

FENOMENOLOGIA GRAMMATICALE. FILOSOFIA SENZA SAPERE IN FRANZ ROSENZWEIG

Nicola Bonimelli

*Facoltà di Filosofia dell'Università
degli Studi "La Sapienza" di Roma*

RIASSUNTO: Rosenzweig tenta di sviluppare una nuova fenomenologia, idealmente contrapposta a quella hegeliana: un metodo filosofico, o meglio, un orientamento del pensiero che dia ad esso la possibilità di elaborare un pensato che non sia un suo proprio prodotto, un suo proprio logos che per ciò stesso si appropria di ogni fenomeno, sì da renderlo, da rivelazione o datità altra ed eteronoma qual è, rispetto al pensiero, epifenomeno del sapere, che è solo sapere di sé. Tale fenomenologia può essere anche detta grammaticale, una fenomenologia della parola, poiché è un orientamento del pensiero che quest'ultimo impara da altro: un orientamento, da Rosenzweig fatto coincidere con l'esperienza (*Er-fahrung*), che considera il fenomeno come autenticamente altro, senza appropriarsene, ed è insegnato al pensiero dalla grammatica, dal linguaggio.

PAROLE CHIAVE: Esperienza dell'altro, fenomenologia della parola, rivelazione.

1. In cammino verso il fenomeno: l'Er-fahrung

Uno dei problemi posti da *La stella della redenzione* è il seguente: come è possibile, per il pensiero, pensare un fenomeno senza concepirlo, senza vincolarlo ad un regime auto-referenziale e autarchico? È possibile rendere conto, filosoficamente, della rivelazione, di un fenomeno che si rivela al pensiero, senza che sia il pensiero a rivelarlo¹?

La fatica di Rosenzweig si concentra nel tentativo di rimaneggiare gli strumenti filosofici tradizionali, di approntarli per un discorso che abdichi alla sua originaria vocazione solipsistica e totalitaria, in

¹ Cfr. la «Cellula originaria» de *La stella della redenzione*, in F. ROSENZWEIG, *La Scrittura*, tr. it. di G. Bonola, Città Nuova, Roma, 1991: «Ci si veniva chiedendo se e come fosse possibile, in modo puramente filosofico o in generale anche solo con qualche criterio chiaramente ostensibile, tracciare una linea di demarcazione tra la rivelazione da un lato e tutta la conoscenza propria dell'uomo dall'altra» (p. 241).

favore di un sistema filosofico in cui la singola parte non sia *quantité négligeable*. Il che è ciò che caratterizza appunto il pensiero occidentale, «dalla Ionia a Jena»².

Il pensiero “nuovo” di Rosenzweig contesta alla filosofia la pretesa di autonomia, la negazione di ogni presupposto che non sia il pensiero stesso. Il pensiero occidentale, cui Rosenzweig rinfaccia l'accusa di idealismo, identificando ciò che egli considera il culmine della filosofia, vale a dire l'opera hegeliana, con gli albori stessi del pensiero filosofico, sarebbe colpevole di volersi fondare sulle «proprie gambe»³, falsificando il senso del suo stesso iter, e di ogni esperienza singolare.

Egli critica questa impostazione filosofica immobilista, che fa tutt'uno con l'intera filosofia occidentale: si tratterebbe di un pensiero che, di fronte ad un fenomeno originario, vale a dire il primo contenuto o elemento dell'esperienza – che Rosenzweig chiama pure «fattualità assoluta», per marcarne appunto l'assoluta eteronomia rispetto al pensiero – si pone la domanda su *cosa sia* quel fenomeno originario, pretendendo di scoprirne l'essenza. Cercare l'essenza di qualcosa significa ridurre qualcosa a qualcosa d'altro, alterare la sua propria identità, che rispetto al pensiero è già altra, e ricondurla al sé del pensiero⁴.

Di fronte alla fattualità assoluta, di fronte a ciò che è altro rispetto al pensiero, l'idealismo intraprende un cammino immobile, che non va verso l'altro: semplicemente lo afferra (*greifen*, *Begriff*) identificandosi con esso⁵. Il suo è uno stupore immobile. L'esperienza dell'altro, il cammino che dal sé del pensiero conduce all'altro, sono intesi, qui, infatti, solo come morte: «ogni percorrere strade è inteso soltanto come un perire»⁶ (*alles Gehen ist nur ein Vergehen*). L'esperienza, in quanto *Er-fahrung*, è invece un andare, un *gehen*.

² F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, tr. it. di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato, 1985, p. 12.

³ Cfr. la «Cellula originaria» de *La stella della redenzione*, cit.: «La ragione filosofica si regge sulle proprie gambe, basta a se stessa. Tutte le cose sono in essa comprese (*begriffen*) e alla fine essa comprende se stessa» (p. 243).

⁴ Cfr. *Il nuovo pensiero*, in F. ROSENZWEIG, *La Scrittura*, cit.: «se si pongono simili domande-è (*Ist-fragen*) sul mondo o su Dio, allora non si ha il diritto di stupirsi che ne venga fuori l'io. E che altro rimarrebbe ancora? Tutto il resto, mondo e Dio, è già stato erroneamente giocato prima dell'“è”. [...] Soltanto il pensiero, tramite la forza alterante della parolina “è”, viene a trovarsi necessariamente su quella falsa strada» (p. 262).

⁵ Cfr. ivi: «la vecchia filosofia, la filosofia del “filosofico stupire” (e stupire significa stare immobili) si accanisce contro una cosa e non la vuole lasciare finché non la “possiede” del tutto» (p. 268).

⁶ Cfr. *La stella della redenzione*, cit., p. 421.

Per questo Rosenzweig tenta di elaborare una nuova filosofia, detta «filosofia esperiente»⁷, che faccia dell'esperienza una cifra rinnovata e centrale per il pensiero: nella differenza originariamente esperita rispetto a ciò che appare da se stesso, rispetto a ciò che gli si rivela e che dunque non è un suo prodotto (non a caso Rosenzweig parla della produzione come del concetto chiave dell'idealismo), ebbene, in tale differenza, il pensiero non subisce uno scacco, ma può sperimentare la sua *chance* di salvezza, *chance* che gli garantisce la pensabilità della morte, dunque di ciò che più lo incalza.

Nell'esperienza dell'altro – ma forse, essendo l'esperienza un andare, un cammino, sarebbe più corretto dire: nel cammino verso l'altro – l'idealismo non vede affatto un cammino, ma un immobile, narcisistico rispecchiamento. In tale processo di identificazione dell'altro e con l'altro, il sé del pensiero è immediatamente *quell'*altro. Nel pensiero dell'essenza, ogni fenomeno altro è ridotto ad altro, in un processo di subdola alterazione⁸, in base al quale il pensiero immedesima l'altro, perdendo l'originaria non appartenenza dell'altro al sé. Questa perdita dell'altro, ridotto al sé, è pure perdita del sé: tanto è vero che la filosofia è il sapere di un soggetto assoluto, in cui il singolo soggetto è nulla, sì che ogni filosofo è solo un «luogotenente stipendiato»⁹. Per questo l'amore della filosofia, quella *philia* per il sapere «è un amore alla terza persona [...] [dove] nessun “tu” risuona e quindi non entra in gioco alcun “io”»¹⁰.

Questa riduzione filosofica dell'altro al sé, in cui l'altro non è esperito, ossia inteso come una possibilità di esodo, di uscita – e ricordiamo che l'esperienza è un cammino –, è la pretesa del pensiero di darsi un proprio fondamento o, detto altrimenti, la pretesa che il *logos* filosofico sia un *logos* proprio e che il nome con cui l'Idea chiama se stessa al compimento del lavoro del concetto sia il nome *in proprio* della verità¹¹. La formula idealistica per cui «la verità è Dio»¹² è indice di questa sostituzione che il pensiero fa dell'altro con

⁷ Cfr. *Il nuovo pensiero*, cit.: «proprio da questo punto, in cui la filosofia sarebbe peraltro alla fine del proprio pensare, può iniziare la filosofia esperiente (*erfabrende Philosophie*)» (p. 262).

⁸ Cfr. ivi: «con il subdolo, “alterante” sapere del pensiero noi non sappiamo proprio per niente che cos'altro siano Dio, il mondo e l'uomo» (p. 264).

⁹ Cfr. *La stella della redenzione*, cit.: il «vecchio tipo di filosofo [è] professionalmente impersonale [...] è soltanto un luogotenente stipendiato della storia della filosofia» (p. 112).

¹⁰ Cfr. la «Cellula originaria» de *La stella della redenzione*, cit., p. 248.

¹¹ Cfr. ivi: «Il nome proprio (*Eigennamen*) [...] non è un nome in proprio (*Eigenname*), un nome che l'uomo si sia dato arbitrariamente» (p. 188).

¹² Cfr. *La stella della redenzione*, cit., pp. 412 sgg.

il sé, trascurando che la lingua del pensiero non è una sua proprietà, ma quell'esperienza in cui il pensiero stesso si rende conto dell'altro, lo testimonia (*Bekentniss*: conoscenza, testimonianza¹³) mettendosi in cammino verso di esso.

Questo cammino è inconcepibile per la filosofia, poiché, coerentemente con la sua vocazione all'autonomia, essa, a fondamento del suo statuto e del suo abito, pone l'atto teoretico come contemplazione dell'altro, una contemplazione che – come si è visto – è niente più che un rispecchiamento narcisistico di sé nell'altro. In tal senso, essa non fa della dimensione fenomenica, di ciò che è altro da sé e le si rivela, il luogo di invocazione originaria di un qualcosa che la interpella. Il fenomeno è, per il pensiero dell'essenza, solo un riflesso da guardare ed in cui vedere nient'altro che sé, nel mutismo tipico di un sé senza nome, o il cui unico nome è un nome *in proprio*, e non un nome che l'altro nomina, cioè chiama e invoca: l'autentico nome proprio; o, detto altrimenti, nel mutismo tipico di un sé incapace altresì di nominare l'altro, e perciò privo di nomi, privo di un linguaggio con cui parlare all'altro, con l'altro e per l'altro, ma pieno solo di idee, vale a dire di visioni silenziose, che riproducono ossessivamente il proprio sé.

A quest'indole teoretica all'autonomia, Rosenzweig contrappone un pensiero "nuovo", che chiama «grammaticale»¹⁴: «nessuna filosofia d'ora in poi dovrà distogliere da ciò il nostro sguardo affermando di essere priva di presupposti»¹⁵. Ciò che la filosofia non può ignorare è che la morte è qualcosa, dunque il singolo è qualcosa, il tremito del singolo per la sua fine, per la sua morte: esso non vuole veder sacrificata la sua vita per un sapere, quello della filosofia, che pone ed impone un'idea, l'Uno-Tutto, al cospetto di cui ogni cosa, singolarmente presa, è senza senso. In questa totalità artefatta, il singolo, ed anche il singolo filosofo che la pensa, è una variabile inessenziale: così il pensiero, mentre pretende di ignorare la gratuità del fenomeno, vale a dire di ciò che gli si dà, gli si rivela, e che per ciò stesso gli dà da pensare, nega anche se stesso come pensiero, non essendo pensiero di qualcosa, ma solo di un Uno-Tutto che è il nulla di qualsiasi pensiero determinato. Dunque la morte, o il singolo, devono poter

¹³ Cfr. *ivi*, la nota del curatore dell'edizione italiana, G. Bonola: «Da questo punto in poi Rosenzweig valorizza l'altro versante, quello testimoniale, di *Bekentniss*» (p. 193).

¹⁴ Cfr. *Il nuovo pensiero*, cit., p. 271.

¹⁵ Cfr. *La stella della redenzione*, cit., p. 6.

essere pensati dal pensiero. Ma questo può farlo solo un pensiero che non pretenda di idealizzare, cioè teorizzare, su qualcosa d'altro da sé, riducendo, in tale approccio, ogni fenomeno ad un epifenomeno di quell'unica datità che è il sé del pensiero.

«La differenza tra vecchio e nuovo pensiero, tra pensiero logico e pensiero grammaticale» consiste «nel bisogno dell'altro o, che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo; qui pensare non significa pensare per nessuno e non parlare a nessuno [...], parlare invece significa parlare a qualcuno e pensare per qualcuno, e questo qualcuno [...] ha anche una bocca»¹⁶. La nuova dimensione del pensiero non è il silenzio dell'autocoscienza, quel cammino immobile che la coscienza compie per il sapere di sé. Rosenzweig contrappone alla *Fenomenologia della Spirito* una nuova fenomenologia, un metodo filosofico, o meglio, un orientamento del pensiero che vuole dare ad esso la possibilità di elaborare un pensato che non sia un suo proprio prodotto, un suo proprio *logos* che per ciò stesso si appropria di ogni fenomeno, sì da renderlo, da rivelazione altra ed eteronoma qual è, rispetto al pensiero stesso, epifenomeno del sapere, che è – come abbiamo detto – solo sapere di sé. La fenomenologia di Rosenzweig è una filosofia che non parte da sé, che non aspira a contemplare il fenomeno, cioè ad averlo sotto gli occhi, sì da poterlo registrare, descrivere e rappresentare. Il pensiero “nuovo” sa di non avere a disposizione ciò che gli appare, poiché tale apparizione è solo alla fine di un lungo cammino, solo alla fine dell'esperienza, un'apparizione visiva. Originariamente il fenomeno non è qualcosa di visibile, non è un'essenza, come invece presuppone la filosofia. Ciò che originariamente si rivela, e dunque il fenomeno originario in cui il pensiero si imbatte, è una parola.

2. *Fenomenologia grammaticale*

Ciò che Rosenzweig chiama gli elementi dell'esperienza, che costituiscono l'organigramma del pre-mondo, vale a dire Dio mondo e uomo, sono per il sapere qualcosa di altro, qualcosa che non gli appartiene, e che semplicemente gli è dato. Mentre il pensiero idealistico cerca di fondare l'identità, ossia l'essenza di questi tre elementi, riducendo ognuno di essi ad altro, ed in definitiva a se stesso – come abbiamo detto – trascurando che questi elementi altri da sé sono già

¹⁶ Cfr. *Il nuovo pensiero*, cit., p. 271.

sempre un qualcosa, dunque un presupposto ineludibile; il pensiero “nuovo”, all’opposto, deve partire dalla fattualità di tali elementi, dall’inappropriabile datità o fenomenicità di essi. In essi deve rimanere, non potendo ridurli ad altro, poiché già sono, e sempre ancora sono, altri da sé.

Per questo Rosenzweig elabora un procedimento che fa leva sulla negazione, che cioè parte dal nulla di quegli elementi: in realtà il nulla non inerisce a quegli elementi come loro proprietà, ma è solo ciò che il pensiero esperisce di fronte all’origine di essi. Il pensiero sperimenta il suo differire, il suo venir dopo rispetto a qualcosa. Il nulla è ciò che il pensiero è rispetto all’origine di quel qualcosa («il nulla non è abisso della divinità»), vale a dire: non è l’oggetto del pensiero, né il luogo donde sorge il pensiero. Dunque, non essendo oggetto del pensiero, non può nemmeno essere attributo o sostanza di ciò che il pensiero pensa, in questo caso l’elemento Dio. Prosegue Rosenzweig: il nulla è «punto di partenza del pensiero su Dio»¹⁷.

Il qualcosa, in quanto fattualità assoluta che si rivela al pensiero, e che, impropriamente, ma più comprensibilmente rispetto all’etimologia del termine fenomeno, potremmo definire come ciò che si mostra, viene ridotto al suo nulla dal pensiero. Questo in realtà è una sospensione del pensiero, non dell’elemento originario. Quest’ultimo è sospeso in quanto elemento *del* pensiero, in quanto fenomeno *del* pensiero, ma non in quanto fenomeno in sé. Il pensiero procede dal nulla al qualcosa per scoprire il qualcosa, ma ciò non vuol dire che quel qualcosa non sia già prima. Questo nulla del sapere è soccorso dalla semplicità del linguaggio matematico che, rispetto al qualcosa ed al pensiero, coerentemente con la sua essenza, afferma e nega tale nulla. Il pensiero, con questa prima forma di linguaggio, “comunica” con ciò che gli si rivela. Esso ha ora una voce o, meglio, una lingua in cui esperire l’altro e con cui, insieme, esprimere se stesso: il nulla che divide il sapere, in quanto sapere nulla. Il fenomeno è infatti attraversato dal linguaggio (matematico) e l’altro, vale a dire il fenomeno, diventa la sua parola, parola nel nulla del pensiero, vale a dire parola che non appartiene al pensiero, che si rivela al pensiero. L’altro del pensiero si rivela come parola, insieme dell’altro e del pensiero, poiché la parola non può essere mai un fenomeno privato, perciò di uno solo; essa è al contrario *es-propriante*, poiché, in quanto non propria,

¹⁷ Cfr. *La stella della redenzione*, cit., p. 31.

consente al sé, ad ogni singolo, ad ogni singolo sé, di evadere dal proprio mutismo, e mettersi in cammino sulla via verso l'altro. E questo appunto è l'esperienza: l'*Er-fahrung*.

È nella parola, nel linguaggio (per ora matematico) che il pensiero trova la strada verso l'altro, verso il fenomeno, verso ciò che gli si rivela. Ed il linguaggio è esso stesso l'altro del pensiero, e insieme strada, esodo che il pensiero percorre sulla via della rivelazione. L'assolutezza di quei fatti, di quegli elementi o, come li abbiamo chiamati, di quei fenomeni, ovvero l'impossibilità per il pensiero di ridurli ad altro, vale a dire a sé, cioè di appropriarsene, è testimoniata da ciò che dà luogo all'esperienza di essi: il linguaggio. Ma se si dice che quegli elementi sono elementi dell'esperienza, e se l'esperienza è, da un lato, un cammino verso l'altro e, dall'altro, non una teoresi autonoma, ma un prestare ascolto alla parola, alla forma di rivelazione dell'altro, quegli stessi elementi richiedono un'organizzazione, una relazione reciproca. Occorre che quegli elementi, in quanto elementi dell'esperienza, indichino una via, la via dell'esperienza. Ancora una volta è il linguaggio che indica la strada di questo sapere "nuovo", non idealistico, per certi aspetti non più filosofico.

«Edificando il sapere sopra il concetto di creazione, noi permettiamo al sapere di esplicitare fino in fondo questa sua peculiarità, di andare al fondamento delle cose. Noi facciamo della fede il contenuto del sapere, ma di un sapere che pone a fondamento di se stesso un concetto basilare della fede»¹⁸. Il sapere, il pensiero che rinuncia all'assenza di presupposti e si affida all'automanifestazione degli elementi o, detto altrimenti, che si affida alla fondamentale alterità del fenomeno, non fa che sospendere il linguaggio filosofico tradizionale, per prendere a prestito il linguaggio della teologia, di un sapere altro rispetto a quello filosofico, il sapere della fede, che non ha pretese di autonomia e che, in fondo, non è nemmeno un sapere. Ma subito dopo Rosenzweig si chiede: «nell'ambito della filosofia dov'è l'"oggetto" che porta sul volto il sigillo visibile della rivelazione? Dove si trova, nella creazione, il libro che il tempo deve soltanto sfogliare per leggere sulle sue pagine la parola della rivelazione? Dov'è che il mistero si disvela come miracolo?»¹⁹. Questo "oggetto" è il linguaggio, stavolta come lingua reale, che la logica, il linguaggio matematico, annunciava, ed in quanto promessa di questa lingua reale

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 110.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 116.

non può essere preso come la lingua propria (*in proprio*) del pensiero. Anche la logica, come meglio di essa dimostra la lingua reale che essa annuncia, è il luogo inappropriabile del pensiero, dove questo compie la sua propria esperienza, dunque dove è in grado, in quanto pensiero grammaticale, di pensare il fenomeno, non più come epifenomeno del proprio sé.

In questo senso la fenomenologia di Rosenzweig è una fenomenologia grammaticale, una fenomenologia della parola, poiché è quell'orientamento del pensiero che il pensiero impara da altro: tale orientamento, ciò che prima chiamavamo la via dell'esperienza, considera il fenomeno autenticamente come altro, senza appropriarsene, ed è insegnato al pensiero dalla grammatica, dal linguaggio.

Solo riconoscendo la *Stella della redenzione* come un'opera filosofica consacrata alla pensabilità di un dato, un fenomeno, che non appartiene al pensiero, ma che a questo si rivela; e solo rintracciando questo fenomeno nel linguaggio, come luogo del pensiero ed insieme dell'esperienza, l'esperienza essendo ciò che pone il pensiero sulla via verso l'altro, non solo si comprendono, ma si può cogliere anche l'importanza metodologica e fenomenologica delle analisi grammaticali che Rosenzweig compie al termine di ogni libro della seconda parte della *Stella*. In questi tre luoghi il discorso filosofico cede il passo ad una concreta fenomenologia della parola, un discorso filosofico "nuovo" che, nella parola, nella parola di un testo, trova la sua nuova patria: patria che, però, non gli appartiene. Qui, nell'analisi delle parole (della Torah), il pensiero assume la parola come quel fenomeno decisivo cui prestare ascolto, in quanto interpretazione e testimonianza, sulla via della sua esperienza, poiché quel fenomeno gli offre le coordinate spaziali e temporali per condurre in avanti il suo cammino verso la verità. Ma che cos'è la verità in questo sistema filosofico che inizia col fare a pezzi il Tutto della filosofia, contestando il secolare disprezzo di essa per ciò che è singolare?

3. *L'inveramento della verità*

La verità è pensata come in-veramento (*Bewahrung*), come meta di un cammino, l'esperienza, che è appunto esperienza nel linguaggio e del linguaggio, vale a dire tracciata dal linguaggio. La verità è perciò il passo che ogni singolo, dal suo particolare punto di vista, sperimenta, cioè esperisce mentre avanza, l'esperienza essendo un

cammino. Dio è per Rosenzweig la verità, Dio inteso come l'Altro in senso eminente²⁰, che non è semplicemente un al di là del pensiero, ma pure, e ben più significativamente, la parola in nome della quale quotidianamente parliamo e che ci dà da pensare, il punto di fuga che, rispetto al nostro cammino, si prospetta come meta ultima e che, insieme, spiana quel cammino. Ma il nostro cammino, la nostra esperienza, è già sempre situata in un punto, e questo punto è esso stesso un punto di fuga, essendo l'esperienza un'esperienza linguistica o, meglio, un evento linguistico. La parola, ogni parola, è il fenomeno come rivelazione di verità, rivelazione di Dio, che ci colloca lungo un cammino che non può essere evaso. Non si può evadere da questo cammino, poiché esso è già migrazione, esodo: la parola ha già sempre permesso al muto sé di migrare, di parlare, di fare esperienza, di vivere²¹.

«Noi non troviamo la verità in noi (sia respinta qui per l'ultima volta la bestemmia filosofica), ma noi stessi nella verità»²². Ciò vuol dire che il pensiero esperisce la verità, che non gli appartiene, e la verità altro non è che il nome di Dio: la verità è il senso stesso di ogni singola esperienza, e può esserlo perché ogni singolo è quel nome donato da altri, è rivelazione a sé stesso, ed ogni singolo parlare è un parlare in nome di un altro. Il nome, il nome di Dio, Dio essendo la verità, è l'unica garanzia di uni-versalità, di quell'*unico vertere* del pensiero, nella sua es-propriaione esperita nell'esperienza, che è originariamente ed autenticamente esperienza nel linguaggio e del linguaggio. Il nome di Dio è il nome che noi, nel linguaggio, cerchiamo, senza poter nominare; che nell'esperienza andiamo cercando, e che dunque fonda il senso stesso del nostro esperire, senza lasciarsi esperire del tutto²³. Poiché infatti quel nome, come lo stesso linguaggio che noi parliamo, è altro da noi: noi siamo nell'esodo dell'esperienza, nell'esilio del linguaggio, ma questo, in quanto *es-propriaione*, in quanto fenomeno rivelato, non può appartenerci. Eppure tuttavia noi vi partecipiamo.

²⁰ Cfr. *ivi*, là dove si parla di Dio come dell'«eminente ospite» (p. 313).

²¹ Cfr. *ivi*: «Egli getta la nostra libera ragione, cui nulla di statico può resistere, nelle catene dell'amore e, imprigionai da questo legame, chiamati da questo appello individuale, ci muoviamo nel cerchio in cui ci siamo trovati e sul percorso su cui siamo stati collocati, senza poterli oltrepassare se non facendo presa con concetti vuoti e senza vigore» (p. 408).

²² Cfr. *ivi*, p. 420.

²³ Cfr. *ivi*: «la verità deve dunque essere convalidata/in-verata e proprio nel modo in cui di solito la si nega: cioè abbandonando a se stessa la verità "intera" e tuttavia riconoscendo come verità eterna quella parte a cui ci si attiene» (p. 421).

La verità è verità di Dio, di quell'Altro in senso eminente che solo è la verità²⁴: questa non si regge sui propri piedi, come vorrebbe l'idealismo, ma sul dato di fatto della propria innegabilità. È la meta ultima dell'esperienza, ma pure il fondamento del terreno in cui mette radici il nostro esperire, così come il nome di Dio è la rivelazione del linguaggio in cui conduciamo la nostra esperienza ed, insieme, il termine ultimo di questa. Dio è la verità: questa proposizione ultima, l'ultimo grado del sapere, «ci ridice in altre parole il dato più intimamente familiare e noto alla nostra esperienza: l'amore di Dio»²⁵, ciò che già è la nostra esperienza come parlare, in nome ed in grazia di Dio. Rosenzweig si affretta a dire che non si tratta di un concetto universale, poiché non è un presupposto posto dal pensiero, ma ciò che il pensiero sperimenta, dunque ciò che al pensiero si rivela, e ciò in nome del quale il pensiero procede al sapere, nell'esperienza.

La verità non appartiene al pensiero, ma il pensiero ne è parte, vi partecipa, la esperisce. E l'esperienza è la rivelazione che espropria il pensiero, lo fa evadere da sé, lo strappa al suo mutismo solipsistico e lo conduce al sapere, verso la verità, che è appunto dono, rivelazione: «soltanto del dono, proprio perché e allorché diventa mio, io sperimento che è di proprietà del donatore»²⁶.

A questa altezza del discorso, Rosenzweig, nella sua *Stella*, può reintegrare la possibilità e ristabilire il senso della contemplazione, di una nuova contemplazione: dopo averla destituita del valore attribuite dalla filosofia come teoresi, la pone come meta ultima dell'esperienza. Nella rivelazione non si vedono figure, poiché il cammino dell'esperienza è un cammino che non vede la meta, poiché questa non è a sua disposizione, ma essa stessa lo dispone, dunque gli spiana la strada, e gli permette la via dell'esperienza. Per questo è stato rinnegato l'approccio teoretico del sapere tradizionale che non procede verso l'Uno-Tutto in quanto meta ultima di una verità donata e rivelata, ma pretende di parlo da sé: tale pensiero non conosce fenomeni, ma solo epifenomeni di sé; perciò il suo contemplare è un non-vedere niente altro, un vedere cieco, perché il vedere è vedere solo se vede qualcosa, qualcos'altro, mentre nel rispecchiamento narcisistico del pensiero tale vedere non vede altro, non vede altro che sé.

²⁴ Cfr. ivi: «Dio è la verità» (p. 412).

²⁵ Cfr. ivi, p. 416.

²⁶ Cfr. ivi, p. 421.

Ma nella redenzione la parola tace e splende il volto: qui si dà visione²⁷. Si dà visione perché ciò che si vede, ciò su cui gli occhi del pensiero si aprono non è un epifenomeno di esso, ma autentico fenomeno, autenticamente altro, il volto dell'altro che si fa visibile dopo averlo ascoltato, e dopo aver sperimentato la grazia della sua rivelazione, della sua chiamata espropriante. L'Altro «si è lasciato contemplare. Mi ha condotto a quei confini della vita dove la visione è permessa. [...] ma ciò che egli mi ha dato a contemplare in questo aldilà della vita, non è nulla di diverso da ciò che mi era concesso percepire nel mezzo della vita: la differenza è che ora lo vedo e non lo odo soltanto»²⁸. La visione mostra al pensiero ciò che la parola della rivelazione gli diceva.

In questa prospettiva, l'occhio filosofico, cifra secolare dell'idealismo narcisistico ed autoreferenziale dell'Occidente, deve imparare a tacere per imparare ad ascoltare. Quando avrà imparato ad ascoltare l'altro, allora saprà riconoscerlo come altro, senza vedere in esso solo se stesso: solo allora saprà veramente vederlo. La parola dell'altro infatti diverrà il suo gesto, il suo volto, e come in una sorta di rovesciamento del mito, Narciso saprà udire il richiamo di Eco, e volgerà il suo sguardo *altr-ove*, lontano dalla effimera identità del suo volto, e saprà vedere, in un altro, l'amore che tributava solo a se stesso.

Nicola Bonimelli (1984) frequenta il biennio specialistico presso la Facoltà di Filosofia dell'Università degli Studi "La Sapienza" di Roma. Email: nicolabonimelli@yahoo.it

²⁷ Cfr. ivi: «Nessuna figura avete veduto, soltanto il suono di parole avete udito, così viene detto nel mondo della rivelazione che ci accompagna e avvolge. Ma nel successivo e nel sovra-mondo, nel mondo redento [...] la parola tace. Di esso, del mondo che è compiuto e pacificato è detto: "Faccia splendere su di te il suo volto"» (p. 447).

²⁸ Cfr. ivi, p. 453.