

FACOLTA' TEOLOGICA DEL TRIVENETO

IL PENSIERO DELL'ESPERIENZA IN ROSENZWEIG E IL PENSIERO DIALOGICO

Intervento di Leopoldo Sandonà

Padova, 20 gennaio 2011

«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» (Casper 2009: 136).

I. PREMESSE

Interrogarsi sul pensiero di un Autore significa sempre, ma soprattutto nel caso di Franz Rosenzweig, interrogare il nesso inscindibile tra biografia e opera, tra momenti dell'esistenza e produzione intellettuale. A novant'anni dall'uscita di *Stern* e a poco più di ottanta dalla morte del filosofo di Kassel, la dinamica centrale del pensiero di Rosenzweig sembra essere stata ormai dipanata dai grandi protagonisti di quella che potremmo definire una rinascita del pensiero dialogico sulla scia di Lévinas¹. A partire dalla categoria di *rivelazione*, l'opera del Nostro è stata interrogata rispetto alle categorie del contemporaneo, tra filosofia e teologia; più specificamente un approccio assai fecondo all'opera di Rosenzweig sembra essere quello veicolato dalla categoria di *esperienza*, che permette di illuminare ed insieme di integrare diversi elementi che fanno di *Stern* un crocevia del contemporaneo, tra pensiero filosofico e religioso, tra pensiero della tradizione e nuovo pensiero, tra Occidente filosofico e fonti pre-filosofiche del pensiero stesso, senza dimenticare tutto il resto della produzione rosenzweighiana, da quella "ufficiale" del Dottorato e della traduzione biblica a quella "privata" delle lettere, specie in quelle spedite a Margrit Rosenstock-Huessy e ancora non tradotte in italiano (Rosenzweig 2002).

¹ Per un'approfondita bibliografia sul pensiero dialogico si veda Daniele Vinci (2007).

Il percorso qui delineato mira a ripercorrere in maniera succinta la categoria di esperienza dentro la variegata opera di Rosenzweig, compresa tanto nell'accezione di *teoria dell'esperienza* quanto di *pensiero esperiente*. Proprio questo secondo versante dell'*Erfahrungsphilosophie* rosenzweighiana sembra aprire la strada alla riflessione più attuale, tanto di carattere storico-critico quanto di carattere teoretico-speculativo. Sarà infatti possibile confrontare la categoria di esperienza come definita da Rosenzweig collegandola agli spunti offerti da diversi altri autori del pensiero dialogico, da quelli classicamente ricordati – Ferdinand Ebner, Martin Buber, Emmanuel Lévinas – fino ad altre figure fondamentali nel pensiero filosofico e teologico del contemporaneo – Romano Guardini e Hans Urs von Balthasar in particolare – per giungere a proporre la categoria di svolta dialogica. Con essa non s'intende definire il pensiero dialogico come una corrente tra le tante del pensiero contemporaneo, ma come un paradigma trasversale, tanto a livello storico quanto a livello concettuale, che permea autori espressione di sentieri intellettuali anche molto differenti, emergendo poi nel pensiero neo-ebraico strettamente inteso. Proprio a questo ristretto versante della galassia dialogica è stato spesso ridotto tutto il movimento dialogico all'interno del pensiero contemporaneo, sebbene di ciò sia ormai avvertita la gran parte della critica e della letteratura. In questa sede gli spunti che ricollegano la categoria di esperienza ad altri autori del pensiero dialogico vanno compresi come tali, e cioè come rapide pennellate in grado di restituire un quadro insieme unitario e variegato, in cui la svolta dialogica non si dà come meta-categoria onnicomprensiva, ma come stile filosofico comune ad autori molto diversi per appartenenza culturale, per appartenenza religiosa, per percorso biografico e intellettuale, per collocazione entro il mondo della filosofia o della teologia.

II. L'ESPERIENZA NELL'OPERA DI FRANZ ROSENZWEIG²

L'esperienza si offre in Rosenzweig come momento fondamentale, estremo e insieme prossimo e quotidiano, per la comprensione esperiente del pensiero. L'esperienza è un che di immediato, di semplicemente sperimentabile nella quotidianità, ed insieme la cosa più semplice si rivela essere la più difficile, tanto a livello di comprensione quanto a livello di proposta etica. L'esperienza sfugge nella misura in cui viene messa a fuoco, ma insieme rappresenta qualcosa di realissimo con cui tutti siamo chiamati a confrontarci. Viviamo *nell'esperienza*, ed insieme viviamo a partire *dall'esperienza*, perché le biografie sono contrassegnate da un continuo sforzo di assimilare ed

² Per il tema dell'esperienza in Rosenzweig si rimanda a Heckeley (1980); Görtz (1984); Piecuch (1992); Wiehl (1982); Fricke (2003); Casper (2004); Kirchner (2005); Fabris (2008).

insieme di superare quanto vissuto in precedenza. Anche per il pensiero di Rosenzweig potremmo leggere questi due diversi momenti parimenti decisivi nel mettere a fuoco l'esperienza ed insieme nel definire un rinnovato stile di pensiero che principia dall'esperienza stessa. Nella stessa biografia del Nostro si possono cogliere del resto alcuni elementi dialogici che fanno del pensiero del filosofo proveniente dall'Assia un'opera vivente ricca di spunti a volte persino contraddittori: una vita con una formazione diversificata, spesa nel dilemma – almeno fino al 1913 – del passaggio dalla fede dei Padri al mondo cristiano, tra radici giudaiche e civiltà germanica, tra mondo accademico e libertà pedagogica sperimentate attraverso l'esperienza viva del *Freies Judisches Lehrhaus*, tra due amori come sono testimoniati dal lungo epistolario già ricordato; un'opera intellettuale spesa tra il testo filosofico e quello biblico, infine un'esistenza consumatasi negli ultimi sette anni tra vita e morte³.

Per cercare di calarsi nella comprensione rosenzweighiana dell'esperienza, tale concetto può essere compreso come metodo ed insieme contenuto del sapere, nella duplice direzione di esperienza diacronica e dinamica da un lato – comprensione aperta dalla categoria di evento – e dall'altro lato di esperienza verso cui si è condotti dall'introduzione alla vita rappresentata dal Libro. Se il metodo dell'esperienza è quello della rottura, della diacronia dell'istante che rompe il tempo continuo e che apre questo tempo ad una trasformazione sempre nuova, non comprensibile come mero progresso che avanza, il contenuto dell'esperienza va al di là del testo filosofico, nel racconto vivo della vita e nelle molteplici forme che il testo può assumere, tanto nella direzione della poesia, quanto nella direzione del testo religioso così come nelle diverse espressioni estetiche, proprie delle arti figurative ma anche della musica. Tanto nella questione del metodo come in quella del contenuto, si può cogliere in *Stern* una tensione messianica, escatologica, che anima tutto il percorso dell'opera strettamente intesa come opera filosofico-teologica ma che sostiene tutte le opere del Nostro come definite da un'unitarietà intrinseca pur nella diversità dei temi e dei testi. In particolare si può cogliere nella prospettiva rosenzweighiana un nesso inscindibile tra conoscere, sul piano epistemologico, e sperimentare, sul piano etico-antropologico. Tale nesso si coglie particolarmente bene a partire dalla categoria di esperienza, che è insieme momento logico-veritativo ed etico-morale.

Alcuni caratteri generali dell'esperienza in *Stern* permettono di illuminare tutta la comprensione dell'esperienza in Rosenzweig, al di là della ricorrenza limitata dei termini, che non rende ragione

³ Sul nesso tra biografia e vita intellettuale in Rosenzweig mi permetto di rimandare a Sandonà (2010), 51-74.

dell'importanza capitale di tale concetto, ben più presente di quanto non testimonino le ricorrenze⁴. Inoltre gli spunti dell'esperienza come compresa dal Nostro ci permetteranno un fecondo interscambio con gli altri autori della tradizione dialogica.

II.1. Verità della prossimità

L'esperienza nell'ultima parte di *Stern* si offre come esperienza del volto e della prossimità⁵. Questa verità semplice e immediata non viene colta attraverso un percorso speculativo di tipo hegeliano, ma come rivelazione al culmine di un percorso articolato. La verità escatologica, secondo un procedimento tipicamente teologico, chiama alla lettura della protologia e del *primum*, collegandoli inescandibilmente all'escatologia. L'esperienza della prossimità è inoltre insieme esperienza cosmica e totale della riconduzione del singolo alle grandi categorie della vita ebraica, della via cristiana, e della verità che deriva da entrambe. Se la vita ebraica manifesta l'ancorarsi alla vita eterna dello *Judesein* come espressione dell'elezione del popolo ebraico, ma anche come fedeltà alla terra che il popolo ebraico stesso anticipa e simbolizza metaforicamente per l'umanità intera, l'esistenza cristiana si dà perennemente al confine tra immanente e trascendente, tra eterno e storico, tra umano e divino. Il cristianesimo, nella contraddizione e nei paradossi della storia, sperimenta di continuo l'ombra di un ordine mondano restio a definirsi secondo l'evenienza del non-ancora. L'esperienza come descritta nel culmine di *Stern* è quindi un'esperienza storicamente situata ed insieme possibile per l'esistenza di ogni uomo, ma anche pervasa da una portata escatologica. Chiarissima è la rilettura che Rosenzweig stesso dà dell'ultimo libro come culmine: «Ma così, in questo ritorno dei presupposti, in-eterno-invisibili, di questa esperienza dentro alla chiarezza finale delle verità oltrelo-sperimentato, si produce ora il vero ordine dei tre e, poiché Dio diviene il capo, il Dio della verità, l'ultimo libro chiarisce la confusione del primo» (F. Rosenzweig 1925; tr. it. 1991, 280).

II.2. Esperienza delle relazioni di creazione, rivelazione e redenzione

Nella seconda parte di *Stern* l'esperienza è letta come esperienza grammaticale di creazione, rivelazione e redenzione. Tale esperienza è propria di una realtà aperta all'eternità, in cui la triplice declinazione del rapporto Dio-uomo, Dio-mondo, uomo-mondo, supera rispettivamente l'esperienza intimistica e solipsistica dell'amore, un rapporto meccanico di derivazione del mondo dalla divinità, con esiti panteistici, e l'esperienza di dominio dell'uomo verso il reale. In tutte e tre le parole

⁴ In *Stern*, *Erfahrung* compare quattro volte, *Erlebnis* 24 mentre *Ereignis* 15. Anche negli altri scritti di Rosenzweig, sia in forma epistolare che in forma di saggi, tali termini compaiono in misura limitata, anche se la proporzione si inverte perché troviamo una maggiore ricorrenza di *Erfahrung*.

⁵ Riprendiamo la celebre lezione metodologica di Ricoeur che rilegge *Stern* a partire dalle conclusioni.

dell'esperienza siamo di fronte ad un rinnovamento della comprensione stessa della rivelazione, della creazione e della redenzione, come eventi dinamici, che si danno puntualmente ma che trasformano dall'interno la realtà. Dio crea *bereshit*, in principio, ma insieme continuamente ricrea il reale; Egli incontra l'uomo e sempre di nuovo lo chiama all'esperienza della rivelazione; quest'ultimo infine redime il mondo ma insieme è chiamato a camminare continuamente in esso e a trasformarlo o trasfigurarlo – senza manipolarlo – senza che tale processo, che possiede *un* fine intrinseco, veda *una* fine immediatamente certa. La dinamicità dell'evento insieme porta con sé l'inevitabile drammaticità dell'esperienza umana, che non può essere compresa astraendo dal suo stesso darsi concreto. Nell'esperienza delle relazioni la rivelazione riporta comunque a sé anche le altre relazioni, cioè la creazione e la redenzione, che possono essere comprese in sé come relazioni soltanto attraverso l'approfondimento della relazione come rivelazione, la quale assurge a relazione per eccellenza.

II.3. Esperienza ipotetica

Infine la prima parte manifesta i caratteri dell'esperienza ipotetica intesa come mondo che deve ancora giungere alla piena relazione. È interessante sul piano dell'analisi religiosa il fatto che le esperienze del mondo antico e delle religioni orientali siano esperienze che ogni uomo è chiamato a fare pur non appartenendo a quelle culture. L'esperienza ipotetica non rappresenta solo la manifestazione in negativo di un'esperienza incompleta che si compirà nelle altre due parti, ma esalta la comprensione in astratto degli elementi scissi gli uni dagli altri, come elementi slegati tra di loro ed insieme privi di relazione reciproca. Inoltre in questa esperienza si rende chiaro il meccanismo di trasformazione degli elementi che sono qui colti nella loro solitudine epistemologica prima che relazionale e che solo attraverso un'inversione radicale possono essere portati nella logica della correlazione. Se dunque l'esperienza della prima parte di *Stern* è un'esperienza ipotetica, essa manifesta insieme dei caratteri attraverso cui i singoli come le esperienze comunitarie e di civiltà non possono non transitare. Solo attraverso lo sguardo ultimo del *nuovo pensiero* possiamo cogliere la "solitudine" degli elementi come compresi in maniera separata: «L'esperienza nulla sa di oggetti, essa ricorda, sperimenta, spera e teme. [...] L'esperienza non sperimenta dunque le cose che nel pensare circa l'esperienza divengono peraltro visibili come attualità ultime; e ciò che essa sperimenta lo sperimenta in queste fattualità» (F. Rosenzweig 1925; tr. it. 1991, 266).

II.4. Una teoria dell'esperienza

La comprensione dell'esperienza, dunque, assume il carattere di elemento trasversale e non tema tra tanti che possono essere invocati per leggere la proposta di Rosenzweig. A partire dalla breve

analisi delineata, possiamo cogliere due fondamentali cespiti della trattazione rosenzweighiana dell'esperienza. Il Nostro si fa portatore di una vera e propria teoria dell'esperienza, declinando il lato oggettivo del genitivo in questione nell'espressione *pensiero dell'esperienza*. In questo primo versante, nonostante la forte critica al pensiero della tradizione, Rosenzweig non entra in rotta di collisione totale con la tradizione stessa, ma lascia spazio ad una riflessione articolata, in cui gli elementi della novità si uniscono ad una rilettura del passato.

La teoria dell'esperienza si struttura anzitutto come esperienza delle relazioni. Il rapporto tra gli elementi originari diviene il terreno comune entro cui le relazioni possono darsi, dirsi e dispiegarsi. L'alterità non è più semplicemente compresa come alterità etica, ma è principio in cui l'esperienza del reale non può essere in alcun modo compresa se non nella voce della rivelazione che ordina l'amore. Il linguaggio del *nuovo pensiero* in particolare esprime quanto *Stern* definisce sul piano della struttura delle relazioni: il linguaggio diviene parola in atto in grado di orientare il dialogo tra gli elementi, facendo esperienza di Dio, dell'uomo e del mondo nella semplicità della relazione, e non più nella semplicità della solitudine solipsistica, ed insieme definendo l'esperienza-ponte di relazioni che vengono continuamente gettate tra i diversi elementi.

Tale esperienza è definita radicalmente dalla temporalità: non è ma avviene, come esperienza di incontro, di dialogo, di parola. Se la creazione definisce l'esperienza originaria del rapporto tra Dio e mondo, la rivelazione, cuore pulsante della proposta del Nostro, è insieme creduta ma soprattutto realmente sperimentata. Nella verità dell'esperienza della rivelazione, in cui la risposta dell'uomo si dà anzitutto come professione di fede, trova spazio la risposta dell'uomo nel mondo: il mondano viene redento dall'azione dell'uomo nella storia. La libertà non è così intesa astrattamente, ma ancorata realisticamente alla verità rivelata nell'incontro. Anche la sfera sociale e quella politica sono trasfigurate da tale esperienza, perdendo il carattere di sovrastruttura che tarpa le ali ai più genuini e sinceri sentimenti dell'uomo.

In questa teoria trovano spazio i diversi sensi dell'esperienza, che come detto vengono espressi con diversi termini non particolarmente ricorrenti nelle opere del Nostro: se *Erfahrung* dice dell'esperienza attuale della relazione, *Erlebnis* descrive compiutamente la relazione tra gli elementi stessi. *Ereignis* infine, pur non dicendo direttamente "esperienza", ma "evento", rappresenta il cuore dell'esperienza stessa, soprattutto nelle figure dell'amore, della morte e del miracolo. L'evento si dà come l'alterità esperita dagli elementi che li dischiude alla relazione, ed in esso si manifesta il senso verbale e non sostantivo dell'essere. In questa apertura l'uomo è chiamato a camminare continuamente. In maniera singolare la prima parte di *Stern*, nell'affrontare il tema della morte, può essere recuperata come accesso ad una comprensione autentica dell'evento, come si manifesta sia nel tema del miracolo-mirabile (*Wunder*) che in quello dell'amore, all'interno della seconda parte di

Stern. Tutte queste figure conducono in ogni caso alla *comune patria dell'esperienza*, quale luce di una vita pienamente offerta dalle grandi tradizioni religiose; patria dice di un'origine ed insieme di una destinazione salvifica che affranca e compie l'intero cammino dell'esistenza nomade *in via*. Del resto il cammino di *Stern*, ed insieme di tutte le opere di Rosenzweig, sfociano *ins Leben*, nella Vita.

II.5. L'accesso al pensiero esperiente

Il secondo lato della questione è l'accesso al cosiddetto pensiero esperiente, che svolge il lato soggettivo dell'espressione *pensiero dell'esperienza*. È questo secondo cespite a comportare le maggiori conseguenze per il dibattito contemporaneo. Il pensiero viene ad essere definito, e ancor più ridefinito, dall'esperienza stessa. Il pensiero, filosofico in particolare, non può essere compreso che come storicamente situato nella serietà del tempo e della storia. Solo comprendendo il pensiero nella sua storicità attuale, nella sua evenienza diacronica, esso può divenire portatore di fecondi spunti per la comprensione del reale.

L'esperienza compresa non soltanto come oggetto del pensiero ma come soggetto del pensiero e come motore dell'umano conoscere si dipana nella triplice direzione di temporalità, linguaggio e alterità, che possono essere ricompresi nella categoria di *responsabilità*. Questa, intesa in chiave strutturale e non meramente etico-morale, può unificare tanto la visione del tempo, quanto quella del linguaggio e dell'intersoggettività, tutte e tre assorbite nella categoria di esperienza. La diacronia è integrata dalla diaconia: il tempo viene compreso al di là della precomprensione categoriale tipica della Modernità. Il tempo continuo, "rotto" dall'irruzione della rivelazione, viene orientato in un senso totalmente rinnovato, più attento alla qualità della temporalità che alla quantità della successione cronometrica.

Anche il linguaggio può essere ricondotto alla responsabilità, nella "serietà" cui si richiama Rosenzweig per il tempo e l'alterità, di contro ai vizi di una tradizione troppo monologica. L'emergere della struttura profonda dell'esperienza, ed in particolare dell'evento, rende conto dell'originaria linguisticità del reale, che nella figura del nome trova un richiamo diretto alla sfera personale. Senza cedere alle sirene della svolta linguistica, ma arrivando tuttavia a parlare di una ragione linguistica, Rosenzweig definisce una centralità della parola narrante, nel racconto delle origini di *Genesi*, dialogante, nel rapporto d'amore del *Cantico*, celebrante, nell'esplosione della lode in cui il singolo viene insieme trasfigurato dalla comunità orante ma anche condotto al compimento dell'escatologia, sulla scia del *Salmo 115*.

L'alterità infine dice originariamente della responsabilità nell'esperienza, poiché esprime non soltanto il senso dell'impegno etico, ma altresì dell'originaria dialogicità del reale. L'originario

dell'umano è dato dal qualcuno, non dal qualcosa, dalla tonalità affettiva e non dalla ragione calcolante. La novità della rivelazione che irrompe si dà come riscoperta continua del carattere dialogico dell'essere umano, che non può esistere se non in rapporto ad altri e nella provenienza da altri. Unitamente dunque queste tre prospettive del tempo, del linguaggio e dell'alterità, rendono conto della prospettiva della responsabilità: questa è risposta data nel tempo – o rispondere del proprio tempo -, tempo che è donato e che attende una risposta, tempo che è rivelato nella rottura dell'identico e che apre alla percezione dell'alterità; insieme la responsabilità si dà come responsorialità intesa linguisticamente, poiché l'uomo indirizza una parola essendo stata a lui originariamente rivolta una parola; infine sul piano dialogico-intersoggettivo la responsabilità fonda l'essere stesso dell'uomo come essere in relazione: nello sguardo che ci ha accolti originariamente trova origine l'essere stesso dell'uomo come aperto all'alterità, fino alla trasposizione di queste relazioni in chiave politica o socio-comunitaria. In quest'ultima direzione non può sfuggire l'importanza della comprensione della responsabilità anche in campo giuridico-economico.

III. LE SFIDE APERTE DALLA RAGIONE DIALOGICA

Il percorso compiuto ha permesso di descrivere gli elementi principali della riflessione rosenzweighiana riguardante l'esperienza, tanto come pensiero *dell'*esperienza, quanto come pensiero *dall'*esperienza o *pensiero esperiente*. È possibile cogliere, a partire da questo sentiero tracciato dal filosofo di Kassel, la peculiarità di quella che si può definire la “ragione dialogica”? E se ciò è possibile, quali altri autori della costellazione dialogica possono soccorrerci per definire proficui paralleli sul tema dell'esperienza?

III.1. Per un allargamento dialogico della ragione

Com'è possibile parlare dunque di ragione dialogica? L'ambito aperto dal pensiero esperiente si lascia con difficoltà ricomprendere dentro categorie complessive, non solo storicamente ma anche epistemologicamente. Ragione dialogica, o pensiero parlante, o ancora pensiero esperiente, sono espressioni a prima vista che non dovrebbero dare difficoltà di comprensione. Ma appena ci si spinga ad approfondire in maniera tematica il contenuto delle espressioni stesse le difficoltà iniziano a sembrare insormontabili. Collegare i due termini – “ragione” e “dialogica” – problematizza entrambi, e di colpo non è più chiaro, per le menti pregiudicate dalla Modernità, che cosa sia ragione in rapporto alla dialogica, e come si ponga il dialogo in rapporto alla stessa ragione. Parlare di ragione dialogica significa dunque anzitutto problematizzare elementi considerati scontati. Non si può certamente ridurre la ragione dialogica alla comunicazione del pensiero, ma nello stesso tempo non è possibile nemmeno riportare l'esperienza empirica del dialogo su un piano

direttamente trascendentale. L'esperienza, così come descritta dal pensiero rosenzweighiano, sembra offrire forse la chiave di volta più adeguata per comprendere la ragione dialogica, come figlia dell'esperienza elementare dell'uomo ed insieme madre di un continuo approfondimento di una vita sempre razionalmente ridiscussa ed in cui la sfera affettiva è originariamente in pari con la sfera teoretica, oltre ogni conflitto e dicotomia tra sfera emotiva e sfera razionale. Il concetto di esperienza offerto dal pensatore di Kassel sembra insieme superare il naturalismo della tradizione oggettivista e il solipsismo della Modernità soggettivista, con l'esito della scoperta nella rivelazione insieme del massimo di soggettività e oggettività. In questa direzione il riferimento alla ragione dialogica implica il superamento di un semplice irenismo delle posizioni, così come lo scavalco di qualsivoglia sincretismo sommatorio, sempre a rischio di non mettere a tema le differenze limitandosi ad un loro relativistico accostamento. Prendere sul serio il tempo, l'altro e la storia significa mettere in conto il limite strutturale dell'umano comprendere, ed insieme svelare la *potenza della sinfonia*, del suono comune che deriva dallo stile, comune almeno nelle finalità, del nostro dire la verità. L'esperienza si dà dunque ultimamente come *medium* necessario per definire la stessa prospettiva di una ragione dialogica. Le tappe in cui il pensiero dialogico multiforme si è sviluppato nel panorama contemporaneo permetteranno di evidenziare ancor più la dinamica propria del pensiero esperiente, pur nelle sfumature proprie di diverse biografie, appartenenze culturali e di settore disciplinare.

III.2. Pensiero dialogico ed esperienza

La galassia dialogica è eterogenea per stili, tradizioni e orizzonti di pensiero. Tuttavia possiamo restituire alla molteplicità delle posizioni l'unità di un gesto fondamentale in cui il tema dell'esperienza non sembra avere un ruolo marginale. Gli spunti che qui offriamo non sono che singoli e limitati esempi di una traiettoria del pensiero di tali autori, sia in ambito filosofico che teologico.

I due grandi cespiti descritti in relazione a Rosenzweig possono essere ripresi in rapporto agli altri pensatori dialogici. Per alcuni si può parlare maggiormente di una teoria dell'esperienza, mentre altri, anche senza l'esplicito riferimento che troviamo nel pensatore di Kassel, si avvicinano alla prospettiva di un pensiero esperiente; cercheremo di collocare brevemente le singole figure a partire dal famoso adagio di Rosenzweig: "aver bisogno dell'altro e prendere sul serio il tempo", che individua due fondamentali e centrali direzioni del pensiero esperiente. Non va poi dimenticato che anche il riferimento all'esperienza è sempre collegato in tutti alla dimensione linguistica strettamente intesa, che rappresenta la vera e propria chiave di volta nel pensiero dei vari esponenti.

Per quanto riguarda la centrale figura di Ebner tutta la sua proposta si gioca a partire dall'uscita o meno dal solipsismo: *Ichheinsamkeit e Zweisamkeit* sono le categorie che definiscono un rapporto all'esperienza giocato sulla dialettica tra solipsismo e alterità; il primo fa permanere l'uomo in una sorta di esperienza ipotetica, per usare i termini con cui abbiamo letto la prima parte di *Stern*, mentre il secondo schiude l'uomo alla dimensione duale. In Ebner, autore per eccellenza poco accademico e avvezzo ai "trattati", cogliamo una dimensione immediatamente esperiente del pensiero, in cui l'esperienza lavora alla base della produzione del filosofo austriaco nella duplice direzione della temporalità e dell'alterità. Quasi in maniera speculare possiamo collocare la proposta dell'altro grande pensatore dialogico – almeno nella triade descritta da Casper –, cioè Martin Buber. Egli infatti dà vita ad una vera e propria teoria dell'esperienza, mediata dalla fondamentale dialettica tra *io-tu* e *io-esso*, che sono insieme *Grundworte* con cui il mondo viene nominato ma anche *Grunderfahrungen* con cui lo stesso mondo viene istituito. La prima esperienza è quella del dialogo mentre la seconda è quella dell'oggettivazione. Nello stesso tempo è singolare come una distanza originaria vada salvaguardata e sia quasi il presupposto di un autentico incontro dialogico. Se Buber ha il merito storico non soltanto di porre a tema la questione dialogica ma anche di offrire una prima ricostruzione storica del pensiero dialogico stesso, la sua proposta non sfugge ad un formalismo che, anche in rapporto all'esperienza, non riesce ad avere accesso ad un pensiero esperiente propriamente detto. L'altro grande pensatore di origine ebraica ricordato nella più famosa triade dei neo-ebraici – Emmanuel Lévinas – pone esplicitamente tra se stesso e l'opera di Rosenzweig un debito indicibile. La filosofia del volto, di cui egli si fa promotore, è una filosofia in cui l'aver bisogno dell'altro si manifesta al massimo grado, ed insieme il prendere sul serio il tempo è categoria che Lévinas comprende assai bene nell'ottica di un tempo diacronico e spezzato proprio dall'irruzione dell'altro. In rapporto all'esperienza, il dettato di Lévinas si spinge da un'analisi maggiormente fenomenologica, come è quella di *Totalité et Infini* – apparso 50 anni or sono – ad una nominazione dell'esperienza dell'alterità che si fa icastica, simbolica e per certi aspetti frammentaria, almeno nella forma, all'interno della proposta più matura di *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Insieme la critica ha messo in evidenza come la filosofia di Lévinas rischi un ribaltamento radicale in rapporto all'alterità: se essa nasce per tutelare l'alterità di Abramo dalla ricorrente tirannide monologica di Ulisse, il rischio è quello di assistere semplicemente ad un ribaltamento in cui l'io si vota al tu, in una disimmetria ineliminabile che può dare vita ad una forma, seppur rovesciata, di violenza e dominio.

Rispetto a questa proposta la dimensione di un personalismo dialogico, quale quello di Romano Guardini, appare in grado di definire un incontro armonico ed equilibrato non soltanto tra tradizione metafisica ed istanza dialogica, ma anche come riflesso tra una teoria dell'esperienza e la

dimensione del pensiero esperiente. La costituzione della persona è per l'autore italo-tedesco non semplicemente una questione antropologica che ci mette in grado di descrivere le relazioni interpersonali e la radicale dialogicità dell'esistenza umana, ma anche una forma di comprensione dell'esperienza del mondo. La chiave filosofica della questione personale è intrinsecamente legata all'esperienza religiosa della Trinità, che rappresenta il riferimento di ogni umano dialogo, a sua volta compreso come autentico spazio di senso in cui l'uomo si trova ad esistere. Nell'intreccio tra antropologia e riflessione teologica, si può affermare sinteticamente che nell'opera di Guardini si realizza una *dialogica integrale* in cui il mondo viene liturgicamente reso a Dio, nella parola e nella dimensione etica dell'esperienza umana⁶.

Siamo così giunti, tramite l'intersezione guardiniana, al versante teologico del pensiero dialogico. Senza dubbio una grande parte della fortuna del pensiero dialogico deriva dall'importanza ad esso attribuita da von Balthasar. Nella sua monumentale opera possiamo cogliere, in continuità speculare con Guardini – l'autore italo-tedesco principia infatti dal lato filosofico mentre il teologo svizzero da quello teologico –, due grandi elementi che ci riportano alla riflessione sull'esperienza: da un lato questa non può essere intesa se non nell'ottica della dialogica trinitaria, dall'altro la scena dell'esperienza del mondo è colta nella drammatica umana, ricompresa nel quadro della storia della salvezza. Al di là di una vera e propria teoria dell'esperienza, Balthasar è preoccupato di restituire la descrizione di una cornice, teologicamente intesa, in cui si gioca la partita ultima dell'esperienza umana. Guardini per un verso, tramite la dialogica trinitaria, approfondisce il lato filosofico dell'antropologia personalista, mentre Balthasar deriva dalla dialogica trinitaria la configurazione della scena del mondo come contesto ed orizzonte in cui l'esperienza umano-divina si dipana. In entrambi trova esplicita conferma una *Cristologia dialogica* che in Rosenzweig rimane sullo sfondo, come tema appartenente soltanto al percorso del cristiano nel mondo⁷. È interessante notare come la riflessione del teologo svizzero trovi nel pensiero dialogico un importante alleato per superare le contraddizioni moderne della soggettività monologica⁸.

Un ultimo interessante spunto ci proviene da un autore raramente accostato all'ambito dialogico, ma che rappresenta un'altra via, questa volta orientale più che appartenente all'ebraismo, di recupero di radici non occidentali per il pensiero sia filosofico che teologico. Si tratta di Pavel Florenskij, che nella sua opera capitale definisce, in ambito teologico, «l'esperienza religiosa viva come unico metodo legittimo per conoscere i dogmi» (P.A. Florenskij, 1914; tr. it. 2010, 9). Si potrebbe parlare

⁶ A questo proposito si veda Zucal (2004), 91.

⁷ Del resto secondo la celebre lettura rosenzweighiana di *Giovanni* 14,6, il popolo ebraico sarebbe già presso il Padre e non necessiterebbe della mediazione del Figlio.

⁸ In questa direzione si veda Prato (2010).

a questo proposito di un'esperienza elementare in cui si ritrova il momento gnoseologico ed etico-pratico, in quella unità tipica dell'Oriente ortodosso che insieme si differenzia dall'Occidente e difficilmente può essere capito con le sole categorie della "ragione occidentale". In tale unità si assiste inoltre ad un particolare intreccio non solo tra filosofia e teologia, ma tra queste e il vasto campo dei saperi, come dimostra biograficamente proprio la figura di Florenskij, matematico e fisico che non rinnega la sua origine nell'esperienza viva della filosofia e della teologia. L'esperienza non è analizzata e teorizzata, ma vissuta nel suo intrinseco dinamismo. Ciò permette di collegare elementi ontologici con elementi etico-esistenziali, come avviene per la figura dell'amicizia, e, per converso, per la figura della gelosia, che non sono solo figure antropologiche ma onto-etiche.

Gli spunti offerti non vogliono rappresentare chiavi di volta esaustive, ma un tentativo di leggere, attraverso l'esperienza così come compresa in Rosenzweig, alcuni luoghi della galassia dialogica che difficilmente e solo riduttivamente si lascia comprendere come una corrente tra le correnti filosofiche del contemporaneo.

IV. CONCLUSIONI: UNA SVOLTA DIALOGICA PER IL CONTEMPORANEO?

Nonostante la sua configurazione frammentaria, possiamo cogliere nella dinamica del pensiero dialogico una svolta per il pensiero contemporaneo? L'esperienza sembra poter offrire in questa direzione degli interessanti spunti. La chiave della responsabilità, con cui l'esperienza in Rosenzweig è stata letta sia in rapporto al tempo, che al linguaggio e all'alterità, sintetizza l'adagio rosenzweighiano del prendere sul serio il tempo ed aver bisogno dell'altro.

L'esperienza permette di rinnovare i sentieri della filosofia contemporanea anzitutto dal punto di vista della svolta della filosofia pratica: la via dialogica permette una svolta nella filosofia contemporanea che non risponda all'astrattezza della Modernità con un semplice ritorno all'applicazione della filosofia, ma nella riscoperta delle implicazioni inevitabilmente dialogiche del filosofare.

Inoltre il rimando reciproco di filosofia e teologia è esplicitato dal percorso dei dialogici, che possono evitare sia la riconduzione ad una filosofia preambolare nei confronti del teologico, sia l'onnicomprensività moderna del filosofico che fagocita il teologico: la reciprocità dei due ambiti sfocia sul piano dialogico in una complementarietà che sa di impossibilità per l'uno o per l'altro di prescindere dalla relazione che li implica.

Ancora la ragione dialogica permette di ricomprendere dialogicamente la stessa concezione dell'essere, integrando gli elementi classici della metafisica e senza ricadere nella necessaria uscita dal metafisico stesso come spesso preventivata dal pensiero contemporaneo, quasi *conditio sine qua*

non del filosofare stesso; l'essere è radicalmente compreso nella temporalità dell'evento, e ciò permette di aprire un nuovo discorso sulla storia, sul divenire e sull'uomo che non significhi trascendentalizzazione del divenire stesso, quasi a ribaltare, senza superare, gli esiti meno convincenti della metafisica classica. Il tema dell'esperienza, nella sua elementarietà ed insieme nella sua costante ulteriorità, è tema che svolge dentro questo quadro un compito ineludibile. Certamente la via dialogica descrive al suo interno anche un superamento della tradizione metafisica, ma diversi autori assumono la necessità reciproca che si avverte nel rapporto tra tradizione e *nuovo pensiero*.

Parlare di svolta dialogica può infine rappresentare una proposta sulla via di un'integrazione o ritessitura dei saperi resa quanto mai attuale e necessaria di fronte alla frammentazione del panorama contemporaneo non solo filosofico.

In sintesi si può affermare che il riferimento al dialogo, oltre un facile dialogismo, non va posto in relazione soltanto agli elementi propri di una certa svolta della filosofia pratica, riportando al centro la riflessione sull'uomo e sull'antropologia; parlare di pensiero dialogico implica, senza limitare tale pensiero ad una ben definita corrente, parlare di uno stile filosofico e di un gesto del pensare, che dagli albori del pensiero neo-ebraico sembra essere riconosciuto sempre più come uno stile di pensiero trasversale a momenti, figure e dinamiche proprie di diverse correnti filosofiche e teologiche del contemporaneo. L'attenzione dialogica all'uomo e all'antropologia diventa l'emersione di un pensare dialogico che permea radicalmente alcuni sentieri, finora parzialmente inesplorati, del contemporaneo; oltre una facile distinzione tra momento teoretico-speculativo ed etico-pratico, la categoria di esperienza permette una sintesi attuale per i compiti del pensiero nello scenario dell'età secolare.

BIBLIOGRAFIA

Casper, B. (2004), *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweig*, Ferdinand Schöning, Paderborn

Casper, B. (2009), *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Morcelliana, Brescia

Fabris, A. (2008), "L'esperienza del « nuovo pensiero »", in AA.VV., *Il futuro del «nuovo pensiero»*. In dialogo con Franz Rosenzweig, *Teoria*, 28, 151-152

Florenskij, P.A. (2010), *La colonna e il fondamento della verità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi)

Fricke, M. (2003), *Franz Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung. Eine Interpretation des Stern der Erlösung*, Königshausen & Neumann, Würzburg

- Görtz, H.-J. (1984), *Tod und Erfahrung: Rosenzweigs "erfahrende Philosophie" und Hegels "Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins"*, Patmos Verlag, Düsseldorf
- Heckelei, H.-J. (1980), *Erfahrung und Denken. Franz Rosenzweig theologisch-philosophischer Entwurf eines "Neues Denkens"*, Bock und Herchen, Bad Honnef
- Kirchner, K. (2005), *Franz Rosenzweigs Theorie der Erfahrung*, Königshausen & Neumann, Würzburg
- Piecuch, J. (1992), *Das Verständnis von Erfahrung bei Franz Rosenzweig*, Papieska Akademia Teologiczna, Krakow
- Prato, E. (2010), *Il principio dialogico in Hans Urs von Balthasar. Oltre la costituzione trascendentale del soggetto*, Glossa, Milano
- Rosenzweig, F. (1991), *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova Editrice, Roma
- Sandonà, L. (2010), *Fidarsi dell'esperienza. L'Opera di Franz Rosenzweig come Evento della Rivelazione*, Marcianum Press, Venezia
- Wiehl, R. (1982), "Die Erfahrung in neuen Denken von Franz Rosenzweig", *Philosophisches Jahrbuch*, 89, 269-290
- Vinci, D. (2007), "In cammino verso il «tu». Per una bibliografia sul pensiero dialogico", in M. Spano – D. Vinci, *L'uomo e la parola. Pensiero dialogico e filosofia contemporanea*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 125-151
- Zucal, S. (2004), *Lineamenti di pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia