo di lingua ebraica, erano letti ed ascoltati, ripetuti numerose volte dai membri della comunità raccolta in preghiera. Ne consegue che anche la lettura della traduzione di questi inni deve avvenire con una sorta di atteggiamento che introduca il singolo lettore in una dimensione corale, in maniera da

«dar modo al lettore di prendere ogni poema come un oggetto in sé, così come il poeta in quanto cosa a sé stante lo ha creato, e chi lo canta e lo ascolta nel luogo per il quale era destinato, lo ha cantato e ascoltato, lo canta e lo ascolta, lo canterà e lo ascolterà. Quindi fare del lettore, da lettore e dissipatore che era, un ospite e un amico del poema».

Circa questo non trascurabile accorgimento Rosenzweig concorda con Buber puntualizzando che il tedesco da usare nel tradurre la Bibbia avrebbe dovuto ripristinare i colori e i toni propri dalla lingua originale, quei moduli espressivi in grado di permettere al lettore di riscoprire l'«essere-parlato» originario della Parola di Dio, che è anzitutto voce, prima ancora che libro.

Il linguaggio come *scintillio* della strada

Il pensiero, finora, ha pensato in modo atemporale. I concetti positivi dei fenomeni originari si sono rivelati, ognuno per sé, essere qualcosa che interiormente si muove ma che nella sua totalità resta immobile, dal momento che è qualcosa di estremo e di atemporale. È stato possibile esprimerli con simboli algebrici, con equazioni a portata di sguardo, perché il loro contenuto si basava sulla relazione reciproca tra i due membri e non cambiava. Essi appartenevano ancora, nella loro totalità, alla dimensione dell'essenza in quanto dimensione di ciò che è già sempre stato, benché in modo diverso rispetto alle essenzialità dell'antica filosofia. Essi si mostrano dunque come astrazioni (cfr. GS 1/2, p. 1071). Ma astrazioni di che cosa? Di nient'altro che della realtà viva, che non cessa di accadere, la realtà temporale e solo per questo reale. È per questa realtà che il pensiero deve ora aprirsi. Essa gli si deve dischiudere nella sua stessa temporalizzazione.

Ma il pensiero ha la possibilità di pensare questo svolgersi [*Sich Ereignen*] in quanto svolgersi? Esso, in quanto pensiero, non è piuttosto già sempre del tutto fissato nell'atemporalità? Da dove gli viene, in generale, la possibilità di comprendere le altre cose come essenze atemporale? Può, in forza della propria essenza, essere ogni volta in ciò che è altro in quanto esso è ciò che è atemporale [*bei anderem als dem Zeitlosen*]? Se è compito del pensiero di pensare lo svolgersi della realtà reale in quanto svolgersi, allora esso deve esperire se stesso in modo da poter parlare legittimamente dello svolgersi in quanto svolgersi. Deve esperire se stesso in modo da inabitare [*innestehen*] la temporalità della realtà stessa. In caso contrario, essa non gli si potrebbe mai dischiudere. Ma questa esperienza, evidentemente, non può essere l'esperienza che si raccoglie nella teoria atemporale dell'unico Tutto, un'esperienza che in particolare il pensiero, nella lunga storia della filosofia occidentale, ha considerato come suo fondamento. Deve essere un'esperienza fondamentale di altro tipo, che porti già in sé la temporalità e non la possa eliminare da

sé.

Questa esperienza è l'esperienza del *linguaggio*, nella misura in cui esso *viene parlato*. È l'esperienza del parlare in quanto processo in cui il pensiero svolge se stesso. Perciò, tenendo conto del processo del suo parlare, il pensiero è nella propria temporalità e inabita la temporalità della realtà che si svolge, che il pensiero stesso fa parlare. Nel linguaggio che *viene parlato* – sebbene non nelle parole che *sono state* dette – viene alla luce l'evento stesso della realtà.

Il tempo, che per il pensiero atemporale era una forma a priori di visione, una misura atemporalmente data con cui valutare le cose temporali, un'estensione già sempre data in cui si poteva inserire il numero del movimento secondo il prima e il dopo, nel linguaggio, nella misura in cui esso viene parlato, diviene *esso stesso temporalmente reale*. «Non è che ciò che accade accada nel tempo, è il tempo stesso ad accadere» (GS 3, p. 148 [it. NP, p. 53]). Nella misura in cui il linguaggio si svolge, il tempo accade. Accade un tempo, un momento [*Weile*] storico come luce [*Nelle*] della realtà che si apre e si spiega a se stessa.

Nel linguaggio che si svolge, il pensiero può dunque comprometersi [*sich einlassen*] con la realtà stessa che si svolge temporalmente. Ma lo può fare solo in modo fiducialmente abbandonato [*gelassen*], cioè nel puro affidarsi [*Sich-Aiitheini-geben*] interrogante. Compromettendosi con il linguaggio, esso deve guardarsi dal voler trovare e spiegare qualcosa di simile all'«essenza» del linguaggio, per poi tornare a dissolvere il linguaggio in qualcosa di atemporalmente pensato e dominato. Il pensiero, piuttosto, deve astenersi da ogni presupposto e abbandonarsi al parlare stesso in quanto pensiero reale e che accade. Deve diventare pensiero parlante o parlare pensante. Ma questo come accade?

Teniamo conto, qui, del fatto che Rosenzweig ha già riflettuto sugli elementi paradossali dei fenomeni originari nel campo esperienziale del linguaggio. Ma se lì era visibile solo il carattere ogni volta diverso dell'essenza che riposa su di sé dell'enunciazione, l'essere atemporale, secondo i suoi diversi caratteri di base, in quanto divino, mondano o umano (A, = A, B), il pensiero viene ora diretto allo svolgersi della proposizione stessa, appunto al linguaggio secondo il suo «realissimo esser parlato». Nella misura in cui il linguaggio non è soltanto una denominazione esterna della realtà, ma in esso viene alla luce ciò che è reale, in questo *esser* parlato del linguaggio viene alla luce la realtà che si temporalizza in quanto realtà stessa che *si temporalizza*.

L'espressione di questa temporalizzazione della realtà nel linguaggio che si svolge storicamente come momento [*Weile*], secondo Rosenzweig, è la grammatica. La grammatica, infatti, non è nulla di logicamente deducibile a priori, ma è l'impronta, temporalizzata storicamente, del linguaggio. L'ordine che si esprime nella grammatica, come Rosenzweig osserva con molta precisione, viene «introdotto nella grammatica, ed in un certo senso nel linguaggio in genere, dall'esterno, cioè dal ruolo che il linguaggio riveste nei confronti della realtà».

Ma per Rosenzweig la temporalità del linguaggio si profila, dal punto di vista grammaticale, in tre modalità:

- **Il linguaggio è proposizione**

Innanzitutto nelle *forme delle parole*: l'oggetto e l'enunciazione della proposizione, in quanto concetti, appartengono, come abbiamo visto, alla logica. Essi sono *concetti* fisici, che possono essere messi in relazione l'uno all'altro; anche questa relazione, tuttavia, è fissa una volta per tutte. Invece, la grammatica in quanto dottrina delle forme delle parole, date ad esempio nella coniugazione e nella declinazione e nel funzionamento della

proposizione, ha come contenuto il movimento del linguaggio stesso.

«Non le parole, ma la proposizione è il linguaggio» (GS 2, p. 140 [it. SR, p. 130]). Le parole, accostate semplicemente ad altre parole, non affermano nulla. Solo il loro *collegamento*, che ha luogo quando una proposizione *viene* detta, afferma qualcosa. Nel dire una frase ha luogo il movimento del collegamento delle parole, e solo questo movimento realizza il linguaggio. Questo accadimento [*Geschehen*] interno del linguaggio, questa sua temporalità sviluppa le forme delle parole: il caso, il numero, le persone e le forme del verbo. L'accadimento che accade nel dire la proposizione determina se si debba dire (sia permesso un esempio banale): «L'uomo picchia il cane», oppure «*Il cane* morde l'uomo», oppure ancora: «L'uomo dà da mangiare *al* cane». L'essere si è già sempre svolto come relazione ogni volta nuova. La formazione dei casi non sarebbe possibile senza questo evento, che sta alla base del dire di ogni proposizione e che in esso si manifesta.

Ma qui, secondo Rosenzweig, tutto ciò che può accadere nel dire la proposizione può essere ricondotto all'«aggettivo che esprime una valutazione» [*Eigenschaftswort*], che dà voce al «si» originario di ciò che si svolge ogni volta di nuovo (GS 2, pp. 141-142 [it. SR, p. 131]). Con questo termine Rosenzweig intende un aggettivo il cui contenuto, dapprima, non consta di caratteristiche evidenti, poiché queste caratteristiche sussistono soltanto in forza di un'esclusione (ad esempio il blu rispetto a tutti gli altri colori, qualcosa di rettangolare rispetto a qualcosa di rotondo, triangolare, ecc.). Esse sono affermabili soltanto «attraverso una simultanea negazione infinita» (GS 2, p. 141). D'altra parte, il contenuto dell'«aggettivo che esprime una valutazione» non consta di un negativo, che sussisterebbe solo in forza della negazione di qualcosa di positivo e dovrebbe quindi essere ricondotto ad esso; l'«aggettivo che esprime una valutazione» esprime un puro, positivo «così», il cui contrario può essere affermato solo con la sua negazione, ad esempio bene, bello, parole che il linguaggio usa anche in luogo di «si». Quando affermando vogliamo acconsentire diciamo «"bello!", "buono!"».

I limiti posti a questa ricerca ci vietano di far luce su tutto il contesto più ampio della deduzione delle forme delle parole in Rosenzweig e di considerarlo alla luce della sua affinità con tentativi simili, per esempio quelli di Wilhelm von Humboldt e di Ferdinand Ebner. Ci deve bastare, qui, stabilire che il linguaggio in cui l'essere viene alla luce in generale si mostra innanzitutto come «si originario» che *si svolge* in modo sempre nuovo nel dire temporale della proposizione. Questo svolgersi del «si originario» sviluppa le forme delle parole del linguaggio, inteso in questa prima fase come linguaggio semplice, affermate, narrante/enumerante, constatante/fissante e condizionante/cosificante (GS 2, p. 207 [it. SR, pp. 191-192]). La sua forma più consona è l'indicativo. Il suo tempo più adeguato è il passato. La persona che gli è naturale è la terza persona: *ille-illa-illud*. Qui la temporalità appare ancora molto vicina al semplice movimento logico. Il movimento ha luogo solo in uno spazio di splendore [*Rauco der Helle*] già dato, già constatato.

- **Il linguaggio è dialogo**

Ma il linguaggio non è solo un dire narrante di cose che sono presenti [*von Vorliegendem*]. Esso – e qui anche il suo carattere temporale giunge realmente a prevalere – è, in modo ancora più originario, *dialogo* [*Wecliselrede*]. Il linguaggio, in realtà, si svolge nell'alternarsi di una proposizione con l'altra, nel darsi reciproco tra proposizione e proposizione, come parola e parola in risposta [*Wort und Antwort*]. E questo non accade nel senso che la parola in risposta renderebbe semplicemente esplicito ciò che la parola ha già detto. Il fatto che la risposta è solo l'esplicazione del discorso già accaduto è secondo Rosenzweig il motivo per cui gran parte dei dialoghi¹ platonici¹ sono noiosi (GS 3, p. 151 [it. NP, p. 57]). Essi, in real-

tà, sono monologhi recitati secondo un divisione dei ruoli. Nel dialogo reale, invece, il discorso di un interlocutore termina realmente con la propria fine. E la risposta porta qualcosa di nuovo. Inizia di nuovo. Nel dialogo reale, non fa che accadere qualcosa di nuovo. È proprio questo a caratterizzare la vivacità del dialogo. E anche la deduzione monologica travestita da dialogo vive ancora dello splendore di questa vivacità, rendendosi così più attraente al lettore.

Ma nell'accadere ogni volta nuovo del dialogo che si svolge tra discorso e risposta, il linguaggio che viene parlato fa esperienza in modo originario della propria *temporalità*. Se prima, nel movimento temporale del linguaggio, si svolgeva qualcosa di fondamentalmente unico [*ein im Grunde noch Eines*], vale a dire il «si originario» indicato dall'aggettivo che esprime una valutazione, ora si svolge invece *qualcosa di sempre nuovo*, grazie al fatto che l'Io non riconducibile ad altro [*unzurück-führbar*], ogni volta mio, viene espresso nel linguaggio. Il discorso non può essere ricondotto a nessun'altra parola-matrice che non sia l'io che si rivela nel dialogo. L'Io, che nella metaetica appariva come ciò che vi è di più chiuso [*das Verschlussenste*] (B = B), nell'evento del dialogo esce da se stesso. Ma in questo uscire-da-se-stesso esso si rivela non più soltanto come un Io per sé, bensì si mostra come un Io per un Tu. È soltanto qui che è presente l'autentica origine del linguaggio. Nel discorso *tra Io e Tu*, il linguaggio nasce in quanto dono dell'essere che si svolge sempre di nuovo. Il linguaggio in cui l'essere è presente in quanto essere rischiarato [*gelichtet*], non è lo spazio di luce [*Helle*] che l'Io, di propria iniziativa, apre solamente per sé, ma è la rischiaratezza [*Gelichtheit*] che ha luogo, a partire da se stessa, tra me e l'Altro. Tra me e te, ciò che è si dà a partire da se stesso. Ma in questo manifestarsi [*Offenbarwerden*] che si dà, vengo rivelato anche io stesso, così come viene rivelato l'Altro stesso, il partner del dialogo. Il manifestarsi dell'essere, nel suo manifestarsi, ha bisogno di entrambi noi in quanto noi. Il parlare, in quanto manifestarsi dell'essere tra me e te, mi assorbe completamente, così come assorbe completamente il partner.

Questo evento del linguaggio presente nell'evento del dialogo, perciò, ha la forma di base dell'imperativo: «Sii!», che esorta ad essere sia me che il partner. Io stesso, qui, sono chiamato con il mio nome, con il mio *nome proprio*, così come lo è l'Altro stesso. Nell'evento del dialogo vengo esortato a parlare e a rispondere nel mio proprio nome, e questo nella misura in cui anche l'Altro parla e risponde nel suo proprio nome. Il dialogo si svolge nel fatto che noi stessi parliamo e rispondiamo l'uno all'altro. Al fatto che sia io stesso a parlare, nel parlare che si svolge nel dialogo [*ZiviegespriYch*], che sia io stesso a nominare le cose, corrisponde il *nominativo* (GS 2, p. 207 [it. SR, p. 192]). E poiché il parlare che si svolge non è un parlare in generale, ma un parlare ogni volta *mio* o *tuo*, ad esso corrisponde il *singolare* assoluto di Io e Tu, non riconducibile ad alcuna specie o ad alcun genere. Ma nella misura in cui è tempo, all'evento del dialogo corrisponde il *presente*. Il partner del dialogo, nel dialogo, sono pienamente presenti l'uno all'altro in quanto se stessi. E proprio in questo modo l'essere che diventa chiaro tra di loro diviene pienamente presente. L'evento del dialogo crea il presente. E scaturisce da qui anche l'attualità [*Gegenwärtigkeit*] che rende possibile ciò che viene detto, la semplice proposizione narrante, attualità che, in quanto unità, si rispecchia nell'«è» della copula di ogni proposizione.

Ma ora, nel dialogo, il pensiero parlante fa esperienza della temporalità del parlare in tutta la sua acutezza, poiché l'evento che il parlare, svolgendosi, è, si trova completamente al di fuori di esso. Il dire del parlare narrante ha fatto esperienza della temporalità, per così dire, ancora all'interno delle proprie mura. Nelle forme della parola si è delineato l'evento che fa nascere la proposizione. Esso si è mostrato all'interno della proposizione. Colui che parla nel dialogo, invece, sa che l'evento del dialogo è completamente privato del suo potere, così come di quello del partner. Il dialogo prende avvio e si svol-

ge. A partire da dove? Il miracolo del dialogo consiste proprio nel fatto che coloro che parlano, se dovessero fare affidamento solo su se stessi, non potrebbero che smettere subito. L'evento del dialogo, così, è pura rivelazione. L'essere, di cui prima si poteva fare ancora esperienza come di un essere temporale, benché presente nel «sì originario», si mostra ora come puro dono: nient'altro che rivelazione. Nel dialogo, che non esiste senza coloro che parlano, coloro che parlano sono completamente consegnati [*überantwortet*] all'evento del dialogo. E ciò che sembrava impossibile dal punto di vista della meta-etica – il fatto cioè che il "sé" si mostra al "sé" non solo tacendo, ma parlando, in modo che "sé" (B = B) e "sé" (B = B) si trasformino in Io e Tu – accade qui senza che Io e Tu possano disporre dell'evento che li rende Io e Tu. Essi possono soltanto darsi in eredità [*sich übergeben*] ad esso, iniziando così a parlare [*und so Sprechende werden*].

Ma in questo evento del dialogo, in realtà, è fondato anche tutto il dire che prima pareva riposare su di sé e narrare, muovendosi, solo a partire dal proprio interno. Infatti, in realtà non sarebbe possibile arrivare al dire narrante, se prima non si fosse arrivati al dialogo. Una persona non prenderebbe mai in considerazione l'idea di parlare se non si volesse rivelare al Tu. E una persona non si metterebbe mai ad ascoltare se non ascoltasse, in primo luogo e soprattutto, l'Altro che gli si rivela nel discorso. Sicché, in realtà anche tutto il dire narrante, in ultima analisi, è fondato nell'evento del dialogo, che si svolge tra Io e Tu, tra me e te. Il linguaggio nasce dal fatto che io ti chiamo con il tuo nome proprio e tu mi rispondi come colui che viene chiamato. Nell'evento che scaturisce da chiamata e risposta è radicato ogni linguaggio.

Senza alcun dubbio ci troviamo qui nel centro di tutto il pensiero rosenzweighiano. Ci troviamo nei pressi del pensiero originario in direzione del quale e a partire dal quale Rosenzweig pensa. Rosenzweig stesso lo ha notato con sufficiente chiarezza (cfr. ad esempio GS 2, pp. 194-195 [it. SR, pp. 179-180] e GS 3, pp. 151 s. [it. NP, pp. 57 s.]). L'essere, divenendo chiaro al pensiero umano – e dell'essere non si può parlare diversamente – si mostra come linguaggio. Ma il linguaggio si svolge ogni volta di nuovo tra due persone nell'evento del dialogo. Ma se ciò che si può chiamare essere scaturisce in ultima analisi in questo modo, vale a dire come linguaggio che si svolge tra due persone, l'essere non può più essere concepito in senso atemporale e come semplice luce [*Helle*] del soggetto trascendentale chiaro a se stesso. L'essere in quanto essere chiaro all'uomo è invece profondamente segnato dal fatto che esso si svolge, e che si svolge nel <tra> [*Zwischen*]. Di conseguenza, il pensiero reale, al quale l'essere è chiaro, non può più concepirsi come pensiero atemporale o come pensiero che non ha bisogno dell'Altro. Piuttosto, il pensiero sa di essere presso l'essere solo *nel fatto che ha bisogno sia dell'Altro che del tempo*.

L'essere che diviene chiaro nella luce [*Nelle*] del pensiero umano, si produce – tornando al proprio svolgersi nel linguaggio – anche essendo ciò che è indisponibile [*das Unverfügbar*], come si esprime con chiarezza Rosenzweig nel saggio *Das neue Denken*, che intendeva spiegare la nuova concezione ontologica a un pubblico più vasto:

«Nel dialogo vero qualcosa accade sul serio, io non so prima che cosa l'altro mi dirà perché in realtà non so neppure che cosa dirò io, anzi non so neppure se parlerò. Avere bisogno di tempo significa non poter anticipare nulla, dover attendere tutto, per le proprie cose essere dipendenti da altri. Per il pensatore pensante tutto ciò è assolutamente impensabile, mentre corrisponde appieno al "pensatore della parola" [*Sprachdenker*]. "Pensatore" della parola: perché, naturalmente, anche il nuovo pensiero, il pensiero che parla, è un pensiero; così come il vecchio, il pensiero pensante, non avveniva senza un interno parlare. La differenza tra pensiero vecchio e nuovo, tra pensiero logico e grammaticale, non consiste nell'esprimersi a voce alta o a voce bassa, bensì nel bisogno dell'altro o, che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo» (GS 3, pp. 151-152 [it. NP, pp. 57-58]).

Riflettendo sul pensiero parlante in *quanto* parlante, tuttavia, siamo giunti al centro del pensiero di Rosenzweig soltanto a livello formale. Fino ad ora abbiamo intenzionalmente separato il pensiero parlante, sotto il punto di vista formale del dialogo che si svolge, dal restante contesto dell'opera rosenzweighiana, in modo da mettere in luce il più chiaramente possibile la dimensione in cui il pensiero, come parlare che si svolge, fa esperienza della propria temporalità in quanto turbamento [*Betroffenheit*] nei confronti della morte, e in cui esso, di conseguenza, non può che prendere tale temporalità sul serio. Resterà ancora da mostrare che cosa significhi, in relazione al contenuto, il fatto che il pensiero parlante inabiti la propria temporalità, il suo dover-terminare [*Enden-Miissen*] e il suo poter-comunque-essere [*Dennoch-sein-Dürfen*].

• **Il linguaggio è musica, ponte verso l'esterno**

Se il parlare in quanto dialogo è l'origine del linguaggio in generale, così che in questo è fondato anche il parlare in quanto narrare, Rosenzweig conosce un'altra modalità del parlare, che porta –non secondo la propria origine, ma secondo il proprio scopo – ad andare al di là del dialogo che si svolge. Questa modalità del parlare è il *duetto* [*Zwiegesang*] (GS 2, pp. 258 ss. [it. SR, pp. 239 ss.]; cfr. GS 4/1, p. 16).

Che cosa intende Rosenzweig con questo? Cerchiamo ora di comprenderlo.

Caratteristico del duetto è di essere cantato da due persone. Esso, perciò, ha in comune con il dialogo il fatto di aver bisogno di entrambi i partner e del tempo. Esso è dialogo nella misura in cui due persone lo cantano. Infatti, il fatto che siano in due a cantare il duetto non ha luogo per il fatto che ciò che, in sé, potrebbe anche essere detto da uno solo venga semplicemente detto più forte. I due partner cantano il duetto, piuttosto, del tutto come se stessi. Esso è ogni volta la parola che è loro più propria. Ma essi concordano, in quello che dicono, l'uno con l'altro. Alla base del duetto c'è un elemento comune, che pure viene detto ogni volta da due persone come ciò che essi stessi, ogni volta, devono dire. Il duetto consiste insomma di due elementi.

Il contenuto comune è una parte del linguaggio narrante, che proviene dalla sua parola-matrice, il "sì originario". Ma tale contenuto viene detto da entrambi come ciò che di volta in volta deve essere detto a partire da essi, in quanto rivelazione di loro stessi. Schematizzando, la forma del duetto è quindi la seguente:

<i>Primo locutore:</i>	<i>Secondo locutore:</i>
È così	Sì, è così
Sì, è così	Sì, è così
Sì, è così	Sì, è così

dove ogni «Sì, è così» sta per lo o Tu, me o te. Chi dà inizio al duetto presuppone già che esista qualcosa di comune. Per questo, così come l'indicativo è la forma del linguaggio narrante e l'imperativo è la forma del dialogo, il *coortativo* è la forma del duetto:

<i>Primo locutore:</i>	<i>Secondo locutore:</i>
Cantiamo, perché è così	Sì, è così

Ma ci si potrebbe chiedere perché mai, allora, il duetto venga cantato. Non è forse sciocco?

Evidentemente, non è sciocco perché proprio ciò che era il miracolo del dialogo, il manifestarsi dell'essere dell'ente nello svolgersi del dialogo, si svolge di nuovo in ogni nuova strofa del duetto, facendo sì che i due partner si soffermino nel miracolo dell'e-

vento. Ma al contempo, con questo soffermarsi nel dire sempre nuovo la stessa cosa, l'essere di ciò che è stato detto, tramite ogni nuovo dire, assume un'unità più stabile.

L'unità di ciò che è stato detto nel normale discorso narrante viene superata e dunque relativizzata da ogni nuova proposizione che viene detta nel racconto. Nello sviluppo del dialogo e del racconto, ciò viene fatto vacillare nella sua unità, viene messo in dubbio, persino dissolto. Ogni nuova vera proposizione del dialogo contribuisce con nuovi punti di vista che illuminano in modo diverso la proposizione detta in precedenza, facendo così apparire incerta la sua unità.

Nel duetto, invece, ogni nuova strofa, ogni nuovo «ed è così» conferma l'unità di ciò che è stato detto e la rende più intimamente unita: è così e non può affatto essere altrimenti. Sono i contenuti che possono essere detti in questo modo a portare gli uomini al duetto: il ritornello della canzone, il finale di una storia, la frase chiave di una favola, l'antifona di una liturgia.

Se la parola-matrice – e ogni proposizione del linguaggio narrante può essere considerata come un evento ogni volta nuovo di essa – è l'aggettivo «buono», un aggettivo che esprime una valutazione, l'unica proposizione che in ultima analisi potrebbe essere cantata nel duetto sarebbe la proposizione «è buono». Ma questa proposizione verrebbe poi declinata e coniugata in tutti i casi e tempi di tutte le lingue che sono ad essa possibili, in tutti i possibili eventi. E poiché il linguaggio narrante scaturisce sempre dall'evento del dialogo tra due persone, di esso farebbero parte anche tutti i dialoghi tra persone che si sono svolti, e tutte le persone, ogni volta in se stesse, nei loro dialoghi. Ma un duetto come questo potrebbe essere cantato solo alla fine di tutta la storia. Ogni duetto cantato entro la storia dalle persone, dunque, è solo un'anticipazione, una predizione di questo duetto autentico.

Esso può essere cantato solo in forza della speranza che venga un giorno cantato il duetto che tutto include.

Dio, mondo e uomo

Se il parlare è l'esperienza di base fatta con se stesso dal pensiero che ritorna alla sua temporalità, in questa nuova dimensione apertasi ora è opportuno pensare in modo nuovo i fenomeni originari Dio, mondo e uomo. Ma questo non può che accadere nella modalità propria del pensiero che si abbandona alla sua temporalità, deve cioè accadere non più per mezzo del tentativo da parte del pensiero di comprendere i concetti – benché si tratti di concetti positivi – nella loro staticità di concetti, per arrivare a individuare con questo tentativo, anche se in modo paradossale, Dio, il mondo e l'uomo, bensì in modo che il pensiero, nel proprio parlare, tenga conto della relazionalità [*Zueinander*] dei tre fenomeni originari, che si mostra nella temporalizzazione del parlare stesso. Il pensiero che parla, dunque, rinuncerà fin dall'inizio all'individuazione. Terrà conto, piuttosto, solo del rapporto – il rapporto che si mostra nell'accadere stesso del parlare e che determina l'accadere come accadere – che i nulla della conoscenza, caratterizzati dai concetti positivi, hanno l'uno con l'altro. Nell'accadere della realtà, che si mostra come accadere del parlare, anche i tre nulla continuano a mostrarsi come nulla della conoscenza. Essi, tuttavia, si mostrano realmente, poiché determinano la realtà che accade nel suo accadere. Il pensiero che parla non tiene conto di nient'altro che del processo stesso del parlare (cioè dell'accadere della realtà), abbandonandosi ad esso. Esso è pienamente presente [*bei der Sache*], presente in ciò che fa [*bei seiner Sache*], cioè presente nel parlare. Nella misura in cui esso usa parole per parlare di questo accadere – nel quale è presente pensando, facendolo accadere – queste parole non sono concetti, ma solo nomi di un *accadere* che non può essere spiegato tramite concetti (per dirla con una metafora: di un *movimento* dell'orbita col-

to in un punto dal quoziente differenziale); e questo si può notare anche facendo attenzione ai suffissi delle parole di cui qui abbiamo fatto uso: *creazione* [Schöpfung], rivelazione [Offenbarung], redenzione [Erlösung]. Risulterà evidente che sia la creazione che la redenzione, in ultima analisi, possono essere viste soltanto a partire dalla rivelazione.

Ora, i concetti positivi dei fenomeni originari hanno tuttavia per Rosenzweig, nella *Stella*, la funzione di fare in modo che il parlare pensante diventi presente a se stesso. Si fraintenderebbe però completamente la seconda parte della *Stella* se si ritenesse – e il metodo di Rosenzweig potrebbe indurre a questo – che a partire dalla relazione reciproca dei tre concetti positivi si dovrebbero costruire tre nuovi concetti positivi più generali. Per il pensiero giunto alla propria temporalità, l'unica cosa che conta, piuttosto, è essere presente *nell'accadere stesso*, determinato dai nulla della conoscenza caratterizzati dai tre concetti positivi. Nei prolegomeni alla *Stella*, Rosenzweig ha enucleato tutto questo con particolare chiarezza. Per il paziente paralizzato dalla domanda «Che cos'è propriamente?», non sono tanto importanti le tre montagne Dio, mondo e uomo in quanto tali, ma viaggiare, cavalcare, camminare all'interno del paesaggio che si trova tra di esse, ciò che gli insegna a vedere che la sua strada è ogni volta determinata da tutte e tre le montagne contemporaneamente. Ma in questo modo egli stesso impara sempre meglio ad *andare*, cioè a muoversi, a vivere e a pensare nella realtà reale. Poiché la struttura del *Biichlein* – una struttura che tende alla semplificazione – enuclea con particolare forza questo determinante fattore proprio del pensiero che si abbandona alla sua temporalità, non smetteremo di tener conto di questa indicazione dei prolegomeni, pur seguendo sostanzialmente i ragionamenti presenti nell'opera principale.

3. La parola e il «salto nell'esserci»

- **La traduzione**

Rosenzweig assegna una grande importanza alla traduzione sia nell'ambito del dialettico operare di conservazione ed innovazione, sia in quello relativo al progetto intrapreso con M. Buber di traduzione integrale in tedesco della Bibbia ebraica. Riassumendo i temi, a nostro giudizio, più importanti messi in luce nei paragrafi successivi, risulta evidente come Rosenzweig sia riuscito ad elaborare, in tutta la sua opera, quella svolta a cui è chiamato il pensiero se vuole veramente comprendere la dialogicità della persona. La struttura parlante è definita dalla temporalità, non soltanto del limite e della contingenza, bensì anche dell'intervallo, del ritmo, della pazienza e dell'attesa. Il tempo è scandito nel suo stesso accadere come evento della presenza, al di fuori di tale evento, pertanto, siamo nell'intemporalità del pensare l'universale, vera prerogativa del paradigma filosofico occidentale; il tempo, quindi, si disegna come il tessuto derivante dai molteplici scambi tra il parlare ed il rispondere («accadere relazionale»). Come in Picard ed Ebner, anche qui il silenzio è abitato da una sorta di dipendenza, ovvero è nutrito da quel naturale bisogno degli altri che comunque restano presenti; la relazione tra tempo e linguaggio, tuttavia, si manifesta nella sua pienezza se aggiungiamo un termine chiave: la verità. Ogni dialogo diviene autentico se si svolge nella tensione alla verità la quale caratterizza la stessa struttura ontologica della persona. La condizione fondamentale del dialogo però è proprio la singolarità ed unicità della soggettività che è essenza e centro a se stessa; tale differenza ontica inoltre non va intesa come relatività ma come relazionalità mossa dal «bisogno dell'altro» che per Rosenzweig vuol dire «prendere sul serio il tempo». Il parlare, infatti, è legato al tempo perché quando si desidera entrare in comunicazione con qualcuno non si sa in anticipo come si svolgerà il discorso e spesso lasciamo che siano gli altri a fare la battuta; «nel dialogo vero qualcosa accade sul serio»: potrebbe essere addirittura l'altro a cominciare, l'essere umano

pertanto scopre nelle sue carenze comunicative il fatto di aver bisogno del tempo (essere dipendenti dagli altri) e non del linguaggio. Quindi, secondo Rosenzweig dire la verità significa inverarsi, cioè essere veri perchè nessun dialogo può nascere senza la volontà di verità (farsi veri). Il pensiero della verità allora non può che essere rivelativo (una rivelazione che accade nel dire la verità) e, tenendo presente la struttura finita dell'essere umano, mai definitivo: nel rivelarsi, infatti, la trascendenza diviene il polo principale di un processo continuo di disvelamento e occultamento in cui non si dà totalmente, ma, contemporaneamente, è sempre a disposizione (senza mai essere colta come utilizzabile). Alla luce di tutto ciò, dunque, nel dialogo l'uomo diviene testimone del suo stesso bisogno di verità e quindi protagonista di una nuova modalità di dizione del senso in cui la ragione dialogica si trasforma in dono: nel discorso infinito in cui ognuno è inserito originariamente, l'identità unica di ogni essere umano diviene allora responsabilità per la verità.

Proprio quest'ultima indicazione ci permette di proseguire ulteriormente l'approfondimento e la disamina della proposta ermeneutica di Rosenzweig prendendo in considerazione uno scritto minore dell'Autore, *Die Schrift und das Wort*, finalizzato ad indagare, come evidenzia palesemente il titolo, la stretta relazione esistente tra il linguaggio scritto e quello parlato. L'esordio è altamente esplicito e contiene già in sé la tesi che vuole sostenere ed insieme la denuncia verso un abuso nei riguardi dei libri, nei confronti di una lettura morta dei testi scritti:

«Ogni parola è parola parlata. Originariamente il libro è solamente al suo servizio, sonoro, cantato, parlato; così come ancora oggi nell'ambito del vivo dramma teatrale o perfino per l'opera. Solo così, così tecnicamente, in modo così aderente al medium, così provvisoriamente come parliamo del "libro", in passato erano il rango e lo *status* del libro nei confronti della parola orale. Ma ciò che è tecnico ha una forza pericolosa sui suoi stessi padroni; improvvisamente il mezzo diventa il fine, il provvisorio il definitivo, il tecnico magia. Il libro, invece che servire la parola, si trasforma in dominatore, ostacolatore della parola, in "sacra scrittura". Le sacre scritture, commentate "alla lettera", senza voce, mute, l'Omero alessandrino, il Platone neoplatonico, la Bibbia ebraica e cristiana, il Corano, indicano la fine di ciò che è utile per la parola, del libro letto ad alta voce con perfetta naturalezza, come gli antichi lo conoscevano ovunque come unico, e come ancora oggi è conosciuto dove vive la tradizione, per esempio nello "studiare" ebraico; e sono i precursori del libro moderno, muto e poiché muto, liberato dall'uomo e dotato di possibilità illimitate, ma appunto per questo condannato temporalmente e spazialmente ad essere senza patria. La scrittura in senso pregnante, quella sacra, apre il "patrimonio letterario" non quantificabile, che non si lega più ad alcuna forza umana di percezione; questa parola ha solo apparentemente un suono più nobile di quanto è estraneo: letteratura, per essa entra in gioco; in verità essa riflette come questo, nella sua desinenza astratta, la rinuncia disperata dell'uomo ad arrivare a comprendere questa infinita massa di libri».

Il testo scritto invece di essere a servizio dell'uomo parlante è oggi diventato, secondo Rosenzweig, una gabbia dove la parola, quindi l'uomo stesso poiché è tramite essa che egli si costituisce ed entra in relazione con l'altro, viene imprigionata perdendo non solamente la sua creatività e originalità, bensì anche il suo stesso fine. Colui che aveva compiuto nella sua vita un vero e proprio ritorno alle fonti dell'ebraismo sa bene che la *Torah* orale non era definita né dal punto di vista materiale né da quello funzionale. Studiare le Scritture consisteva nell'occuparsi in modo sistematico della *Torah* per interpretarla, comprenderla, spiegarla, approfondirla, ampliarla e addirittura modernizzarla, quando necessario. Nel corso delle generazioni la *Torah* orale è divenuta per il popolo eletto il punto di riferimento per la vita di ogni giorno e in essa è stata inclusa, rimanendovi quasi sommersa, la *Torah* scritta. Anche quando si è codificato definitivamente il testo scritto, esso non ha mai cessato di essere soggetto ad interpretazione, tanto necessaria quanto spontanea per mantenere vitale lo scritto stesso.

«Ma un libro, e proprio il libro, da cui ebbe inizio nel nostro mondo culturale ebraico-cristiano

quella rovina del diventare scrittura e letteratura della parola, e sul quale anche il farmaco, l'insegnamento orale, la tradizione, all'inizio fu sperimentata, questo libro solo tra tutti i libri della nostra cerchia culturale, proprio quello non può accontentarsi di quel farmaco dell'oralità esistente accanto alla scrittura; proprio esso e solo esso non può come libro stesso entrare interamente nel patrimonio di ciò che è scritto né nella letteratura. Il suo particolare contenuto impedisce proprio a lui di diventare scrittura. Deve rimanere parola».

Per numerosi maestri del Talmud, che Rosenzweig aveva ben presente, la *Torah* prima che scritta esisteva come realtà unicamente orale, e proprio da questa, man mano, è scaturita quella scritta che ora noi possediamo.

Questo non è semplicemente un dato storico a cui fare riferimento, quanto un elemento decisivo, non solo per l'interpretazione corretta del testo scritto, ma anche, come dato imprescindibile, per la semplice lettura. Nella Scrittura si deve riconoscere una sua provenienza orale che non è un pre-testo avulso dal testo stesso, ma è parte integrante del testo e, completando ulteriormente il discorso, serve poi per una successiva continua interpretazione ed attualizzazione. Rosenzweig, in una lettera a Margrit Rosenstock, è esplicito al riguardo, evidenziando l'elemento della trasmissione come perno indispensabile per la sussistenza stessa del libro sacro:

«La *Torah* di Israele si è fatta una in due modi: come scritto e come trasmissione. E la forza della trasmissione è maggiore di quella dello scritto, poiché se non ci fosse trasmissione allora anche lo scritto non esisterebbe. Lo scritto esiste soltanto per la trasmissione e ciò che non viene trasmesso, quand'anche sia stato scritto, è come se non sia mai stato scritto. Dove non è arrivata nessuna trasmissione, la *Torah* scritta non ha alcun legame con la vita e non è altro che lettere che svolazzano nell'aria. I portatori della trasmissione, i saggi delle stirpi e dei tempi che spinsero in avanti la ruota della vita di un popolo, sono il respiro vivo infuso nei caratteri della *Torah* e che piantarono il loro spirito in essa così che possa durare nel tempo. Quella *Torah* che fu consegnata alla stirpe sul Sinai è immortale e cammina attraverso tutte le generazioni in tutti i mutamenti della storia. Ogni stirpe infonde in essa il suo respiro e ogni epoca pone su di essa il suo sigillo. E quelle rivelazioni che si manifestano ai ricercatori di generazione in generazione, alla sua versione di generazione in generazione, a ciascun saggio a seconda della quantità di testo che egli possiede, tutte queste sono solamente scintille della luce primordiale della *Torah* e ne discendono trasformandosi nella luce mutevole delle cose di questo mondo. Poiché, così come non c'è niente di nuovo in natura, se non rivelazioni di forze che in essa sono nascoste dai tempi della creazione, allo stesso modo non c'è nulla di nuovo nella *Torah*, "anche ciò che uno zelante studente può ancora imparare in futuro, anche questo è già stato detto a Mosè sul Sinai". Poiché la *Torah* non è in cielo e non contiene nulla al di fuori di ciò che è stato rivelato ai saggi delle stirpi. Allo stesso modo, la *Torah* orale non è altro che la rivelazione della *Torah* scritta e nell'una non c'è nulla che non vi sia nell'altra, poiché entrambe si abbeverano alla stessa fonte».

La proposta ermeneutica della lettura, secondo Rosenzweig, deve avere la chiara finalità di richiamare l'uomo alla Parola di Dio che lo chiama all'esistenza. L'orizzonte della testualità è proprio il discorso divino-umano che riecheggia nel testo, dove l'accento cade primariamente su questi riecheggiamenti ai quali il lettore deve rispondere in quanto ascoltatore. In altre parole: si diventa ascoltatori delle Scritture soltanto leggendo, ma si legge veramente questo testo soltanto ascoltandone i suoi suoni grafici, poiché la Sacra Scrittura non è un semplice libro, ma le tracce scritte del discorso. Per questo motivo la Bibbia non è tanto una *Schrift* (scrittura) per gli occhi, quanto piuttosto una *Migra* (lettura) per le orecchie. Re-citandone le parole, il lettore desta lo scritto dal suo silenzio-monologo, dalla sua immobilità e dandole soffio con il respiro del suo leggere, la voce del testo diventa la sua chiamata al dialogo con il partner eterno. Ecco perché Rosenzweig sostiene che «Partendo dall'occhio il vincolo della lingua deve venire sciolto. Qui, tra tutta l'interpunzione logica, ora in conflitto ora in alleanza con essa, doveva liberarsi il principio fondamentale dell'interpunzione naturale, orale: il respiro. Il respiro è la materia del discorso: così il

respirare è la sua naturale suddivisione. Si trova sotto la sua stessa legge: non si potranno dire più di venti o forse trenta parole senza un profondo respiro, e non un semplice respiro di emergenza, la maggior parte delle volte addirittura solo da cinque a dieci parole; ma entro questi limiti, la suddivisione del silenzio che rinnova il respiro segue il corso interno del discorso, che solo occasionalmente è determinato dalla sua struttura logica, ma la maggior parte delle volte rispecchia direttamente i movimenti e le eccitazioni dell'anima stessa nelle sue misure di forza e soprattutto temporali».

Facendo riferimento a rabbi Raschi, Schlomo ben Jizchak (1040-1105), commentatore illustre della Bibbia e del Talmud di Babilonia, al suo oneroso lavoro di scavo nelle radici ebraiche allo scopo di sbloccare la punteggiatura canonica dei versetti per far emergere la ritmica del fiato che rende vivi i vocaboli, viene riproposta una metodologia per l'accostamento al testo scritto. Attraverso questa metodica, scrive Rosenzweig, Raschi detterà ai suoi successori, traduttori ed ermenenti, una linea di condotta, che a primo acchito appare rigorosa ed esigente ma, in realtà, misurandosi con la libertà del singolo lettore e traduttore, elabora un principio estrapolandolo all'interno stesso della parola:

«Se Raschi interpreta proprio la prima frase della Bibbia in chiara contrapposizione a quei segni tramandati, allora è data direzione e misura a qualsiasi persona che venga dopo. Quindi per il Vecchio Testamento l'interpunzione tramandata aiuta il traduttore, che ha riconosciuto il dovere di lasciare pervadere la scrittura di nuovo dal respiro della parola, non così tanto come egli intendesse all'inizio. Quindi funziona in maniera diversa rispetto alla quantità tramandata di vocali e consonanti del testo ebraico, che, in una misura sorprendente per l'uomo di oggi criticamente prevenuto, indica al meglio l'affidabilità che l'attraversa, o più prudentemente espresso: utilizzabilità».

L'assunzione di questa libertà consiste nell'obbedire ad una costante di ordine vibratorio, cioè ad un imperativo significato dalla costituzione stessa dell'organismo umano, una articolazione fonatoria avvinghiata tra inspirare e espirare, sistole e diastole, il soffio vivente che porta il verbo e disgrega le radici ancestrali per trasformarle in forme inedite in cui esse si prestino all'elaborazione che vede schiudersi delle risorse che vi erano in germe, allo stato latente, all'origine.

«L'obbligo alla libertà che incombe sul traduttore in questo punto, cioè la necessità di ascoltare i respiri della parola solamente dai tratti della scrittura, diviene totalmente chiaro laddove il discorso non si articola solo secondo il suo contenuto ma segue una legge che si è imposta da sé: nei ritmi della poesia. La legatura metrica emerge da sé, almeno in una poesia che come le parti poetiche della Bibbia rinuncia al fascino della sovrapposizione di verso e pensiero, un limite superiore anche per la lunghezza del "colon del respiro"; alla fine del verso si respira anche».

Il testo stesso contiene in se l'armonia di necessità e libertà: la prima dettata ed imposta da come si presenta a noi il testo stesso e la seconda da esercitare inevitabilmente quando questo testo è letto, cioè quando è reso conosciuto.

Rosenzweig, in accordo con Buber, utilizza nella traduzione della Bibbia il vecchio principio della colometria¹, che suddivide il testo in "cola", unità di respiro e di senso,

¹ Il termine *colometria* si rifà alla scienza antica dei testi poetici greci, conservata nella tradizione manoscritta e considerata come una particolare disposizione degli stessi versi sulla pagina. Composto dai due termini *còlon* e *comma*, quasi sinonimi, (*còl* indica una troncatura di collo, mentre *comma* denota quasi una breve pausa o una separazione di un'idea da un'altra), tiene conto del senso e forse il secondo termine *comma* indica una frase più breve.

Ho recuperato questo vecchio principio della *colometria* per dire che il testo mantiene in unità i due momenti: della *lettura* fisicamente realizzata dal respiro e il recupero del *senso* che accade con la lettura e che eccede la carta stampata. La pausa della scrittura rinvenuta tra una parola e l'altra può diventare così: allusione al non detto, segnalazione di ciò che la parola stessa è impotente a dire, interpellazione che pone l'interlocutore/lettore nella posizione di reagire rispondendo.

traducendolo sulla carta nello spazio attraverso l'ordinamento delle righe. L'inspirazione e l'espiazione suddividono la declamazione del movimento del muscolo del diaframma intrecciandosi con il senso di ciò che viene letto. Nasce così un ritmo, a primo acchito quasi animalesco, che è ben più profondo di ciò che è stampato. In questo modo perfino il lato bianco di una pagina può ricordare ciò che non viene detto o che non può essere detto, il tacere aspettando una parola. Lasciando aperte tutte queste possibilità, l'ordinamento *colometrico* offre impulsi alla ricezione stimolando addirittura la capacità percettiva del lettore o dell'ascoltatore, quasi come un momento di provocazione, di chiamata a cui si deve rispondere.

Questi solerti richiami ci offrono la possibilità di sfiorare l'articolazione più tangibile del pensiero di Rosenzweig, quella che lega la condizione carnale dell'uomo alla facoltà del linguaggio e alla dimensione della temporalità. Ciò può portare maggior luce alla conosciuta frase del *Nuovo Pensiero* che intreccia la temporalità, il linguaggio e l'alterità: « La differenza tra pensiero vecchio e nuovo, tra pensiero logico e grammaticale, non consente nell'esprimersi a voce alta o a voce bassa, bensì nel bisogno dell'altro, che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo». Il compito del tradurre, inteso anche come semplice lettura di un testo, è un esercizio di storicità, non perché registri tale o tal'altra declinazione della storia impressa nel destino delle lingue, ma perché produce questa storicità come tale, la quale richiama l'uomo alle sue origini dialogiche. Persino l'immediato richiamo alle caratteristiche corporee dell'uomo, cominciando dal naturale ed indispensabile respirare, spinge ad inoltrarci, nella ricerca filosofica e teologica contemporanea, verso un approfondimento del pensiero dialogico. Accostarsi alla lettura di Rosenzweig, infatti, ci allontana da una concezione puramente veicolare e comunicativa del linguaggio introducendoci, invece, nella prospettiva di un pensiero che muove dall'esperienza al pensiero stesso, e non viceversa.

- **Il respiro della parola apre al religioso**

Come il rapporto religioso si mostra nel Nuovo Pensiero di Rosenzweig? Qui va tenuto fermamente conto innanzitutto, in generale, del fatto che Rosenzweig, a partire dalla concezione dell'essere come linguaggio che si svolge, guadagna un accesso completamente nuovo alla comprensione del rapporto religioso.

L'eccedenza del Nuovo Pensiero rispetto a quello vecchio consiste proprio nel fatto che esso può vedere la realtà di ordine superiore, cioè esistenziale, che da parte sua non è rilevabile entro qualcosa di vasto, ma lo determina, *come* realtà, addirittura come realtà più reale. La concezione ontologica della modernità, atemporalmente individuante, che è giunta alla propria autocoscienza critica in Kant, ha dovuto ridurre [*umstempeln*] quelle verità di ordine superiore a postulati, finzioni e bisogni, a cui è venuta a mancare la realtà matematico-fisica individuabile. Solo ciò che è coglibile entro il quadro dell'"ego" trascendentale, per questa concezione ontologica, poteva essere reale, non però questo "io" nel suo stesso essere-nel-mondo. Ma ora l'essere viene concepito come linguaggio che comprende storicamente. Questo ha apparentemente il significato di un'estrema esaltazione della filosofia della soggettività. Ma, in realtà, il pensiero metafisico moderno viene oltrepassato proprio a questo punto. L'essere si mostra come essere indisponibile, che si svolge temporalmente, che si dischiude nel linguaggio e mi coinvolge [*in Anspruch nimmt*] completamente. Secondo il suo estremo orizzonte, l'essere non si mostra più come un essere atemporalmente presente, bensì come rivelazione ogni volta nuova, cioè come esser-garantito dell'essere, che fa essere i-ne e fa essere l'Altro. In questo esser-garantito diventa evidente ogni volta di nuovo la relazionali-là dei tre fenomeni originari. È questo ciò che si mostra all'estremo. Ma proprio in questa concezione dell'essere si trova un nuovo accesso alla comprensione del rapporto religioso, che ora non è più in concorrenza con l'ambito di ciò che è coglibile per mezzo delle scienze naturali, malo fa essere e lo eccede. Infatti, nell'orizzonte della nuova concezione ontologica si mostra il fatto che la concezione ontologica di carattere atemporale, metafisico, della modernità è sorpassata.

La concezione ontologica che prende sul serio la temporalità dell'essere che si svolge nel linguaggio si rivela più ampia della concezione ontologica di carattere metafisico. E in essa si può scorgere quella verità di ordine superiore che non è ciò che «è», ma «ciò che vuol essere con- fermato vero» (GS 3, p. 158 [it. NP, p. 68]) – quella verità che «vuole essere confermata] ver[a]» perché riguarda l'estremo dell'essere che diviene evidente nel linguaggio che si svolge. La verità del rapporto religioso si mostra come la verità di quelle verità che devono essere inverate con tutta l'esistenza [*Dasein*], «la cui verità» in fondo «può essere dimostrata solo con l'impegno della vita di tutte le generazioni» (GS 3, p. 159 [it. NP, p. 68]). Si mostra come la verità stessa che in ultima analisi esige, e solo così fa essere, continuamente tutto me stesso e tutto l'Altro nel dialogo che si svolge. Rosenzweig preferirebbe evitare di usare la parola «religione» per parlare di questa verità e del rapporto che essa determina, come mostra il passo della lettera a Martin Buber che abbiamo citato all'inizio di questo capitolo. Infatti, l'uso abituale di questa parola sembra suggerire che la religione venga considerata come una verità particolare tra altre verità, come un ambito accanto ad altri ambiti della realtà. Per il pensiero di Rosenzweig, la religione non può però essere un ambito tra altri ambiti della realtà. «Religioso» non può essere accostato, come aggettivo, a «realtà»²²³. E questo perché la realtà stessa, secondo la sua prospettiva più ampia, sussiste nel rapporto che diviene evidente ogni volta di nuovo nell'evento dell'essere.

- **La nascita del rapporto religioso nel contesto dialogico**

Il punto di partenza del Nuovo Pensiero è la situazione dialogica. In essa il "sé" fa esperienza del fatto di poter parlare e che lo si fa essere con il suo mondo nella realtà del dialogo garantito. Nell'evento del dialogo viene garantito il presente. Colui che parla, con ciò che dice, ha *tempo*. Nel dialogo, il tempo si temporalizza; e l'essere, in quanto essere temporalizzato, assume stabilità e senso. Se l'essere dell'ente, in quanto essere atemporale e pensato monologicamente, non è certo di sé — non sa se è reale oppure no —, nell'evento del dialogo guadagna il terreno della realtà. Esso è ora reale e nient'altro che reale, non a partire da se stesso come contenuto, dal momento che tale contenuto non aumenta affatto, ma perché è *fatto essere*. L'essere si mostra nell'evento del dialogo come rivelazione in senso stretto. Il poter-parlare, l'arco di luce aperto dell'incontro, viene temporalizzato come realtà da qualcosa che non è più dicibile ma che innanzitutto fa essere l'essere coi-ne *linguaggio*. Iniziando a parlare, io vengo liberato dalla realtà del dialogo che si temporalizza, trascinato nella corrente della realtà. In parlare quotidiano non ne diviene cosciente. Con l'ingenuità con cui confida nel fatto che l'ente è e il senso dell'essere è certo, esso testimonia di aver accolto questo evento con fiducia. Ma rendendosi conto del fatto che l'essere, così, innanzitutto è fatto essere per "sé", il pensiero che mette alla prova se stesso si rivolge a quella stessa origine ineffabile ma che fa essere tutto il dire nell'evento del dialogo. Il pensiero che parla diviene memore del fatto di avere tempo ed essere soltanto nell'evento del dialogo. Rendendosi grazie, esso si rivolge quindi all'origine che gli garantisce l'essere come il presente. Il rapporto religioso, così, diviene ciò che Rosenzweig già nel 1916 intendeva essere la religione dell'ebraismo, cioè la «religione dell'ardente attualità [*Gegenwärtigkeit*], dove ciò che è passato e ciò che deve ancora accadere possono essere riconosciuti solo nel loro infiammarsi in ciò che è presente» (GS 3, p. 401).

Rendendo grazie del mio essere in quanto poter-parlare, io mi rivolgo già sempre all'ineffabile origine del linguaggio come a ciò che garantisce il presente. Di Dio viene fatta esperienza come origine ineffabile, che garantisce il linguaggio ogni volta di nuovo. È colui che ha garantito, ma allo stesso tempo colui che non è mai coglibile come colui che ha garantito. In realtà, egli resta colui che è sempre futuro, che mi esorta ogni volta di

nuovo a parlare.

Monumento di questa nuova esperienza del vero Dio, nella quale il pensiero si abbandona completamente nel suo proprio re-temporalizzato, è la *nuova traduzione* di Es 3,14: «lo ci sarò come colui che ci sarò» [*Ich werde dasein, als der Ich dasein werde*]. Tracce di questa traduzione sono riscontrabili in Rosenzweig molto prima che in Buber. Mentre Buber, ancora nel 1923, nella prima edizione di *Ich und Da* traduce: «Io sono colui che sono» (129), Rosenzweig scrive già in una lettera del 2 agosto 1917: «Dunque, per dare a Mörrike ciò che spetta a Mörrike: nessun uomo sonderà in eterno ciò che Dio è, ma egli si alleerà con noi fedelmente in ogni tempo. Oppure, il che è lo stesso, come Raschi reinterpreta la rivelazione all'Oreb, "io sono colui che sono", cioè: io sono con voi come sono stato con i vostri padri. Il semplice essere non riguarda gli uomini al di là di ciò» (GS 1/1, p. 426). In seguito, giustificando la traduzione agli occhi di Martiri Goldner, scrive Rosenzweig: «L'ebraico "haja" non è, come l' "essere" indogermanico, secondo la sua essenza, una copula, non è quindi statico, ma è una parola del divenire, dell'entrare, dell'accadere». «Stolberg e tutti quelli che qui trovano l' "essere", l' "ente", l' "eterno", non fanno che platonizzare» (GS 1/2, p. 1161).

Ancora prima, nel diario di Rosenzweig del 1910 — e questo è forse il primissimo documento in cui possiamo cogliere gli inizi del Nuovo Pensiero — è scritto:

«Ci rifiutiamo inoltre di vedere "Dio nella storia", perché vogliamo vedere la storia (in relazione religiosa) non come immagine, non come essere; noi *rifittiamo Dio in essa*, per *restaurarlo* nel processo attraverso cui essa *diviene*. Noi vediamo Dio in ogni accadere etico, ma non nel tutto finito, nella storia; ... Per Hegel la storia era divina... La lotta contro la storia nel senso del XIX secolo è per noi dunque anche lotta a favore della religione nel senso del XX» (GS 1/1, p. 113).

Qui Rosenzweig non ha ancora sviluppato il pensiero dialogico. Per questo, in una certa dipendenza da Kant, nel passo in cui in seguito si parla dell'evento del dialogo, compare F«accadere etico». Incontreremo poi questo «etico», questa realizzazione del "sé", nella stessa posizione — cioè come preludio immediato del pensiero dialogico — in modo ancora più esplicito in Ebner. La realizzazione etica del "sé" è un preludio. Essa, per Rosenzweig, qui non si è ancora mostrata come una realizzazione fondata nel dialogo. Ma Dio, in questo passo, è già visto come colui che fa iniziare ogni volta di nuovo l'accadere che accade nell'autorealizzazione etica, proprio perché egli non si dischiude nella storia. Nell'accadere della storia, che in seguito si rivela come un accadere che accade ogni volta di nuovo nel dialogo, l'essere si apre e si emana [*sich zuschicken*] come rivelazione ogni volta nuova. Dopo la rivelazione accaduta, in una modalità nuova, si può dire di Dio che «Egli è» (GS 3, p. 160 [it. NP, p. 69]). Per capire in che modo può essere detto questo nuovo «è», dobbiamo però prima riflettere su due ulteriori dimensioni del rivolgersi all'essere come origine che rivela il linguaggio.

- **A partire da un mondo mi rivolgo ad un mondo**

Il rivolgersi accade nel rendere-grazie a colui che mi fa iniziare, che mi fa essere come colui che parla. Ma questo significa che esso accade nella misura in cui io mi rivolgo già sempre all'origine a partire da un mondo e mi rivolgo all'origine con un mondo. Infatti, parlando io aderisco [*eingehen*] già sempre a un mondo e al contempo apro di nuovo un mondo. È questa la situazione fondamentale del dialogo: che il parlare, nel puro iniziare, non inizia mai, tuttavia, rispetto al puro nulla, ma, iniziando, è anche inserito nel dialogo, che era già sempre ed ora, attraverso il parlare che inizia di nuovo, diventa nuovo. Iniziando a parlare, io sono definito da ciò di cui parlo. Esso, per me, è già presente. È il qualcosa di un mondo a cui io, parlando, aderisco. Tento di capirlo e di esprimerlo. Diversamente non posso affatto iniziare a parlare. Il mio parlare è già sempre mondano, nella misura in cui

parla e narra del inondo già presente. Rendendo grazie all'origine che mi fa parlare, posso rendere grazie solo in quanto colui che già sempre, parlando, narra del mondo presente. Il rivolgersi, perciò, già per questo motivo, è necessariamente mondano. Ma esso è mondano in modo ancora più forte per il fatto che con la *mia* comprensione e il mio parlare diventa *di nuovo* un mondo ciò che è *tra* me e l'Altro. Ciò che nel processo del dialogo viene compreso ed espresso in parole non è mai semplicemente ciò che era prima; è ciò che è scaturito, di nuovo, tra te stesso e me stesso, è il mondo nuovo tra te e me. Chi non ha niente da dire in modo nuovo, in fondo non ha bisogno di dire proprio nulla. Può rimanere muto. Ma proprio un tale rimanere-muti sarebbe inumano. L'evento autentico del dialogo, così, è il miracolo del nuovo tra te e me, che è sempre un mondo nuovo che può essere. Solo a partire da questo nuovo mondo, il cui poter-essere è l'autentico evento della rivelazione, può essere reale anche il mondo passato, il mondo da narrare. In quanto mondo semplicemente presente, esso è il mondo disponibile, sul cui fondamento, apparentemente, ci si può intendere in modo puramente oggettivo. In esso, apparentemente, tutto è stabile e oggettivo. Ma esso, inteso come qualcosa di isolato, sarebbe al contempo il mondo del tutto indifferente, allontanatosi dall'origine, che proprio per questo non viene percepito nemmeno più nella sua origine, cioè come se stesso. Solo quando io parlo con esso e lo traduco esso viene trascinato in ciò che esso stesso è, divenendo così reale. In quanto mondo presente, anch'esso rende grazie nell'evento del dialogo.

E come lo svolgersi del mondo nuovo nell'evento del dialogo, così anche il rendere-grazie che ha luogo nel rapporto con l'origine ineffabile, rapporto che abbandona questo svolgersi nell'origine, è mondano in modo duplice. Non posso mai rivolgermi a Dio se non in questa modalità duplicemente mondana, sulla base del mondo presente e insieme al mondo pervenuto al dialogo²²⁹. E, al contrario, la rivelazione non può mai apparire priva di mondo, ma è già sempre il puro, salvo [*lieile*] far-essere del mondo. Oppure, in una parola più familiare alla tradizione della fede: la rivelazione si mostra come *comandamento* che afferra la materia del mondo (GS 2, pp. 196-197 [it. SR, pp. 181-182]). Il mistero della creazione si dissolve nel comandamento della rivelazione (GS 4/1, p. 151). Il comandamento di tutti i comandamenti, così, è: «Tu devi amare l'Eterno, il tuo Dio, di tutto cuore, e con tutta l'anima e con ogni tua forza» (GS 2, p. 196 [it. SR, 181]), il cui contenuto non è altro che il puro rendere-grazie che scaturisce dall'essere-fatto-essere [*Sein-gelassen-sein*]. Ma l'altro lato di questo comandamento è il comandamento dell'amore del prossimo: «Come Egli ti ama, così ama anche tu» (GS 2, p. 228 [it. SR, p. 211]), che con «una sua parola» (GS 2, p. 228 [it. SR, p. 211]), una parola dell'uomo, assume il mondo nell'evento dell'essere-fatto-essere.

Il rivolgersi all'ineffabile origine del linguaggio, perciò, non può mai significare che io mi discosto dal mondo. Piuttosto, io mi rivolgo realmente all'ineffabile origine solo rivolgendomi al mondo come mondo che è fatto essere nel linguaggio e che diviene fatto essere sempre di nuovo. Diversamente, il mio rapporto con l'ineffabile origine non può affatto sussistere, giacché «Dio non ha creato la religione, ma il mondo» (GS 3, p. 153 [it. NP, p. 60])²³².

Ma il dischiudersi della rivelazione racchiude [*bergen*] nell'origine non solo il presente [*Gegenwart*], e in esso il passato che è presente [*das vorliegende Vergangene*], ma racchiude il presente temporale [*die zeitliche Gegenwart*] in modo che questo dischiudersi, al contempo, si spinga, oltre il presente, fino al *compimento apocalittico*, un compimento che è solo ragione di speranza. Nello stesso istante in cui nel rapporto del rivolgersi al presente si rende puramente grazie al presente, il rapporto di garanzia [*Gewährung*] si estende fino a diventare rapporto di promessa. Infatti, abbiamo visto che il processo dialogico, nella sua forma pura, ha il significato dello svolgersi di un mondo *nuovo* fra te e me. Qualcosa di ogni volta nuovo si svolge nel processo del tradurre, che, a livello teorico, è il processo che ha luogo nel dialogo tra discorso e

risposta. Ma ogni cosa nuova può continuare a entrare in dialogo con il vecchio, diventando a sua volta il vecchio che viene interrogato e portato al dialogo dal nuovo. Tutte le lingue sono traducibili l'una nell'altra. E tutte le nuove lingue diventano lingue vecchie che possono essere tradotte in lingue sempre nuove. Il presente è sempre un tempo intermedio (GS 3, p. 498). E la storia, in verità, si rivela come uno svolgersi, sempre nuovo, di dialoghi. E perché tutte le lingue sono traducibili l'una nell'altra? Perché il nuovo che si svolge nella traduzione può essere oltrepassato da ciò che è sempre ancora più nuovo, che assume ciò che è già presente in modo sempre nuovo. Così, a causa della sua fondamentale e nuova traducibilità, tutto ciò che è nuovo è sì possibile in quanto nuovo, ma allo stesso tempo, in questo modo, è mostrato [*ausgewiesen*] come ciò che non è ancora compiuto, cioè non compiutamente tradotto. L'origine che garantisce il dialogo garantisce la presenzialità [*Gegenwärtigkeit*]. Essa, nel rendere grazie all'origine, è del tutto presenza [*Gegenwai-t*], fino all'estremo. Ma nel senso che proprio in questo l'origine stessa che fa essere mi spinge [*anweisen*] a pormi ogni volta di nuovo nel dialogo, giacché essa mi fa essere solo nel dialogo. L'evento del dialogo è aperto a tutti coloro che parlano. Non vuole mai essere soltanto per sé, ma vuole essere sempre di nuovo nel dialogo. Vuole essere sempre di nuovo tradotto. E qui è chiaramente presente una promessa, che trae origine dall'evento che ogni volta di nuovo fonda la traduzione, un evento che si mostra come evento sempre nuovo e al contempo come evento che fa essere in modo sempre ugualmente nuovo. E qui la promessa, e in effetti non è nient'altro che promessa il fatto che alla fine tutte le lingue possano essere tradotte l'una nell'altra entro una lingua nuovissima e ultimissima, che sarebbe diversa da tutte le lingue che compaiono nella storia, e possano così essere definitivamente racchiuse [*geborgen*] e fatte essere a partire da ciò che fa infinitamente essere. L'origine, in una tale speranza, dispone [*vorweisen*] nell'evento ogni volta nuovo del dialogo di quelli che le rendono grazie. Il "tra" che si svolge porta in sé la promessa del "tra" sacro che racchiude in sé il "tra" che tutto temporalizza temporalmente, il "tra" escatologico [*endzeitlicli*] che si trova al di là della storia, il "tra" che tutto compie (cfr. GS 3, p. 135 [it. NP, pp. 32-33]). Il rendere-grazie [*Sich-Verdanken*], perciò, rende in verità giustizia all'origine solo quando io, rendendo grazie alla rivelazione in cui sono fatto essere in quanto mondano, al contempo confido puramente nel fatto che, rispetto alla storia che prosegue, rispetto a tutto il possibile che mi può mettere storicamente in questione, posso, in generale, essere così. Ma questo significa che, nel rendere grazie, io mi abbandono alla speranza del compimento apocalittico, nella quale posso essere insieme a tutto. La teoria filosofica della relatività, che concepisce l'essere entro la relatività dell'«evento tra» storico ogni volta nuovo, sussiste solo se io guardo al "tra" «assoluto», indisponibile, che si trova al di là della storia. Esso resta «al di fuori del sistema». Insomma, può essere sperato in modo puro, in effetti, solo nel fidarsi [*Sich-Verlassen*] della fede.

Dio, in quanto colui che ora mi fa essere, si rivela qui anche come colui che mi farà sempre essere, come Signore del futuro (GS 4/1, p. 201). Afferma Rosenzweig nella *Stella* – e qui troviamo ancora una volta un'anticipazione della successiva traduzione di Es 3,14 –: «Sulla sua bocca "io sono" suona come "io sarò" e solo in quest'ultima formulazione trova la sua spiegazione» (GS 2, p. 303 [n. SR, p. 280]). «Solo perché colui che diviene tuo contemporaneo [*Dieser dir gegenwärtig Werdende*] diventerà sempre tuo contemporaneo, se tu hai bisogno di lui e lo invochi – io ci sarò – solo per questo, per la nostra riflessione, per il nostro pensare-sopra [*Nach-denken*], è colui che sempre è [*der Inimerseiende*]» (GS 1/2, p. 1161).

Il «concetto di Dio», che cercava di raggiungere la filosofia posteriore a Rosenzweig, si è dileguato nelle mani del pensiero parlante e rammemorante [*andenkend*] nel parlare. Dio, per questo pensiero, è il Dio nascosto, che si rivela solo ogni volta nell'istante in quanto colui che garantisce l'essere dialogico. In questa rivelazione è racchiuso [*geborgen*]

come creazione l'essere di ciò che è già presente, poiché ad esso era già sempre necessario rendere grazie, ed è promesso il compimento escatologico di tutto l'essere dell'ente. Così, solo a partire da questo cuore della rivelazione, Dio può essere invocato, in un senso nuovo e in verità, come colui che egli è:

«Ora che... Dio stesso si rivela come creatore, rivelatore e redentore; il Primo e l'Ultimo ed il Cuore-centro-presente [*Herzenmittegegenwärtige*] insieme in uno bruciano nel Dio della verità, allora di questo Dio, nel quale il reale è stato, il reale è ed il reale sarà si fondono insieme, possiamo dire (ma solo ora): Egli è» (GS 3, pp. 159-160 [it. NP, p. 69]; cfr. GS 4/1, pp. 69-70).

Questa situazione ci fa vedere in tutta evidenza la fede in quanto struttura nella quale soltanto, per il pensiero dialogico, può sussistere il rapporto religioso.

- **La fede come rapporto dialogico con l'origine che fa essere**

L'ineffabile origine si mostra come origine che ogni volta di nuovo fa essere il dialogo. Nell'evento del dialogo, io la tocco, o meglio, essa mi tocca nel suo far-essere. Ma come mi tocca? Mi tocca in modo da garantire a me e al partner di essere, di essere *noi stessi*. Ciò che si svolge nell'inizio del dialogo consiste proprio nel fatto che io parlo non solo come uno che è già riscontrabile [*ein schon Vorzufindender*], come parte di un mondo presente, che di per sé potrebbe restare muto, dal momento che, se parlasse, sarebbe una semplice macchina parlante; ma che io stesso, in quanto io stesso, inizio a parlare, così come l'altro inizia a parlare in quanto se stesso. Io stesso, che come "sé" ho già a sempre superato ogni determinabilità, nello svolgersi del dialogo posso iniziare a parlare. Ma questo significa che l'origine che si svolge nell'evento del dialogo tocca me stesso proprio in quanto "sé". Mi fa essere me stesso, come fa essere se stesso il partner. Riguarda noi due, e riguardando noi due riguarda me stesso. Essendo memore dell'origine che ci fa essere, grato divengo memore del fatto che essa riguarda me del tutto come me stesso e mi fa essere. Ma questo significa che lo stesso rapporto che io ho, sulla base del mio parlare, con l'ineffabile origine del linguaggio ha il carattere di dialogo. Ha la struttura fondamentale che Rosenzweig riscontra nella poesia *Gewaltiger* di Yahudah Halewy, la cui monumentale strofa finale egli traduce dall'ebraico in questo modo:

«Schaunde, die nie zu schau!
Schaudem, der nie zu schau,
nah'du und bring Preisdanks-
und Segensworts Klang Ihm!»
(GS 4/1, p. 26)

«Anima tu che vedi e non sei vista
a colui che vede e non è visto
Vieni e loda
il Signore e benedicilo»
(it. HLW, p. 7)

Io stesso, l'anima, che in quanto essere-nel-mondo non posso diventare mai qualcosa di presente, una terza persona (GS 4/1, p. 114): «Schaunde, die nie zu schauri»: io, memore del fatto che posso essere come io stesso, entro in un rapporto con l'origine, che mi guarda e al contempo, proprio come me, non è mai da considerare come un qualcosa. E così vengo, lodo e benedico il Signore.

Il rapporto in cui io, rammemorando, mi trovo con l'origine che mi fa essere può essere solo il rapporto dialogico della reciprocità, in cui la libertà è chiamata e fatta essere dalla libertà, la libertà umana dalla libertà divina (GS 3, pp. 203 [it. FTC, p. 58], pp. 432 s.;

GS 1/2, p. 663). Il nome di Dio, invocato dagli uomini, può essere soltanto la pura invocazione nella sua forma grammaticale, il puro vocativo (GS 3, p. 811 [it. SCR, pp. 109-110]; cfr. GS 1/2, p. 1162). Ma questo rapporto di reciprocità non è che il rapporto di *fedeltà*. E questa fedeltà è appunto «la parola ebraica originaria da cui il mondo ha ricavato per sé la fede» (GS 4/1, p. 191). Il rapporto di fedeltà è temporale e temporalizzato [*gezeitigt*]. Esso, tuttavia, oltrepassa anche il tempo, poiché non è il tempo a contenerlo, bensì è questo rapporto a contenere il tempo. Nel rapporto di fedeltà è il tempo stesso ad accadere. Il rapporto di fedeltà garantisce il presente [*Gegenwart*]. E coloro che si trovano in esso hanno tempo. Così è anche nel rapporto di fede. Alla fede corrisponde il durare [*Bleiben*] (GS 1/1, p. 283 [it. RAD, p. 109]), un «essere-sorretto [*Gehaltensein*] che abbraccia tutto l'uomo» (GS 3, p. 835 [it. SCR, p. 97]). Ciò racchiude già sempre anche il futuro, nel quale si estende il tempo che si temporalizza a partire dal rapporto; come, del resto, anche il passato, che in esso è racchiuso.

- **Il futuro: nulla deve accadere e tutto può accadere**

Tuttavia, il rapporto di fede comprende *il* futuro non nel senso che il futuro sia fissato nel suo qualcosa [*Was*]. Nulla deve accadere. E tutto può accadere. Ma questo tutto, qualunque cosa sia, nel suo senso è già racchiuso nel rapporto di fedeltà. Qualunque cosa avvenga [*sich ereignen*], ciò riposa sul senso promesso [*zugesagt*] nella fedeltà e che mi riguarda, e riposa nel suo compimento promesso [*verliefflen*]. Così come, viceversa, ciò che è accaduto riposa su questo. Nel qui-e-ora vissuto nel rapporto di fede si inverte la certezza, espressa dalla Scrittura, che «Dio ha conosciuto e amato l'uomo già prima che entrasse nella vita» (GS 4/1, p. 96). La rivelazione che mi accade [*widerfahren*] nell'evento del poter-essere, che è un rapporto di fedeltà, include già la promessa nella quale posso confidare. Il compimento promesso resta una pura promessa. Essa non compare ancora come qualcosa. Ma poiché essa è promessa nel rapporto di fedeltà, il credente può affidarsi al tempo che accade. Per diventarne signore, egli non ha bisogno di fermare il tempo in una «mania della conoscenza intemporale» (GS 3, p. 149 [it. NP, p. 55]). Piuttosto, «può attendere, continuare a vivere, non ha nessuna "idea fissa", [egli] sa: il tempo porta consiglio» (GS 3, p. 149 [it. NP, p. 54]). Il Dio metafisico, per lui, è passato ed è diventato il Dio inesprimibile, ma provvidente e da invocare.

Sicché, il rapporto con l'ineffabile verità divina che si compie nella fede – qui lo si nota con chiarezza – non è al di fuori del tempo, ma lo prende molto sul serio. È tanto integralmente *temporale* quanto integralmente *mondano*. Lo è tanto che, dinanzi al tempo che è divenuto vivo nel rapporto, il desiderio di «eternità» da parte del credente impara a tacere, poiché è stato placato, cioè messo a tacere, dallo stesso rapporto di fedeltà (GS 3, p. 815 [it. SCR, p. 114]). Il credente può rivolgersi totalmente a tutto ciò che è singolo come singolo che si è svolto. La fede, così, non fonda un ambito particolare accanto al resto della realtà. Il credente sussiste nella sua fede soltanto prendendo sul serio e accettando sempre di nuovo il mondo che compare storicamente e inserendolo nel rapporto che gli accade [*widerfahren*] nella rivelazione che si svolge e che fa essere il mondo. La rivelazione significa «non informare e descrivere» qualcosa di separato. La rivelazione, piuttosto, accade in «comandamento e promessa». Entrambe sono modalità in cui l'essere del mondo viene afferrato dalla pretesa divina, e solamente così viene fatto essere. La pretesa divina in comandamento e promessa afferra il mio mondo con me, o meglio, il nostro mondo, il mondo che è tra di noi e ci riguarda. «Non si crede al fatto (*le fait*) Dio. "Nessun uomo è riuscito a conoscere ciò che Dio è"; e *il fatto che* egli è riguarda al massimo lui stesso. *Si crede al faciendum (choses à faire) mondo...*» (GS 1/1, p. 426; cfr. anche GS 3, p. 558).

Qui, in ultima analisi, si trova anche il motivo per cui il rischiaramento pensante

del mondo – la filosofia – che di per sé non può credere perché si dedica a ciò che in sé è già accaduto, e l'annuncio dell'origine – la teologia – sono intimamente e necessariamente unite.

«La verità divina si nasconde a colui che si protende verso di lei con una sola mano, non fa differenza se questa mano tesa è quella dell'oggettività del filosofo che si immagina erroneamente priva di presupposti... oppure se è quella della cecità del teologo che si chiude davanti al mondo orgogliosa della propria esperienza vissuta. La verità divina vuole essere implorata con entrambe le mani. A chi si rivolge a lei con la doppia preghiera del credente e dell'incredulo essa non si negherà» (GS 2, pp. 329-330 [il. SR, p. 305]).

Infatti, l'annuncio della verità divina che fa essere e il rivolgersi ad essa non possono essere reale annuncio e reale rivolgersi se questa verità non è la verità della realtà reale, cioè rischiarata dal pensiero interrogante privo di presupposti, del mondo. Non si può realmente credere e non si può fare realmente teologia se prima la filosofia non è diventata, «per così dire, l'antico testamento" della teologia» (GS 2, p. 120 [it. SR, p. 110]). Solo in questo modo è possibile un rapporto umano con il mistero che fa essere.

Ma ciò che accade nel rapporto, che si è svolto ed è a un tempo mondano, con la verità divina è che l'essere, che aleggia come pura luce [*Helle*] nel vuoto di ciò che non è indirizzato [*gerichtet*], ora può essere (cfr. GS 2, pp. 428 ss. [it. SR, pp. 396 ss.]; GS 1/1, pp. 413; 306 [it. RAD, pp. 134-135], 317 [it. RAD, pp. 147-148]).

La fede, così, è rivolta verso ciò che è semplice, irraggiungibile da un «sapere-di» e che quindi è da rigettare come ciò che è apparentemente assurdo. La fede è rivolta verso ciò che è semplice del senso dell'essere, che può essere ogni volta nuovo. La fede, in questo modo, può «prendere sotto la sua protezione ciò che è semplice, rigettato dal sapere, e così divenire a sua volta in tutto e per tutto semplice» (GS 2, pp. 67-68 [it. SR, p. 63]).

- **La preghiera**

Nel rapporto dialogico con la verità divina nella rivelazione e nella fede, già nello schizzo della *Cellula originaria* (GS 3, p. 131 [it. NP, p. 27]), al comandamento risponde la preghiera. Il rapporto con la verità che fa essere accade fondamentalmente in questo modo: il mondo viene inserito sempre di nuovo nel rapporto stesso che fa essere. Ma il rischiaramento di questo rapporto, che si compie nel mondo, accade nella *preghiera*. La preghiera è innanzitutto pensata come preghiera del singolo, e per Rosenzweig suona innanzitutto come richiesta di qualche cosa che deve accadere. Nella misura in cui il contenuto della preghiera è ciò che l'uomo desidera, la sintesi del suo mirare-a [*Ausseins-auf*], «la preghiera istituisce l'ordine umano del mondo». Ma questo mirare-a, se la preghiera è preghiera retta, deve essere un momento del rapporto dialogico con l'origine stessa che fa essere. Ma questo rapporto è in tutto e per tutto il rapporto tra libertà e libertà. E questo il motivo per cui è possibile che Dio possa tentare l'uomo così come che l'uomo possa tentare Dio, il motivo per cui «amare Dio» è sempre, al contempo, «l'amore più felice e più infelice» (GS 4/1, p. 40).

Dio può tentare l'uomo. Può nascondere all'uomo la sua signoria [*Walter*], che diventa evidente nella realtà che si emana e si svolge storicamente. Lo deve fare, «così che questi abbia l'occasione di credere e di confidare in lui per davvero, cioè in libertà» (GS 2, p. 296 [it. SR, p. 274])•

E l'uomo può tentare Dio. Il suo mirare-a, che si compie sempre mondanamente, divenendo chiaro ed esprimendosi nella preghiera, in ultima analisi deve mirare al senso dell'essere in generale, al compimento di tutto. In ultima analisi, si può pregare solo per la redenzione compiuta, per la venuta del Regno. Ma questo ultimo punto di vista non è quello più prossimo. Il punto di vista più prossimo è piuttosto questo: che si prega anche

per il pane quotidiano, per la pace temporale e per il perdono della colpa concreta. Anche se gli estremi raggi di quella luce che è la preghiera possono raggiungere solo la venuta del Regno, il centro di questa luce deve rischiare il prossimo-da-amare, proprio perché il rapporto con l'ineffabile origine prende sul serio la propria temporalità e mondanità. È qui che si trova la possibilità della libertà dell'uomo di tentare Dio. Saltando cioè il prossimo e rivolgendosi al prossimo successivo, egli tenta di impossessarsi del compimento e viene escluso dal reciproco rapporto di fiducia. La preghiera che tenta Dio esprime una posizione dell'uomo, che fonda il rapporto dialogico, ma che abbandona già questo rapporto, entro il rapporto con l'ineffabile origine. È tirannica. Previene. *E* la preghiera fatta al momento inopportuno. Dinanzi ad essa c'è la preghiera retta, cioè che si mantiene nel rapporto dialogico con l'origine che si temporalizza, la preghiera fatta al momento opportuno, o anche la preghiera fatta nel momento favorevole, la preghiera fatta nel momento di grazia (GS 2, 303 ss., 321 ss. [it. SR, pp. 280 ss., 297 ss.]). Essa guida la forza dell'amore verso l'oggi e verso ciò che è prossimo. La rende amoreper-il-prossimo. Per questo la preghiera può essere soddisfatta.

Ora, qui va certo detto che Rosenzweig, nelle parti della *Stella* sulla preghiera, non descrive tutta la pienezza di ciò che la preghiera può significare. Nell'introduzione alla terza parte della *Stella*, piuttosto, gli interessa innanzitutto comprendere la preghiera, in generale, nella sua posizione entro il rapporto mondano-temporale con l'origine, in modo da ottenere l'accesso, da qui, alla realtà del giorno di festa, riflettendo sul quale la *Stella* si conclude.

La preghiera, infatti, come abbiamo visto fino ad ora, è la preghiera del singolo. E bisogna anche chiedersi in che cosa essa si distingue dalla preghiera del non credente relativamente al proprio destino, vista da Rosenzweig nella supplica di Goethe: «Fai che l'opera giornaliera delle mie mani, o alta fortuna, io possa portarla a termine» (GS 2, p. 306 [it. SR, p. 283]). Questa preghiera, secondo Rosenzweig, è priva di fede, se si presuppone un senso pieno della fede; ma è «una preghiera assolutamente di fede, e cioè di una fede creaturale» (GS 2, p. 315 [it. SR, p. 291]). È una preghiera fatta dinanzi al proprio poter-essere temporale-mondano. In questo senso, anch'essa arriva al tempo opportuno, nel tempo di grazia (GS 2, p. 319 [it. SR, p. 295]). È la preghiera in cui la vita diviene integralmente temporale, e il tempo diviene integralmente vivo (GS 2, p. 320 [it. SR, p. 296]). E la vita come grande fiume che tutto straripa al di là degli scogli dell'istante, e così, nell'istante, può essere toccata dall'eternità. È la «pura vita, che è sempre esattamente nel punto giusto del tempo e giunge sempre al momento opportuno, non troppo presto e non troppo tardi» (GS 2, pp. 320-321 [it. SR, p. 296]). Questa preghiera è mondana e temporale, nella misura in cui il tempo e il mondo si dischiudono nell'istante. Eppure, questa preghiera resta soltanto nel suo *essere proprio*. Come dice Rosenzweig, è «l'adorazione rivolta dall'incredulo alla semplice vita» (GS 2, p. 321 [it. SR, p. 297]). Ma non è l'«invocazione per la vita eterna» che può essere la sintesi di tutto, cioè anche di tutto ciò che d'altro si svolge storicamente (GS 2, p. 321 [it. SR, p. 297]). Essa non traspare nella pienezza della libertà di una storia che si temporalizza e in un compimento ad essa promesso. Non prega per l'essenza del compimento di tutto ciò che è ogni volta nuovo e si temporalizza storicamente, nel Nuovo Canto in cui tutte le lingue saranno in comunione. Non le interessa il futuro che non è soltanto il futuro di ciò che è proprio, ma anche il futuro di tutto ciò che è altro. Bisogna pregare proprio per questo futuro. Esso deve essere anticipato nell'oggi. E questo accade nella *festa*, nella festa ebraica e nella festa cristiana.

La festa

Che rapporto ha la festa con il tempo e il mondo? Il tempo si temporalizza in ogni istante di nuovo. In questo senso, il senso dell'essere è dato di nuovo in ogni istante e dapprima è dato solo per sé. Dapprima, c'è evento accanto ad evento, mondo accanto a mondo. Tuttavia,

come abbiamo visto, la vita spirituale consiste nel fatto che un evento viene tradotto continuamente negli altri eventi, un mondo viene tradotto in un altro mondo. La reale vita umana sussiste solo nel processo della traduzione. Ma qui si fa evidente che nella comprensione del tempo che si temporalizza, ciò che è ogni volta nuovo viene già sempre concepito come dono del ineffabilmente "stesso", e il suo compimento, che non è prevedibile, nello "stesso" diviene ragione di speranza. Nella struttura del tempo, a questo annuncio dello "stesso", rispetto a una pura giustapposizione degli istanti, corrisponde *l'ora*, che ferma e al contempo compie la pura giustapposizione dello svolgersi degli istanti (GS 2, p. 32T [it. SR, p. 298]). «Nell'ora l'istante, che doveva essere transeunte, viene quindi trasformato in qualcosa di sempre nuovamente iniziale e quindi di non-transeunte, in un *none stans*, in eternità. E — prosegue Rosenzweig — l'uomo trasforma i tempi che la creazione ha imposto alla sua vita secondo il modello dell'ora da *lui* istituita, nella quale egli *si* redime dalla transitorietà dell'attimo» (GS 2, p. 323 [it. SR, p. 298]).

Nella pura giustapposizione degli istanti, ciò che si emana [*sich zuschicken*] ogni volta di nuovo non è orientato. Nel suo essere esso è semplicemente relativo. Solo nel ritorno dello "stesso", nel *dies festus*, si mostra l'unico ineffabile senso di ciò che si emana storicamente ogni volta di nuovo e al contempo diviene ragione di speranza la sua comparsa escatologica. Nel linguaggio, a questo annuncio e a questa speranza, come abbiamo visto, corrisponde il duetto, che qui e ora può essere solo un duale parziale (cfr. *sopra*, pp. 132 ss.). L'essenza del duetto consiste nel ritorno sempre nuovo dello "stesso", attraverso cui l'unità di quanto è stato detto compare ogni volta in modo nuovo e con più forza; in questo modo l'autentico miracolo del dialogo, cioè il suo svolgersi, diventa sempre più miracoloso (cfr. *sopra*, pp. 132 s.). Ma allo stesso tempo tutto questo rimanda già all'unità futura di tutto ciò che è stato detto, unità indicibile e che può essere solo ragione di speranza.

Come l'ora blocca la semplice relatività dell'istante che si svolge, creando così il suo senso assoluto, così il giorno di festa diviene il battito dell'ora, il «sempre-ancora» che nel puro succedersi degli eventi li blocca e fa apparire il loro svolgersi come dono dello "stesso", di ciò che è indicibile.

Ma, allo stesso tempo, il giorno di festa sta a indicare la speranza del compimento escatologico. I giorni di festa vengono celebrati affinché il semplice svolgersi del mondo che compare temporalmente venga accolto nel sempre "stesso" del rapporto con l'origine ineffabile che temporalizza, nel rapporto di fedeltà che è anche un rapporto di promessa.

Ma questo inserimento può solo accadere accadendo attraverso *tutti insieme*. Se la preghiera si era rivelata come rischiaramento del senso dell'essere, dapprima solo a partire dal singolo, nel *culto* il rischiaramento di questo senso accade attraverso tutti e per tutti. Nessuno può celebrare da solo il giorno di festa, ma ognuno, per questo, ha bisogno degli altri, di tutti gli altri. In questo modo assume un nuovo significato il fatto che l'essere è in generale essere-tra, che in quanto evento temporale-storico sussiste soltanto nella relazione tra te e me. Così, anche il senso dell'essere, in verità, può essere rischiarato solo se viene rischiarato come senso di ciò che si svolge tra te e me. Può essere rischiarato soltanto nella celebrazione comune del giorno di festa e posto davanti agli occhi come figura. A tempi preparati dal culto non appartengono a nessuno in proprio senza tutti gli altri» (GS 2, p. 325 [it. SR, p. 301]). «L'Illuminazione, che giunge al singolo, qui non può essere diversa da quella che può accadere anche a tutti gli altri» (GS 2, p. 325 [it. SR, p. 301]). Rosenzweig ne conclude che ciò che viene rischiarato nel culto comune può essere propriamente solo «il più lontano, il regno» (GS 2, p. 325 [it. SR, p. 301]), poiché in realtà solo questo è comune a tutti e così anche il *linguaggio* della celebrazione del giorno di festa, dal momento che nessuna lingua che compare storicamente può essere già una lingua comune, si compie propriamente solo nel *gesto* muto comune, che esprime il silenzio della comprensione compiuta (GS 2, pp. 328-329 [it. SR, pp. 303-304]). Questa tesi, che mette ⁱⁿ rilievo con forza il carattere escatologico della celebrazione del

giorno di festa e in essa offre una sorta di regola per ogni possibile parlare di carattere culturale, è certamente degna di riflessione; anche se essa deve sempre essere considerata assieme al suo contrario, al fatto cioè che il parlare culturale, qui e ora, può essere solo un parlare storico-mondano. A questo punto, certo, ci si dovrebbe anche chiedere in che misura Rosenzweig abbia reso giustizia al culto cristiano, al quale è dedicato il secondo libro della terza parte della *Stella*. Tuttavia, una tale ricerca andrebbe al di là dei limiti del nostro lavoro. Allo stesso modo, dobbiamo rinunciare ad approfondire, in generale, la ricchezza di idee della seconda parte della *Stella*, idee che sono ancora in attesa di essere scoperte, in primo luogo da parte di una fenomenologia della religione ancorata alla prassi. Ci basti notare, qui, che Rosenzweig sviluppa nei suoi fondamenti la concezione ontologica di carattere storico-dialogico fino ad arrivare a una fenomenologia del culto in quanto giorno di festa, e come ciò avviene. Questa fenomenologia mette insieme le due dimensioni della nuova concezione ontologica: il rapporto in quanto rapporto che si svolge storicamente-mondanamente tra gli uomini e il rapporto, che in esso si apre, con l'ineffabile origine del linguaggio, che fa essere la storia.

Religioni e «religione»

Per chiarire il concetto preposto è opportuno concludere il confronto con il pensiero rosenzweighiano innanzitutto con una breve spiegazione dei diversi usi del termine religione.

Ciò che abbiamo visto finora ha messo in evidenza che il pensiero di Rosenzweig, secondo le sue intenzioni più intime, mira al rapporto religioso. Il pensiero, che trova il proprio fondamento nel rapporto di fede con l'ineffabile origine del linguaggio, poiché esso è fatto essere solo a partire da essa, è in se stesso religioso, così come la vita quotidiana, feriale, che è consapevole del suo senso nella celebrazione del giorno di festa. La religione, perciò, non è un ambito separato. Tutta la vita nella sua ampiezza, piuttosto, coincide con la realtà del rapporto religioso. Non a caso la *Stella* indirizza i propri lettori «verso la vita» (GS 2, p. 472 [it. SR, p. 435]). Essa si considera come una porta verso la vita. Il rapporto, discusso nella *Stella*, con l'ineffabile origine del linguaggio, attraverso tutte le dimensioni dell'esistenza [*Dasein*], significa: «Camminare in semplicità con il tuo Dio... completa presenza della fiducia... È la cosa più semplice di tutte e proprio per questo la più difficile. Ad ogni istante essa osa dire "è vero!" alla verità» (GS 2, p. 472 [it. SR, p. 435]).

Rosenzweig è disposto a riconoscere la realtà del rapporto con l'origine che temporalizza anche nelle figure concrete delle religioni. Le religioni che compaiono storicamente sono i corpi di quest'anima (GS 1/2, p. 995). Il primo libro della prima parte della *Stella* mostra la modalità fondamentale in cui Rosenzweig concepisce le religioni dell'antichità.

Tuttavia, proprio perché vede il rapporto religioso realizzato in tutta l'ampiezza dell'esistenza [*Dasein*], Rosenzweig non può che essere scettico nei confronti delle concezioni tradizionali di religione. Non può che rifiutare una concezione della religione in cui si ha «anche» la religione, come si ha la scienza o l'arte (cfr. GS 3, p. 131 [it. NP, p. 27]). Che si possa mettere al plurale la parola religione, secondo Rosenzweig, è «la migliore dimostrazione del fatto che nessuna parola è meno consapevole di questa di ciò che significa » (GS 1/2, p. 622). In questo senso, Rosenzweig a volte mette il termine «religione» tra virgolette quando la vede come caricatura del reale rapporto religioso (GS 3, pp. 493, 497, 419; GS 1/2, pp. 767, 622; GS 4/1, p. 215). Anche la religione dell'azione, il cui insegnamento era molto diffuso all'inizio del secolo e nella cui orbita avevamo visto trovarsi il giovane Buber, per Rosenzweig è nient'altro che una caricatura del reale rapporto religioso, per il fatto che essa concepisce l'azione, metafisicamente, come qualcosa di separato, ponendola ad esempio accanto alla teoria o alla contemplazione (GS

1/2, p. 639). La religione e la religiosità, in questo senso di separazione, possono diventare degli dei, analogamente alla cultura e alla civiltà, al popolo e allo Stato, alla nazione e alla razza, all'arte e alla scienza, all'economia e alla classe (GS 4/1, p. 64). In questo senso di separazione, l'ebraismo e il cristianesimo, secondo Rosenzweig, nella loro origine non sono mai state religioni, al contrario delle religioni pagane, che sono fin dall'inizio specialistiche, cioè «fondate». L'ebraismo e il cristianesimo, semmai, sono diventate religioni specialistiche, cioè religioni in senso separato, nel corso della loro storia. Ma la forza dell'ebraismo e del cristianesimo, secondo Rosenzweig, consiste proprio nel fatto che essi trovano continuamente in se stessi gli impulsi per «liberarsi di questa loro aderenza al religioso e... ritrovare la via del ritorno dalla specificità e dalle sue recinzioni nel campo aperto della realtà» (GS 3, p. 154 [it. NP, p. 62]). Per amore della realtà e del Dio vivente, dunque, la rivelazione ha «soltanto questo da fare: rendere il mondo di nuovo areligioso» (GS 1/2, p. 768).

Getta una luce particolare sul percorso filosofico di Rosenzweig il fatto che nella introduzione agli *Jiidische Schriften* di Cohen egli affermi che non solo Hermann Cohen, ma anche i grandi idealisti, in fondo, avrebbero desiderato ciò che avevano riconosciuto essere un'aspettativa di Rosenzweig, cioè di «rendere... superflua» la religione nel senso di separazione (GS 3, p. 197 [it. FTC, p. 50]), per amore della realtà e del Dio reale.

La dialettica silenzio-parola: Romano Guardini (1885-1968)

4. Il silenzio autentico e quello falso. Il silenzio come qualità essenziale della persona umana, come ritorno al centro di sé stessi, come conoscenza sapienziale, come incontro con l'altro. Il silenzio *dis-vela* ciò che è velato, permette l'ascolto della parola, apre al *Sacro*, ha un senso anche per Dio.

Cf. S. Zucal, *Romano Guardini, filosofo del silenzio*, Borla, 1992, pp. 31-59.

5. La fisionomia corporeo-spirituale della parola e la persona che nasce e cresce nella parola. La parola nella sua dimensione ekstatica che fa uscire e apre al rapporto con l'altro. Diversi tipi di parola: il linguaggio interiore pre-verbale, il segno poetico, le cose come parole, la parola religiosa, l'ascolto e la vita della parola, la forza e lo smarrimento della parola.

Cf. S. Zucal, *Romano Guardini, filosofo del silenzio*, Borla, 1992, pp. 60-91.

6. La dialettica del silenzio e della parola, come chiave antropologica, come coppia di opposti polari e come opposizione feconda. La vita umana ritmata dal silenzio e dalla parola tra interiorità ed esteriorità. L'apertura dell'essenza silenziosa dell'uomo nel nome/parola. La vitale coincidenza di silenzio e di parola in Dio nel quale il silenzio di Dio è un modo diverso di parlare.

Per Guardini la dialettica silenzio-parola è quella ad essere maggiormente compromessa con risultati pericolosi per la vita individuale e collettiva. In tal caso non si tratta più di una dialettica di contrapposizione, ma di opposizione vitale, segnatamente di opposizione polare.

Alla parola infatti – o detto più esattamente – al parlare, corrisponde – afferma Guardini – in modo essenziale un altro fenomeno che le è intimamente correlato: il silenzio (*Zum Wort gekört ein Gegenbndnomen.- das Schweigen*)".

Per «silenzio» non va inteso solo un che di negativo, che si definisce come una mancanza, un momento deficitario (e segnatamente una mancanza, un'assenza di il parola), vale a dire fatto che sic et simpliciter non si parla o addirittura non si emette alcun suono. E «silenzio» è anche qualcosa che possiede in sé un proprio senso e una propria consistenza.

Ma di quale silenzio si tratta? Non certo del silenzio di un sasso, neppure del silenzio di un animale. Ciò che è in gioco in tal caso è il «silenzio» umano. Quella capacità peculiarmente ed esclusivamente umana di deporre la parola. In tale ottica è capace di silenzio, può e sa tacere, solo chi sa parlare, chi ha il dono della parola.

Ma la prospettiva vale anche a rovescio. Può infatti parlare davvero (e non semplicemente «gutturare» o chiacchierare) solo chi sa far silenzio, sa coltivare questa dimensione e viverla di fatto.

Tra il fenomeno della parola e il fenomeno del silenzio c'è una correlazione vitale. Correlazione che si può evidenziare nel momento patologico di entrambi: la chiacchiera da un lato e il mutismo dall'altro. Nella chiacchiera la parola è per- duta, nel mutismo il silenzio è smarrito: «Non appena il parlare perde quel suo momento costitutivo ch'è il silenzio, nasce la chiacchiera. Non appena il silenzio non conserva più in sé la potenza della parola, si trasforma in mutismo»".

Parlare è un «moto transitivo» (transitive Bewegung); esso si indirizza all'altro, al Tu. Anche il silenzio ha una sua dinamicità, è un moto, ma tale che vibra in se stesso (in sich selbst

schwingt). Mentre parlare è un atto, il silenzio è uno stato, una condizione peculiare che purtuttavia reca in sé uno specifico contenuto di senso. Un tale contenuto di senso nascosto nel silenzio può racchiudere molteplici fenomeni vitali. Una vera e propria galassia interiore, dice Guardini. Può essere infatti una silenziosa contemplazione di una verità, un silenzioso esame di coscienza sul terreno etico, una silente eppur intensa percezione d'una gioia intima fino all'esperire silenzioso la nuda e semplice esistenza, la realtà, la vita, il tempo nel suo inesorabile scorrere O ancora quella fase pre-verbale che caratterizza il processo conoscitivo: ci imbattiamo in una cosa, veniamo colpiti dalla sua figura essenziale e siamo posti dalla sua potenza e densità di significato (potenza semantica) in quella particolare disposizione del sentire che è all'origine del filosofare (della parola filosofica): lo stupore. Qui non vien proferita parola alcuna ma si dà solo un esser intimamente toccati da quel silenzio potente e gravido di senso. L'impressione sarà tanto più feconda, quanto più profondo sarà quel silenzio". Questo primo venir toccati e colpiti, nel silenzio, può essere profondo ricco e differenziato e in tal caso richiederà una grande corrispondente ricchezza di parola per essere in qualche modo portato alla luce". Anche in tal caso emerge la polarità tra silenzio e parola, la ricchezza dell'uno evoca la ricchezza dell'altra.

C'è dunque tra parola e silenzio un reciproco appartenersi, un legame strettissimo (*Wort und Schweigen gehören so eng zusammen*). Essi costituiscono in tal modo un «fenomeno globale» (*ein Gesamtphänomen*), una realtà complessiva, una particolare totalità che non possiamo né definire né designare. Non ne possediamo infatti alcun nome adeguato. Il che – commenta Guardini – è davvero singolare e significativo.

Fin qui una breve fotografia della percezione esistenziale del rapporto silenzio-parola in Guardini. Ma dietro una tale percezione immediatamente esistenziale, c'è una realtà più profonda, c'è una conferma di quella che è la dialettica del concreto-vivente che Guardini ritiene di poter interpretare con l'unica ermeneutica adeguata, la dialettica del *Gegensatz*, dell'opposizione dialettico-polare.

Parola e silenzio sono infatti còlti da Guardini come due momenti di un'opposizione dialettico-polare (*Gegensatz*). Il senso di questa interpretazione dialettica può risultare chiaro solo con un riferimento alla filosofia guardiniana del *Gegensatz* espressa nella sua più importante opera filosofica apparsa nel 1925. Guardini con la sua concezione dialettica si inserisce nel dibattito europeo post-hegeliano e la sua teoria è una riflessione sul metodo e in specie intende segnalare l'impropria riduzione degli opposti a contraddittori.

E punto-chiave dell'intera teoria è tutto nella distinzione rigorosa (assunta come metodologia ermeneutica) tra contraddizione (*Widerspruch*) e opposizione polare (*Gegensatz*). Quando ci troviamo dinanzi ad una contraddizione (*Widerspruch*) non può mai esserci composizione di elementi, sintesi o polarità, ma solo opzione alternativa, un radicale *aut-aut*, un'esclusione reciproca. Quando è invece in gioco un'opposizione polare (*Gegensatz*) gli elementi certo si distinguono e si oppongono ma nel contempo si richiamano, non c'è lacerazione definitiva, vivono anzi l'uno dell'altro, si integrano, rinviano ad un'unità comprensiva che li trascende che non è però la loro sintesi, né la pura e semplice sommatoria, né tanto meno la soppressione dei due elementi in gioco nell'indistinto, ma l'ambito vitale in cui la loro tensione si realizza e insieme si giustifica. Per Guardini dunque non si devono mai confondere contraddizione (*Widerspruch*) e opposizione polare (*Gegensatz*). Infatti mentre «i contraddittori si escludono a vicenda: bene e male, sì e no, ogni essere vivente è invece un'unità di opposti che reciprocamente si contraddistinguono e al tempo stesso si condizionano. L'unità del vivente, salda e duttile, univoca e sempre nuova, può essere compresa dal pensiero speculativo solo nella forma della opposizione dialettica» polare, quale è quella che, ad esempio, possiamo cogliere nel fenomeno della corrente elettrica, che non è mai possibile se non nella polarità e anzi un polo non può esistere e addirittura non può essere neppure pensato senza l'altro. C'è quindi per Guardini una dialettica, la *dialettica degli opposti polari*, che permette che si pongano reciprocamente in rapporto tutti quegli elementi che non si contrappongono l'un l'altro in una contraddizione

escludente, ma la cui distinzione ed opposizione è invece feconda e vitale e c'è nel contempo la contraddizione insanabile che non va mai ricomposta in alcuna sintesi se non si vuol cadere nell'arbitrio ontologico, morale e religioso. Si tratta dell'arbitrio che scambiando la contraddizione con l'opposizione polare trasforma e legge le contraddizioni come polarità, concependo ad esempio il male e il bene come due poli dell'essere. Ma «il male non è un contropolo del bene, come non lo è il no del sì o il nulla dell'essere. Il bene è ciò che è categoricamente valido e esiste di suo diritto, il male è ciò a cui giammai è lecito essere e che implica essenzialmente un non senso»II.

Per mettere ordine ed evitare ogni arbitrio occorre dunque per Guardini superare la perniciosa e devastante sovrapposizione e confusione dell'«opposizione polare» con la «contraddizione» sapendo che «l'opposizione è il rapporto nel quale stanno tra loro i diversi elementi del concreto. Essi si respingono e si presuppongono nel medesimo tempo. È l'opposizione complementare, la polarità. La contraddizione è invece la decisione tra cose che si escludono vicendevolmente, bene e male, sì e no, essere e non essere», e che mai potranno coesistere insieme.

La teoria dell'opposizione dialettica polare rappresenta in Guardini il paradigma ermeneutico adeguato per interpretare la totalità del reale. Dialetticamente polare «è il modo della vita uniana», è la modalità tipica e caratterizzante la vita dell'uomo. Va quindi posta in essere una strategia e una prospettiva gnoseologica strutturata specularmente in modo polare per cogliere un'esistenza come quella umana innervata e costituita essa stessa sulla base dell'opposizione polare.

È quella di Guardini una visione fortemente drammatica dell'uomo (con evidenti ascendenze pascaliane), attenta a tutti gli elementi di tensione, opposizione, contrapposizione che caratterizzano la vita umana a tutti i livelli e che non vanno né tacitati né rimossi. È quanto ha sottolineato puntualmente Virgilio Melchiorre, che oltre a segnalare come tutte le imprese ermeneutiche di Guardini si siano confrontate con pensatori-lettori dell'ambivalenza e dell'opposizione polare intrinseca al destino dell'uomo (Agostino, Pascal, Holderlin, Dostoevskij, Rilke) vede l'antropologia guardiniana come «una dialettica degli opposti che alla fine potremmo raccogliere emblematicamente tra i grandi temi e le grandi opposizioni della "notte" e del "giorno", della "luce" e dell'"oscurità"» e, potremmo aggiungere noi, del «silenzio» e della «parola». E sempre Melchiorre propone uno stimolante e insieme ardito parallelo fra pensiero di Parmenide e la filosofia guardiniana della polarità dialettica: c'è un «passo in cui Parmenide invita gli uomini a distinguere tra le strutture della vita, non però per separarle; distinguere tra la "notte" e il "giorno", ma senza mai separare l'una dall'altro. L'insensatezza e la follia dei mortali – diceva Parmenide – sta nel contrapporre luce e notte, giorno e oscurità, ove invece tutto è ad un tempo penetrato dalla luce e parimenti dalla notte. Ebbene lo stesso pensiero si può ritrovare in quello splendido piccolo saggio di Guardini che va sotto il titolo di *Ritratto della malinconia* [...]. Guardini parla della oscurità, della luce e della tenebra e aggiunge che non si può confondere l'oscurità con la tenebra: l'oscurità appartiene alla luce, è il suo controvalore, sicché tutte e due unite costituiscono il mistero di ciò che è essenziale». La tenebra inibisce infatti nello stesso tempo non solo la luce ma anche l'oscurità che vi è correlata. È ciò che era all'inizio prima che tutto fosse. Dal momento in cui fu la luce, fu anche posta in essere l'oscurità. Ebbene luce e oscurità sono splendide metafore per dire proprio la dialettica tra silenzio e parola: oscurità autentica (che non è mai tenebra) come viva metafora del silenzio autentico e luce autentica come espressione esemplare della parola autentica. Luce abbagliante come simbolo della chiacchiera dispersiva (dire tutto, proprio tutto, alla luce del sole...) e oscurità che diviene opacità che non lascia filtrare la luce come allusione alla sterilità cupa del mutismo.

La vita umana dunque nella sua generalità e nella sua varietà policroma e molteplice, nel suo essere e nel suo consistere, nei suoi atti e nei suoi eventi decisivi, non reca in sé solo contraddizioni (che sono anzi in verità un aspetto minoritario), ma soprattutto porta in sé ed è alla

base del fenomeno delle opposizioni polari. È quanto aveva affermato Pascal nella sua lettura dell'esistenza umana concreta come il susseguirsi di momenti diversi coesistenti e compenetrantisi pur nella loro evidente opposizione. L'uomo vive così una permanente tensione dialettica dovuta al reciproco incessante determinarsi di realtà antitetiche tra cui l'esistenza appare come sospesa: «La natura ci ha messi così bene nel mezzo [in un così delicato equilibrio] che non appena noi spostiamo un piatto della bilancia, spostiamo inevitabilmente anche l'altro». È ovvio che in una tale situazione risulti decisivo individuare il giusto rapporto tra tali momenti e appaia così fondamentale la ricerca di quel punto segreto che rappresenta l'esatta ed esistenzialmente adeguata proporzione. Contrasto ed opposizione dunque non sono in sé negativi, sono anzi ragione di vita. Proprio e soltanto gli uomini vivi sperimentano la tensione e quando vengono meno tensione e contrasto è già in agguato la morte. Ancora una volta però contrasto e tensione fecondi e non contraddizione indebita, poiché ogniqualvolta si trasformasse illegittimamente un'opposizione polare in una contraddizione, assumendo unilateralmente ed estremisticamente un (il il elemento contro l'al- tro (silenzio contro la parola, la parola assolutizzata contro silenzio), anche in tal caso s'afferma la morte, un'asfissia vitale per soffocamento d'un elemento.

Tra le molte opposizioni polari che caratterizzano l'esistenza umana l'opposizione polare di silenzio e parola assume per Guardini un rilievo del tutto particolare. È in gioco infatti tra silenzio e parola quella particolare relazione dialettica, quella peculiare opposizione che è insieme un legame, una concatenazione e una connessione. Nella prospettiva della teoria dialettica degli opposti polari (*Gegensatz-theorie*) le realtà umano-concrete del silenzio e della parola costituiscono per l'appunto una coppia di opposti polari.

La parola infatti, come elemento che dà forma (plasmante) è polarmente connessa al silenzio come momento *da formare*, come momento della pienezza informale che anela d'essere formata. L'uomo raggiunge poi e incontra nel silenzio se stesso, la propria unicità singolarità e irripetibilità, mentre nella parola fuoriesce dalla propria segreta singolarità per aprirsi alla totalità, rinunciando almeno in parte alla propria originalità per esprimersi e comunicare seguendo le regole e i paradigmi di una lingua condivisa con gli altri. Chi infatti vuol gelosamente conservare fino in fondo la propria singolarità-originalità, chi rifiuta anarchicamente ogni apertura alla totalità e alle regole inderogabili del linguaggio, rimarrà sì nel silenzio, ma il suo sarà il silenzio del mutismo paralizzato di un misantropo e non invece il silenzio che è pienezza di vita e desiderio di comunicazione di sé. Ancora, il silenzio è il momento dell'immanenza interiore, mentre la parola rappresenta il momento ek-statico dell'apertura, dell'andare fuori di sé, della trascendenza. Immanenza e trascendenza costituiscono anzi l'elemento cruciale, il cardine della dialettica polare silenzio-parola.

Cf. S. Zucal, *Romano Guardini, filosofo del silenzio*, Borla, 1992, pp. 92-122.

Conclusione.

Quale la lezione che possiamo trarre dalla lettura dialettica dell'evento della parola proposta da Ebner e da Guardini? Nell'un caso come nell'altro si tratta di cogliere la parola come impegno etico.

Per Ebner occorre ritrovare la «parola giusta» liberandosi dalla prigionia dei linguaggi auto referenziali. Una prigionia che condanna l'uomo alla deliberata auto-reclusione nella sua solitudine. Senza la «parola giusta» tutto l'umano parlare sarà abitato da parole convenzionali dai significati intercambiabili che mai potranno alimentare un autentico incontro con il *Tu*, poiché non sono radicate nella Parola che sta alla loro origine, che le ha create, sostenute e ha dato loro vita spirituale, che è appunto vita relazionale-dialogica. Messaggio certo ostico e inattuale, quello ebneriano, proprio per la sua radicalità che non ammette compromessi. Come ritrovare infatti la «parola giusta» nell'oceano delle parole umane prive di spirito, deprivate della loro essenza pneumatologica, e dunque parole aride, non d'amore, piuttosto di morte? Come liberarsi dai linguaggi superbamente autoreferenziali, da queste cattedrali linguistiche spesso imponenti, per terremotate il tutto e spianare la strada alla «parola giusta»? Per Ebner la risposta è una soltanto, sconcertante nella sua semplicità. Ritornare alla Parola, riconiugare le nostre parole con la Parola divina ominizzata in Cristo e quindi suscettibile d'esser ri-ascoltata dall'uomo dopo la sordità strutturale sopravvenuta con l'oscurità post-edenica. Solo l'intreccio virtuoso tra le parole e la Parola può ricreare la possibilità dialogica. Il tutto dopo aver scontato la catarsi dell'opposizione dialettica (di contraddizione), esistenzialmente fatta propria, tra la parola e il linguaggio/i frutto e proiezione della disperata umana *Icheinsamkeit*.

Per Guardini invece occorre riconciliare la parola col silenzio, con questa pienezza della vita interiore. Infatti solo da questa commossa e partecipe serenità viene alla parola la forza silente che la rende compiuta. Priva di un tale rapporto la parola si trasforma in vaniloquio e la dimensione della pura assoluta parola appare insostenibile ed impossibile sia da un punto di vista quantitativo sia –ovviamente – qualitativo. Anzi in tal caso può divenire luogo del demoniaco. Il demone della parola è l'assolutizzazione e la negazione della polarità, è la schiavitù della parola onnivora, della chiacchiera. Noi abbiamo un disperato bisogno della parola che si diffonde sonora e bella, ma diviene realmente risonante e piena di contenuto vitale solo se dietro vi sta la potenza del silenzio. Non si può solo esprire, ma anche ispirare. Oggi però si è giunti in ampia misura al punto che solo il respiro esce, che si parla soltanto. Ma la parola può esser viva e feconda solo attraverso il silenzio che è il suo opposto ma insieme ne costituisce la matrice, il fondo originario e aurorale, da cui la parola viene ed a cui deve ritornare per portare frutto: «La parola è una creatura satura di mistero. È una fragile struttura di suono che percorre lo spazio, ma porta in sé qualche cosa di eterno: la verità. Chi parla continuamente non giunge a nessuna verità. Per questo ci vuole un clima di interiorità, una libertà, una visuale chiara, e tutto ciò non si sviluppa se non nel tacere. Chi parla continuamente non trova mai tempo per rientrare in sé. La verità, e con essa il nitore della parola dipendono dal fatto che l'uomo che parla sappia anche, a suo tempo, tacere. Il cuore di un uomo che parli continuamente si svuota. Il sentimento che suole tradursi immediatamente in parola si esinanisce. Il cuore che non sa anche raccogliersi in sé, nel nascondimento e nel silenzio, non può vivere, è come un campo, dal quale si pretenda ricavare incessantemente dei frutti [verbali], in breve si isterilisce. La parola è sostanziosa e fattiva soltanto quando sale dal silenzio». E questo il senso profondo – sottolinea Guardini – della leggenda di Anteo. Essa narra di Anteo, figlio della terra contro cui combatteva Eracle. Questi non riusciva mai a bloccarlo, fino a quando notò che il suo rivale acquisiva sempre nuova energia ogni volta che toccava terra. Allora egli lo sottrasse dal contatto con il suolo originario e lo strozzò in aria, nell'elemento senza luogo". Leggenda davvero significativa con il monito che essa ci invidia. Ci ricorda infatti come esista un fondo originario dell'energia – nel nostro caso dell'energia verbale – e che esso giace nel profondo. Per Guardini nell'abissale potenza del silenzio che solo vivifica la parola. Per Ebner nell'abissale potenza della Parola (con la p maiuscola) che solo vivifica il nostro parlare, dà senso compiuto alle nostre

parole. Una Parola da ascoltare egualmente nel silenzio. Non a caso Hildegard Jone ebbe a rimarcare che Ebner voleva sollevare e trarre «la parola dal tabernacolo del silenzio»". Le strade di Ebner e Guardini sono quindi due itinerari, al di là delle accentuazioni diverse, destinati ad incontrarsi.

Parola autentica e parola sogno: Ferdinand Ebner (1882-1931)

7. La formazione filosofica di Ebner. L'approdo pneumatologico. La chiave di accesso al suo pensiero: l'uomo e la parola; il pensiero e la parola, la parola e le realtà spirituali; la pneumatologia della parola; la valenza cristologica della parola; la dialettica tra parola e «linguaggi-sogno».

Cf. S. Gaburro, *La parola come dialogo. <nel pensiero di Ferdinand Ebner, Messaggero, Padova 2009, pp. 41-108; Zucal, Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 77-240.*

8. La parola apre all'incontro. In principio era il rapporto dell'«Io» al «Tu». La parola guarisce dall'isolamento. La parola apre al «Tu». La relazione giusta: Nel corpo *verbale*, Nell'udire la parola; Nel fare la parola. Il dialogo: Il dialogo come il *luogo* dell'incontro; Il dialogo come il silenzio nella parola; Il dialogo come il vivere *reciprocamente*.

Cf. S. Gaburro, *La parola come dialogo. Nel pensiero di Ferdinand Ebner, Messaggero, Padova 2009, pp. 113-146.*

9. L'influenza di Ebner nella teologia del Novecento. Ebner e Brunner: Dio non è sentimento. Ebner e Gogarten: la conoscenza come «riconoscimento» del «Tu». Ebner e Bonhoeffer: la parola di Dio è già opera. Ebner e Barth: il primato della parola e la questione antropologica. Ebner e Rahner: l'uomo *uditore della parola*. Ebner e Balthasar: tra dialogica e teologia.

Cf. S. Gaburro, *La parola come dialogo. Nel pensiero di Ferdinand Ebner, Messaggero, Padova 2009, pp. 147-178.*

10. Una prospettiva ecumenica. L'«Io» e lo spirituale. La parola. L'incontro. Il dia-logo.

Cf. S. Gaburro, *La parola come dialogo. Nel pensiero di Ferdinand Ebner, Messaggero, Padova 2009, pp. 179-219.*

