

DALLA MORTE: IL SILENZIO E LA PAROLA *KIERKEGAARD E ROSENZWEIG* di Giacomo Bonagiuso

1. Un'ermeneutica del silenzio e della parola di fronte alla morte

Tentare una configurazione non episodica della dialettica tra silenzio e parola, avente per di più ad esergo la riflessione sulla morte, all'interno di produzioni vaste come quelle di Søren Kierkegaard e di Franz Rosenzweig, è –certo– tentare una scommessa teoretica¹. Anche per questo, dunque, le riflessioni che seguono manterranno la forma del *work in progress*, e quindi dell'appunto. Tuttavia, per non rinunciare *a priori* a un tentativo di ordine, si tenterà di prendere le mosse dalla chiarificazione dei termini che coesistono nel titolo e, in primo luogo, del lemma del silenzio che –in special modo alla luce del contemporaneo– può certo risuonare come il riferimento più sospetto della trattazione². Si cercherà dunque di consegnare a poche righe una cronistoria minima del silenzio che ne affranchi il senso da ogni interpretazione limitatamente retorica.

È bene precisare dunque che non si intende affrontare il tema del silenzio come sotteso ad una passività iniziale, ad una assenza di parola, e quindi come se si trattasse di un concetto negativo, posto all'inizio del discorso e significativo il fatto –ancora pre-linguistico, e quindi non semantico– che non si è ancora iniziata la trattazione. Il rischio contenuto in un simile *prius* sarebbe quello di alimentare una certa retorica del silenzio che Hegel avrebbe buon gioco a sferzare a partire dalle prime battute della *Scienza della Logica*. Un silenzio come *prius*, infatti, sarebbe quantomai infruttuoso perché –per farne discorso– dovrebbe già convertirsi in parola.

E tuttavia queste riflessioni non intendono neanche rintracciare –sulla scia di Silesius o Eckhart– lo statuto di quel silenzio inteso come atto, come concetto positivo, che è l'approdo della parola filosofico/teologica del misticismo. Un tale silenzio, inteso come fattività, e quindi non come *prius*, ma come *posterius* del dire, è stato tra l'altro ripreso da Heidegger che ne ha tracciato lo statuto contemporaneo forse più noto, e già a partire dalla filosofia antecedente la *Kehre*: il silenzio come “fare” silenzio, e quindi come “possibilità” finale del discorso è rintracciabile già in *Sein und Zeit* (§ 34). Ma anche in questa lettura –se radicalizzata– potrebbe annidarsi una retorica del silenzio: e, infatti, cosa resterebbe mai *da dire* su un tale silenzio inteso come possibilità ulteriore del discorso, se ciò non venisse tradotto ed espresso tramite la parola? Lo statuto filosofico del silenzio che ci interessa trattare –poiché così esso s'inscrive nell'opera kierkegaardiana e, per suggestioni ampiamente significa-

tive, in quella rosenzweighiana–, invece, non è riconducibile al ruolo di “medio” tra due opposte retoriche, quella –appunto– del silenzio come inizio dal quale non s’avrebbe come uscire se non dicendo alcunché, e quella del silenzio come approdo finale della parola, come teleologia del detto, che –tuttavia– lascerebbe ancora irrisolta la liceità di ogni prosecuzione discorsiva. Entrambe queste vie, e la terza, media tra esse, finirebbero per far cadere la nostra argomentazione nelle maglie della mediazione, non consentendo a silenzio e parola di essere davvero altri. Il modo che sarà qui evocato, invece, se da un lato mira a riflettere le posizioni filosofiche di *Accanto a una tomba* e de *La stella della redenzione*, dall’altro va collocato nel solco della differenziazione post-hegeliana del concetto di dialettica.

È appena il caso di ricordare –assai sommariamente in questa sede– le differenze tra l’*Aufhebung* hegeliana (come dialettica della mediazione determinata, in cui il ruolo dell’altro e del medesimo sono funzionali alla totalità)³, la *Wiederholung* kierkegaardiana (come ripresa del finito, del tempo, della storia e del linguaggio, nell’istante in cui esso si è relazionato con l’infinito; come dialettica dell’*et et*, della paradossale vitalità della contraddizione nell’urto della ragione, come rifiuto di una mediazione intesa come determinazione e chiusura del cerchio concettuale)⁴ e la *Umkehrung* rosenzweighiana (la *inversione* che, nel sistema di *Der Stern der Erlösung* e nella prospettiva di *Das Neues Denken*, consente il rifiuto della “essenza” come fondamento dell’essere)⁵.

6

Chiariti gli ambiti della nostra indagine resta tuttavia da rispondere al quesito d’origine, ovvero: perché un’indagine sulla dialettica tra silenzio e parola ha da prendere le mosse proprio dalla morte? La morte può essere assunta come *luogo* reale –e affatto ideale– del rapporto tra silenzio e parola in quanto rappresenta la cartina di tornasole dello scacco della ragione *raisonnante* che si pretende avulsa dalla esistenza viva e concreta. Attraverso una metafora narrativa potremmo paragonare la morte ad un *prosopon*, ad una maschera tragica che cela al pubblico il volto dello *hypocritès* e tuttavia, proprio in virtù di questo celare, amplifica, chiarisce la sua voce all’intero uditorio. Una maschera che cela l’infinito, dunque, lo tace, ma che, in virtù di questo celare e attraverso questo tacere, predica il suo *memento mori* al finito.

La morte, in relazione a tutto ciò che è, infatti, può essere falsificata da mille parole o immagini –e tale è la morte di un altro che io posso soltanto contemplare dall’esterno come spettatore– ma, in relazione a se stessa –come nel caso limite della mia stessa morte– non ha punto metafore atte ad esaurirla, a vestirla, a darne connotazioni plausibili. Quell’“inesplorato dei continenti dal quale non c’è viaggiatore che torni” al quale Amleto può solo alludere nell’iperbole della parola shakespeariana⁶ è, ad un tempo, *a parte homini*, il luogo del *non-più* e, nella proiezione del desiderio, *a parte Dei*, o meglio *sub specie aeternitatis*, l’utopia dell’*ancora* come “oltre”.

La morte, dunque, sembra giocare ad ingannare gli strumenti della filosofia –le parole, i concetti, le idee– per assurgere al fosco *status* di mistero. E si tratta, a ben vedere, di uno statuto paradossale poiché, se da un lato si pone in maniera indecidibile di fronte alle categorie del pensiero e della vita dell’uomo, dall’altro lato, il suo essere è, per così dire, l’eco di un’assenza, una pro-

vocazione angosciante che di nulla minaccia e che nulla cela oltre se stessa.

La verità è che la morte può ben rappresentare uno scacco tangibile della parola filosofica. Essa è nell'esistenza dell'essere: un "qualcosa" che nasce tuttavia dal nulla con cui il concetto ce la rappresenta. La morte, come tale, è l'unica assenza in grado di infliggere al pensiero pensante –e quindi al dire stesso del *logos*– uno scacco tale da schiuderlo *ex abrupto* ad una prospettiva di silente trascendenza. E si tratta di una trascendenza segnata sotto il profilo ontologico, non solo di un infinito esigenziale di carattere logico o matematico, né tantomeno di un ultraterreno –concepito sotto le forme di una religione positiva⁷– in grado di fornire ragioni rappresentabili della condizione di finitezza. La trascendenza cui qui si vuole alludere è piuttosto una prospettiva di pensiero che, fondandosi sull'inefficacia della parola filosofica concettuale –atta a designare il mondo in quanto tale– traccia la via per l'edificazione di un discorso evocativo. In tal senso, l'oltre, l' "ancora" che il finito chiede in termini di tempo ulteriore –e dunque di vita– non vuole alludere ad un tempo-dopo-la-morte (ché appunto con la morte il tempo non ha alcun *dopo* da offrire al finito) ma ad un ulteriorità di lettura della stessa vita che –nell'anticipazione della fine– vede già compiersi una *ripresa* del tempo (come tempo *nuovo*): una *ripresa* –appunto– come possibilità ulteriore di interpretazione.

In fin dei conti la morte non può essere né semplicemente né complessamente detta –se dirla significa in qualche modo comprenderla, esaurirla– poiché essa stessa è indice di una assenza, della mancanza per antonomasia; e non basta di certo l'artificio epicureo di negarle uno *status* fattuale –dichiarando impossibili il vivente e la morte– a fornire un farmaco efficace a chi si trova a vivere nell'esistenza.

Nei confronti della morte non v'è, dunque, che "vittoria di Pirro": non si può propriamente *morirla*, né tantomeno ucciderla; e quindi non la si può asservire a *kronos* né alle leggi della temporalità. Nella tradizione greca, mitica e filosofica, anzi –prendendo le mosse dalla lettura ebraica di Rosenzweig– è proprio la morte a dettare legge sugli stessi Dei olimpici⁸. Essi, infatti, non hanno nemmeno tentato la sfida contro il potere della morte; ne hanno semmai eretto il mausoleo oltre la pianura della vita, confinandone il nome tra gli indicibili. Ade –famoso più per gli epiteti che per il taciuto nome del suo regno– ottiene per sé, all'interno della spartizione del cosmo da parte della generazione degli dèi olimpici, non solo il regno delle ombre, ma anche l'impronunciabilità del proprio nome⁹. Anche qui, dunque, la morte non può dirsi. Ma v'è di più: agli stessi dèi è impossibile pronunciare il vero nome di Ade. Persino il divino greco, dunque, è incapace di designare con successo il volto interiore di *thánatos*, poiché lo stesso dio è fondato dal possesso del *logos*.

Il dire del *logos* ellenico, quindi, riconosce e comprende tutti i termini del proprio eloquio, li rende composibili in dialettica fino a stabilirne le regole e i principi d'attuazione nella logica: definire qualcosa è –per la filosofia greca– dire l'essenza della cosa, tendere al suo possesso, tentare di esaurirla¹⁰. La forza del dire corrisponde, quindi, al *pathos* del pensare, e il sistema del pensiero, a sua volta, s'identifica all'intero del reale; ciò che può essere detto è, *eo ipso*, pensabile *et ergo* esistente. Dire la cosa, tramite la parola-*logos*, confe-

risce al filosofare il suo fondamento più intimo. Il barbaro possiede sì una lingua, ma essa è lingua di suoni, non di significati: egli dice in modo incomprendibile poiché comprende in modo difettivo¹¹. Ma la morte non è, tuttavia, una cosa-parola del barbaro, non è una storpiatura balbettante del *logos*; essa è invece un indicibile assoluto poiché, piuttosto, segna la sconfitta del *logos* sul terreno della parola. Ma se la morte è definitivamente, e il *logos* non sa né può dirla in modo conveniente –finendo per divenire anch'esso *barbaro* riguardo a ciò che non può avere suono poiché il suo significato trascende letteralmente il fonema atto a designarlo– è di fatto segnata la fine di quella filosofia che pretende di valere sempre e comunque quale sistema chiuso. Il senso della morte, infatti, andrà cercato –seppure dialetticamente– oltre la definizione, e quindi oltre il concetto.

La morte può dunque costringere la parola al silenzio. E ben sapevano questo i greci: se Ade, come tale, non può esser detto dagli altri dèi, a lui compete solo l'iperbole, l'epiteto che lascia risalire alla ricchezza, al potere, alla distanza, l'epiteto che allude a ciò che per Ade è inessenziale. Non c'è parola, invece, in grado di definire e comprendere ciò che ad Ade conferisce il segno peculiare: l'aver potere sulla morte. Non poter dire Ade significa, quindi, non avere alcuna autorità sul regno della morte, nessun potere su ciò che fa di Ade, appunto, il "re" dei morti. I greci, quindi, dicono *thanatos*, non Ade, predicano quel lato del *prosopon* che è noto nei suoi effetti finiti, quel lato che la morte –come cifra del finito– mostra. La parola greca tace invece Ade, l'indicibile che si cela *oltre* (non soltanto *dietro*) la maschera, consegnando alla filosofia posteriore questo residuo di non-detto e di non-dicibile che rinvia, *eo ipso*, a una trascendenza di senso e di incontro.

8

2. Kierkegaard: la dialettica tra "silenzio" e "ricordo"

Per Kierkegaard –da cui Rosenzweig prende le mosse– la riflessione sulla morte porta con sé una irrinunciabile "serietà" poiché si apre agli scenari della relazione nodale tra finitezza e infinitezza, finendo quasi per sublimarne lo iato. Per il Danese, questa "serietà" (*Alvor*)¹² nasce da una "decisione della morte" (*Dødens Afgjørelse*)¹³ che ha, certo, relazione profonda con il tema della parola filosofica e, per antitesi, del silenzio. Il lemma del "silenzio" (*Stilhed*)¹⁴ con cui si apre *Accanto a una tomba*, infatti, è strettamente legato a quello del "ricordo" (*Erindring*)¹⁵. La memoria è fatta di parole, e le parole consentono di vivere a fondo lo strappo esistenziale che separa e, insieme, collega il finito e l'infinito. Il silenzio è, invece, il sintomo più netto del fatto che "tutto è finito"¹⁶. Laddove non c'è memoria, nemmeno di Dio, afferma il Danese, non può nemmeno sopravvivere la parola. E così la morte può assumere come suo sigillo l'afasia del *logos*, e quindi, infine, il silenzio.

Dove non c'è memoria –sembra voler dire Kierkegaard– non c'è comprensione; così come non può essere articolata una parola significativa in grado di risuonare con successo di fronte alla morte, se questa prima non abbia traversato il contrappasso del silenzio. Silenzio e morte sono quindi da conside-

rare, nel discorso kierkegaardiano, dei termini correlati. Il silenzio è l'icona temporale che scandisce i punti di contatto, di crisi, tra la temporalità del finito e l'eternità dell'infinito; la morte è il termine stesso che il silenzio ha soltanto anticipato. Per questo "il serio pensiero della morte" (*Dødens alvorlige Tanke*)¹⁷ costituisce in se stesso il germe fecondo di un paradosso; poiché la serietà –richiesta più volte da Kierkegaard come un buratto indispensabile ed essenziale nell'approccio al tema– è, in effetti, rivolta ad un ossimoro impossibile. Pensare la morte, ovvero pensare la propria morte –che non è mai la morte d'altri– significa, infatti, istituzionalizzare un assurdo, capovolgere i termini della predicazione e –infine– pensare se stessi *nella* morte, poiché "tu sei e [...] la morte parimenti è"¹⁸.

Ricollocando i termini della questione nelle griglie della parola filosofica kierkegaardiana, potremmo affermare che il pensare se stessi *nella* morte non è soltanto un'anticipazione che nasce da una de-cisione, ma è un atto di ragione compiuto sulla scorta di una scelta ontologica di priorità; pensare la propria vita *nella* morte è come riuscire a pronunciare la propria parola *nel* silenzio del trascendente, o come tentare di affidare il proprio essere *a*/nulla dell'irrelato da cui esso pure si origina. L'autonomia del soggetto morale, infatti, nell'incontro/scontro che caratterizza la relazione *im-possibile* con l'infinito, si scopre, insieme, radicale nella sua capacità di negazione del principio da cui proviene, e tuttavia non autoreferenziale a causa del paradosso stesso della rivelazione che, solo, conferisce la possibilità di rapporto con l'infinito e la responsabilità etica nei confronti del finito. E come la parola dà senso compiuto al silenzio, ma non potrebbe certo esistere senza di esso che ne colloca e struttura le articolazioni e le pause; come il nulla è dicibile dalla filosofia solo negativamente perché nel dirlo, hegelianamente, si è già passati all'essere¹⁹; così la morte ha senso solo a partire dalla vita che la precede, la supera e la fonda. Vero è che la morte *è* quando tutto finisce²⁰, ma questo "tutto" è una totalità orfana del suo stesso esito: infatti, ciò che la morte chiude è palese e certo, ciò a cui la morte schiude è tentativo e indeterminato, e ciò che il pensiero della propria morte evoca nel singolo è una ripresa della propria temporalità nella quale si è già avuta una irruzione rivelativa della trascendenza.

La morte è, tuttavia, indiscutibilmente, il segno che "così tutto è finito"²¹. Proprio poiché la morte non ha alcun potere ancora prima che tutto cominci, ovvero al di là della temporalità cui la vita ha messo capo, essa può incidere nel pensiero fintanto che questo è inscritto nell'esistenza. La morte (non) *è* nella fine del "mio tutto", poiché tutto ciò che costituisce il mio ricordo, la memoria anche di un Dio, tace con me –e con me solo– nell'ora del trapasso.

La parola altrui, infatti, non potrebbe mai colmare il mio silenzio, quel silenzio che appartiene soltanto alla mia morte, così come la morte d'un altro –anche se a me vicinissimo– non potrebbe mai porre capo ad una decisione ma, semmai, a una "mestizia", a una "serietà umorale", a un prolungato "so-spiro sull'ironia della vita" o a un "bollore febbrile"²². Ma tutto ciò, seppure nobile, è sempre e soltanto uno "stato d'animo" facilmente ascrivibile alla morale dell'uomo esteriore. "Fosse anche tuo figlio [*a morire*], fosse anche la tua amata, e fosse anche la tua unica guida, è pur sempre stato d'animo"²³. Anco-

ra una volta, in *Accanto a una tomba*, come nei passi nodali del *Diario*, sono le categorie della singolarità a tener banco, poiché della morte –della propria morte– è impossibile non solo delegare alcuno, ma finanche tenere un discorso che non si chiuda e si zittisca nel silenzio²⁴.

La parola filosofica, dunque, giace sconfitta di fronte alla falce della morte. Il mietitore ottiene la sua vittima senza che questa possa opporre alcuna resistenza. Così sarebbe, e senza ulteriore appello, se il “salto” nella fede, consumato tramite il silenzio dell’etica e del *logos*, non ponesse capo a un movimento dialettico dominato dalla categoria di “ripresa”²⁵. Se il cristiano dovesse confrontarsi alla morte armato soltanto degli strumenti del *logos* de-terminato degli elleni o con la *koiné* linguistica ed etica che afferisce alla sfera del *nomos*, allora egli potrebbe certo consumare ogni sermone sulla morte d’altri nella magra certezza d’un auditorio attento e comprensivo. Come Agamennone o Edipo, come Filottete o Sisifo, egli potrebbe pensare alla morte –di cui è a vario titolo artefice– come sciagura nefanda e tuttavia necessaria contro cui tuttavia è impossibile riportare vittoria. Unica consolazione dell’eroe tragico greco è e resta la possibilità di investire la comunità della propria sciagura, di creare intorno a sé una rete relazionale di solidarietà²⁶; egli è eroe proprio poiché riesce a dar voce al *tragos*, poiché riesce a farsi icona del dolore che lo colpisce sulla *thymele* del tempio. Egli è eroe poiché sa e può *dire* questo dolore, poiché riesce ad incarnarlo alla perfezione, poiché non rinuncia a farne suono, componendone una *odè*, un canto poetico. Il *logos* greco che non sa dire l’essenza della morte, surroga dunque questa mancanza col canto, sublima il dolore legato alla perdita non residuale del finito –e della coscienza che il finito porta seco– tramite una rappresentazione drammatica il cui ruolo primario è, appunto, quello di imitare le azioni, riunendo la loro frammentarietà all’interno di un’unità strutturata, al fine di elevare alla catarsi lo spettatore²⁷.

La parola ebraico-cristiana –come si evince piuttosto da *Timore e tremore* e da *Aut Aut*–, all’opposto, sceglie di tacere proprio quando la sciagura della “prova” ha devastato ogni senno e ogni concetto di giustizia. Essa, seppure interroga l’infinito senza posa, sceglie alla fine il silenzio come ambito linguistico paradossale entro cui inscrivere l’indicibilità della trascendenza che si rivela. La parola ebraico-cristiana è la parola di Giobbe che ha osato alzare il suo grido contro il cielo e che ha saputo –infine– tacere²⁸, la parola di Abramo che ha declinato domande su domande per sondare la giustizia dell’Eterno e che si è fatta muta sull’erta del sacrificio²⁹, la parola che viene dalla croce dei maledetti e degli umiliati e l’oblio del sepolcro; essa è la parola che sa placarsi nel silenzio della fede, o perché sommersa dal verbo dell’infinito (come accade nel *Libro di Giobbe*), o perché spenta dal calvario temporale della “prova” (così accade al silenzioso Abramo kierkegaardiano), o perché dilatata e ottusa nella diacronia eterna del martirio cristiano. Nel cristianesimo, infatti, è lo stesso verbo, fattosi carne d’uomo, a chiedere al fedele di seguirne le tracce e i segni discreti lungo gli scoscesi dirupi della mortificazione, della *kenosi* e dell’abbassamento³⁰.

La parola ritorna, dunque, con tutto il suo precedente bagaglio semantico ed etico, dopo essere stata, per così dire, nobilitata dal silenzio, dopo aver rag-

giunto il vertice della comunicazione con l'incomunicabile. Essa, da metro usato dall'uomo per estendere la propria conoscenza, è stata a sua volta –per così dire– misurata dal silenzio, compresa nell'incomprensibile, e quindi restituita a se stessa e al mondo del dicibile come rivelazione. L'iperbole della parola è, quindi, tangente con la sua trasfigurazione. Nell'ebraismo –come nel cristianesimo– il suo compito non appare più quello di spiegare, bensì quello di rivelare³¹; essa illumina e al tempo stesso rabbuia lo iato che la separa dal cielo e dal *modo* delle cose divine.

La religione kierkegaardiana (e tale concetto di “religione” come sfera di vita, ovvero come “quadrante” della temporalità sarà ripreso da Rosenzweig³²) anticipa dunque –per il tramite della sua de-cisione dal mondo, e attraverso lo strumento semantico e paradossale del silenzio– la realtà della morte. Essa riesce a trasformare la morte in vita solo perché prima ha trasformato la vita nella morte peggiore³³. Allo stesso modo, la parola che riemerge dall'afasia del silenzio, può dire ancora qualcosa soltanto perché ha precedentemente varcato il contrappasso del nulla, soltanto perché s'è fatta piuttosto umile e silenziosa capacità di ascolto. La parola, per mezzo del suo non-essere, riesce quindi a farsi soglia del sacro, suono dell'*apocalisse*: essa parla nel silenzio del mondo, e tace nell'evento della parola che proviene dall'infinito. Attraverso essa, la serietà del pensiero riesce a collocare l'esistenza del singolo *nella* morte e –in virtù della vita nuova che viene nel tempo, a partire dall'assunzione del silenzio– de-cidere per il salto *nella* fede.

3. Rosenzweig: dal silenzio alla parola

“Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto”³⁴. Così il celeberrimo *incipit* de *La stella della redenzione* intende rendere giustizia alla *realtà* della morte. Alla sua realtà, non al suo nulla che –in quanto figura concettuale è pur sempre riconducibile al pensiero–; alla sua realtà necessaria e indeterminabile che marchia l'intera esistenza dell'uomo. Il nulla della morte, infatti, come recentemente è stato scritto, “non è il niente, ma ciò che dal pensiero che calcola è taciuto”³⁵. L'uomo che vive in questa paura –che in verità è angoscia indeterminata di fronte al nulla della morte– nulla vuol sapere di ogni dicotomia anima/corpo che prometta di salvarlo dalla fine. Nulla vuol sapere neanche di ogni determinazione di pensiero che si proponga di esorcizzare l'immane potere della morte sul singolo, camuffandone i tratti in quell'immane potenza del negativo che è la molla del divenire. La creatura, dunque, che è fatta di tempo, e vive e parla nel tempo –tramite una parola che è essa stessa tempo (*Zeit-Wort*)– non si lascia “mettere in bottiglia”³⁶ dal pensiero della totalità; la creatura rifiuta l'*Ab-schaffung* della morte, eleggendo piuttosto come presupposto del pensiero i “mille morti” che sconfessano l’“unica ed universale notte del nulla”³⁷. L'uomo addirittura, proprio perché vuole vivere, proprio perché vuole rimanere, *deve* sostare *nella* paura della morte³⁸. Il nulla come tale è dunque un gioco artificiale del concetto. La morte è invece –parafrasando Kierkegaard– la vera e unica *maestra*

*di serietà*³⁹. Il pensiero dell'uomo –questo “polvere e cenere”, questa creatura che osa alzare il suo “io, io, io” di fronte all'inesorabile che la minaccia di un così incomprensibile annientamento– si trova dunque, dall'inizio, ad articolare la parola filosofica sullo sfondo di quell'inesauribile coacervo di novità che è il mondo ove, lungi dal giacere un unico e disarmato nulla, stanno invece mille morti, ovvero mille nulla che, in quanto mille sono “qualcosa”.

La morte, dunque, è: conclusione questa, davvero assai simile a quella precedentemente tratta da Kierkegaard. Ed è questo, al contempo, il dato di fatto che –affiancandosi ai tre blocchi originari di *Erlebenisse*, Dio, mondo e uomo– svela l'arcano che ogni filosofia pietosamente ri-vela ma presuppone: il non poter essere esente da tale orribile presupposto. Il nulla è quindi “fattuale” e, piuttosto che giacere al fondo della circolarità della mediazione, rivendica una posizione preminente nella questione dell'origine della filosofia. Proprio la morte è, per Rosenzweig, l'unico “qualcosa” in grado di ridurre al silenzio ogni possibilità di determinazione del pensiero idealistico della totalità. È dunque il vero presupposto della filosofia –di ogni “filosofia esperiente” (*er-fahrende Philosophie*)⁴⁰– a rievocare con fermo ed “interrotto richiamo” (*Ruf*)⁴¹ la radicalità di una nuova domanda intorno all'uomo, al mondo e a Dio; il vero presupposto, ovvero ed in ultimo la morte; quel “qualcosa della morte” che non è superabile né mediabile da nessun concetto e da nessuna figura logica, quel “terribile qualcosa”⁴² che rifiuta di mediarsi a fronte dell'essere come negazione determinata, e che rivendica il suo stato d'esistenza al pari della vita.

12

Ma solo una filosofia che si fondi sulle regole del “sano intelletto comune” (*gesunder Menschenverstand*) può riuscire nell'impresa di riconoscere ed ascoltare la voce di quell’“oscuro retroscena del mondo”⁴³ –la cui semantica s'articola nel non-detto e nel silenzio– e a costruire, da un simile *orror vacui*, la via della parola tramite la prassi dell'ascolto e dell'amore⁴⁴.

L'esperienza del tragico dunque (altro terreno comune tra i Nostri) è l'emblema stesso dei limiti del *logos* quando questo s'imbatta proprio nel “terribile qualcosa della morte”. A differenza di Kierkegaard –ma la differenza è solo formale–, Rosenzweig considera il tragico come la messa in scena del silenzio. Gilgamesh –nell'epopea babilonese– e l'eroe attico –nella tragedia greca– incarnano il prototipo dell'eroe “muto”. E si tratta di un eroe muto, si badi, non perché la sua parola suoni come incomprensibile, ma piuttosto perché essa è una parola che fallisce il bersaglio; la parola del tragico è piuttosto l'incarnazione sonora del dolore. Essa è grido, lamento, pianto, e proprio per questo riesce a significare soltanto il silenzio.

“Proprio per questo –scrive Rosenzweig– il tragico si è costruito la forma artistica del dramma, per potere mettere in scena il silenzio”⁴⁵ Ma quest'apparente discrasia di lettura cela –ben più a fondo– una convergenza ermeneutica. Se è vero che l'Agamennone kierkegaardiano, come s'è visto, può parlare una lingua comprensibile per il suo popolo, la sua comunicazione è del tutto istituzionale, formale. Dall'altro lato, l'Abramo kierkegaardiano, pur tacendo, incarna l'unica possibilità semantica che rispetti la verità paradossale dei fatti⁴⁶ che stanno accadendo sotto i suoi occhi. Sul versante rosenzweighiano, se è vero che “la poesia drammatica [...] conosce solo il parlare e solo per que-

sto il silenzio diventa in essa eloquente”, è parimenti vero che proprio tacendo (e *solo* tacendo) l'eroe decostruisce i ponti che non potrebbero mai collegarlo, nella semantica del dire, a Dio e al mondo. Infatti, secondo Rosenzweig, gli eroi attici non hanno affatto acquisito, nel tempo, una più ampia capacità di parola; il loro abito resta quello del silenzio. Con Sofocle ed Euripide “essi non imparano per niente a parlare, imparano [semmai soltanto] a destreggiarsi nel dibattito”⁴⁷.

L'eroe attico è, quindi, un eroe che non avanza alcuna pretesa di dialogo con l'altro a lui simile, poiché –introverso nell'oscuro fondamento della sua caparbieta– ignora persino l'esistenza di qualcosa al di fuori di sé. Un eroe incapace finanche d'amare, di provare un sentimento compiuto –completo e corrisposto– se non sotto le mentite spoglie dell'aspirazione mai realizzata –e quindi ideale– o della conquista dello spazio circostante. Un eroe, per ciò, tragico, che vive nell'incapacità perenne di persuadere o d'essere persuaso; muto e sordo, infine, poiché inadatto sia all'uso della parola che alla prassi dell'ascolto.

È il silenzio assoluto a regnare come despota in un mondo siffatto; mondo *occidentale* che –pur brulicando di figure sempre nuove– se da un lato non degenera nel nichilismo, dall'altro lato non offre più nulla di nuovo sotto il sole dell'umano, né tanto meno fornisce una via certa per l'eroe: via certa che conduca non tanto alla salvezza –né tantomeno all'impossibile annullamento della realtà della morte– ma principalmente ad una comunicazione efficace e piena tra gli elementi. Lo scotto della comunicazione interrotta, non compiuta, tra gli elementi del pre-mondo, è sancita dall'esperienza del mutismo del sé, nella figura dell'eroe tragico, e dalla “solitudine” morale in cui piomba questa vita materiale qualora non si riesca compiutamente a fornirle un senso gratificante per l'individuo.

Basterebbe dunque –secondo Rosenzweig– l'introduzione di una parola comune a costruire un rapporto: una parola originaria da porre come pietra angolare a fondamento di una comunicazione tale per cui, pur nell'assoluta diversità ed alterità degli elementi, si stabilisca un linguaggio comune che serva da lingua madre d'ogni *detto, fatto e scritto*. Solo attraverso la parola-matrice-del-linguaggio, il mutismo del sé potrà dischiudersi alla comunicazione di verità, così come l'assenza/latitanza del divino potrà farsi presenza piena *nel* mondo, e lo scandalo dettato dall'individualità, e rinnovato dal miracolo d'ogni *altra* nascita, sarà recuperato nell'alveo di un unico segno: poiché, per Rosenzweig, “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”.⁴⁸

Il ruolo del silenzio è dunque lo stesso che –nell'opera kierkegaardiana– riveste la parola convenzionale dell'etica normativa. Esso va reso sonoro tramite la *Zeit-Wort*, l'ascolto e la preghiera, proprio come la *koiné* del *Generale* va tradotta e ricompresa nel silenzio di Abramo. In entrambi gli ambiti l'esistenza del singolo rompe con gli schemi della norma per attingere ad una più radicale e profonda relazione con l'assoluto, quale solo un'etica dell'amore può e sa istituire.

4. *Esiti: il silenzio come indizio della trascendenza*

Laddove la sfera della religione, dunque, consentiva a Kierkegaard di porre il singolo –tramite la rivelazione e l’abbassamento di Cristo– in relazione dialettica con la trascendenza, e di sorpassare, tramite la “serietà” del pensiero, l’esteriorità fittizia del rapporto con la morte, la prospettiva della redenzione –che si schiude dalla singolarità tramite l’idea del *mit-Dasein*– consente a Rosenzweig di far salvo il rapporto normativo con la Parola, e di collocare la parabola dell’ascolto (l’ebraico *Shema*) al vertice del suo itinerario speculativo. L’ascolto della trascendenza, tramite la disciplina interiore del silenzio (*Sheqet*) –termine implicito allo *Shema* all’interno della letteratura rabbinica– consente dialetticamente alla parola umana di farsi silenzio, e al silenzio stesso di farsi parola.

Ecco allora chiarirsi, seppure a grandi linee, i termini correlati del nostro approccio al tema del silenzio e della parola, così come esso si è delineato, a partire dalla morte, in due pensatori –Kierkegaard e Rosenzweig– che, pur prendendo le mosse dal *logos* greco, approdano, il primo ad un “serio pensiero della morte” tutto inscritto nella problematica dell’esistenza cristiana, il secondo ad una concretizzazione fattuale del “terribile qualcosa della morte” che elegge ad ambito d’azione l’unità del mito ebraico.

Comune alle due prospettive è, tuttavia, come si è fin qui cercato di mostrare, la rilevanza che i lemmi del silenzio e della parola assumono, pur nel loro uso spesso antinomico, nell’economia dialettica dell’intero percorso e gli scenari religiosi che da essi si aprono. Il filosofo danese e l’ebreo-tedesco di Kessel, infatti, prendendo entrambi le mosse dalla polemica antihegeliana, insistono proprio sulla falsità di quell’“immane potenza del negativo” che risulterebbe imbrigliata, a livello concettuale, nella spirale stessa del superamento *tout court*, e che apparirebbe spietata, invece, sul piano storico, per quei meccanismi inumani dettati o suggeriti dalla “astuzia della ragione”⁴⁹.

Comune ai due pensatori è, dunque, l’insistere su una possibile dilatazione del pensiero dialettico agli ambiti propri dell’esistenza, tramite una parola che sappia farsi “misurare” dal silenzio; da quel silenzio che è fecondamente sintomo e spia della trascendenza.

¹ Si farà riferimento alle seguenti edizioni dell’opera di S. KIERKEGAARD: *Diario*, a c. di C. Fabro, 12 voll., Morcelliana, Brescia 1982 (di seguito indicato con DI seguito dal numero del frammento di riferimento); *Accanto a una tomba*, a c. di R. Garaventa, Il Melangolo, Genova 1999 (di seguito indicato con ACT seguito dall’indicazione della pagina di riferimento); *Timore e Tremore*, a c. di C. Fabro in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972 (di seguito indicato con TT); *La Ripresa*, a c. di A. Zucconi, Ed. di Comunità, Milano 1983 (di seguito indicato con LR). Per l’opera di F. ROSENZWEIG ci si avvarrà delle traduzioni apparse in Italia: *La Stella della redenzione*, a c. di G. Bonola, Marietti, Genova 1985 (di seguito indicata con SR); *Il nuovo pensiero*, a c. di G. Bonola in *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma 1991 (di seguito indicato con NP). Altri autori e opere saranno indicati interamente nel testo o in nota.

² Un’interessante indagine sul tema del silenzio, anche nella sua valenza “demoniaca” (che

non sarà sfiorata dal nostro saggio), è quella svolta da E. ROCCA, *Søren Kierkegaard and Silence*, in AA. VV., *Anthropology and Authority. Essays on Søren Kierkegaard*, edited by P. Houe, G. D. Marino, S. H. Rossel, Ed. Radopi, Amsterdam-Atlanta 2000, pp. 77-83.

³ Cfr. G. F. W. HEGEL, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni riv. da C. Cesa, Laterza, Bari 1981, p. 100 ss.

⁴ LR, pp. 32 ss. e 68 ss.

⁵ La differenza tra un pensiero di stampo idealistico –tutto proteso, tramite le *Ist-fragen* (domande-che cos'è?), alla ricerca dell'essenza come fondamento dell'essere– e un “nuovo pensiero” –che si muove, invece, sui registri della concreta fattualità (*Faktizität*) dell'esistenza– è sottolineata da Rosenzweig in alcuni passi de *La stella della redenzione* (cfr. SR, 65, 80, 87), ma soprattutto nel saggio NP. Per la collocazione del concetto di “inversione” (*Umkherung*) all'interno del “sistema” de *La stella della redenzione* mi permetto di rinviare al mio *La dimensione dell'oltre. Tentazione mistica e utopia della storia in F. Rosenzweig*, in “Filosofia e Teologia”, 2, 2001.

⁶ “The undiscover'd country, from whose bourn / No traveller returns [...]”. Cfr. W. SHAKESPEARE, *Hamlet*, act III, scene I, v. 79-80.

⁷ Sia Kierkegaard che Rosenzweig assumono come vanto il fatto filosofico di non fondare la loro speculazione su una religione positiva. Se è nota l'avversione di Kierkegaard nei confronti di un Cristianesimo inteso come *corpus* di norme istituzionalizzate, non meno rilevante è l'asserzione rosenzweighiana che si vanta di non utilizzare mai –in tutta *La stella della redenzione*– proprio la parola “religione”.

⁸ SR, p. 36 ss.

⁹ Sull'impronunciabilità di Ade cfr. PLATONE, *Cratilo*, 403a. “Quanto a Plutone, questo nome gli derivò certo dal dono della ricchezza (*pluton dosis*), poiché la ricchezza si cava dal seno della terra; laddove l'altro di Ade i più pensano che voglia dire l'invisibile (*aides*), e perché temono questo nome, lo chiamano Plutone”. Si vedano anche: ESiodo, *Teogonia*, 311; APOLLIDORO, *Biblioteca*, 1,1,5 - 2,1 - 5,1 ss.; Omero, *Iliade*, 4, 59 - 5, 395 ss. - 9, 569 ss.

¹⁰ Questa tendenza, presente nella gnoseologia greca sin dai suoi albori, viene espressa *ex professo* nella trattazione aristotelica della definizione, che rappresenta –in un certo senso– il compimento di un percorso inaugurato già dalla filosofia eleatica e da Eraclito. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Z, 6-14.

¹¹ Per l'uso storico del termine *barbaros* cfr. SENOFONTE, *Anabasi*, 5, 5, 16. *Barbaros* è presumibilmente una derivazione del verbo *bazo*. L'uso peggiorativo di *balbettare* è anche in PLATONE, *Teeteto*, 175.

¹² ACT, p. 38, ma anche DI, 2203.

¹³ Ivi, p. 43.

¹⁴ Ivi, pp. 38 ss.

¹⁵ Ivi, pp. 35-38.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 39.

¹⁸ Ivi, p. 42.

¹⁹ Cfr. G.F.W. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., p. 71 ss.

²⁰ Ivi, pp. 38 ss.

²¹ Ivi, p. 35.

²² Ivi, p. 41.

²³ Ivi, p. 42.

²⁴ “[...] vogliamo sbarazzarci del pensiero della morte, cacciarlo, per quanto è possibile, fuori della vita. Si desidera vivere come se la morte non esistesse; [...] Strana prudenza del vivere umano! Come tu sai astutamente ingannare la morte –e quanto tremendamente non sai ingannare te stesso!– perché l'eternità non è né rapida, né subitanea”. Cfr. DI, 1243. Ma si veda anche DI 1308: “[...] la morte è una necessità a cui tutti devono sottostare: nella vita chi è potente può prendersi molto spazio, ma nella morte tutti devono restringersi”. Da tenere in considerazione anche i riferimenti contenuti in DI 2203, 2687, 2961, 3298, 3061, 4031, 4153.

²⁵ È pur vero che tale prospettiva è ben più presente nel corpo “maggiore” dell'opera kierkegardiana e che, invece, in *Accanto a una tomba*, tenda ad appiattirsi sul versante dell'immanenza senza riuscire a collocare di fatto un *trait d'union* convincente con la sfera della religione e della sovra-etica. Tuttavia crediamo che, su questo versante, la compiutezza dello scritto edificante kierke-

guardiano vada ridiscussa alla luce degli esiti, filosoficamente più rilevanti, de *La ripresa*, e de *La Postilla*.

²⁶ TT, p. 67.

²⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, 1447a, 1450-15 ss., 1453b, 1551-15 ss.

²⁸ LR, p. 88. Per quanto riguarda la contesa di Giobbe con Dio nell'Antico Testamento cfr. *Giobbe* 3, 1 e ss.; per il movimento dell'infinita rassegnazione cfr. *Giobbe* 40, 1 e ss.

²⁹ TT, pp. 44 ss. e 60 ss. Per quanto riguarda l'incalzare delle domande di Abramo cfr. *Genesis*, 18, 16-33; per il sacrificio di Isacco cfr. *Genesis*, 22, 1-19.

³⁰ "Giudaismo è quando la sofferenza trova aiuto in questa vita, e poi tocca scomparire. Cristianesimo è essere in sofferenza fino all'ultimo –e poi l'eternità". Cfr. DI, v. II, p. 590.

³¹ È significativo il fatto che nell'ebraico biblico il concetto di *esilio* e quello di *rivelazione* abbiano identico verbo (*Galah*). Cfr. P. STEFANI, *Il nome e la domanda. Dodici volti dell'ebraismo*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 27. Se la forma delle parole –il loro uso– corrisponde alle categorie del pensiero che le designa (o, almeno, tra *dire* e *pensare* può stabilirsi sicuramente un nesso), nel nostro caso sarebbe come dire che, per rivelarsi, anche la parola debba uscire al di fuori di se stessa; e fuor di se stessa la parola non può che incontrare il silenzio.

³² NP, pp. 275-276.

³³ "[...] il cristianesimo trasforma la morte nella vita (risurrezione-immortalità), ma prima trasforma anche la vita nella morte (mortificarsi)". Cfr. DI, v. II, p. 284.

³⁴ SR, p. 3.

³⁵ Cfr. U. GALIMBERTI, *Orme del sacro*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 251.

³⁶ SR, p. 67.

³⁷ Ivi, p. 4. Per quanto riguarda la dialettica tra filosofia narrante e scena tragica del "pre-mondo perenne", mi sia consentito rinviare al mio *Dal silenzio del tragico alla Zeit-Wort della narrazione. Mitologia e oltrepassamento del pensiero in Franz Rosenzweig*, in "Dialegesthai" (1), 2001, [on line: <http://mondodmani.org/dialegesthai/gb01.htm>].

³⁸ SR, p. 5 ss.

³⁹ ACT, p. 42.

⁴⁰ NP, p. 259.

⁴¹ Ivi, p. 5.

⁴² Ivi, p. 4.

⁴³ SR, p. 5 e 6. "Nell'oscuro retroscena del mondo si annidano, come suo inesauribile presupposto, mille morti ed invece di un unico nulla, che sarebbe realmente nulla, stanno mille nulla che, proprio perché molti, sono qualcosa. [...] Se la morte è qualcosa, allora nessuna filosofia d'ora in poi dovrà distogliere da ciò il nostro sguardo affermando di essere priva di presupposti". *Ibidem*.

⁴⁴ Per gli avvincenti percorsi della fenomenologia dell'amore in Rosenzweig si veda soprattutto SR, pp. 167 ss. Il tema è stato da me discusso in *La morte e l'amore. Presupposto e fenomenologia erotica in La stella della redenzione*, in "Dialegesthai" (2), 2001, [on line: <http://mondodmani.org/dialegesthai/gb02.htm>].

⁴⁵ Ivi, p. 80.

⁴⁶ Sul silenzio d'Abramo in Kierkegaard, assai incisiva è la lettura di G. MODICA, *Fede libertà peccato. Figure ed esiti della "prova" in Kierkegaard*, Palumbo, Palermo 1992, pp. 57 ss.

⁴⁷ SR, p. 84.

⁴⁸ Ivi, p. 160.

⁴⁹ Kierkegaard rivendica al suo pensiero una genuina dialetticità: "non sono un poeta e non so muovermi che dialetticamente" (Cfr. TT, p. 133); dialettica del paradosso, certo; tutta protesa nel riconoscimento del finito e dell'infinito all'interno della relazione teandrica; anche per Rosenzweig la vera dialettica non è quella onniclausiva dell'*Aufhebung*, ma –come si è cercato di mostrare– quella che si apre alla trascendenza.