

IL PRISMA

a cura della Pontificia Facoltà
di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma

29.

Maria SPÓLNIK

L'INCONTRO È LA RELAZIONE GIUSTA

L'inquietudine e la forza iniziatica del rapporto interpersonale
nella pneumatologia della parola di Ferdinand Ebner

MARIA SPÓLNİK

L'INCONTRO
È
LA RELAZIONE GIUSTA

L'inquietudine e la forza iniziatica del rapporto interpersonale
nella pneumatologia della parola di Ferdinand Ebner

LAS - ROMA

*A mia Madre
e a chiunque crede nell'incontro
e pone le condizioni per edificarlo*

© 2004 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
Tel. 06 87290626 - Fax 06 87290629
e-mail: las@ups.urbe.it - <http://las.ups.urbe.it>

ISBN 88-213-0556-2

Elaborazione elettronica: LAS □ *Stampa:* Tip. Abilgraph - Via Pietro Ottoboni 11 - Roma

*«C'è qualcosa di meraviglioso nell'incontro degli uomini nella vita.
L'incontro in cui gli uomini non passano semplicemente gli uni accanto agli altri,
o fanno soltanto un breve tratto di strada insieme, non è mai un puro caso.
Possono venire in mente buoni pensieri, ai quali non si sarebbe mai pensato;
si possono compiere azioni, e non le peggiori, che non si compirebbero mai
se non si fosse incontrata una data persona,
sperimentando la sua amicizia e il suo amore».*

Ferdinand Ebner

PREFAZIONE

Assecondare la pneumatologia è rischiare. Se poi si tratta di quella intuita e perseguita da Ebner il rischio si sfiocca: il pensare è insidiato, il vivere e l'agire sono scompigliati.

Maria Spólnik si è prefissa di assecondarla. È bello constatarne il frutto. Soprattutto è appassionante che si diffonda un'interpretazione di Ebner in cui lo spazio largo lasciato alla pneumatologia della parola è giustificato da una lettura intelligente e ben testata della medesima.

L'insidia al pensare sgorga dalla *novità* del pensare ebneriano che, nella coralità del Neues Denken, immette la purezza della propria esecuzione. Perché risaltasse con fedeltà, non perdesse niente della singolarità che la segna, ma si evitasse ogni enfasi ne è stato tracciato il contorno con una lettura rigorosa, e con gli interventi degli studiosi più significativi, quelli noti e quelli che Maria Spólnik ha contattato di prima mano, condividendone la lingua. Questo ha consentito un buon equilibrio per trarre tutto il vantaggio dal nuovo senza smarginarlo inutilmente.

Nello scompiglio del vivere convergono due frazioni: il vivere personale (e qui è opportuno il tacere), e l'agire.

Tutta la riflessione si muove nell'orizzonte della paideia, e quando si parla di scompiglio nella paideia tutto diventa nevralgico. L'arte è di far giungere convinti alla constatazione dello scompiglio benefico.

Mi limito a un semplice rilievo, non anticipo niente dello svolgimento del lavoro. La paideia in sé rischia oggi di disattendere le motivazioni, la prassi di cercare arricchimenti che rasentano il più nocivo appesantimento. Nella visione offerta e resa possibile dalla pneumatologia della parola si stagliano nitide le linee di un'umanità bella, pro-

positiva e provocatoria nella convivenza, e le esigenze impietose di una prassi paideica supportata primamente dall'*essere personale*, e agita costantemente mediante l'abbattimento delle muraglie di ogni genere che si riformano nel quotidiano, e lo sradicamento incessante degli intrichi che nascondono la strada per l'incontro o la rendono inagibile.

Può sembrare un controsenso ma non lo è: immettere, nella ridondanza che frequenta oggi il mondo dell'educativo, l'istanza di Ebner – quel suo suggerire, con tono dimensionato, al pensare verità semplici, e all'agire motivi insiti nell'interiorità –, è azione coraggiosa, forse temeraria.

Maria Spólnik l'ha perseguita con stile.

Edda DUCCI
Università degli Studi di Roma Tre

SOMMARIO

<i>Abbreviazioni</i>	11
Introduzione	13

Parte I

FERDINAND EBNER E LA BEGEGNUNGSPHILOSOPHIE

Cap. I: La <i>Begegnungsphilosophie</i> come prospettiva del pensare filosofico sull'incontro	27
1. <i>Significati del termine incontro</i>	28
2. <i>La begegnungsphilosophie come «nuovo pensare» filosofico sull'incontro...</i>	34
Cap. II: Ferdinand Ebner come <i>Bedenker</i> dell'incontro	95
1. <i>La parabola dell'«incontro» in una vicenda esistenziale ed intellettuale</i>	97
2. <i>Alcune fonti ed ispirazioni del pensiero di Ebner sull'incontro</i>	112
3. <i>Dal silenzio alla parola</i>	131

Parte II

L'INCONTRO NELLA PNEUMATOLOGIA DELLA PAROLA DI FERDINAND EBNER

Cap. I: L'incontro ebneriano come <i>Schicksal</i> dell'essere umano	149
1. <i>Parola e amore come categorie ontologico-esistenziali della natura umana relazionale</i>	150
2. <i>La «spiritualità-relazionale» dell'uomo come presupposto dell'incontro</i>	172
Cap. II: L'incontro ebneriano come <i>relazione giusta</i>	181
1. <i>La relazione giusta come il problema dell'uomo</i>	183
2. <i>Alcuni connotati dell'incontro come relazione giusta</i>	184
3. <i>Le sfere dell'incontro-relazione giusta</i>	196

Cap. III: L'incontro ebneriano come <i>chance</i> per gli iniziati	245
1. <i>L'incontro come evento per e tra gli iniziati</i>	247
2. <i>L'iniziazione all'incontro</i>	253
3. <i>Presenza dell'iniziatore concreto</i>	299
Conclusione	313
<i>Bibliografia</i>	323
<i>Indice</i>	323

ABBREVIAZIONI

- S I EBNER Ferdinand, *Schriften* I, Hrsg. von Franz Seyr, München, Kösel 1963-1965.
- S II EBNER Ferdinand, *Schriften* II, Hrsg. von Franz Seyr, München, Kösel 1963-1965.
- S III EBNER Ferdinand, *Schriften* III, Hrsg. von Franz Seyr, München, Kösel 1963-1965.
- WW EBNER Ferdinand, *Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebüchern*, Ausgewählt und eingeleitet von Hildegard Jone, Berlin, Herder 1949.
- MT EBNER Ferdinand, *Mühlauer Tagebuch 23.7 - 28.8.1920*, Hg. von Richard Hörmann und Monika Seekircher, Böhlau/Wien 2001.
- FP EBNER Ferdinand, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici* (a cura di Silvano Zucal), Cinisello Balsamo, San Paolo 1998.
- PA EBNER Ferdinand, *Parola e amore. Dal Diario 1916/17. Aforismi 1931* (a cura di Edda Ducci e Piero Rossano), Milano, Rusconi 1998².
- PV EBNER Ferdinand, *La parola è la via. Dal Diario* (a cura di Edda Ducci e Piero Rossano), Roma, Anicia 1991.

INTRODUZIONE

L'essere umano esperisce¹ se stesso nell'incontro con l'altro. Inoltre, esperisce l'altro incontrandolo. In altre parole, l'autocoscienza dell'uomo si risveglia nell'incontro. Un soggetto incontra l'altro soggetto pensando in modo differente da come si pensa ad una cosa. Per incontrare l'altra persona non è sufficiente predisporre scaltramente le situazioni oggettive. Grazie a tali situazioni è possibile commerciare con le persone, ma in ciò che si vende e si acquista non si incontrano le persone perché esse non fanno parte della merce.

Le persone si incontrano nell'esperire se stesse e ciò avviene nel dialogo, l'elemento che costituisce la loro esistenza personale. S'incontrano nella propria autocoscienza quando, donandosi reciprocamente, l'una accresce l'altra. Ciascuna poi si presenta come epifania di Colui che è loro Compimento.

La persona si presenta così persino in ogni minima cosa che dona. L'incontro delle persone è l'incontro dei doni. Per questo motivo l'incontro non si può programmare né produrre. L'incontro s'attende. Un dono

¹ Esperire, a mio modo di vedere, è un'attitudine prettamente umana, particolarmente importante per il processo della comprensione e della realizzazione di sé e dell'altro. L'esperire, dunque, forma un presupposto per ogni vero incontro, in quanto favorisce l'accesso alla realtà concreta dell'io e del tu, impastati di mistero e di enigma. Si tratta di una forma di conoscenza che esige la capacità di ri-vivere nella propria esperienza personale "l'umano nell'uomo" acquisendola mediante un lungo e faticoso processo di apprendimento e di sensibilizzazione ai grandi temi, valori e realtà umane. Senza un autentico esperire l'uomo, credo si debba parlare più di forme differenti di contatto interpersonale che di incontro vero e proprio. Un testo di particolare incisività e profondità al riguardo è un saggio di Stanisław Grygiel, *Kimże jest człowiek. Szkice z filozofii osoby*, Kielce, Jedność 1995.

attende l'altro dono. La libertà significa essere dono in duplice senso; libero è l'essere che *accoglie-riceve se stesso* e, allo stesso tempo, che *offre se stesso*.

Il dono-rivelazione di se stesso non è mai un dono puro. Ci allontaniamo spesso voltandoci le spalle – immaturi a consegnarci e, perciò, immaturi a ricevere se stessi. Maturiamo nell'atto di maturare dell'altro, che ci accoglie donandosi a noi. Con lui moriamo e rinasciamo.

Perché uno incontri l'altro nel profondo del suo essere, ogni giorno entrambi devono convertirsi, uno al cospetto dell'altro. Devono osare atti di amore reciproco. Uno che si converte guarda diversamente se stesso, perché non si guarda più nella solitudine, ma comunionalmente. Nella comunione con l'altro, scorge la dignità della sua identità "sacrale" alla quale deve continuamente fare ritorno. Questa dignità si schiude in lui nel momento in cui l'altro si rivolge a lui come a un *tu*.

Perché qualcuno possa rivolgersi all'altro come a un *tu*, lui stesso prima deve essere interpellato da qualcuno in maniera personale-comunitaria. In ogni "noi" costituito da due persone umane, risuona "l'Io" di un Terzo, il quale già in se stesso deve essere un "Noi". Il nostro amore consiste nel fatto che siamo stati amati per primi (1 *Cor* 4, 10). Se fosse diversamente nessuno potrebbe rivolgersi all'altro come ad un "tu"; le persone non sarebbero capaci di incontrarsi, dunque umanarsi, vale a dire divenire se stesse.

Il mistero dell'incontro, in verità, ha affascinato da sempre il pensiero umano, in primo luogo la letteratura, l'arte e la musica e, in seguito, anche la filosofia. L'intera cultura, direi, è frutto della creatività umana realizzata nel clima interiore e sociale della libertà e dell'incontro.

Nell'esperienza odierna, la categoria dell'incontro sembra appartenere a quel tipo di concetti che godono una notorietà singolare e diventano quasi un termine di moda. Dell'incontro parla volentieri ogni uomo. Tale vocabolo segna le agende d'impegni per molti e tinge, spesse volte di frenesia, l'andamento di vita dei singoli e dei gruppi d'appartenenza. Tuttavia, si rischia di entrare in rapporto di sfuggita e di uscirne senza avvertire la responsabilità per l'altro incontrato. Si incontrano tante persone con il pericolo di non incontrare veramente nessuno. Non si pensa che all'incontro vero bisogna prepararsi.

L'idea dell'incontro, dal canto suo, si rivela pluridimensionale e possiede diversi aspetti. Prima di tutto l'incontro costituisce realmente un problema esistenziale d'ogni uomo e donna. L'essere umano, di fatto, s'imbatte in domande inquietanti sebbene, non di rado, non tematizzate

sufficientemente: Come incontrare l'altro? Cos'è un vero incontro? Perché è faticoso incontrarsi? Tuttavia questo termine, inteso nel senso ampio, non si limita alla sola realtà interindividuale degli uomini, ma costituisce un interesse primario anche per le intere società. Oggi più di ieri questo fatto richiede uno studio approfondito, dato che in pochi anni si sono moltiplicate le possibilità della comunicazione tra gli uomini e tra le nazioni ma, il più delle volte, invece di contribuire ad una vera umanizzazione dell'esistenza dei singoli e dei gruppi, esse finiscono per favorire frustrazioni, perdita di senso, impossibilità di ritrovare se stessi e gli altri all'interno di dinamiche interpersonali e sociali divenute complicate e frenetiche.

Per la sua evidente complessità intrinseca, l'incontro richiederebbe dunque un approccio di ricerca multidisciplinare. Esso, in effetti, forma l'oggetto di studio delle diverse discipline: antropologia filosofica, psicologia, pedagogia, sociologia, politologia, etica e teologia e, non ultima, la filosofia dell'educazione. Proprio la filosofia dell'educazione² costituirà l'orizzonte specifico della ricerca sull'incontro che intendo svolgere in questo lavoro.

Il taglio della filosofia dell'educazione carica la problematica dell'incontro di un particolare significato, in quanto l'azione educativa, finalizzata propriamente alla crescita umana, alla formazione della personalità, deve essere preceduta da una riflessione filosofica fondante sull'educativo, sull'educabilità umana, sulle condizioni circa la possibilità della perfeibilità umana. Di fatto, la domanda sull'umano a cui educare l'uomo, non è di ricercatezza o di tautologia, ma è il compito prioritario che Edda Ducci assegna alla filosofia dell'educazione. Tale filosofia, intesa dalla studiosa come filosofia poietica, concerne, infatti, «il costruire l'attività dell'uomo, dirigere al concretarsi le sue facoltà e le sue potenzialità, portare il suo essere all'integrità dell'attuazione».³

In questo processo dell'umanare l'essere umano, uomo e donna, l'in-

² Il noto filosofo dell'educazione e pedagogista tedesco Josef Derbolav, già negli anni '60 del XX sec., affermava con convinzione che la «Begegnung ist ein eminent erziehungsphilosophisches Problem» (DERBOLAV J., *Vom Wesen geschichtlicher Begegnung. Erziehungsphilosophische Betrachtungen zu einer Kategorie historischen Denkens*, in AA.VV., *Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis*, Hrsg. von B. Gerner, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969, 146).

³ DUCCI E., *L'uomo umano*, Brescia, La Scuola 1979, 16.

contro che ruolo può o deve svolgere? Che cosa costituisce quel nucleo profondo che rende l'uomo capace di incontrare l'altro? E le domande ancor più specifiche ed impegnative: *Se l'uomo possa e debba incontrare l'altro*. Perché doversi incontrare? Quale ruolo spetta all'incontro nel processo che conduce a diventare pienamente se stessi, ossia uomini e donne veramente umani? Quali dinamiche l'incontro pone e coinvolge, quali dimensioni dell'umano e dell'interumano esso interessa maggiormente? Si tratta di una realtà, un dovere morale, un ideale personale, un'utopia sociale? La capacità d'incontrare se stesso e l'altro sorge spontaneamente, richiede un cammino di preparazione, esige forse un *iniziatore*?

Si nota, a questo punto, come l'approccio all'incontro, proprio di una ricerca sensibile al problema dell'educativo, invia inevitabilmente l'argomento alle precise tesi della filosofia dell'uomo, cercando così la giustificazione ontologico-esistenziale dell'importanza o, persino, dell'imprescindibilità dell'esperienza dell'incontro nel processo del concretarsi dell'uomo.⁴

Appurare la risposta alle domande sul bisogno dell'incontro, sulla sua natura, sulle dinamiche e sfere dell'umano e dell'interumano che esso interessa direttamente, sulle eventuali tipologie e sul senso dell'evento stesso nel processo di *divenire se stesso* dell'essere umano mediante l'incontro, è determinato, come evidente, dall'opzione sull'uomo, dunque da una precisa scelta di campo. Oggi, il rischio – non sempre valutato con accuratezza da chi ha responsabilità educative – è quello dell'inquinamento dell'immagine più vera dell'uomo, appiattendola sull'efficientismo, produttività, successo professionale, potere, consumismo, individualismo imperante o, come avviene di recente, costringendola all'orizzonte del 'virtuale', con il pericolo che corre di assorbire in sé il 'reale' con le sue dialettiche, antinomie, contraddizioni, distanze, differenze, contribuendo

⁴ Si tratta di un'analisi dello statuto ontologico esistenziale dell'uomo che – come sostiene ancora E. Ducci – «tende da prima a costatare la necessità della relazione perché l'individuo attui la propria umanità, quindi ad attingere la natura di questa relazione e la dinamica da essa esigita in vista della specifica edificazione, infine a trarre, da queste argomentazioni, le componenti, i modi e le situazioni di una relazione umanamente edificante» (DUCCI E., *Essere e comunicare*, Bari, Adriatica Editrice 1974, 91). In altre parole, diviene necessaria la riflessione sul vincolo tra l'Io e il Tu e sul come l'Io giunge al Tu. Secondo l'ipotesi che sottostà alla presente ricerca, tale relazione deve diventare intenzionalmente una relazione *giusta*, quindi portare all'incontro.

così alla formazione di una identità umana labile, in tensione al fine di assumere sempre nuove identità, le ‘identità in Rete’, appunto.

Il problema dell’incontro, riportato ai suoi fondamenti, si profila dunque come una questione antropologica essenziale che riguarda le strutture costitutive dell’essere umano e, come tale, necessita di ritornare ai valori più autentici dell’esistenza, in primo luogo a quella dimensione interpersonale e comunitaria che non significa mera convivenza – lo stare l’uno ‘accanto’ all’altro – o, peggio, conflitto distruttivo, ma implica proprio l’incontro, il dialogo che sa cogliere e rispettare la dignità dell’altro, sollecitando ciascuno a migliorare e ad arricchire la propria umanità.⁵ La nota formula husserliana: “ritornare alle cose” si trasforma, in tale modo, necessariamente nella parola d’ordine: “ritornare all’altro uomo”.

L’uomo, infatti, deve “ritornare all’uomo”, all’*umano nell’uomo*, per comprendere l’evidenza della verità che la realtà dell’incontro appartiene strettamente ed essenzialmente ai problemi nodali della sua *Weltanschauung* e *Lebensanschauung*. La differenza nel concepire l’incontro decide in lui l’opzione pratica esistenziale per materialismo o spiritualismo, ateismo e teismo, collettivismo, individualismo oppure personalismo sociale, determinismo, indeterminismo o autodeterminismo. Non c’è dubbio che dal modo di concepire se stesso e l’incontro dipenda la maniera di concepire pure la società, la storia, Dio e i valori. Lo dimostrano, come si vedrà in seguito, le teorie dell’incontro elaborate lungo la storia dell’umanità, e in particolare nella storia del pensiero del XX secolo in Europa, le quali s’intrecciano inevitabilmente con le scelte valoriali proprie di un determinato contesto storico-culturale e socio-politico. Tuttavia, l’esame di tali teorie palesa che oltre alle concrete situazioni/condizionamenti di vita che possono spingere l’essere umano alla ricerca dell’altro e dell’incontro con lui/lei, specialmente per il compimento della propria persona (e tali condizionamenti mutano con il mutare del tempo), esistono alcuni aspetti della realtà dell’incontro che giustificano il suo carattere perenne ed universale, perché appartenenti direttamente alla natura dell’essere umano, ai suoi bisogni ed alle sue aspirazioni più profonde.

⁵ Questo vale sia per gli incontri da persona a persona sia, allargando via via gli spazi della comunicazione costruttiva, per quel dialogo interculturale ed inter-religioso, oggi quanto mai attuale e necessario: molti fatti dimostrano che, nonostante le affermazioni di principio, le forze della reciproca negazione hanno molte volte il sopravvento.

Un contributo significativo per la comprensione dell'essere umano e del suo divenire tale mediante l'incontro interpersonale, ci offre il pensatore austriaco Ferdinand Ebner (1882-1931),⁶ riconosciuto come uno dei fondatori della filosofia dell'incontro (*Begegnungsphilosophie*) e uno dei suoi esponenti più originali e, per certi versi, persino rivoluzionari. Per decenni dimenticato dall'ambiente accademico ufficiale, oggi è sempre più ricercato e 'riscoperto' dal mondo intellettuale dell'Occidente europeo e le sue tesi – 'rivoluzionarie', coraggiose e notevolmente 'inattuali' –, suscitano un interesse crescente.

Il tema centrale della *pneumatologia della parola*, l'impostazione di pensiero così definita dallo stesso Ferdinand Ebner, e ricco di indicazioni per un discorso filosofico sull'educativo, è dato, a mio avviso, proprio dalla questione dell'incontro.

⁶ Ferdinand Ebner nasce il 31 gennaio 1882 a Wiener Neustadt, nei pressi di Vienna, in una famiglia medio borghese, ultimo di sette figli. Diplomato presso il *Lehrerseminar* (l'Istituto Magistrale) assume l'incarico di insegnante delle scuole elementari a Waldegg e a Gablitz, pensionandosi precocemente a motivo della salute cagionevole. Autodidatta, lettore accanito, approfondisce, sebbene senza una sistematicità accademica, le innumerevoli opere poetiche, letterarie, filosofiche di autori tedeschi, francesi ed inglesi. Discreto pianista e suonatore di violino, sviluppa gli interessi musicali, scrive alcuni saggi critici sulla musica dodecafonica di J. Hauer e sulle sinfonie di L. van Beethoven. Il pensiero maturo di Ebner comprende la sua originale impostazione della *pneumatologia*, caratterizzata come una *pneumatologia della parola* che pone l'attenzione sulla parola nel suo significato spirituale. La questione sarà trattata più ampiamente in seguito. Per i cenni biografici più completi rimando ai testi autobiografici: *Notizen zu einer Geschichte meines geistigen Lebensganges*, scritto dall'Autore nel 1931 per il figlio Walter (cf S II, 1037-1055) e *Lebensskizze*, scritto nell'aprile 1931 (cf S II, 1055-1058); SEYR F., *Biographisches Nachwort*, in S II, 1109-1154. È utile consultare pure: LÓPEZ QUINTÁS A., *Pensadores cristianos contemporaneos I: Haecker, Ebner, Wust, Przywara, Zubiri*, Madrid, BAC 1968, 115-117 e nella versione rivista intitolata *El poder del dialogo y del encuentro. Ebner, Haecker, Wust, Przywara*, Madrid, BAC 1997, 3-90. In italiano il riferimento è dato da: DUCCI E.-ROSSANO P., *Introduzione*, in EBNER F., *Parola e amore. Dal Diario 1916/17. Aforismi 1931* (a cura di E. Ducci e P. Rossano), Milano, Rusconi 1998², 3-35; DUCCI E.-ROSSANO P., *Poscritto*, in EBNER F., *La parola è la via. Dal Diario* (a cura di E. Ducci e P. Rossano), Roma, Anicia1991, 205-211; ZUCAL S., *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, Brescia, Morcelliana 1999, 17-75.

Nell'opera ebneriana,⁷ complessa, difficile a leggersi e a districare a motivo della frammentarietà quasi fisiologica ed intenzionale della riflessione dell'Autore, l'incontro emerge come elemento della dinamica relazionale della persona e, per di più, è un elemento inquietante, esaminato nei suoi aspetti costitutivi e formativi della persona.

La spiritualità dell'essere umano che, per Ebner, s'identifica e si esprime nella relazione, specie nell'incontro-“relazione giusta”, può manifestarsi in modo adeguato soltanto nell'essere umano, uomo e donna, pienamente umanizzati. L'umanizzazione, però, si dimostra un processo che prescinde dall'età, anzi le implica e coinvolge tutte, e che si snoda in un contesto di lotta continua per *essere* sempre di più, per *esserlo con gli altri nell'attualità di presenza* e per esserci *con la parola e l'amore “giusti”*, conquistati e custoditi nella vita concreta di ogni uomo e donna.

Le prerogative, di cui sopra, si rivelano *chance* e *Schicksal* per eccellenza di ogni persona umana, chiamata fin dalle Origini alla vita di solidarietà e di comunione, dotata di possibilità reali per rispondere a tale appello. La possibilità di risposta adeguata sta, da una parte, nella costituzione ontologico esistenziale dell'essere umano che è un essere relazionale, dotato

⁷ L'edizione ufficiale degli *Schriften* di Ferdinand Ebner, curati negli anni 1963-65 da F. Seyr, pubblicati in tre volumi presso la casa editrice Kösel a Monaco di Baviera (cf EBNER F., *Schriften*, 3 Bde., Hrsg. von Franz Seyr, München, Kösel Verlag 1963-1965), costituirà la fonte principale della presente ricerca. Per la suddivisione dei testi nei singoli volumi rimando alla Bibliografia generale del presente lavoro. È da menzionare che è in preparazione, a cura del *Brenner-Archiv* ad Innsbruck (Austria), presso il quale si trova il lascito di Ferdinand Ebner, l'edizione delle *Opere complete* dell'autore, da pubblicarsi anche su CD-ROM. Esistono poche traduzioni italiane dei testi ebneriani. Le prime sono state pubblicate a cura di Edda Ducci e Piero Rossano. Si tratta di frammenti dei *diari*: EBNER F., *Parola e amore. Dal Diario 1916/17. Aforismi 1931*, a cura di E. Ducci e P. Rossano, Milano, Rusconi 1998² (la prima edizione è del 1983; nella presente ricerca userò l'edizione del 1998 che d'ora in poi abbrevierò: PA); ID., *La parola è la via. Dal Diario* (a cura di E. Ducci e P. Rossano), Roma, Anicia 1991 (d'ora in poi abbrevierò: PV). Nel 1998 è stata tradotta e pubblicata in italiano, a cura di Silvano Zucal, anche l'opera fondamentale del Nostro: EBNER F., *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici* (a cura di S. Zucal), Milano, San Paolo 1998 (d'ora in poi abbrevierò: FP). Nel presente lavoro rinvio all'indicazione bibliografica della traduzione italiana, ove esiste. Altri testi ebneriani, attenti direttamente alla lingua tedesca, sono di mia traduzione. Sono pure di mia traduzione tutte le citazioni ricavate dalle opere degli autori polacchi.

di parola e capace di amare e, dall'altra invece, è anche frutto della formazione e dell'autoformazione di ogni persona, di cui risultato concreto, e forse massimo, è la presa di coscienza di avere nella vita una *vocazione*, quella cioè di diventare, per libera scelta, uomini e donne capaci d'incontrarsi e, più ancora, diventare per gli altri veri *iniziatori* ed *iniziatrici* all'incontro.

Il piano della ricerca si snoda fundamentalmente in due momenti. Il primo, che include due capitoli iniziali, contestualizza la figura e il pensiero dell'autore all'interno d'una corrente filosofica più ampia, denominata *filosofia dell'incontro* (*Begegnungsphilosophie*), di cui il Nostro è riconosciuto uno dei fondatori. Presento quindi a grandi linee la *Begegnungsphilosophie* come una prospettiva della filosofia contemporanea che, studiando la realtà dell'incontro dal punto di vista filosofico, ha contribuito alla svolta epocale nell'antropologia, cioè al passaggio dalla *egologia* alla *allogologia*. Ritengo opportuno accennare ai precursori, ai fondatori e ad alcuni sviluppi della *Begegnungsphilosophie* nell'area linguistica tedesca (quella dove la corrente è sorta), francese, spagnola e polacca (dove ha avuto e ha ancora il maggior successo), allo scopo di evidenziare, pur con i limiti ben visibili legati alla vastità della problematica, il contributo fondamentale dei diversi pensatori al dibattito sull'uomo e sul suo mondo nel momento storico, in cui i grandi sistemi filosofici non offrono più le giustificazioni soddisfacenti dell'imperialismo dell'*ego* e le esperienze culturali, politiche e sociali dimostrano gli effetti di tale impostazione nella vita individuale, sociale e internazionale. Ebner, dal canto suo, vive in tale epoca e, in prima persona, sperimenta il clima che respira l'Europa intellettuale e politica del tempo. Impegnato seriamente nelle vicissitudini personali, con occhio critico segue anche le politiche culturali e sociali e le impostazioni filosofiche maggiormente in voga all'epoca in Austria e in Germania e, generalmente, in Europa a cavallo tra il XIX e XX secolo. La sua *pneumatologia della parola* e l'intera esistenza sono una testimonianza tangibile di reazione contro ogni sfruttamento e manipolazione della persona, in particolare contro il perpetuarsi dell'interpretazione dell'essere umano visto come un io-solitario, residuo della modernità egocentrica. L'interesse teorico per il problema dell'incontro e della relazione è nel pensatore austriaco fondamentale, felicemente conciliato con l'impostazione personale di una vita travagliata, ma coerente col pensiero. Mi è parso quindi utile, successivamente, leggere Ebner sotto il profilo di *uomo* e di *pensatore* (*Bedenker*) dell'incontro.

Nel secondo momento della ricerca entro direttamente nel tema dell'incontro, così come lo pensa Ebner nel suo pensare maturo, espresso dalla *pneumatologia della parola*. L'incontro, per il Nostro, costituisce una dinamica relazionale della persona umana, aperta originariamente e potenzialmente alla comunicazione con l'altro, bisognosa però di essere a ciò preparata, oserei persino dire *iniziata*.

Mi è parso, perciò, opportuno analizzare brevemente il problema dell'incontro ebneriano che interpreto come una sorta di *Schicksal* (destino e sorte), i cui presupposti e potenzialità sono incancellabilmente impressi nella struttura ontologica ed esistenziale dell'essere umano, visto come un essere spirituale, ossia relazionale. Il bisogno di incontro si rivela in tal modo *il bisogno fondamentale*, ossia costitutivo, dell'uomo e l'incontro stesso si configura, a questo punto, come una *richtige Verhältnis*, ossia una *relazione giusta*. La peculiarità di tale concezione dell'incontro è riconducibile a una categoria squisitamente ebneriana di *Duhaftigkeit des Ichs*, vale a dire la *tuità dell'Io*, un elemento discriminante che giustifica, a livello ontologico, l'originaria capacità di autotrascendersi, di relazionarsi e d'incontrare Sé e l'altro, inclusa la Trascendenza. La strutturale e originaria *dualità* (*Zweisamkeit*), nella convinzione di Ebner, è dimostrata in modo tangibile da un'insopprimibile *nostalgia del Tu*, che ogni persona umana avverte e custodisce segretamente. La nostalgia sarebbe, per il Nostro, un segno inderogabile della provenienza 'ontologica' dell'essere umano da una *Dualità Originaria* che l'ha posto nell'essere e, di conseguenza, lo porta a comprendere che, in lui, tutto può essere portato alla pienezza della maturazione soltanto nel clima di una dualità di vita con i propri simili. Le contingenze dell'esistenza, nella concezione di Ebner, sono per l'essere umano un richiamo costante alla ricerca di quella Dualità perduta e/o offuscata da infinite forme di frantumazione che soltanto in un ritrovato rapporto personale con il Tu di Dio intravede e riconosce la possibilità della propria redenzione alla *relazione giusta*. Nella convinzione di Ebner, soltanto questo ritrovato rapporto con la Trascendenza – riconosciuta come l'Essere-Persona-Relazione (Trinità della Rivelazione) e rivelata nel suo Essere personale in Gesù di Nazareth – mette nella giusta luce anche il rapporto con il tu umano, uomo e donna, ravvisati nella loro unità e differenza, quindi capaci di incontrarsi. La capacità effettiva di instaurare le relazioni nelle tre sfere indicate da Ebner, ossia l'incontro con l'altro uomo, con l'altro sesso e l'Assoluto è frutto di un impegnativo processo di formazione, che oserei ipotizzare come una vera e propria

iniziazione. L'essere umano deve essere iniziato alla *relazione giusta*, per cui è indispensabile la compresenza di un *iniziatore/iniziatrice*, uomo e donna 'incontrati' loro stessi, perciò facilitatori e facilitatrici dell'incontro, capaci di rimuovere gli ostacoli e costruire intenzionalmente un *humus* di vita atto a favorire la coltura della persona e il clima interpersonale sempre più umano e umanante.

Questo pensiero filosofico o, meglio, il pensare filosofico, di Ferdinand Ebner sul problema dell'incontro non è solitario. Esso s'iscrive, come accennato sopra, all'interno di un ampio dibattito filosofico contemporaneo, denominato la *Begegnungsphilosophie*. Le pagine che seguono vogliono dimostrare il legame stretto del Nostro con questo vasto movimento europeo e l'originalità del suo contributo rispetto all'oggetto in esame, ossia l'incontro.

Parte I

**FERDINAND EBNER
E LA *BEGEGNUNGSPHILOSOPHIE***

Per potersi accingere a vagliare il pensiero di un autore è possibile scegliere fondamentalmente due percorsi contrapposti,¹ validi in generale per lo studio di tutte le questioni concernenti la storia della filosofia.

Si può considerare l'insieme degli scritti dell'autore, analizzati come sistema chiuso, e concentrarsi nell'evidenziare la loro struttura interna, i legami tra le singole affermazioni, questioni e azioni, per passare, in seguito, alla comparazione dei risultati ottenuti sull'argomento in esame con le teorie degli altri filosofi, in modo da formulare gli ulteriori risultati concernenti la storia dell'evoluzione delle idee al riguardo. È un approccio che, a nome del rigore scientifico, limita i propri interessi alla sola analisi dei testi e dei legami che intercorrono tra di essi.

Il secondo percorso, invece, indica un altro modo di coltivare la storia del pensiero filosofico – senza dubbio più difficile e con maggiori probabilità di errore, però promettente risultati interessanti. Esso consiste nello studio delle opere filosofiche considerate nello stretto rapporto con il contesto psicologico e sociale, presente al momento della loro genesi. Tale metodo consente, tra l'altro, la domanda sulle vie che hanno portato un particolare filosofo a formulare determinate concezioni teoriche. Per poter rispondere è necessario studiare l'attività filosofica dell'autore nella sua evoluzione, tentando di determinare non soltanto il tipo di legami tra le concezioni precedenti e successive, ma anche il “contesto della scoperta”, ossia le circostanze che hanno portato il pensatore all'evoluzione e hanno formato le tappe successive del suo sviluppo. Tale approccio di tipo genetico consente non soltanto di ampliare le conoscenze filosofiche, ma anche di gettare luce sulle funzioni che la filosofia svolge nella vita degli uomini, nazioni e società, come pure sui rapporti reciproci tra la filosofia, gli altri ambiti della cultura e la prassi sociale.

Accostandomi al pensiero di Ferdinand Ebner, in particolare a quello sull'incontro, mi è parso significativo il secondo approccio. Dai testi, infatti, emergono con forza le originali intuizioni del pensatore austriaco,

¹ Cf WIECZOREK K., *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Katowice, Uniwersytet Śląski 1990, 19-20.

ma si notano anche le schegge di contatto e di affinità o, in alcuni casi, di derivazione e di dipendenza del suo modo di vedere l'incontro dal pensiero di altri cultori dell'argomento in esame.

Ebner, in effetti, condivide la ricerca filosofica sull'incontro con altri pensatori europei del XX secolo, appartenenti ad una corrente di pensiero più ampia e denominata comunemente *Begegnungsphilosophie*. L'intento principale di questi pensatori è proprio il tentativo di dimostrare teoricamente che l'incontro tra le persone non è soltanto un bisogno psicologico dell'essere umano in cerca del proprio benessere psichico, né un suo bisogno sociale che lo spinge ad entrare nella convivenza con gli altri in vista della realizzazione di determinati scopi socialmente riconosciuti e condivisi: il bisogno di incontrare l'altro sarebbe radicato profondamente nella struttura stessa dell'uomo e della donna, predisposti ontologicamente alla relazione.

La scelta, nella prima parte del lavoro, di porre la maggiore attenzione su questa prospettiva di pensiero è giustificata dunque, da un lato, dal fatto che il problema dell'incontro è anche una questione filosofica – e la *Begegnungsphilosophie* ne tenta le varie soluzioni – e, dall'altro canto, che Ebner – riconosciuto come co-fondatore della corrente – ha offerto, ne sono convinta, un apporto indiscutibile alla sua chiarificazione, incrementando le conoscenze circa la natura e il significato dell'incontro per la vita del singolo e della comunità umana. Inoltre, e lo voglio sottolineare con forza, Ebner individua un percorso metodologico ben preciso: dal pensiero alla vita, dalla vita al pensiero, che lo rende a pieno titolo un *Bedenker* dell'incontro. Non basta conoscere il pensiero sull'incontro, ma è indispensabile abilitarci a *pensare all'incontro* “esistendo”.

LA BEGEGNUNGSPHILOSOPHIE COME PROSPETTIVA DEL PENSARE FILOSOFICO SULL'INCONTRO

L'oggetto di studio della *Begegnungsphilosophie* è costituito dall'*incontro*. Non è facile determinare la natura e il significato dell'incontro. La *Begegnungsphilosophie*, di cui Ferdinand Ebner fa parte, nel suo modo di procedere nello studio dell'argomento, più che tentarne una definizione precisa si prefigge spesso, come scopo principale, di restituire alla parola *incontro* il suo significato originario e il suo peso qualitativo. Per raggiungere tale obiettivo cerca di indicare il contenuto che la parola intenzionalmente porta in sé, in modo diretto o indirettamente. Tenta inoltre di servirsi della parola come di una piattaforma che conduce alla cosa stessa. Di conseguenza s'interroga sulla realtà che questa parola indica.

Qualsiasi risposta uno si sforzasse di dare in proposito, bisogna convenire che la realtà dell'incontro rivela la vita dell'uomo. Comprendere l'incontro è quindi comprendere l'essere umano, uomo e donna, come un essere *dell'incontro* e *per* l'incontro. Chiarendo passo dopo passo l'esistenza umana come un'esistenza dialogica, si restituisce al concetto dell'incontro un suo vero significato. Tale procedimento si manifesta particolarmente significativo ed importante in quanto il termine *incontro* tende in realtà ad assumere il significato secondo l'ambito in cui è adoperato. Prima di affrontare l'analisi dell'incontro condotta nell'ambito della *Begegnungsphilosophie*, mi pare quindi opportuno fare alcuni rilievi sul significato e sull'uso del termine al di fuori dell'ambito filosofico.

1. Significati del termine incontro

Il significato corrente del termine italiano *incontro* (tedesco *die Begegnung*, inglese *encounter*, *to meet*, francese *rencontre*, portoghese *encontro*, polacco *spotkanie*, russo *встреча*) richiama direttamente un «trovare casualmente qualcuno» e «conoscere qualcuno, stabilendo rapporti più o meno duraturi»,¹ oppure può indicare un «andare incontro, trovare deliberatamente qualcuno». È pure affermato «di due persone che hanno gli stessi gusti, le stesse opinioni».² Etimologicamente, intanto, il termine – derivato dal tardo latino *incontrāre* –, esprime un «trovare davanti a sé, per caso o deliberatamente» e «avere di fronte», oppure «confluire, unirsi».³ L'incontro si manifesta quindi come «atto, effetto»⁴ dell'incontrare o dell'incontrarsi con qualcuno o, secondo alcuni, anche incontrare qualcosa, anche se nel senso comune italiano si incontrano persone, si trovano cose.

Nel suo significato più ampio e nell'uso comune, l'incontro indica quindi il contatto dell'uomo con un'altra realtà in senso generico. Nel senso più stretto del termine addita la realtà il cui effetto provoca un cambiamento nella personalità dell'incontrato. Nel senso vero e proprio della parola, ossia nel suo significato esistenziale, l'incontro è una realtà che tocca l'«io» più profondo della persona incontrata e vi provoca un cambiamento sostanziale e duraturo.

Una maggiore precisazione semantica del termine originario dell'incontro, ci proviene dal sostantivo tedesco *die Begegnung*, riportato nel noto e classico dizionario della lingua tedesca redatto dai fratelli Grimm (1854),⁵ cui fanno riferimento quasi tutti gli studiosi dell'argomento provenienti da quest'area linguistica. Il dizionario richiama quattro differenti significati del vocabolo: l'incontro fisico (*die leibliche Begegnung*) ad esempio con Dio, l'angelo, la donna, l'albero o lo sguardo; l'uso astratto del termine (es. incontrare il caldo, un episodio, un incidente); l'incontro nel

¹ DE MAURO T., *Grande Dizionario Italiano dell'uso* III FM-MAN, Torino, UTET 1999, 537.

² PALAZZI F., *Dizionario della lingua italiana* (a cura di G. Folena), Torino, Loescher Ed. 1986, 690.

³ CORTELAZZO M.-ZOLLI P., *Dizionario etimologico della lingua italiana* 3/I-N, Bologna, Zanichelli 1983, 574.

⁴ *Ivi* 574.

⁵ GRIMM J.-GRIMM W., *Deutsches Wörterbuch* (1854), Bd. I, 1283.

senso di accadere, succedere, avvenire, aver luogo (*geschehen, sich zutragen, ereignen*); l'incontro nel senso di difesa, resistenza (*Gegenwehr*), opporre resistenza (*Widerstand leisten*), muovere contro (*entgegentreten*), prevenire, ovviare a (*zuvorkommen*). Inoltre, va rilevato in proposito che nel dizionario dei Grimm è particolarmente interessante l'uso delle esemplificazioni, attinte dalla Sacra Scrittura, che tendono a dimostrare l'incontro come una categoria teologica (*theologische Kategorie*)⁶ orientando la riflessione su quel caso particolare dell'«incontro con Dio» (*Gottbegegnung*) in cui all'Origine Dio «viene incontro» alla creazione e all'uomo chiamandoli ad esistere.

Josef Böckenhoff, nell'ormai classico studio monografico *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte - ihre Aspekte*,⁷ analizza con puntualità, oltre al significato originario del termine *incontro*, anche alcune sue evoluzioni e applicazioni moderne più rilevanti. Egli evidenzia che il termine *incontro*, usato nel linguaggio moderno, ha diversi significati ed è difficilmente riconducibile ad un significato univoco. A partire da una breve storia del concetto moderno dell'incontro ricostruita da O. F. Bollnow,⁸ Böckenhoff evidenzia, infatti, come nel lessico della prima metà del XX secolo emerge un nuovo significato del termine e come, da un lato si tenta di estendere notevolmente l'applicazione del vocabolo, a volte fino al rischio di appiattire il suo contenuto, da un altro, invece, si tende ad attribuire ad esso, a seconda dell'orientamento di pensiero, un significato particolarmente ristretto, ad esempio limitandolo solo alla sua accezione esistenziale.⁹

All'inizio del XX secolo sono stati prima di tutto i poeti ad occuparsi con più propensione dell'incontro. In Germania si sono fatte delle ricer-

⁶ Cf ENGLERT L., *Über Voraussetzungen und Kriterien der Begegnung*, in AA.VV., *Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis* (Herg. von Berthold Gerner), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969, 61.

⁷ Cf BÖCKENHOFF J., *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte - ihre Aspekte*, Freiburg/B., Verlag Karl Alber 1970.

⁸ Cf BOLLNOW J., *Begegnung und Bildung*, in *Zeitschrift für Pädagogik* 1 (1955), 10. Il testo del contributo è stato ristampato poi in GUARDINI R.-BOLLNOW O. F., *Begegnung und Bildung*, Werk-bund-Verlag 1956; pubblicato alcuni anni dopo con lo stesso titolo in AA.VV., *Begegnung* 120-144. Qui cito il testo pubblicato nella rivista.

⁹ Cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 1970, 226-237.

che, da parte di Werner Loch¹⁰ e Ludwig Englert,¹¹ in cui gli autori riportano un'ampia documentazione delle opere della letteratura e della poesia, le quali usano nel titolo il termine incontro, o dell'incontro fanno il canovaccio delle loro narrazioni. Leopold Prohaska rileva però che i poeti, a differenza degli scienziati e dei teorici, interpretano il fenomeno dell'incontro legandolo direttamente alla realtà della vita, evidenziando la sua concretezza e persino la sua molla profetica.¹²

Muovendo dallo studio dell'incontro nell'ambito della letteratura e della poesia del XX secolo, Ludwig Englert stabilisce alcuni criteri essenziali che tendono a caratterizzare il senso originario del termine. Innanzitutto, nell'incontro i due partecipanti si trovano in un movimento, quindi è da escludere qualsiasi impiego improprio del termine, legato all'oziosità o all'ignoranza linguistica (es. parlare dell'incontro con un paesaggio è di moda, ma è scorretto). Ambedue i partecipanti, poi, devono orientarsi verso l'incontro provenendo da direzioni differenti e opposte; ambedue devono *aneinander vorübergehen*, ossia non dovrebbero scontrarsi; devono avere il tempo che consente loro di entrare in contatto, devono accorgersene reciprocamente; l'incontro ha essenzialmente un carattere transitorio. Per questo è segnato dal marchio del fascino della malinconia. La separazione, che è sempre in agguato e minaccia il rapporto, offre però una singolare possibilità di approfondirsi interiormente. Un incontro può anche ripetersi oppure portare ad un cammino a due. Infine, l'autore sostiene la possibilità di incontri casuali o intenzionali, criticando allo stesso tempo alcune impostazioni filosofiche che affermano la possibilità del vero incontro soltanto se fortuito e imprevisto.¹³

J. Böckenhoff sottolinea poi un crescente interesse per il problema dell'incontro da parte di alcune scienze umane, della pedagogia, della teologia e della filosofia del XX secolo. La loro attenzione mira ad evidenziare il ruolo dell'incontro per la comprensione della realtà dell'uomo e del suo collocarsi creativo nel mondo della vita. L'autore, tuttavia, nota

¹⁰ Cf LOCH W., *Pädagogische Untersuchungen zum Begriff der Begegnung* (Dissertation), Tübingen 1958; cf pure ID., *Der Begriff der Begegnung in der Pädagogik des 20. Jahrhunderts*, in AA.VV., *Begegnung* 197-294.

¹¹ ENGLERT, *Über Voraussetzungen* 58-70.

¹² Cf PROHASKA L., *Pädagogik der Begegnung. Entwurf einer ganzheitlichen Erziehungslehre*, Freiburg/Basel/Wien 1961, 8.

¹³ Cf ENGLERT, *Über Voraussetzungen* 62-64.

l'uso abbastanza ampio e disinvolto del termine e riconosce, a ragione, che il maggiore approfondimento dell'argomento in questi ambiti ha fatto pure emergere la forte complessità insita nella terminologia e la problematicità dei contenuti attribuiti alle accezioni e sfumature del termine stesso.¹⁴ Nell'economia della mia ricerca accenno brevemente ai primi due ambiti dedicando poi maggiore attenzione al terzo, ossia quello filosofico.

Nell'ambito della teologia, come evidenziano nei loro studi O. Bollnow e J. Derbolav, la categoria dell'incontro è proposta e applicata in particolare come massima possibilità della relazione con il tu.¹⁵ Ciò è stato posto bene in evidenza nella spiegazione storica della teologia dialettica e della teologia posteriore.¹⁶ La relazione dell'uomo con Dio, pur mantenendosi nell'ambito del mistero, dell'inaccessibile e dell'inspiegabile, esige una preparazione personale e comunitaria che rimanda al delicato discorso del rapporto tra religione e cultura. Lo strappo tra i due ambiti sarebbe la conseguenza immediata e fatale della separazione dell'uomo dal suo Creatore e Salvatore e, con ciò, la cultura si sarebbe privata di quell'elemento «creazionale» che prende l'origine sempre dall'incontro con il divino –, come pure al discorso ecumenico del dialogo tra le religioni o confessioni religiose, tra le culture e i popoli.¹⁷

La pedagogia, invece, specie quella tedesca del XX secolo, ha cercato di approfondire in modo più dettagliato il concetto dell'incontro creando il raccordo con la filosofia, in particolare quella dialogica. Il dibattito, tenuto vivo da parte di alcuni pedagogisti e cultori dell'antropologia pedagogica (*pädagogische Anthropologie*) quali O. Bollnow, W. Loch, J. Derbolav, L. Prohaska e R. Guardini, si è incentrato intorno al problema della *Begegnung*, tematizzando l'incontro come momento educativo. Werner Loch, riconosciuta l'importanza che la parola *Begegnung* ha assunto nel pensiero pedagogico moderno, precisa come dal molteplice uso linguistico è possibile articolare il discorso soprattutto in due gruppi di significato: il primo considera la *Begegnung* come un determinato momento dell'evento

¹⁴ Cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 226.

¹⁵ Cf BOLLNOW, *Begegnung und Bildung* 11; cf DERBOLAV J., *Vom Wesen geschichtlicher Begegnung. Erziehungsphilosophische Betrachtungen zu einer Kategorie historischen Denkens*, in AA.VV., *Begegnung* 148.

¹⁶ Cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 226 (cf anche nota 32).

¹⁷ Cf GERNER B., *Einleitung*, in AA.VV., *Begegnung* 10-11.

educativo, il secondo invece intende tutto il processo educativo come incontro.¹⁸ La precisazione di questa duplice accezione in cui il concetto di *Begegnung* è assunto dai pedagogisti sta ad indicare una diversità sostanziale che si concretizza in presupposti e finalità diverse.¹⁹

L'incontro, infatti, può essere considerato sotto l'aspetto formativo-didattico, ossia come mezzo di trasmissione di contenuti spirituali, centrali in tale impostazione, testimoniati in maniera esistenziale dall'educatore.²⁰ Oppure, come sostiene W. Flitner a proposito della *via*, considerata come categoria metodologica fondamentale del suo pensiero, l'essere per via è esporsi all'incontro, e alla stabilità della via è affidata la protezione di fronte alle esagerazioni della libertà del soggetto e alla dipendenza dall'oggetto.²¹

J. Derbolav insiste anche sull'aspetto metodologico e considera l'incontro maieutico come fondamento di tutti gli incontri, contenutisticamente determinato e preparato dall'insegnante.²² Contro questa stretta programmazione a cui il Derbolav sembra sottoporre l'incontro polemizza O. Bollnow, per il quale l'incontro ha il significato di una esistenziale *sorpresa-stupore* (*Betroffensein*) e l'educatore è in grado di aprire all'incontro, ma non ha il potere di organizzarlo.²³

Per W. Loch, discepolo di Bollnow, l'incontro è forma elementare di vita, appartiene alle condizioni più originarie dell'essere e del divenire umano, è imprevedibile. Ogni incontro ha un carattere costrittivo capace di creare il contegno. Il rapportarsi non è determinato dall'incontro, ma

¹⁸ Cf LOCH W., *Zur Vorgeschichte des pädagogischen Begegnungsbegriffs*, in *Pädagogische Kontroversen* 13 (cit. in DUCCI E., *Essere e comunicare* 81, nota 109).

¹⁹ E. Ducci traccia in sintesi i passaggi più salienti di questo interessante dibattito pedagogico attorno al concetto di *Begegnung*. Mi rifaccio ampiamente a questa sintesi (cf DUCCI, *Essere e comunicare* 80-83).

²⁰ Cf WENIGER E., *Die Theorie der Bildungsinhalte*, in *Handbuch der Pädagogik* 3.

²¹ Cf FLITNER W., *Theorie des pädagogischen Weges*, Weinheim 1953².

²² Cf DERBOLAV J., «Existentielle Begegnung» und «Begegnung am Problem». *Ein Beitrag zum Gespräch von Existenzphilosophie und Pädagogik* (1957), in AA.VV., *Begegnung* 174-196.

²³ Cf BOLLNOW, *Begegnung und Bildung*. E. Ducci chiarisce la posizione di Bollnow in questi termini: «L'esistenzialità di ogni incontro modifica la vita precedente e apre alla indeterminatezza di un futuro ancora non chiaro. L'incontro è perciò rischio e nello stesso tempo è la possibilità di essere autenticamente se stessi. Esso può servire alla formazione – in quanto si può incontrare anche il mondo storico spirituale e non solo uomini» (DUCCI, *Essere e comunicare* 82).

dall'inserimento dell'accadere nel comportamento. Per questo l'incontro può essere definito soltanto quell'accadere che realizza determinate condizioni, come la sorpresa, la non prevedibilità, la chiarificazione del *Gegen*.²⁴ Come esplicita E. Ducci: «Questa ultima distanza – avvertire la frontalità, un aspettare di fronte (*Gegen-warten*) che ci minaccia ma che ci lascia anche liberi di passare accanto – permette di celebrare la libertà come chiamata ad una decisione che spesso postula una inversione di direzione. Nell'educazione l'incontro è un disturbo, ma anche motivo per intraprendere la strada giusta. L'insegnamento e l'istruzione, per il Nostro, si trovano in una irrealtà specifica e soltanto mediante la vita che ci offre continuamente incontri prima, durante e dopo la prassi educativa, diventano realtà, cioè il reale nel suo sorprendente presente».²⁵

L. Prohaska assegna all'incontro un triplice spazio: fisico, psichico e pneumatologico. Solo in quest'ultimo, caratterizzato da libertà, grazia, esistenza e aperto al Tu soprannaturale è offerto il vero incontro, e tuttavia l'ascensione a quest'ultimo è data solo sulla base degli altri gradi.²⁶

Oltre agli ambiti di cui sopra, il dibattito sull'incontro ha interessato anche o, prima di tutto, la filosofia europea del XX secolo. Se ne sono occupate le diverse correnti di pensiero contemporaneo, come fenomenologia, personalismo e, in modo particolare, una differenziazione del personalismo denominata dialogismo o *Begegnungsphilosophie*. Quest'ultima prospettiva di pensiero ha offerto un notevole contributo alla svolta epocale nell'antropologia, cioè al passaggio dalla *egologia* alla *allologia*,²⁷ meri-

²⁴ Cf LOCH W., *Pädagogische Untersuchungen zum Begriff der Begegnung* (Dissertation), Tübingen 1958.

²⁵ DUCCI, *Essere e comunicare* 83.

²⁶ Cf PROHASKA L., *Pädagogik der Begegnung*, Freiburg im B., Verlag Herder 1961.

²⁷ Il termine *egologia* indica un'antropologia che, fondandosi sul pensiero aristotelico e trovando poi una chiara enunciazione nel razionalismo cartesiano, tenta di afferrare il mistero dell'uomo prescindendo dalla sua coesistenza con gli altri, dal rapporto interpersonale. È una prospettiva antropologica che privilegia l'interpretazione dell'uomo come animale razionale: appartenendo al mondo della materia, l'essere umano tenta di emergere da essa attraverso la propria ragione e di ridurre tutte le cose all'unità di un sistema razionale pensato dall'io. L'uomo è visto prevalentemente come individuo solitario, chiuso come monade, isolato dagli altri, autosufficiente, in rapporto con un'oggettività materiale da sottomettere per mezzo della conoscenza. È una prospettiva che, da tali premesse, si

tandosi persino l'appellativo di *nuovo pensiero* o, come credo meglio, *nuovo pensare* in filosofia. Nelle pagine che seguono accenno brevemente ad alcune caratteristiche, implicanze metodologiche e peculiarità nello sviluppo legato ad alcune aree linguistiche.

2. La *Begegnungsphilosophie* come «nuovo pensare» filosofico sull'incontro

La *Begegnungsphilosophie* va comunemente sotto il nome di *das neue Denken*, ossia il *nuovo pensiero* o il *nuovo pensare*.²⁸ Deve la sua denominazione

sviluppa in due principali direzioni. Da una parte si ha l'assolutizzazione della coscienza pensante, della mente ordinatrice, dell'io spirituale. È la linea del razionalismo e dell'idealismo, che negano di fatto il valore del mondo materiale, dell'io concreto, della corporeità. La verità fondamentale dell'uomo va, allora, ricercata nell'uomo stesso, nel suo pensare il mondo; dalla dimensione dell'individualità e dell'autosufficienza, che caratterizza il singolo, l'uomo può giungere a riconoscere l'esistenza dell'altro solo indirettamente, attraverso la mediazione della materia, con un giudizio della ragione che, tra le cose oggettive, riconosce delle espressioni analoghe a quelle della sua interiorità: in tali analogie il singolo può individuare un soggetto simile al proprio io. Dall'altra parte, in reazione al precedente indirizzo, si muove la linea empirista: la coscienza viene svalutata in favore di un'assoluta priorità assegnata all'elemento razionale. In D. Hume, massimo esponente dell'empirismo, l'io si riduce ad "un fascio o collezione di percezioni che si susseguono con grande velocità, in eterno movimento": ciò equivale al tramonto dell'io, che conduce ad esempio la psicologia empirica e varie forme della psicanalisi a ritenere sufficiente, per la conoscenza scientifica della vita psichica, la semplice osservazione dei singoli elementi che la costituiscono. Ma anche le altre scienze umane, condizionate da tale assenza di densità reale dell'io, rischiano di ritrovarsi "senza anima". Entrambi i due indirizzi dell'antropologia moderna, che intendono afferrare il mistero dell'uomo considerando l'io solitario e prevalentemente rivolto alla conoscenza della realtà oggettiva, conducono quindi a perdere di vista l'uomo (cf MILAN G., *Dall'«egologia» al «tu innato». Il contributo di Martin Buber*, in *Pedagogia e Vita* 5 [1985], 515-516). Il termine *allologia*, invece, indica una nuova antropologia caratterizzata dal considerare l'essere umano capace di autotrascendenza. La sua vera grandezza si esprime nella capacità di vivere il progetto personale come dono per-gli-altri (cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 15-81. Rimando anche allo studio di Sabino PALUMBIERI per una concisa presentazione del passaggio dall'*egologia* all'*allologia*: *L'uomo e il futuro II: Germi di futuro per l'uomo*, Roma, Dehoniane 1993, 348-354).

²⁸ È un termine introdotto da Franz Rosenzweig (1886-1929) e a lui va attri-

allo studioso tedesco J. Böckenhoff.²⁹ Il termine è spesso utilizzato come sinonimo della *Du-Philosophie*, vale a dire *filosofia del Tu*, oppure come parola intercambiabile per indicare la *filosofia del dialogo*, *filosofia dell'altro*, *altrologia*, *Mitphilosophie*, *dialogica*.³⁰ La *Begegnungsphilosophie*, in effetti, oltre al tema fondamentale dell'incontro, tratta gli argomenti affini, quali il rapporto io-tu, l'intersoggettività, il problema dell'altro, la questione del dialogo.

Dal punto di vista storiografico, sarebbe interessante indagare sui presupposti e sulle implicanze del fatto che l'apice della rinnovata riflessione filosofica, la quale mette al centro della sua indagine l'antropologia, il problema delle relazioni interpersonali e l'incontro dell'uomo con l'uomo, è legato ad un periodo sorprendentemente breve. Esso, infatti, abbraccia la biografia intellettuale di una sola generazione di pensatori europei. Si tratta, tuttavia, di una generazione del tutto particolare. Paragonando le date di nascita degli autori delle opere più note sull'argomento, ci si accorge che tutti sono nati nel decennio 1880-1889³¹ e si sono formati dal punto di vista culturale nel clima di *fine secolo*. Tale clima era ca-

buito il primo tentativo di tracciare i capisaldi di tale svolta. Per approfondimenti rimando al suo testo: *Das neue Denken* (1925), in ROSENZWEIG F., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. III. Abteilung: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (Hrsg. von R. und A. Mayer), Dordrecht/Boston/Lancaster, M. Nijhoff 1984, 139-162, (tr. it. di G. Bonola, *Il nuovo pensiero*, in ROSENZWEIG F., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Roma, Città Nuova 1991, 257-282). Il contributo era già apparso in italiano presso Arsenale Editrice (Venezia, 1983). Nel presente lavoro verrà utilizzata la traduzione pubblicata presso la Città Nuova Editrice.

²⁹ La denominazione della nuova corrente è stata coniata da J. Böckenhoff e pubblicata per la prima volta nel 1970, come titolo della sua opera fondamentale, richiamata già sopra. Si tratta di una voluminosa ricerca monografica dedicata integralmente alla riflessione filosofica sul tema dell'incontro, visto nella prospettiva storica e nel suo aspetto teorico elaborato dall'autore (cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 11).

³⁰ La differenziazione nelle denominazioni denota, da una parte, la complessità dei problemi implicati, dall'altra anche la diversità di approcci, prospettive, presupposti e metodi applicati.

³¹ Tra i più noti filosofi vanno menzionati in ordine cronologico Martin Buber (1878-1965), Eberhard Grisebach (1880-1945), Ferdinand Ebner (1882-1931), Franz Rosenzweig (1886-1929), Eugen Rosenstock-Huessy (1888-1973), Gabriel Marcel (1889-1973).

ratterizzato, da una parte, dai cambiamenti accelerati a livello di vita individuale e collettiva,³² dall'altra, invece, da una crescente difficoltà di interpretazione di tali cambiamenti. Di fronte ai molteplici sintomi di crisi in atto (a livello della conoscenza, infatti, si assiste alla crisi della verità e della razionalità; a livello etico, a quella di valori e di moralità; a livello dell'autocoscienza, infine, alla crisi dell'identità umana), le categorie ermeneutiche tradizionali si erano rivelate insufficienti e inadeguate per formare atteggiamenti di vita, la visione della realtà e i sistemi di valori nelle generazioni, specialmente quelle vissute dopo il periodo del primo conflitto mondiale. Il desiderio di ritrovarsi nella nuova situazione culturale, sociale e politica da protagonisti spinge i filosofi dell'incontro a tentare di elaborare i nuovi paradigmi per pensare e conoscere l'uomo nel suo mondo che è cambiato.

³² I cambiamenti più significativi sono stati provocati dai diversi avvenimenti politici, sociali, culturali e religiosi in Europa all'inizio del secolo XX. Tra essi mi sembra doveroso menzionare la "grande guerra" (1914/1918), il formarsi dei nuovi schieramenti politici di carattere social-democratico e nazionalistico (in particolare in Germania e in Austria), la crisi del sistema capitalistico con il suo stile di vita borghese, il dilagare del marxismo, il movimento fascista, l'idealismo, l'emancipazione della donna, le tendenze rinnovatrici o conservatrici all'interno dell'istituzione ecclesiale. Tali cambiamenti hanno ampiamente contribuito al naufragio di precedenti impostazioni di pensiero e di vita, basati sul pensiero dell'io. Questo naufragio, come sostiene P. Lain Entralgo, ha preparato la nascita del *nuovo pensiero* (e, allo stesso tempo, ha originato la *Begegnungsphilosophie*), che rivela "una generale sete interiore della comunità umana" dove «il pronome "noi" diventa un concetto-chiave della nostra tormentata situazione storica» (LAIN ENTRALGO P., *Teoría y realidad del otro* I, Madrid, Revista de Occidente 1961 [1988³], 338). A supporto della sua personale convinzione l'autore riporta anche il pensiero di M. Heidegger: «Oggi, invece del tempo dell'io c'è il tempo del noi» (HEIDEGGER M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1958², 53) e, altrove: Non è dato «prima di tutto un io isolato senza gli altri» (ID., *Sein und Zeit*, Tübingen 1960⁹, 116). J. Böckenhoff, invece, tra le cause fondamentali che stanno all'origine della *Begegnungsphilosophie* annovera, tra l'altro: la reazione all'isolamento dell'io nell'epoca moderna, provocato dalla tecnica sempre più imperante, dal lavoro alienante nei sistemi capitalista e collettivista, dalla situazione sociale massificante, dall'esperienza della guerra, dal tramonto della religiosità, dallo sviluppo della scienza che pretende di spiegare tutto con i metodi naturalpositivisti (cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 84-100).

La filosofia del XX secolo, maggiormente attenta all'uomo,³³ ha il merito di trovare un nuovo modo di considerare la natura e l'essenza dell'essere umano. Fino ad allora, infatti, esistevano fondamentalmente due modalità di approccio alla problematica antropologica: quella oggettivistica, in cui il termine "uomo" era considerato uno dei concetti universali e il suo contenuto si esprimeva nei giudizi universali e necessari, astratti o tali da ignorare l'esistenza dei singoli individui umani; e quella soggettivistica, che si limitava consapevolmente e con coerenza all'analisi degli atti conoscitivi intenzionali propri dello spazio immanente della coscienza del soggetto conoscente.³⁴

La *Begegnungsphilosophie*, dal canto suo, considerata dai suoi cultori una "svolta nel pensiero" e un'altra "rivoluzione copernicana nel pensiero",³⁵ rende palese l'esigenza di un approccio conoscitivo alla problematica antropologica, capace di valorizzare appieno l'aspetto dialogico della natura

³³ Le tracce della presenza della problematica antropologica si possono intravedere nel pensiero europeo quasi fin dalle sue origini – basterebbe accennare a Protagora e al suo celebre detto "L'uomo è misura di tutte le cose", oppure al principio socratico "Conosci te stesso" –. Tuttavia non ha mai costituito una problematica di primo piano. Una diagnosi pertinente riguardo al posto che tale situazione aveva occupato nella struttura del pensiero moderno in Europa la troviamo nell'opera di Nicolas Malebranche del 1762 *De la recherche de la vérité*: «La più bella, la più gioiosa e la più necessaria conoscenza che possediamo è senza dubbio la conoscenza di noi stessi. Tra tutte le scienze, la scienza sull'uomo è la più degna dell'uomo; non si tratta però né di una scienza tra le più coltivate, né tra le più sviluppate; la maggior parte delle persone la ignora totalmente. Anche le persone che si ritengono colte non le prestano la necessaria attenzione e, ancora meno numerose sono quelle persone che se ne occupino con utilità» (MALEBRANCHE N., *De la recherche de la vérité* I, Paris 1762, XXVIII). Invece nel 1928 Max Scheler, "padre" dell'antropologia filosofica moderna, poté scrivere: «Posso affermare con soddisfazione che oggi, in Germania, le questioni antropologiche si sono trovate al centro d'interesse persino di tutto il pensiero filosofico» (SCHELER M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern-München 1962, 7).

³⁴ Cf WIECZOREK K., *Polska filozofia spotkania*, in *Studia Filozoficzne* (1989) 1 [278], 126-127.

³⁵ È l'opinione condivisa, ad esempio, da M. Buber (*Werke I: Schriften zur Philosophie*, München 1962, 384), E. Lévinas (*Humanisme de l'Autre Homme*, Montpellier 1978, 82), F. Ebner, E. Brunner, K. Heim, J. B. Lotz, J. Mader, T. Steinbüchel (cf AA.VV., *Tworzyć Innego*, a cura di B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Kraków 1985, 29. 59).

umana e della verità stessa. Essa concentra la sua riflessione proprio sul carattere essenziale e sull'influsso fondamentale della relazionalità sulla condizione umana,³⁶ ossia – come sostiene K. Wiczorek – possiede il

³⁶ È doveroso precisare che temi come relazioni interpersonali, incontro, problema dell'altro, il dialogo in generale, attiravano già da secoli il pensiero e le emozioni della cultura europea. Solo nel XX secolo essi hanno ricevuto la dovuta considerazione da parte della ricerca filosofica e per il contributo esplicito della *Begegnungsphilosophie*. Questi argomenti, senza dubbio, non costituiscono il punto di partenza della riflessione nella filosofia dell'età classica, dominata dall'interesse per l'ontologia. Nondimeno, alcune connessioni con il pensiero dialogico moderno possono riscontrarsi in Socrate e in Platone e, in seguito, in Aristotele. Quest'ultimo afferma che l'uomo ha bisogno di un altro per realizzarsi pienamente. In questo senso, i tre grandi filosofi greci affrontarono, ad esempio, il tema dell'amicizia (sintomatici al riguardo possono essere i testi: *Liside* 211e – 220b di Platone, *Etica Nicomachea* libro VIII, 1155a – 1156b e libro IX, 1170b – 1172a di Aristotele. Cf anche AA.Vv., *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*. Atti del 22° Convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Merano 9-11 maggio 1994, Merano, Accademia di studi italo-tedeschi 1995). Più esplicita è la dimensione dialogica in Cicerone, il quale affermava: «Ogni dovere che porta all'avvicinamento degli uomini ed a mantenere il loro legame sociale è preferibile al dovere che ha per oggetto la conoscenza ed il sapere» (CICERONE, *De officiis*, I, 44. Nel testo *De finibus bonorum et malorum*, IV, 2,4 Cicerone afferma: «Noi siamo nati per l'aggregazione degli uomini e per la società e per la comunità del genere umano»). Mentre per gli antichi il problema della relazione fra gli uomini si inquadrava in un'etica finalizzata al conseguimento della sapienza, ora, il sapiente è considerato tale quando raggiunge l'autonomia, la capacità di bastare a se stesso. La riflessione filosofica dei secoli successivi, anche quella di ispirazione cristiana, non si discosta sostanzialmente da simile schema. L'uomo è colto nella sua realtà di creatura, nella posizione dialettica tra l'animale che è in lui e lo spirito intelligente e libero che lo fa persona, nella sua tensione verso la conoscenza ed il bene, nel suo impegno etico e nella sua relazione con il prossimo; ma la categoria fondamentale è e rimane l'io. Il pensiero moderno, erede di Cartesio, fonda i due momenti essenziali dell'essere e del conoscere sull'io. Ogni sforzo intellettuale è inteso a coordinare l'io ed il mondo in una visione globale di oggettività. Sembra che il problema di un tu che si pone in relazione con l'io sia rimasto totalmente estraneo alla filosofia dell'età moderna. E certamente lo fu all'ideale umanistico dell'idealismo, che “al posto dell'uomo reale ed individuale pone la coscienza di sé, oppure lo spirito”. La realtà del rapporto dialogico io-tu come fondamentale nella dinamica dell'essere e della conoscenza non si afferma che nella riflessione filosofica, psicologica e pedagogica subentrata alla decadenza dell'idealismo (cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 15-50).

merito non tanto di aver scoperto la nuova sfera della realtà, non intravista finora dalla filosofia (è la posizione di J. Böckenhoff),³⁷ quanto, piuttosto, di aver compreso l'importanza fondamentale di ciò che unisce un essere umano con l'altro.³⁸ L'accesso alla comprensione del legame tra le persone è possibile, quindi, grazie ad un peculiare approccio metodologico che, come sostengono i rappresentanti di questa corrente, è costituito appunto dalla sostituzione della logica soggetto-oggetto con la logica dialogica, la logica io-tu. Questo significa che la relazione fondamentale ed originaria in cui entra l'uomo non è quella di "io-mondo oggettivo", ma la relazione "io-tu". Di conseguenza, la relazione dell'uomo con il mondo è mediata tramite il suo legame con l'altra persona (uomo, Dio).³⁹ La convinzione sulla dialogicità dell'uomo porta quindi i pensatori ad affermare che non è possibile comprenderlo a prescindere dall'altro essere umano e a sostenere che vivere umanamente e nella pienezza di senso significa vivere grazie all'altro, con l'altro e per l'altro. Questo genere di vita è impregnato di incontri.

Il passaggio da una filosofia basata fondamentalmente sul pensiero dell'*io* (*egologia*) ad una *allologia*, ossia filosofia del *tu* e del *noi*, è avvenuto nella storia della filosofia occidentale in modo graduale e per merito esplicito di alcuni autori. La dichiarata propedeuticità di questa parte del mio lavoro, come pure l'intenzione di focalizzare più da vicino la pro-

³⁷ Cf *ivi* 13-14.

³⁸ Cf WIECZOREK, *Polska filozofia spotkania* 126-127.

³⁹ Uno dei più noti rappresentanti del pensiero dialogico in Polonia, Józef Tischner, così si esprime al riguardo: «Il mondo dell'uomo è il palcoscenico del suo dramma. L'uomo nasce nel mondo, nel mondo si cerca una casa, qui erige al suo Dio un tempio, costruisce le strade, qui ha il suo posto di lavoro, qui trova i cimiteri dei suoi antenati tra i quali un giorno anche lui riposerà. Che cosa significa che il mondo è il palcoscenico del dramma? Significa: non si possono separare i modi di esperire il mondo dai modi di esperire gli uomini, e prima di tutto dal modo di vivere il dramma dell'uomo con l'uomo. L'uomo segna la terra con le proprie orme che testimoniano gli incontri, le presenze, le separazioni dagli altri. Anche il legame dell'uomo con la terra è drammatico. L'uomo porta in sé un interrogativo primordiale: che cos'è la terra; la terra è la sua terra promessa o una terra rifiutata? [...] L'esperienza del mondo come palcoscenico non è però data in modo diretto, ma mediata tramite il dialogo. Proprio il dialogo ha fatto della terra una terra promessa» (TISCHNER J., *Zło w dialogu kuszzenia*, in *Znak* 34 (1982) [328] 3, 5).

blematica del vincolo che unisce l'io e il tu, mi impone l'obbligo di scelta all'interno della varietà di contributi al riguardo. Il criterio di scelta mi è offerto dall'interesse per cogliere il fondamento di tale relazione.

Per il motivo dei suoi "legami" con il pensiero di Ferdinand Ebner, mi pare interessante partire dall'apporto di Ludwig Feuerbach (1804-1872), riconosciuto uno dei precursori⁴⁰ della *Begegnungsphilosophie* e "pa-

⁴⁰ Un apporto singolare del secolo che precede immediatamente la nascita della *Begegnungsphilosophie* va riconosciuto innanzitutto grazie a F. H. Jacobi (1743-1819), amico e contemporaneo di Fichte, come un pioniere della riflessione sul rapporto io-tu. Friedrich Heinrich Jacobi ha effettivamente affrontato il problema: «senza un tu, l'io non è possibile» (JACOBI F. H., *Werke* IV-1, Leipzig, Verlag Gerhard Fleischer 1819, 211). Tuttavia il suo concetto di *tu* non era specificamente personalistico: esso non definiva soltanto un'altra persona, ma il mondo in generale (cf PUENTE J., *Etica personalistica. Una interpretación de la obra de Ferdinand Ebner*, Madrid 1982, 23; tesi di dottorato). Martin Buber, nella sua *Postfazione: Per la storia del principio dialogico* (1954) così si esprime al riguardo: «In ogni tempo si è sentito che l'essenziale relazione reciproca tra due esseri ha il significato di una *chance* primordiale dell'essere, una *chance* che fa la sua apparizione per il fatto che c'è l'uomo. E si è anche sempre sentito che proprio entrando nella relazione esistenziale l'uomo si manifesta come uomo, che solo con questo e per questo egli raggiunge quella valida partecipazione all'essere che è stata tenuta in serbo per lui, che quindi il dire tu dell'io è origine di ogni singolo divenir uomo. Questo presentimento – osserva Buber –, nell'immediatezza del linguaggio che gli è proprio, è stato espresso in una lettera di Friedrich Heinrich Jacobi ad un interlocutore non nominato (la lettera è del 1775, riportata in una lettera di Jacobi a Lavater del 1781). Si dice – ed è ancora M. Buber a citarlo –: "Apro gli occhi o le orecchie, o stendo la mano e in questo stesso istante avverto in modo inseparabile: tu e io, io e tu". Nel passare al linguaggio della prospettiva esplicita così si esprime il presentimento nei fogli sparsi di Jacobi: "sorgente di ogni certezza: tu sei e io sono!". E la formulazione matura suona (1785): "senza tu l'io è impossibile"» (BUBER, *Postfazione: Per la storia del principio dialogico*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo, San Paolo 1993, 319). La lettera di Jacobi, a cui Buber fa riferimento, è la lettera nr 424, scritta dal filosofo tedesco il 16 ottobre 1775. Vi leggiamo, tra l'altro: «Ich öffne Aug' oder Ohr, oder ich strecke meine Hand aus, und fühle in demselbigen Augenblick unzertrennlich: Du und Ich einsamkeit; Ich einsamkeit und Du. Würde alles was ausser mir ist von mir getrennt, so versänk' ich in Fühllosigkeit, in Tod. Du, Du! Giebst das Leben. Nur noch irridisches Leben zwar: aber wie viel ist das nicht schon; wie hang ich daran? Jedwedes Ding also Lebensquelle; Stütze der eigenen Existenz des andern ein liebes Du. Du, verlass mich nicht; verlass mich nicht, oder

dre del dialogismo moderno” che per primo ha trattato in modo sistematico il rapporto io-tu, indicando il suo fondamento nel principio che «l'uomo con l'uomo è Dio». In seguito, accennerò ad alcuni sviluppi del pensiero filosofico sull'incontro all'interno delle varie impostazioni della *Begegnungsphilosophie* stessa, avvenuti in alcuni contesti culturali europei. La maggior parte degli orientamenti giustifica la possibilità e/o necessità del rapporto io-tu nel dichiarato riferimento alla Trascendenza. Termino con una voce, a mio parere interessante per il tema in esame, che interpreta il problema delle relazioni tra l'io e il tu e dell'incontro stesso con la sensibilità e i presupposti del pensiero marxista. Mi riferisco all'*incontrologia*, ossia la teoria generale degli incontri, del filosofo polacco Andrzej Nowicki.

2.1. Prospettiva dialogica della filosofia di Ludwig Feuerbach

Ludwig Feuerbach è il primo che, nell'epoca moderna, affronta in modo sistematico ciò che costituisce il nucleo fondamentale della *Begegnungsphilosophie*, ossia il problema del legame tra io-tu. La sua personale interpretazione solleva critiche, però gli va riconosciuto il tentativo di uscire dalle strette di un'antropologia “ego-istica” e gettare le basi per una «nuova filosofia»,⁴¹ ossia un'antropologia fondata sulla compagine dialogica dell'essere umano.

ich vergehe!» (JACOBI F. H., *Briefwechsel 1775-1781*, I-2, Hrsg. von P. Bachmaier, M. Brüggem, R. Lauth u. S. Sudhof, Stuttgart, Frommann-Holzboog Verlag 1983, 27). Oltre a Jacobi, lo stesso Ebner cita, all'inizio della trattazione della scoperta dell'io e del tu, due autori del Settecento che, contro l'imperante razionalismo, affermarono la necessità per la coscienza dell'uomo di relazionarsi a Dio: Jean Paul (1763-1825) e Franz von Baader (1765-1841). Nel medesimo periodo storico, l'inglese Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) scriveva che “senza un io non vi può essere alcun tu, e analogamente senza un tu non possono esservi questi o quelli”. Ancora in ambiente anglosassone, lo svedese Erik Gustav Gejer (1789-1847) sviluppò la riflessione sulla relazione intersoggettiva, facendone scaturire la necessità dal dettato etico-religioso. La relazione io-tu, in quanto fa presente l'amore di Dio, fonda la coscienza morale. Il male è la negazione della relazione interpersonale (cf PUENTE, *Etica personalistica* 24).

⁴¹ FEUERBACH L., *Principi della filosofia dell'avvenire*, in ID., *La filosofia dell'avvenire* (a cura di Claudio Cesa), Bari, Laterza 1984, 55.

L'interesse per la problematica io-tu, quindi per l'incontro tra due esseri umani, scaturisce in Feuerbach indubbiamente dalle analisi del pensiero di Fichte.⁴² Se Feuerbach scrisse più tardi che la teologia si riduce sostanzialmente all'antropologia,⁴³ la fonte di questa affermazione non è da individuare soltanto nel contesto del rapporto tra Feuerbach-teologo e Hegel, ma per quanto riguarda la sua antropologia basata sull'incontro, le radici sono da cercare proprio nello studio del pensiero di Fichte.⁴⁴

Nella prima fase del suo interesse per la problematica del rapporto tra l'io e il tu, in particolare nella tesi di dottorato, Feuerbach individua la ragione come il principio fondamentale dell'essenza umana e l'elemento unificatore degli esseri umani tra loro.⁴⁵ Conseguentemente, vede possibile l'unità degli esseri umani soltanto nel pensare e soltanto nel pensare intravede la possibilità di celebrare un vero legame dell'uomo con l'uomo. L'uomo, infatti, poiché è un essere pensante, dispone sempre della capacità di trascendere se stesso, andare oltre se stesso, trovarsi nel generale (vale a dire: in una vera comunità). La comunicazione intellettuale costituisce, quindi, un ponte che collega l'uomo con l'Altro. Nel momento in cui pensa, l'Altro è con lui. L'uomo, perché essere pensante, è allo stesso tempo l'io e il tu, non un tu sensibile, concreto, ma il tu in generale, la specie, *genus humanum*. Di conseguenza, l'incontro con il tu è vivere in comunità con la specie, con un tu generale. L'uomo e la donna insieme costituiscono la specie, però l'essenza della specie non si esaurisce nella loro sensualità perché oltre la sensualità, intesa come sessualità, ri-

⁴² Alcuni studiosi di storia della filosofia, tra i quali K. Schwarz, V. Ph. Gumpesch, G. L. Michelet, J. E. Erdmann, A. Cornill, R. Haym, dimostrano come Feuerbach ha polemizzato con la filosofia dell'idealismo tedesco non soltanto mediante Hegel, ma anche mediante Fichte (cf JANTOS M., *Filozofia dialogu. Zródła, zasady, adaptacja*, Kraków, PAN 1997, 18-19).

⁴³ Cf FEUERBACH, *Principi* 55, § 1.

⁴⁴ Johann Mader, nel suo studio intitolato *Fichte, Feuerbach, Marx, Leib, Dialog, Gesellschaft*, e più tardi nell'articolo *Feuerbach und Fichte*, ha indicato l'origine delle idee antropologiche di Feuerbach nella filosofia di Fichte (cf JANTOS, *Filozofia dialogu* 18).

⁴⁵ Nella tesi di dottorato, Feuerbach indica proprio nella ragione l'essenza dell'essere umano. Si tratta, però, di una ragione comune a tutti gli esseri umani, ragione una e infinita, non la ragione individuale di ogni singolo essere umano. Lo denota bene il titolo stesso della dissertazione: *De ratione una, universalis, et infinita* (1826).

mane nell'uomo non superata l'individualità. La sessualità è un ambito in cui l'essere umano s'incontra come individuo singolo e sensuale, e nell'incontro questa separazione si fa notare. Gli esseri umani si realizzano come specie e si uniscono tra loro soltanto poiché esseri pensanti, incontrati nella sfera del pensiero. La specie è reale nella globalità del pensare. L'essenza dell'uomo, quindi, è data dal fatto che l'essere umano pensa e che in questo pensiero tende all'unità con gli altri esseri umani. Nella stessa dissertazione di dottorato Feuerbach ha inserito anche una frase che caratterizza bene le sue tendenze antropologiche di allora: «In quanto essere pensante sono l'umanità intera». ⁴⁶ L'autore ha identificato quindi il pensiero e la ragione con la specie. L'uomo diventa uomo non tanto nell'atto di nascita, quanto piuttosto nel processo del radicarsi nella comunità interiore della ragione. L'uomo, in ultima analisi, tende per natura a tale comunità e soddisfa questa sua inclinazione appunto nel pensare, nell'unione interiore tra l'io e il tu. ⁴⁷

L'idea del legame comunitario tra l'io e il tu, abbozzata nel primo lavoro scientifico, subisce uno sviluppo ulteriore nella concezione della “nuova filosofia” che Feuerbach auspica negli anni 1841-1843 come superamento dell'idealismo di Fichte e di Hegel. L'autore offre il passaggio verso la nuova visione antropologica ne *L'essenza del cristianesimo* (1841) dove, avvalorato dalla preparazione teologica, in particolare sul Mistero Trinitario, indica in quest'ultimo il paradigma della vita collettiva, della vita in società, vale a dire il mistero della necessità del tu per l'io. ⁴⁸

L'essenza dell'uomo non è più la ragione, ma, come ora sostiene l'autore, «soltanto l'amore congiunto all'intelligenza e l'intelligenza congiunta all'amore è spirito, è l'uomo completo». ⁴⁹ Dipanando la dialettica interna a questi due momenti, Edda Ducci così spiega la modalità del loro rapportarsi: «L'atto dell'intelligenza, il pensare, rimanda alla dialettica interna con la specie, l'amore rimanda alla dialettica concreta con la comunità. Ambedue i movimenti, in quanto dialettica, indicano la necessità del rapportarsi, in quanto intenzionalmente tesi alla concretezza, esigono un rapportarsi-misura adeguato». ⁵⁰

⁴⁶ Citato in JANTOS, *Filosofia dialogu* 22.

⁴⁷ Cf *ivi* 23.

⁴⁸ Cf FEUERBACH L., *L'essenza del cristianesimo* (tr. di Camilla Cometti), Milano, Feltrinelli 1994, 86-89.

⁴⁹ *Ivi* 87-88.

⁵⁰ DUCCI, *Essere e comunicare* 40-41.

Feuerbach, tuttavia, trova il fondamento di questo legame e la sua misura non nel riferimento alla Trascendenza, ma nel principio de «l'unità dell'uomo con l'uomo»,⁵¹ ossia nell'appartenenza dell'uomo alla propria specie.⁵² Lo esprime in modo pertinente in un passo indicativo dei *Principi della filosofia dell'avvenire* (1843) affermando che «l'uomo per sé è l'uomo (nel senso comune del termine); l'uomo con l'uomo, cioè l'unità dell'io e il tu, è Dio».⁵³ In effetti, il filosofo intuisce che l'uomo solo cade facilmente in preda a diverse manipolazioni, si rivela maggiormente vulnerabile di fronte ai modi svariati di omologazione e non realizza la propria essenza. La sua vera essenza, invece, è contenuta in un legame di appartenenza alla comunità e nella coscienza di tale appartenenza, in un'unità tra due esseri umani, l'unità che si fonda soltanto sulla realtà della differenza tra io e tu.⁵⁴

Nei *Principi* Feuerbach precisa maggiormente la sua intuizione, ricordata prima ed espressa ne *L'essenza del cristianesimo*, riguardante il legame tra l'io e il tu, visti ambedue come esseri umani completi, ossia spirituali, connotati di amore unito ad intelligenza.⁵⁵ Nel tentativo di giustificare la concretezza in cui si snoda il legame tra l'io e il tu, il filosofo ricorre ad un nuovo principio universale da lui elaborato e proposto, ossia il «principio del sensualismo», posto alla base della «nuova filosofia». Mentre prima, come si è già visto, l'universale, ciò che è comune a tutti gli uomini

⁵¹ Il filosofo sostiene, infatti, che nessun ente, «sia o si chiami uomo o Dio, spirito o io, è da solo, un ente vero, perfetto ed assoluto; che la verità e la perfezione è soltanto il rapporto e l'unità di enti consustanziali. Il principio supremo e definitivo della filosofia è quindi l'unità dell'uomo con l'uomo» (FEUERBACH, *Principi* 127, § 63).

⁵² Feuerbach individua quindi il fondamento di questa dialogicità costitutiva dell'essere umano e la sua vera misura nell'appartenenza alla specie, anzi nella coscienza, da parte dell'uomo, di tale appartenenza (cf ID., *L'essenza* 23). Qui affonda la sua radice anche la differenza stessa tra l'uomo e ogni altro essere (cf *ivi* 23-24). Nella dialogicità si rivela ed esprime pure la dimensione spirituale dell'uomo.

⁵³ ID., *Principi* 127, § 60.

⁵⁴ «L'uomo singolo, preso per sé, né in quanto solo ente morale né in quanto solo ente pensante ha in sé l'essenza dell'uomo. L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunità, nell'unità dell'uomo con l'uomo – una unità che però si fonda soltanto sulla realtà della differenza tra io e tu» (*ivi* 126, § 59).

⁵⁵ Cf ID., *L'essenza* 87-88.

ni, è il pensiero, ora diviene invece la passività, il sentire, l'alleanza di testa e cuore, di filosofia e di natura, di pensiero e di vita.⁵⁶ In altre parole, perché ci possa essere un legame vero tra l'io e il tu, l'io, secondo la "nuova filosofia", non può essere più inteso come pensiero, pura coscienza, spirito (come voleva Fichte),⁵⁷ ma deve essere interpretato come "corpo", sensibilità, sensualità, come «io corporeo»,⁵⁸ un essere concreto dato come oggetto direttamente dai sensi e non dalla ragione, un essere che esiste nel tempo e nello spazio, perciò un'esistenza reale e non pensata.

L'amore e la sensibilità⁵⁹ stanno quindi a dimostrare la piena cittadinanza delle passioni e dei sentimenti umani come espressioni della natura dell'uomo. I sensi dell'uomo non sono strumenti in grado di cogliere soltanto determinati oggetti, di servire a certe funzioni, ma hanno in sé "un significato teoretico"; l'uomo, proprio perché uomo, non può essere paragonato, neppure nelle sue funzioni sensibili, con l'animale.⁶⁰ La sensi-

⁵⁶ Cf ID., *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia*, in ID., *La filosofia dell'avvenire e la critica della religione. Antologia* (a cura di Leonardo Casini), Firenze, Le Monnier 1982, 102-106.

⁵⁷ Feuerbach muta questo principio universale della sua "filosofia dell'avvenire" proprio da Fichte, intendendolo però in modo contrario (cf JANTOS, *Filosofia dialogu* 19-21).

⁵⁸ FEUERBACH L., *Il cominciamento della filosofia*, in ID., *La filosofia dell'avvenire* (a cura di Claudio Cesa), Bari, Laterza 1984, 96 (si tratta di una recensione al libro di J. F. Reiff, *Über den «Aufgang der Philosophie»*, di orientamento fichtiano e idealistico in genere, di cui Feuerbach tenta un'interpretazione nuova, di orientamento sensistico: la filosofia non deve «cominciare» con un principio astratto, ma con la coscienza sensibile, con l'io corporeo).

⁵⁹ In questo modo, Feuerbach è il primo a pronunciare le due parole-chiave per la filosofia dell'Altro, ossia sensualità e amore. La sua dialogica è la prima protesta contro la ragione, che divora l'esteriorità. Egli, infatti, difende questa esteriorità da Hegel, per il quale la natura e la sensualità, quindi ciò che in Feuerbach è esteriore alla ragione, erano soltanto una certa forma dell'idea assoluta, il suo "attributo". Per il filosofo la sfera della sensualità, cioè sia l'accessibilità mediante i sensi, sia ciò che in tal modo è accessibile, ha il carattere assolutamente autonomo, originario, non derivabile dall'idea (cf ID., *Principi* 103-106, § 31. 32).

⁶⁰ Feuerbach vuole dare qui una *Weltanschauung*, una concezione generale dell'essere e dell'esistere dell'uomo integrale, e non ridotto ad una soltanto delle sue facoltà. «La verità – così si legge nel § 58 dei *Principi* – non esiste nel pensare e nel sapere per se stessi. La verità è soltanto la totalità della vita e dell'essenza dell'uomo» (*Ivi* 126, § 58).

bilità umana è sempre vissuta nella dimensione spirituale in quanto legata nell'uomo essenzialmente all'amore e all'intelligenza e da essi gestita. Inoltre, l'amore e la sensibilità danno concretezza al rapporto. Feuerbach, perciò, contrappone ora l'essere sensuale all'essere razionale, perché soltanto tra gli esseri sensuali può realizzarsi un contatto reciproco e soltanto gli esseri sensuali costituiscono per se stessi, reciprocamente e nella concretezza, io e tu, al contrario degli esseri razionali chiusi in sé.⁶¹ Feuerbach rileva qui non più l'identificazione degli esseri, ma l'unione fondata sul riconoscimento della differenza, non più l'identità speculativa degli opposti, ma la posizione della realtà individuale, nella sua comunione con gli uomini e con le cose. Il contatto con l'altro è anche l'unica fonte della ragione. Esso – ed è necessario ricordarlo – si deve basare però sull'amore. Infatti, l'altro esiste in quanto amato.⁶² Il contatto amoroso – l'ordine del cuore – è originario rispetto alla ragione, nel senso che è diretto.⁶³

Il franco riconoscimento della sensibilità e dell'intuizione sensibile conferisce ora all'essere particolare una piattaforma ontologica. L'amore che si prova è la base dell'esistenza di ciò che si ama, come d'altra parte la capacità di amare è prova della propria esistenza.⁶⁴ Feuerbach sostiene quindi che l'amore deve essere inteso come criterio oggettivo e soggettivo dell'essere, criterio di verità e di realtà.⁶⁵

Ciò che è stato rilevato finora assume nella filosofia di Feuerbach un forte connotato etico. Sul piano etico, infatti, il rapporto tra l'io e il tu, vissuto sempre nella concretezza della spazio-temporalità, impegna gli individui a scegliere di assecondare l'istinto di felicità, insito nell'essenza dell'essere umano.⁶⁶ Il volere si presenta, quindi, come una manifestazione primaria dell'essere, una sorta di "istinto" (*Trieb*), che spinge l'uomo

⁶¹ Cf *ivi* 112-113, § 41.

⁶² Cf *ivi* 108, § 35.

⁶³ Cf *ivi* 107, § 34.

⁶⁴ Cf *ivi* 107, § 33.

⁶⁵ Feuerbach scrive: «L'amore identifica l'essere umano con Dio, Dio con l'essere umano e perciò identifica l'uomo con l'uomo, la fede separa Dio dall'essere umano e perciò separa anche l'uomo dall'uomo. Dio, infatti, non è altro che l'idea del genere umano sotto la forma mistica, per cui la separazione di Dio dall'uomo è una separazione dell'uomo dall'uomo, è lo sciogliersi del comune legame» (citato in JANTOS, *Filosofia dialogu* 36).

⁶⁶ Cf FEUERBACH L., *Etica e felicità con una raccolta di aforismi di argomento morale* [*Zur Moralphilosophie* (1868)], Milano, Edizioni Guerini e Associati 1992, 11-16.

come ogni altro essere provvisto di vita e di sensibilità, ad amare sé e la propria vita, a sottrarsi ai mali incombenti per realizzare un'esistenza piena e felice. L'impegno morale di soddisfare il proprio istinto di felicità, ritiene Feuerbach, porta l'essere umano a desiderare anche la felicità dell'altro. Il filosofo, infatti, sostiene che un accordo tra la propria e l'altrui felicità si realizzi *naturalmente* in ogni tipo di rapporto sociale, in maniera analoga a quanto accade nel rapporto sessuale.⁶⁷ Per Feuerbach, infatti, come non esiste l'atto sessuale se non tra due persone distinte, uomo e donna, così non esiste la morale al di fuori del rapporto tra un io e un tu, differenziati tra loro.⁶⁸ Non esiste un io uguale, indistinto, asessuato (questa è solamente «una chimera idealistica, un pensiero vuoto»)⁶⁹ e l'autocoscienza umana si fonda sempre o realizza e rende sensibile nella differenza fra io e tu, fra uomo e donna, fra maschio e femmina. Ciò che caratterizza la differenziazione sessuale dell'uomo e lo diversifica dagli esseri inferiori (animali) sta proprio nel fatto che «quello che è loro comune, viene in lui [uomo] umanizzato, spiritualizzato, nobilitato, ma purtroppo spesso anche rovinato e guastato».⁷⁰ La tendenza e la predisposizione al rapporto tra l'io e il tu è quindi, nella filosofia di Feuerbach, una «necessità ontologica» e la sua qualità dipende dalla maturità di scelte individuali e comunitarie. Tuttavia, va tenuto presente che, secondo Feuerbach, rimasto in ogni modo «idealista» fino alla fine, lo scopo ultimo del rapporto stesso tra l'io e il tu non è la soddisfazione dei bisogni indivi-

⁶⁷ Cf ID., *Etica e felicità* 64-65.

⁶⁸ «In realtà la morale di un individuo pensato per sé solo è una vuota finzione. Dove al di fuori dell'io non c'è un tu, un'altra persona, di morale non si può neppure parlare; soltanto l'uomo sociale è uomo. Io sono io soltanto attraverso di te e con te. Sono consapevole di me stesso solo perché tu, in quanto io visibile e tangibile, in quanto altra persona, stai di fronte alla mia coscienza. So forse di essere un uomo e che cosa sia un uomo, se non mi sta di fronte una donna? Io sono consapevole di me stesso significa: sono consapevole prima di ogni altra cosa di essere un uomo, se in effetti sono un uomo. L'io uguale, indistinto, asessuato è soltanto una chimera idealistica, un pensiero vuoto. Solo la scissione nella carne che penetra nell'essenza intera e più intima, l'uomo e la donna scissi l'uno dall'altra, se per un attimo concediamo tempo e spazio al mito platonico, fonda o realizza e rende sensibile la differenza tra io e tu, sulla quale si basa la nostra autocoscienza» (*Ivi* 63-64).

⁶⁹ *Ivi* 64.

⁷⁰ *L. cit.*

duali degli esseri umani, ma rimane sempre la conservazione dell'esistenza del genere umano, ossia della specie. La sessualità esprime il bisogno dell'uomo di unirsi con l'altro, un bisogno che conferisce senso all'esistenza umana, un senso sovente non tematizzato e irriflesso. La soddisfazione dei bisogni del corpo, finalizzati alla conservazione della specie, costituisce "il mistero dell'essere" e la realizzazione concreta, storica, dell'essenza umana in generale. L'uomo diventa uomo nell'incontro d'amore con il *Mitmensch*, ossia il prossimo, un co-uomo. Qui sta il senso positivo dell'amore feuerbachiano. Il senso negativo dell'amore, al contrario, il filosofo lo attribuisce all'amore dell'uomo verso Dio giacché – vista la critica feuerbachiana alla religione e la riduzione della teologia all'antropologia –, l'autore ritiene che l'amore dell'uomo a Dio "svalorizza l'uomo", perché Dio «distoglie l'uomo dall'uomo stesso, toglie all'uomo l'uomo stesso» e tutto ciò accade perché nulla può diventare oggetto di attrazione amorosa se non è sensibile. L'uomo dovrebbe liberarsi da questo sentimento d'amore verso Dio per ritrovare la via giusta della propria realizzazione. Solo l'amore inteso nel senso positivo, ossia appunto quello per altro uomo, gli può essere d'aiuto in questo processo. Solo l'amore umano, infatti, è legato alla sofferenza la quale è segno concreto della verità dell'esistenza.⁷¹

Feuerbach, per concludere, offre al patrimonio del pensiero antropologico moderno una riflessione feconda nel riconsiderare l'essere umano come un essere costitutivamente sociale e dialogico. La rivalutazione della relazione intersoggettiva, con le sfumature delicate della sua fisionomia, rischia però di perdere la pregnanza per la riduzione della teologia all'antropologia che non permette di trovare la vera misura di tale rapporto intersoggettivo.

2.2. *Prospettive di ricerca filosofica sull'incontro in alcuni esponenti della Begegnungsphilosophie*

I diversi autori della *Begegnungsphilosophie* intraprendono lo sforzo e il tentativo di giustificare la valenza ontologico-esistenziale della relazione interpersonale, come uno degli elementi costitutivi dell'essenza e dell'esperienza umana.

⁷¹ Cf JANTOS, *Filozofia dialogu* 36-37.

La relazione e l'incontro dell'uomo con l'uomo, ossia ciò che Martin Buber definisce «il fatto fondamentale dell'esistenza umana»,⁷² è quindi un tema il cui studio avviano, indipendentemente tra loro, decine di pensatori,⁷³ rappresentanti di impostazioni filosofiche spesso differenti, a volte molto distanti per prospettive di pensiero, presupposti e metodi applicati.⁷⁴ Nella breve esposizione che segue cercherò di soffermare l'attenzione prima di tutto sul contributo dei “fondatori” della corrente, per passare poi, nei limiti del possibile, a tracciare alcune linee di sviluppo della stessa, limitandomi all'area linguistica tedesca, francese e al contributo di alcuni filosofi spagnoli. Vista la presenza di studi sull'argomento nella filosofia contemporanea polacca, quasi sconosciuti in Italia, e considerando, naturalmente, la mia possibilità linguistica di accedervi, ho ritenuto opportuno esporre brevemente anche questo filone di ricerche

⁷² BUBER M., *Il problema dell'uomo*, Torino, Elle Di Ci 1983, 122.

⁷³ Soltanto nella già menzionata opera di Böckenhoff, sono presentati 70 pensatori europei del XX secolo che nelle loro ricerche hanno sviluppato la riflessione sull'incontro. L'autore limita la sua indagine ai rappresentanti della corrente in questione, provenienti dall'area di lingua tedesca (Germania e Austria), di lingua francese, dei Paesi Bassi e da quella spagnola. Le indagini si concludono naturalmente con gli anni '70, cioè con la pubblicazione del libro. Sarebbero da integrare con ricerche ulteriori e con l'allargamento dell'interesse anche agli autori di altre aree linguistiche.

⁷⁴ Negli anni '60-'70, appaiono in Europa i primi tentativi di sintesi storico-filosofica e di classificazione di queste nuove correnti di pensiero che fanno della relazione e dell'incontro l'oggetto della loro riflessione. La lettura di questi studi, anche soltanto sommaria, rileva la complessità e la problematicità dell'argomento, evidenziandone, tuttavia, l'importanza e la fecondità per una rinnovata interpretazione dell'essere umano, considerato nella sua dinamica relazionale. Tra le opere più importanti apparse in quel periodo indico, a mo' di esemplificazione e in ordine di pubblicazione: LAÍN ENTRALGO P., *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Revista de Occidente 1961 (1988³); LANGEMEYER B., *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963; THEUNISSEN M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1965 (1970²); CASPER B., *Das Dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1967; il già citato BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie*; EVERS G. D., *Sittlichkeit im Wort-Feld der Begegnung. Sittlichkeit als struktur-dialogisches Freiheits-Ereignis. Dargestellt an der Strukturontologie Heinrich Rombachs und der Pneumatologie Ferdinand Ebners*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet 1979.

sull'incontro, con un particolare riferimento all'ambito della fenomenologia, del personalismo e della filosofia marxista.

2.2.1. *Il pensiero dei fondatori*

La storia vera e propria della *Begegnungsphilosophie* inizia con gli anni Venti del XX secolo, quando sono già nate oppure iniziano a nascere le opere⁷⁵ importanti di alcuni filosofi, ritenuti poi fondatori⁷⁶ della corrente, appartenenti principalmente all'ambito della cultura ebraica. I loro contributi, nella maggior parte, pongono l'attenzione sulla dimensione religioso-etica della relazione io-tu. Gli autori, nella gran parte dei casi, cercano di elaborare gli elementi della nuova antropologia, individuando nel rapporto tra l'io e il tu un elemento essenziale della natura umana, giustificato nel suo fondamento partendo dall'approfondimento del fenomeno linguistico, peculiare per l'uomo.

Senza dubbio, una risonanza significativa al riguardo sembra abbia avuto l'opera di Hermann Cohen (1842-1918) intitolata *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919)⁷⁷ sull'ambiente ebraico, in parti-

⁷⁵ Vanno menzionate prima di tutto *Ich und Du* (*Io e Tu*, 1922) di Martin Buber, *Der Stern der Erlösung* (*Stella della Redenzione*, 1921) di Franz Rosenzweig, *Das Wort und die geistigen Realitäten* (*Parola e le realtà spirituali*, 1921) di Ferdinand Ebner, *Angewandte Seelenkunde* (1924, la prima versione è già del 1916) di Eugen Rosenstock-Huessy, come pure le opere posteriori quali ad esempio *Journal Métaphysique* (*Giornale metafisico*, 1927) di Gabriel Marcel e l'opera intitolata *Gegenwart* (1928) di Eberhard Grisebach. Le prime opere furono scritte nel clima della Prima Guerra mondiale. Rosenzweig scrisse la sua *Stella della Redenzione* proprio sul fronte (tra l'agosto 1918 e il febbraio del 1919) e le prime annotazioni pneumatologiche di Ebner risalgono agli anni 1912/13 e 1916/17.

⁷⁶ Per quanto riguarda i fondatori della filosofia dell'incontro esiste una certa unanimità nell'annoverare tra di essi H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber, F. Ebner, E. Rosenstock-Huessy (cf ROSENZWEIG, *La Scrittura. Saggi dal 1914-1929*, 271-272; EVERS, *Sittlichkeit* 89-137). J. Böckenhoff vi include anche M. Scheler e E. Grisebach (cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 118-125). Di Ferdinand Ebner come *co-fondatore* della *Begegnungsphilosophie* tratterò per esteso nel capitolo successivo.

⁷⁷ COHEN H., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig, G. Fock Verlag 1919. Come dimostra E. Baccarini, Rosenzweig ha conosciuto anche l'opera precedente di H. Cohen intitolata *Der Begriff der Religion im System der*

colare su F. Rosenzweig. L'autore vi scopre il problema del "tu" – per natura un problema etico –, che gli fa distinguere il *tu* da *lui* e da *esso*. Di più, l'autore sostiene che la scoperta del tu aiuta l'uomo a prendere coscienza del proprio io, del suo riconoscimento morale. L'etica, tuttavia, si compie pienamente soltanto nella religione. L'esperienza etico-religiosa è un incontro con la sofferenza dell'essere umano. La religione è messianica perché il messianesimo significa "il dominio del bene sulla terra". Questo, appunto, era il compito dei profeti. Cohen riconosce che i profeti non erano dei filosofi come Platone, ma dei politici; non si trattava tanto della loro propria *polis*, quanto di sofferenza umana. In questo modo la "politica" costituisce il centro della religione profetica ebraica.

Franz Rosenzweig condivide con Cohen una certa ispirazione che riguarda il legame dell'etica con la religione⁷⁸ ma, come si è già menzionato

Philosophie (Töpelmann, Giessen 1915). Cf al riguardo BACCARINI E., *Hermann Cohen - Franz Rosenzweig. La «Heimkehr» del giudaismo contemporaneo*, in *Idee* III (1988/1989) 9/10, 93-103.

⁷⁸ F. Rosenzweig, nonostante riconosca negli anni Venti Cohen come un 'Cristoforo Colombo' che scopre inconsapevolmente una terra nuova, mentre scrive negli anni 1918-19 la sua *Stella della redenzione* (*Der Stern der Erlösung*, The Hague, Martinus Nijhoff 1981, tr. it. G. Bonola, Casale Monferrato, Marietti 1985), non conosce ancora il testo *Religione della ragione*. Si può parlare di una certa ispirazione, del resto molto generale, che incontriamo in Cohen e in altri pensatori ebrei, vale a dire un'ispirazione che riguarda il legame dell'etica con la religione, rivolto contro la metafisica intesa come soggettivismo. Rosenzweig presenta con chiarezza questo soggettivismo. La filosofia "dalla Ionia a Jena", da Parmenide a Hegel, si sforza di conoscere il Tutto, ma una tale Totalità non è altro che il contenuto del pensiero. La ragione racchiude in sé il mondo, ma alla fin fine si occupa soltanto di se stessa: della propria storia. Rosenzweig 'frantuma' questo "vaso dell'idealismo" indicando, come mezzo, una rinnovata apertura alla vera esperienza per poter vedere l'uomo, il mondo e Dio nella loro originalità, realtà e temporalità, alla luce della fede. I frammenti di questo 'vaso' sono costituiti da tre elementi tra loro separati: l'uomo, il mondo, Dio. Il 'sistema di filosofia' che, secondo l'intento dell'autore, deve essere la stessa *Stella della redenzione*, ricomponne questi elementi in una totalità unificata che, per così dire, costituisce la forma della stella di Davide, rappresentata da due triangoli: uomo-mondo-Dio e creazione-rivelazione-redenzione. Sebbene F. Rosenzweig fosse molto critico nei confronti del sistema hegeliano, tuttavia ha assunto da Hegel un modo triadico di considerare la realtà. La tesi, in Rosenzweig, è costituita dal pre-mondo perenne (gli elementi), l'antitesi è data dal mondo incessantemente rinnovato (il percorso), la sintesi, invece, dall'eterno sovra-mondo (la figura).

prima, sviluppa le sue riflessioni sulla scia di ciò che da lui prende nome come il *nuovo pensiero*, ossia il pensiero dialogico.

Per inquadrare il problema della relazione io-tu nella filosofia rosenzweighiana è necessario rilevare che il contenuto dialogico della sua filosofia è costituito da una parte dal rifiuto della ragione “fonologica” e, dall’altra, dal riconoscimento, nell’amore, della sua controbilancia. «L’amore è forte come la morte» – Rosenzweig cita il *Cantico dei Cantici* per indicare che la filosofia, per paura della morte, non ha bisogno di chiudersi ‘dietro le mura’ della ragione. La rivelazione dell’amore si realizza mediante il dialogo e qui sta il momento fondamentale del *nuovo pensiero*. Il *nuovo pensiero* è parlare. L’idealismo, come sostiene l’autore, stabilisce la forma del mondo non mediante la parola, ma attraverso l’idea astratta e ‘muta’. Invece proprio la lingua, il dialogo, è luogo di una rivelazione reale del mondo. Questo luogo, questo ‘e’ tra me e te, ‘avviene’ nella lingua, che – in contrapposizione all’idea soggettivistica – costituisce un concreto, la “*effettività*”. La lingua è tempo che manca al pensiero astratto. La lingua non tanto succede nel tempo, quanto essa stessa è tempo. Se il tempo significa morte, allora con la lingua ci avviciniamo alla morte. Tuttavia l’amore ... è più forte della morte.

La “grammatica” di questa lingua si concentra attorno al nome. Con il

Dall’analisi di questi termini, un poco esotici, emerge che il pre-mondo costituisce la situazione del mondo pagano, dove i singoli elementi (mondo, uomo, Dio) si riducono ad un solo principio (totalizzazione) oppure vengono rispettati soltanto in quanto elementi, contemplati in sé. Il pensiero pagano non sa ancora nulla della creazione. Essa gli è nascosta, costituisce un mistero. Il passaggio dalla tesi all’antitesi consiste nel superare il pensiero da parte della fede. La rivelazione svela all’uomo il miracolo, dato dal fatto della creazione, dal mondo incessantemente rinnovato. Il passaggio dalla tesi all’antitesi significa dunque il passaggio dal mistero al miracolo. In che cosa consiste tale miracolo? Come avviene? Esso si realizza nella lingua. Dio-creatore parla la lingua dell’amore all’uomo concreto svegliando la sua anima dal sonno, risvegliandola all’amore. L’uomo, in risposta a questo amore, costruisce nel proprio quotidiano il Regno di Dio. La Creazione e la Rivelazione raggiungono il loro vertice nella Redenzione. Per Rosenzweig, il paradigma di ogni rivelazione è la Rivelazione biblica e il centro della Bibbia – il *Cantico dei cantici* – la narrazione dell’amore di Dio per l’uomo. Il giudaismo, il cristianesimo sono forme storiche della Rivelazione. Ciò che nel paganesimo è separato (Dio, mondo, uomo), nel giudaismo e nel cristianesimo è unito a forma di stella. Il giudaismo costituisce il fuoco interiore della stella, il cristianesimo invece i raggi verso il paganesimo.

nome proprio ogni essere umano è chiamato e inviato. Dapprima gli parla Dio ed egli gli risponde. Chiamato per nome può anche lui imporre il nome al mondo. Il nome proprio, afferma Rosenzweig, non è una semplice denominazione, ma “parola e fiamma”. S’intravede qui un altro momento importante e caratteristico della relazione dialogica: essa si basa sul discorso (rivolgere la parola) e responso (risposta). Tu mi parli ed io rispondo. La lingua, poiché simile al dialogo, non è un linguaggio come un mezzo di comunicazione o di trasmissione delle informazioni. Questa funzione pragmatica, che fa della lingua un linguaggio astratto, è soltanto secondaria rispetto alla lingua in senso originario. L’originarietà – un altro momento essenziale della dialogica – non può essere considerata come un elemento astratto, ad esempio nel senso di una “fonte” trascendentale, presa al di fuori di ogni esperienza, ma proprio ciò che è concreto, anzi – per usare un’espressione amata dai dialogisti – «ciò che è più concreto di qualsiasi concretezza». ⁷⁹ In questa luce anche la domanda classica sulla trascendenza non è più la questione teoretica su “che cos’è” la trascendenza di Dio, ma il “racconto” della sua vicinanza. La filosofia come narrazione “rispetta” la realtà, la racconta tale quale essa è, non riduce una cosa a qualcosa d’altro. Questo qualcos’altro, in particolare l’altro, costituisce per il pensiero dialogico l’obiettivo e l’oggetto della filosofia. L’esempio di Rosenzweig illustra come, tuttavia, l’alterità non è da cercare in “qualcosa d’altro” da ciò che è, dunque mediante la riduzione della realtà, ma appunto, attraverso, per così dire, l’esposizione, la concretizzazione, la narrazione della realtà stessa nella forma dimenticata dalla filosofia teoretica. Il *nuovo pensiero* come racconto deve camminare sulla “strada dell’azione” – dunque di nuovo il primato della filosofia pratica, naturalmente non nel senso di sostituire la riflessione con l’azione, ma di sottolineare che la filosofia si occupa del “concreto” dell’esperienza umana – con l’esperienza della vicinanza e lontananza di Dio in essa intrecciata.

Il *nuovo pensiero*, come sostiene Rosenzweig, è dunque un pensiero parlato, vale a dire uno che “ha bisogno dell’altro”. Tale bisogno significa, in altri termini, “fidarsi dell’esperienza”, giacché in essa s’incontra l’altro. La concretezza, l’effettività, l’alterità, l’esperienza – sono i termini che specificano il “clima” e la base del *nuovo pensiero* e costituiscono l’*humus* dentro il quale si esperisce la relazione tra l’io e il tu.

⁷⁹ Cf BARAN B. (a cura di), *Filozofia dialogu*, Kraków, Znak 1991, 13.

Eugen Rosenstock-Huessy, annoverato tra i fondatori della filosofia dell'incontro, giunge allo studio dell'incontro muovendo anche lui dal tema caro ai dialogisti, specie a Rosenzweig, ossia quello della "grammatica", intesa in un certo modo.⁸⁰

La "grammatica", di cui l'autore si è occupato con una certa intensità, costituisce, secondo lui, la struttura interiore dell'anima come un quadro complessivo del "sistema" della lingua. Di nuovo la parola, la lingua decide dell'essenza stessa dell'essere umano.

La grammatica dell'anima è diversa dalla grammatica della lingua. Prima di tutto è diversa la successione delle persone. L'io non è la *prima* persona. Il primato spetta al tu e solo dopo segue l'io, poi il noi e, infine, l'esso (con lui e lei). Rosenstock-Huessy, più di altri dialogisti ed esponenti della *Begegnungsphilosophie*, cerca di far riferimento all'esperienza concreta, o persino alle scienze. A suo parere, è proprio l'esperienza a confermare il primato del tu. Si tratta del primato del nome. L'autore, del resto, chiama le sue riflessioni "dianomica", ossia scienza della dialogicità del nome. Infatti, già nella prima infanzia il nome, inteso in senso ampio come chiamata e come indirizzo della parola, costituisce la prima, più o meno consapevole, esperienza dell'essere umano. Il tu precede l'io in un duplice senso: il rivolgere la parola, il chiamarmi per nome, dunque una chiamata carica del contenuto "tu", precede tutte le altre esperienze e, inoltre, soltanto il fatto che qualcuno mi dice "tu" permette di identificarmi come io. Quest'ultima osservazione è particolarmente importante perché concede, in un certo modo, di individuare due orientamenti dialogici, relativi a due modi di intendere la relazione tra l'io e il tu.

Il primo indirizzo si riflette sull'io che si rivolge al tu inteso come un dovere etico e religioso. Il tu, in qualche modo, è "costituito" dall'io, sebbene, naturalmente non come un oggetto. In contrapposizione all'oggetto, il quale è sempre un qualcosa, un tale tu è un nulla. Esso non determina tanto la mia identità quanto la coscienza. La voce di questa coscienza giunge dall'esterno e mi rivolge verso il tu dell'altro, me lo pone da-

⁸⁰ È probabile che Rosenzweig, nella sua *Stella della redenzione*, menzioni la "grammatica dell'amore" sotto l'influsso dell'opera di Rosenstock-Huessy, intitolata *Angewandte Seelenkunde* (1924), conosciuta nel manoscritto già nel 1916, nella quale l'autore si è occupato intensamente del problema della "grammatica". Per una breve sintesi del pensiero di Rosenstock-Huessy sull'incontro mi riferisco allo studio di BARAN (a cura di), *Filosofia dialogu* 19-21.

vanti come compito. Se non si vuole ammettere (e i dialogisti non lo vogliono proprio) che io stesso sono fonte del “comandamento d’amore”, sembra indispensabile distinguere il “Tu eterno”, fonte della voce della coscienza, e il tu dell’altro essere umano.

Il secondo indirizzo fa dipendere la mia identità dalla chiamata da parte degli altri tu. È vero – e lo vedremo più dettagliatamente in seguito – che anche in Buber leggiamo che l’io diventa mediante il tu,⁸¹ ma in Buber si tratta, piuttosto, del mio dovere che mi fa diventare un “vero me stesso” e si avvera nel mio modo di agire verso l’altro. Per questo secondo orientamento, quindi, il “dato originario” è costituito dalla chiamata da parte di un altro uomo. Esso si distingue dalla chiamata di Dio perché è piuttosto un denominare, quindi un qualcosa che non mi rimanda oltre, verso l’altro, ma m’identifica. Abbiamo qui dunque due modi di far polemica con il soggettivismo, con la filosofia dell’io. Uno dei percorsi tenta di rimuovere l’“imperialismo” dell’io, indicando una fonte della parola fuori del soggetto, di cui io sono un trasmettitore – in ogni modo io già *sono*; l’altra fa derivare l’essere e l’identità del mio io dall’Altro. Il primo modo è piuttosto “teologico”, il secondo più “scientifico”, poiché consente di sviluppare un certo tipo di “psicologia” della lingua.

Senza dubbio, se il primato del tu deve avere un carattere dialogico, esso non può essere eticamente indifferente. In Rosenstock-Huessy riscontriamo una somiglianza notevole con Rosenzweig (probabilmente ambedue subirono un influsso reciproco), perché pure per Rosenzweig il modo imperativo (in Rosenzweig il comandamento), collegato sempre con il tu, costituisce il più importante dei modi. Il modo condizionale è la libera volontà dell’io (“se io volessi, avrei ...”), il modo indicativo pronuncia le leggi del mondo, si esprime in terza persona. Il tempo più importante in ambedue i filosofi è il presente. In esso, infatti, nell’“attimo” (Rosenzweig) si avvera la rivelazione e, nello stesso tempo, il comandamento d’amore. Il passato, come in Buber, è il tempo delle cose, degli oggetti, il futuro invece è il tempo della libertà dell’io. La grammatica completa dell’anima, ammonisce però Rosenstock-Huessy, ha bisogno di tutti i tempi, i modi e le persone. Aggiungiamo ancora che la chiamata che mi giunge dal tu è, in Rosenstock-Huessy, essenzialmente una chiamata di Dio, soltanto che per me la voce arriva da diverse parti della *polis* umana.

⁸¹ Cf BUBER, *Il principio dialogico* 36.

Rosenstock-Huessy sviluppa questa dialogica “politicizzata” in un sistema “grammatico”. Infatti, alle persone corrispondono gli ambiti della creatività umana spirituale: alla prima persona l’arte, alla seconda la religione, alla terza la scienza. L’arte, il “canto” eseguito dall’io, si suddivide ulteriormente in tipi secondo le persone: lirica – io, dramma – tu, epica – lui. In modo simile si può coltivare la scienza: dal “punto di vista dell’io” si tratterebbe di filosofia, come al solito per i dialogisti soggettivistica; la scienza “in seconda persona” è l’etica, in “terza” sono le scienze naturali, ampiamente intese. Relativamente alle persone, anche queste scienze vengono ordinate gerarchicamente e il linguaggio della religione riceve il contrassegno di “corona delle lingue”.⁸²

Un altro concetto grammaticale (e nello stesso tempo un’allusione religiosa) è la “croce della realtà”. Per Buber il mondo è duale, secondo invece Rosenstock-Huessy noi viviamo sull’intersezione della “croce”, di due coppie d’elementi. Una di esse, “spaziale”, rappresenta la mia interiorità e il mondo esterno, la seconda, “temporale”, è data dal passato-futuro. La gerarchia degli estremi della croce corrisponde all’ordine delle persone e costituisce la successione grammaticale delle strutture della lingua: alla struttura imperativa corrisponde il tu, alla soggettiva l’io, alla narrativa noi e a quella oggettiva l’esso. Tuttavia, mentre l’io di Buber era sperimentato “fuori tempo e spazio”, l’uomo di Rosenstock-Huessy vive al centro stesso della “effettività”.

Il richiamato già più volte Martin Buber⁸³ (1878-1965), considerato “padre” della filosofia dialogica e dell’incontro, è l’autore della famosa distinzione tra Io-Tu ed Io-Esso che sta alla base della sua trattazione sulla relazione dialogica.⁸⁴ Questa distinzione, in se stessa, non è ancora una

⁸² Cf ROSENSTOCK-HUESSY E., *Die Sprache des Menschengeschlechts* I, Heidelberg 1963, 783. La citazione è attinta da BARAN B. (a cura di), *Filosofia dialogu* 20.

⁸³ Buber, al contrario di altri fondatori della *Begegnungsphilosophie* di matrice culturale ebraica, attinse per le sue riflessioni non tanto dal giudaismo ortodosso quanto piuttosto dal chassidismo dell’Europa dell’Est, con cui venne in contatto fin dall’infanzia. Buber, infatti, nato a Vienna da genitori ebrei provenienti dalla Galizia, trascorre l’infanzia e la prima giovinezza a Leopoli, dove frequenta un ginnasio polacco (i primi suoi saggi li scrisse in lingua polacca per il settimanale di Leopoli *Przegląd Tygodniowy*).

⁸⁴ I testi più significativi sulla concezione dialogica buberiana li troviamo già nella menzionata opera omonima *Il principio dialogico*, pubblicata in italiano per la prima volta nel 1959 a cura delle Edizioni di Comunità. Nel presente lavoro fac-

scoperta particolarmente significativa, però è essenziale il carattere che Buber attribuisce a queste due “parole-fondamentali”. Esse costituiscono, infatti, due “modi di essere” dell’uomo. Il modo Io-Esso significa il possesso dell’oggetto, il possesso che assume diverse forme dell’esperienza quotidiana, *esso* indica sempre: io possiedo qualcosa (percepisco, mi rappresento, penso, sento). Il modo Io-Tu costituisce la relazione. L’esperire l’Esso (che può essere anche dato da Lui e Lei) avviene “in me”, la relazione e il rapporto si stabilisce tra me e il mondo.

Nella concezione di Buber l’uomo entra in relazione non soltanto con l’essere umano, poiché il tu non si limita ad esso.⁸⁵ Per Buber anche il mondo della natura e il mondo degli “esseri spirituali” possono costituire la sfera della relazione. Ciascuna di queste sfere, inoltre, dirige il nostro sguardo verso il “Tu Eterno”. Ogni tu finito, secondo la “dialettica” dell’esperienza e della relazione, si trasforma necessariamente in esso, e ogni esso è portatore virtuale del tu. Questi due “modi di essere”, parole-fondamentali, hanno un carattere temporale differente. Buber contrappone tra di essi *Gegenwart* e *Gegenstand*. Il primo significa la contemporaneità, il tempo attuale, anche la presenza, però etimologicamente (*warten* - aspettare) significa “aspettare di fronte a”, cioè aspettare al cospetto di ciò che mi sta di fronte, in relazione. La seconda espressione menzionata indica l’oggetto, dunque la presenza, però “morta”, non tanto quella che sta di fronte, come vorrebbe l’etimologia della parola (contro-stato), quanto la presenza a me subordinata. La sua temporalità è il passato: lo stato d’indurimento, l’assenza della presenza reale. L’oggetto di cui m’impossesso è già definito “prima” e afferrarlo non significa incontrarlo. L’incontro si avvera proprio come con-temporaneità, presenzialità dell’io e del tu che si fronteggiano. Il carattere della presenzialità della relazione io-tu è fondamentale per la dialogica, intesa, di solito, come “attimo”, “momento”, “tratto di tempo”, irripetibilità e non oggettività del contatto diretto con gli altri.

Buber afferma che «le linee delle relazioni, nei loro prolungamenti, s’intersecano nel Tu eterno».⁸⁶ Se la relazione è data da due paralleli, io e

cio riferimento all’edizione S. Paolo, curata da Andrea Poma e pubblicata nel 1993.

⁸⁵ Si anticipa l’osservazione che proprio il concetto del Tu divide fondamentalmente la considerazione della relazione io-tu in Buber e in Ebner. La questione sarà ripresa in seguito.

⁸⁶ BUBER, *Il principio dialogico* 111.

tu, allora il punto d'intersezione si trova nell'infinito. Questa teometria non indica però il posto di Dio fuori del mondo: Dio è assolutamente Altro, però anche totalmente Medesimo, Presente. Invece l'incontro, che si compie sempre con il Tu eterno sullo sfondo, non consiste in una convivenza gentile e sentimentale con gli altri, ma significa una trasformazione dalla quale l'uomo emerge già diverso. L'incontro è un avvenimento di carattere rivelatorio sotto lo sguardo dell'eterno Jahvè. Che cosa però è rivelato? Nulla, al di fuori di ciò che già c'è. La rivelazione è una tautologia, ma un tipo di tautologia che concede all'uomo la Forza, che innesca nel suo essere quel "di più" che prima non c'era. Il percorso della stella di Davide, che si delinea nella dialogica buberiana, rappresenta la storia dell'avvicinamento: «La teofania diventa sempre più vicina, sempre di più si avvicina alla sfera che è *tra gli esseri*, si avvicina al Regno che si nasconde in mezzo a noi, in questo "tra noi"». ⁸⁷ La salvezza significa il punto-limite di quel movimento di avvicinamento in cui il Tu eterno raggiunge la sfera del Tra. Questo Tra, tra noi, è l'incontro. Dunque la salvezza è l'incontro con il Tu eterno, ossia l'inizio del suo dominio tra gli uomini.

Tra i tu "non-divini" elencati da Buber, l'Altro ha un significato fondamentale per il suo "principio dialogico" e si tratta non tanto dell'Altro come individuo, quanto piuttosto dell'Altro come persona. Tuttavia lo scopo ultimo dell'incontro – oppure bisognerebbe dire: il senso della storia – è il Tu di Dio. Il "tra" costituisce una realtà verso cui "si avvicina" la persona di Dio, però si tratta della realtà umana, o piuttosto interumana. Non si può affermare che il "tra" precede l'io e il tu, ma nemmeno che esso costituisce uno "spazio" tra l'io e il tu dati a priori. Il "tra" che poc'anzi abbiamo con Buber identificato con l'incontro costituisce addirittura la realtà, la effettività di questo evento dell'incontro che non è né originario rispetto all'io e al tu, né ad essi riconducibile (in particolare all'io). Mediante il concetto del "tra" Buber esprime una radicale alterità dell'Altro, di fronte al quale, da una parte sono attivo in quanto mi rivolgo ad esso, dall'altra invece rimango passivo, esposto alla sua alterità. L'incontro si caratterizza proprio per tale unità tra "azione" e "passione".

Non è facile definire chiaramente il carattere delle "parole-fondamentali" di cui parla Buber, in particolare della parola io-tu. Da una parte io-tu forma un mio "modo di essere", dall'altra costituisce la relazione,

⁸⁷ *Ivi* 146.

l'incontro; il "tra" è proprio l'incontro con l'esteriorità, un incontro nel quale mi metto di fronte a ciò che è diverso da me. Si tratta dunque del rapporto con la realtà o della realtà stessa? E come spiegare questa irremovibile dualità: il mondo delle cose e il mondo delle persone? Una simile costruzione sembra essere dubitabile dal punto di vista ontologico. Che senso ha una tale dualità? Può darsi che la domanda di senso non appartenga all'ontologia, se il compito di quest'ultima è quello di stabilire le relazioni tra gli esseri, ma forse anche la filosofia di Buber fondamentalmente non è un'ontologia, sebbene egli stesso parli di «ontologia di ciò che è inter-umano».⁸⁸ Come in altri pensatori ebrei, la dialogica di Buber vuol essere una visione integrale, insieme etica e teo-logica (sebbene, come si difende Buber stesso, come del resto hanno fatto anche Rosenzweig e poi Lévinas, non voglia trattare un pensiero religioso nel senso di un riferimento ad una concreta religione).

Il pensiero dei fondatori della *Begegnungsphilosophie*, tratteggiato brevemente, che evidenzia i loro sforzi di trovare una via metodologica più adeguata per lo studio e la comprensione più adeguata dell'essere umano, è stato significativamente ripreso e coltivato anche da diversi altri pensatori che, quasi in tutta l'Europa del XX secolo, hanno accolto la loro eredità teorica e i suggerimenti metodologici.

J. Böckenhoff, nella sua ricerca monografica *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte*, richiamata sopra, a cui mi richiamerò anche in seguito, presenta 70 filosofi del XX secolo che, fino al 1970, nei loro studi hanno affrontato il problema dell'incontro. L'autore, come ho già rilevato, delimita le sue ricerche agli esponenti del pensiero tedesco, austriaco, francese, agli autori dei Paesi Bassi, con qualche accenno alla Spagna. Nell'economia di questa ricerca, mi limito tuttavia a considerare brevemente la posizione teorica soltanto di alcuni pensatori di area tedesca, francese e spagnola ritenuti, a mio avviso, più significativi per il tema dell'incontro o, meglio, del legame tra l'io e il tu. Un contributo interessante potrebbe apportare anche la filosofia italiana, specie gli studi sul dialogo, ma considerando la loro agevole reperibilità, nella ricerca mi limito soltanto ad alcuni riferimenti a chi si è occupato direttamente del pensiero di Ferdinand Ebner.⁸⁹ L'interesse personale, invece, mi riporta

⁸⁸ BUBER, *Il problema dell'uomo* 124.

⁸⁹ Nella considerazione degli sviluppi del pensiero filosofico nei diversi contesti meriterebbe un'attenzione il riferimento anche alla filosofia italiana, in par-

al mio contesto di provenienza, quindi ho ritenuto importante e utile per me includere in questo lavoro anche qualche cenno sulla *Begegnungsphilosophie* in Polonia.

2.2.2. Prospettive di ricerca sull'incontro nell'ambiente di lingua tedesca

Il pensiero filosofico sull'incontro, oltre alla sua origine, ha trovato l'interesse e un'ampia ripercussione in particolare nell'ambito della lingua tedesca,⁹⁰ sebbene nessuno dei *filosofi dell'incontro*, operanti in quel contesto culturale, risalti anche come fondatore di una scuola.

Una delle tendenze, riscontrabili negli studi in lingua tedesca, è il tentativo di superare l'idealismo in antropologia e trovare categorie nuove, ontologico-esistenziali, per "dire l'uomo". Nicolai Hartmann,⁹¹ ad esempio, muove dal problema del *fremde Ich* che costituisce, secondo l'autore, una *crux* per l'idealismo, poiché l'altro o è reale, per cui non abbiamo più alcun idealismo, oppure esso non è altro che una rappresentazione che approda nel solipsismo. Esaminato dal punto di vista della teoria della conoscenza il *Mitmensch* è per il nostro conoscere essenzialmente a-razionale, nel senso di transintelligibile. Il rapporto col *fremde Ich* diventa così un problema fondamentale nell'ambito dell'etica. Tanto le cose che le persone costituiscono per l'uomo l'oggetto di relazione, seppure in modo diverso, però è di priorità fondamentale che l'uomo si ponga prima di fronte alle persone e poi consideri le cose. Le persone stanno di fronte alla mia personalità, cioè come valori, le cose invece di fronte alla mia

icolare agli studi sulla filosofia del dialogo di G. Calogero (cf tra l'altro la sua *Filosofia del dialogo* 1962), le ricerche sulla filosofia dell'interiorità e del concreto di M. F. Sciacca (cf *Atto e essere* del 1956; e dello stesso anno *L'uomo, questo squilibrato*), e gli studi di I. Mancini sul problema della filosofia della religione, specie sulle possibilità di incontro dell'uomo con Dio. Sono interessanti in proposito gli studi di E. Ducci e saranno ripresi nella fase successiva del mio lavoro. Tra essi menziono soltanto *Essere e comunicare* (1974), *La parola nell'uomo* (1983), *Ap-prodi dell'umano* (1992).

⁹⁰ Cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 133-149.

⁹¹ Cf *ivi* 133-134. Per approfondimenti rimando direttamente alle opere dell'autore: HARTMANN N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin 1960²; ID., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1949⁴; ID., *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlin 1931.

soggettività, vale a dire come oggetti della conoscenza nella contrapposizione gnoseologica: io-non-io. Per le persone vale la contrapposizione etica: io-tu. La persona dell'altro (*die fremde Person*) è colta in un atto immediato di presa di posizione, che è un atto primario, vitalissimo, concretissimo e pienamente individualizzato. Un altro filosofo, Karl Löwith,⁹² invece, in un'interpretazione di Feuerbach contro ogni idealismo, prova a rendere accessibile la comprensione del senso dell'uomo a partire dal concetto del *Miteinander* ("l'uno con l'altro"). Il rapporto io-tu è al di là di tutto il mondo. L'altro è chiuso per me come individuo (me-stesso - te-stesso), ma è pienamente aperto a me come tu, come la seconda persona nel rapporto io-tu.

Il problema determinante per spiegare il rapporto io-tu è legato alla comunicazione e al linguaggio. La prima è una prospettiva di studio realizzata, tra l'altro, da K. Jaspers⁹³ che sottolinea il ruolo primario della comunicazione nel giungere all'incontro. Il concetto di comunicazione da lui adoperato, tuttavia, non si identifica con quello dell'incontro. La comunicazione svolge, per il filosofo, un ruolo particolarmente importante in quanto evidenzia il carattere comunicativo della stessa esistenza. L'esistenza, infatti, si può intendere sia come relazione a Sé, sia come relazione all'altro. L'autore distingue vari tipi di comunicazione, in cui l'uomo esiste come semplice *Dasein*, e ne denuncia l'inautenticità rispetto alla vera *comunicazione esistenziale*. Questa è un processo di rivelazione e insieme di realizzazione dell'io come *Sé* (*Selbst*). In essa due Sé si offrono l'uno all'altro in una reciproca creazione. La comunicazione è definibile come un *combattimento amoroso*, in cui l'esistenza vuol realizzare una sincerità senza riserve. Questa lotta però è particolare. Suo fine non è la supremazia o la vittoria sull'altro, bensì la ricerca in comune di una verità che non si traduce mai in un sapere, ma rimane inesauribile. L'amore non è ancora comunicazione, ma ne è la sorgente; senza comunicazione esistenziale l'amore rimane, a sua volta, problematico.⁹⁴ L'io vero, quindi, se vuol es-

⁹² Cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 141-143; cf LÖWITH K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München 1928. È interessante anche il saggio di THEUNISSEN, *Der Andere: Karl Löwths Lehre vom Individuum in der Rolle des Mitmenschen* 413-439.

⁹³ Cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 135-136 (cf JASPERS K., *Philosophie*, Berlin 1932; ID., *Vernunft und Existenz*, Gröningen 1935; ID., *Von der Wahrheit*, München 1947; ID., *Der philosophische Glauben*, Frankfurt a.M. 1958).

⁹⁴ Accanto alle forme personali della comunicazione, Jaspers considera an-

sere se stesso, non può reggersi da solo. L'esistenza di un io che vuol bastare a se stesso fa necessariamente naufragio, e solo così l'io «è pronto per quello che è l'altro di fronte ad esso, cioè per la Trascendenza». Ci vogliono, secondo Jaspers, *situazioni-limite* perché l'io possa prendere coscienza della propria situazione esistenziale, la sola in cui l'uomo *può essere*. La seconda prospettiva, quella cioè del linguaggio, ossia della realtà del dialogo è seguita, invece, da August Brunner, il quale però cerca di approfondire il problema dell'incontro particolarmente a partire dalla gnosologia.⁹⁵

In tale prospettiva muove anche Helmut Kuhn,⁹⁶ il quale non consi-

che quelle sociali. La comunicazione esistenziale, infatti, si può manifestare nel *contratto sociale* – una delle condizioni, anzi, della comunicazione –, *nella discussione*, quando è comprensione reciproca, e anche nella *vita politica*, quando questa non venga assolutizzata. Applicata alla filosofia, l'idea di comunicazione porta alla denuncia d'ogni sistema che si ponga come verità definitiva, obliando il carattere personale, storico, esistenziale di ogni pensare autentico.

⁹⁵ Nella conoscenza globale, cercata come “visione d'insieme”, l'autore evidenzia alcuni livelli. Al primo posto colloca la conoscenza della persona, che, in quanto spirituale, è anche la più adeguata all'essere umano. In subordine vengono poi la conoscenza psichica, che permette di accedere ad una comprensione dei moti vitali, poi la conoscenza degli oggetti prodotti dall'uomo e in ultimo, come livello più basso, la conoscenza della materia. La conoscenza della persona è possibile soltanto nel contatto concreto, nell'esperienza del contatto con la singolarità. L'oggettività, secondo Brunner, è questa conoscenza data mediante la convergenza delle indipendenti singole conoscenze («*Convergence de connaissances indépendantes*»), mediante le quali il Sé si lascia separare dallo sguardo soggettivo. Il presupposto per questa evidenza è l'altro e la comunicazione con l'altro. La persona, lo psichico e la materia vengono conosciuti in modo diverso. La persona ci è data in fede (*im Glauben*) in modo inoggettivo e singolare, ma sicuramente data. Quanto più ciò che esiste (*das Seiende*) deve diventare maggiormente conosciuto, tanto più viene in prima linea la fede. Di fronte a Dio in definitiva è sufficiente [adeguata] soltanto la pura fede. La fede, in ogni conoscenza, è ciò che, anche cronologicamente, è il primo; cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 137-139; per particolari ed approfondimenti rimando a BRUNNER A., *La connaissance humaine*, Paris 1943. ID., *Erkenntnistheorie*, Colmar 1944; ID., *La personne incarnée*, Paris 1947; ID., *Der Stufenbau der Welt. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff*, München 1950; ID., *Glaube und Erkenntnis*, München 1951; ID., *Geschichtlichkeit*, Bern 1961; ID., *Naturwissenschaftliche Kategorien bei Bultmann*, in: *Stimmen der Zeit* 88(1962), 161-175.

⁹⁶ Cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 143-144 (essenziali al riguardo:

dera l'evento dell'incontro come un destino irraggiungibile o una grazia, ma piuttosto come l'accordo di un attivo afferrare e di un passivo lasciarsi afferrare. Tutta la conoscenza umana ha, secondo lui, il carattere dell'incontro. Viviamo inizialmente nell'Essere, poi subentra il domandare e più tardi l'incontro con l'Essere nel pensiero. Noi incontriamo l'Essere in ciò che esiste. Incontrare l'Essere significa cogliere il senso dell'essere. All'incontro appartengono essenzialmente tre elementi: benevolenza, compagnia (*die Gefährtschaft*) – vale a dire, tu sei come me in cammino, sei per me un pericolo e un aiuto –, e lo stupore di se stesso provato nella *singularità dei due* (*Zweieigenheit*). Ci si deve specchiare nello sguardo dell'altro per scoprire il progetto di vita e diventare se stessi. Il senso, come affermazione ontologica, come affermazione dell'essere, è dato mediante l'incontro con il *Mitmensch*. Infatti, io sperimento l'altro come *ens realissimum*, in cui è rappresentata l'umanità e un ordine che oltrepassa questa persona, vale a dire Dio stesso. Secondo Kuhn la relazione io-tu rompe nello spazio della coscienza il circolo vizioso della moderna teoria della conoscenza.

Alcuni autori compiono una riflessione sul significato ontologico dell'incontro. Tra questi Detlev von Uslar,⁹⁷ che crede di poter rispondere ad una domanda di Heidegger, rimasta senza risposta, sulla vera e propria fondazione del *Mitsein*, e sul legame tra *Selbstsein* e *Sein selbst* in un'analisi della temporalità dell'essere mediante l'analisi dell'incontro. Un altro autore è Fridolin Wiplinger,⁹⁸ il quale sostiene che noi non siamo mai soli, poiché ontologicamente siamo sempre insieme con un non-io in un io-tu o io-esso. La relazione io-tu significa una relazione con l'essere umano, con una persona, un soggetto, un *logon echon*. Segni caratteristici di tale relazione sono l'immediatezza, la reciprocità, la libertà e la dedizione. Al contrario, la relazione io-esso è con le cose, con gli animali, con gli ogget-

KUHN H., *Begegnung mit dem Nichts*, Tübingen 1950; ID., *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*, Tübingen 1954).

⁹⁷ Cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 145; cf USLAR VON D., *Vom Wesen der Begegnung. Eine Untersuchung am Phänomen des Gelübdes auf die Frage nach dem Selbstseinkönnen des Daseins bei M. Heidegger*, Freiburg i.Br. 1953; ID., *Vom Wesen der Begegnung im Hinblick auf die Unterscheidung von Selbstsein und Sein selbst bei Heidegger*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13(1959), 85-101.

⁹⁸ Cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 145-146; cf WIPLINGER F., *Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenüber*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 70(1962), 169-190.

ti, con il mondo irrazionale, ed è contrassegnata dalla mancanza di libertà, dall'uso, l'utilizzo, il possesso e il dominio. L'altro è considerato il-dire-tu dialogico, parlare con il tu. L'autore rifiuta tanto l'essere-io dell'idealismo quanto l'essere-in-se-stesso-nell'altro. In verità, il tu incontra dapprima il *Mitmensch*, poi tutti gli esistenti come un *tu*, in modo simile a quanto avviene nel mito. Il dialogo è l'unità del pensiero e dell'essere nell'esistente.

Michael Theunissen⁹⁹ resta finora l'autore della più importante trattazione sul concetto contemporaneo dell'altro, intitolata *Der Andere*, nella quale affronta l'arduo tentativo di 'conciliare', almeno parzialmente, la filosofia dialogica e la filosofia trascendentale. Nel trascendentalismo l'altro era considerato come *Fremd-Ich*, nel dialogismo invece come la seconda persona, come il tu. Nella filosofia trascendentale (in particolare nella fenomenologia trascendentale) l'altro è incontrato in modo indiretto, come costituito da me; nella filosofia dell'altro, invece, tale incontro ha i connotati dell'immediatezza e non può essere ridotto alla costituzione soggettiva. L'originarietà dialogica del tu e la "secondarietà" trascendentale dell'Altro da me costituito sembrano escludersi a vicenda. L'autore tenta, quindi, una via di mezzo tra queste posizioni contrastanti e la indica nel pensiero sul "dialogico-diventare-se-stessi". Esso consiste nel fatto che io divento io mediante l'incontro con l'Altro. In altre parole, il punto di partenza dialogico fa "ritornare" la soggettività a se stessa. Il "tra" (di cui parla Buber), costituitosi nell'incontro, non dovrebbe però essere visto in forma di "rivelazione", ma nel contesto di una "prassi esistenziale" dell'essere umano nella situazione dell'incontro. In tale impostazione di Theunissen, la relazione dialogica dovrebbe essere vista come non intenzionale, e la ricerca dovrebbe riguardare la soggettività e non il "totalmente altro" di cui non si può dire nulla. La soggettività sarebbe studiata in riferimento all'incontro per evidenziare in che modo l'incontro la descrive e la porta "verso se stessa".

2.2.3. *Panorama della filosofia dell'incontro nell'ambito della lingua francese*

Nell'area linguistica francese, è noto un filone di studi della *Begegnungsphilosophie* che sottolinea l'importanza dell'amore per la comprensio-

⁹⁹ Cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 146-149; cf THEUNISSEN M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, Gruyter 1981².

ne dell'essenza della relazione umana e dell'incontro. Tra i più noti, menzionerei gli studi di G. Marcel, G. Madinier e M. Nédoncelle.

Uno degli iniziatori del pensiero dialogico e di quello sull'incontro è, indubbiamente, Gabriel Marcel,¹⁰⁰ che nel suo *Giornale metafisico*¹⁰¹ raccoglie per alcuni anni le ricerche sulle questioni riguardanti la fede e Dio inteso dialogicamente. Indipendentemente da Buber, l'autore giunge alla questione dello "spazio" io-tu, corrispondente allo *Zwischen* buberiano che chiama "mistero". Sarà una categoria ermeneutica importante per spiegare il significato dell'incontro per la comprensione dell'essenza dell'uomo.

Marcel, dapprima, distingue la conoscenza dall'amore. L'amore, infatti, non si riferisce alla "essenza", cioè all'ente determinato nel suo essere con una determinata cosa. L'amore si riferisce al tu, mentre l'essenza si può definire come "esso". La differenza tra tu ed esso non va rilevata oggettivamente, cioè in modo da poter indicare alcune essenze (gli esseri umani) come differenti dalle altre essenze (cose). In questo modo si rimarrebbe ancora nell'ambito dell'esso. La differenziazione del tu dall'esso non consiste nella differenziazione degli esseri, ma si definisce mediante la situazione di domanda e risposta. Un qualcosa è tu se ha senso rivolgere ad esso una domanda. Il tu e l'esso sono qui relativi. Il tu può diventare esso, ma nello stesso tempo l'esso si può trasformare in tu. Marcel chiama questo movimento passaggio dalla dialettica alla dialogica: la "dialettica" è ancora relazione tra l'io e il non-io. L'Altro emerge dall'esso, dalla sua oggettività, quando gli rivolgo – quando gli posso rivolgere – una domanda, quando mi rivolgo a lui come al tu. Marcel s'interessa di tale relazione prima di tutto nel contesto della fede. Il mio rapporto con Dio ha il carattere di una relazione io-tu. È un pensiero presente presso tutti i dialogisti. Marcel ne deduce l'impossibilità di parlare di Dio in terza persona, dunque, ad esempio della sua esistenza o proprietà. Questo non significa naturalmente la negazione dell'esistenza di Dio, quanto invece il rifiuto della domanda stessa. L'autore spiega il rapporto con Dio in analogia con l'amore dell'altro uomo. In riferimento alla persona amata posso, senz'altro, domandarmi sulla sua esistenza, però tale domanda non ha senso in quanto essa non approda a nulla. La realtà

¹⁰⁰ Cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 183-185. Cf anche lo studio di BARAN (a cura di), *Filosofia dialogu* 21-22.

¹⁰¹ Cf MARCEL G., *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard 1935 (tr. it. a cura di M. Cozzoli, *Giornale metafisico 1915-1923*, Roma, Abete 1980).

di Dio è contenuta nella fede in lui. Marcel affronta la riflessione sul primato della ragione “pratica” sulla ragione pura. La “ragione pratica” significa qui l’amore¹⁰² e la fede.

La dialogica di Marcel pone l’accento più sul fatto dell’unità tra me e te che sull’alterità radicale dell’altro. È vero che l’autore, più tardi, accetta il concetto della trascendenza “verticale”, però per lui la vera relazione dialogica significa annullare l’opposizione di tipo immanenza-trascendenza, necessità-casualità. A parer suo, l’amore supera l’opposizione tra ciò che è identico (dunque del soggetto, anche nel senso di soggetto per le diverse proprietà) e ciò che è altro. Nella riflessione di Marcel il movimento dalla dialettica alla dialogica consiste, comunque, in una specie di dialettica, nella quale ciò che è altro emerge nella sua alterità ma, nello stesso tempo, si verifica un andare oltre, sia della propria autonomia e attività, sia dell’eteronomia e passività dell’altro, verso una “fusione”, identificazione dei contrasti mediante la partecipazione al “mistero”. Il mistero costituisce una “presenza assoluta”, non intesa in modo da pensarla come non ancora conosciuta o, persino, inconoscibile per sua natura. Un simile agnosticismo è sconosciuto al filosofo francese. Il mistero non vuole farsi conoscere, e questa affermazione va presa quasi alla lettera, vale a dire, bisogna intendere il mistero come mistero personale, come persona “interessata” perché rimanga come mistero. Il mistero si rivela, negativamente, come non-io e come puro tu, al quale io partecipo con l’atto d’amore.¹⁰³ Sintetizzando, va sottolineato che Marcel, al-

¹⁰² Per Marcel, l’amore è la condizione indispensabile per instaurare il contatto con l’altro nell’ambito dell’essere e superare la sfera del possesso. Perché un simile contatto si verifichi è necessaria l’apertura dell’Io-soggetto all’altro-soggetto. Proprio nell’amore è possibile andare oltre me stesso, l’amore «gravita intorno a una posizione che non è né la posizione di me stesso né quella dell’altro come altro: è ciò che ho chiamato *Tu*» (MARCEL G., *Essere e avere*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1999).

¹⁰³ S’intravedono qui le chiare analogie con il “paradigma” della dialogica di Buber, sebbene si noti la differenza terminologica: in Buber la “relazione”, in Marcel l’“amore” indicano il differente ‘clima’ in cui si muovono questi due pensatori. Buber, come gli altri pensatori di cultura ebraica, si occupa della relazione io-tu nel contesto della salvezza che si deve realizzare nella società degli uomini. Per questo motivo io e tu sono elementi essenziali visti nella prospettiva del “noi”, della comunità. Marcel invece intende il “Noi” piuttosto come “l’identità” dell’io e tu nell’amore.

lontanandosi dall'idealismo, dichiara che la questione dell'altro non può essere slegata dal *cogito* cartesiano. Io sono soltanto nella comunicazione con l'altro. La perdita dell'altro è la perdita dell'essere. L'esistenza dell'altro toglie l'assurdità alla mia esistenza. L'amore crea l'accesso all'essere, conduce poi a Dio. Dio è il Tu più alto e puro, il quale non può mai diventare Lui. Noi lo troviamo nel tu umano, nella dilatazione della personalità.

Gabriel Madinier,¹⁰⁴ dal canto suo, ritiene che l'amore nella relazione tra l'io e il tu vuol chiamare l'altro come soggetto. L'amore fa appello alla persona nella sua singolarità. Il pensiero esiste soltanto in quanto ci sono più cose che stanno in relazione e più persone pensanti [ragionevoli] che stanno contemporaneamente l'uno in dialogo con l'altro. L'idea del soggetto esprime, essenzialmente, l'idea di una comunità di soggetti. Lo spirito è comunità, è amore. La molteplicità spirituale è essenzialmente diversa da quella spaziale degli oggetti. Maurice Nédoncelle,¹⁰⁵ invece, tenta di conciliare, mediante l'amore, l'alterità con l'identità.

Maurice Merleau-Ponty¹⁰⁶ svolge le ricerche sull'incontro nell'ambito della fenomenologia, sottolineando che nel costituirsi dell'uomo e del mondo l'incontro è indispensabile. L'uomo e il mondo, a suo parere, diventano mediante l'incontro. Per questo motivo il rapporto del mio e del tuo corpo (*Körper*) è una singolare totalità, un sistema. L'altro mi può stare di fronte come una presenza immediatamente estranea, vale a dire senza analogismo. Nell'atteggiamento di dialogo, che presuppone sempre la fede in una realtà pluralistica, noi abbiamo una conoscenza spontanea dell'intenzione dell'altro. Tuttavia io, nell'incontro, non soltanto trovo l'altro e in ciò divento me stesso; piuttosto anche il mondo originariamente nasce nell'incontro. Per quanto esso sia il nostro mondo, è un risultato di molti incontri. L'incontro è un ambiente dell'umanizzazione dell'uomo e del mondo. Chiudersi all'altro, tenere i propri sentimenti nascosti davanti all'altro, significherebbe la morte. L'essere umano non è da

¹⁰⁴ Cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 185-186.

¹⁰⁵ Cf *ivi* 187. Le opere fondamentali sull'argomento: NÉDONCELLE M., *Vers une philosophie de l'amour*, Paris 1946; ID., *La réciprocité des consciences*, Paris 1948.

¹⁰⁶ Cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 187-189; cf MERLEAU-PONTY M., *La structure du comportement*, Paris 1942; ID., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945; ID., *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Paris, CDU 1960; *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, CDU 1962.

definire mediante l'essere (*Sein*), ma mediante l'apertura (*Offenheit*). Il senso e la verità si manifestano e diventano nell'incontro. E questo implica il problema etico, sottolineato poi in particolare negli studi di Maxime Chastaign,¹⁰⁷ il quale porta all'assurdo il problema dell'altro in Cartesio poiché, secondo lui, l'altro è così evidente al mio pensiero come io lo sono per me stesso. L'incontro interumano, come relazione dell'essere all'essere, giunge essenzialmente alla dimensione etica. Un atteggiamento scetticamente razionale non raggiunge l'altro e in ciò si identifica la colpa dell'egoismo e dell'orgoglio. Sono da rifiutare il sensualismo, il razionalismo, l'idealismo e il materialismo.

In Francia si è sviluppato anche un altro indirizzo di pensiero, di fondamentale importanza per la *Begegnungsphilosophie*, ossia la riflessione sul tema del "prossimo". A questo tema era dedicato il noto Congresso a Tolosa,¹⁰⁸ svoltosi nel 1959, che ha raccolto diversi contributi sull'argomento. Tra gli studiosi ivi presenti, Etienne de Greeff sosteneva che noi non cogliamo l'uomo così come egli è. La nostra vita morale si manifesta nell'interpretazione del comportamento con l'altro. Per Gaston Berger il mio simile è il mio modello. L'io e il tu mirano a uno scopo comune più alto. Vladimir Jankélévitch non riconosce l'altro come prossimo. Il prossimo è per lui soltanto come il "tu" che sei qui e ora. *Panaltruismus* e *Ich-Altruismus* si amano ambedue soltanto a distanza. Per Marcel Dechoux l'aprirsi ed essere se stesso sono dei veri doveri morali. Secondo Jean Chateau, dire il prossimo significa volerlo riconoscere nella pienezza del suo essere. L'esistenza e il valore dell'essere umano sono dati, per Robert Givord, mediante lo sguardo dell'altro, – questo può significare l'inferno o il paradiso. René Lacroze distingue l'unità (*Einheit*) effettiva con l'altro dall'idea dell'altro nella conoscenza oggettiva e dal diventare il prossimo sul piano morale.

In una certa continuità d'interesse con i filoni accennati poc'anzi si

¹⁰⁷ Cf CHASTAING M., *Introduction à l'étude de la compréhension d'autrui*, in *Journal de Psychologie* (1935), 50-60; ID., *Descartes, Fauste de Riez et le problème de la connaissance d'autrui*, Paris 1949; ID., *L'existence d'autrui*, Paris 1951; ID., *Saint Augustin et la connaissance d'autrui*, in *Revue Philosophique de la France* (1961-1963), in BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 191-192.

¹⁰⁸ *Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Toulouse 1956: *L'homme et son prochain* (PUF, Paris 1959); *La présence d'autrui* (Paris, PUF 1957). Per l'approfondimento dei maggiori contributi cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 192-194.

pone, senza dubbio, uno dei più noti filosofi contemporanei francesi, il cui contributo scientifico alla *Begegnungsphilosophie* è fuori discussione, ossia Emmanuel Lévinas.¹⁰⁹ Sono particolarmente sintomatiche le sue ricerche sull'Alterità, chiave di comprensione non solo di tutta la sua filosofia, ma anche del suo pensiero dialogico sull'incontro e sulla relazione interpersonale.

Per quanto riguarda il suo pensiero dialogico, il suo momento fondamentale è dato, da una parte, dall'idea della natura "egemonica" dell'io che racchiude tutto nella propria sfera dell'identità e, dall'altra parte, da quello della "alterità assoluta" dell'altro essere umano, che rompe la sfera chiusa dell'immanenza dell'io. L'altro, l'esperienza dell'altro è la trascendenza *tout court*. Secondo il parere dell'autore, la filosofia si è "dimenticata" di questa alterità, e lo dimostra chiaramente in particolare nella fenomenologia trascendentale, per la quale ogni trascendenza è una "trascendenza nell'immanenza", cioè costituisce un correlato dell'atto di coscienza che costituisce l'oggetto. Per Lévinas, anche il modo di "comprendere l'essere" in Heidegger, rappresenta un carattere soggettivo che cancella l'alterità assoluta di ciò che è altro.¹¹⁰ L'essere è sempre un essere compreso dall'essere umano, dunque qualcosa di immanente o, almeno, un "terzo elemento", mediatore tra me e l'altro che affievolisce la "scossa" dell'incontro con l'altro.¹¹¹ Per l'autore, questo modo di pensare ap-

¹⁰⁹ Emmanuel Lévinas (1906-1997) occupa un posto del tutto particolare nella tradizione dialogica francese del periodo postbellico. Il pensiero filosofico attinge, in certo modo, a due fonti: al pensiero giudaico, in particolare alla riflessione dialogica (l'autore sottolinea l'influsso di Rosenzweig, di cui parla esplicitamente nella *Prefazione* della sua opera fondamentale, ossia *Totalità e infinito*) e alla fenomenologia. Nasce a Kaunas (Lituania) da una famiglia dell'intelligenza ebraica (il padre è proprietario di una libreria). Negli anni 1916-1920 vive con la famiglia a Charkow, poi dal 1920 al 1923 nel nuovo Stato Lituano, emigrando poi in Francia. Inizia gli studi a Strasburgo che continua poi a Friburgo in Germania negli anni 1928-1929. Scrive la dissertazione dottorale sulla fenomenologia di Husserl. Durante la guerra, dal 1940, è rinchiuso nel lager per i prigionieri di guerra, dove scrive il suo primo libro. L'opera fondamentale è *Totalità e infinito* (1961). Negli anni 1961-1976 insegna presso alcune università francesi. Nella breve sintesi del contributo di Lévinas sul problema dell'incontro mi riferisco, in particolare, allo studio di BARAN (a cura di), *Filosofia dialogu* 28-31.

¹¹⁰ Cf LÉVINAS, *Totalità e infinito*. Saggio sull'esteriorità, Milano, Jaca Book 1990, 43.

¹¹¹ Cf *l. cit.*

partiene a una corrente filosofica che tende a ridurre ciò che è infinito alla finitezza, mentre la “filosofia dell’altro” richiede proprio qualcosa di contrario: il primato dell’infinito sulla finitezza.

Lévinas vede questo primato come supremazia dell’etica sull’ontologia,¹¹² della giustizia sulla libertà. La libertà è la sfera del libero arbitrio dell’io. La relazione etica con l’altro consiste nell’“essere assediato” da parte dell’altro, la cui forza, tuttavia, scaturisce dalla debolezza: la giustizia è la “restituzione della giustizia” all’altro che mi si manifesta indifeso. L’altro non è un fenomeno, in quanto il fenomeno significa la manifestazione “nella luce”, un rendere presente che si lascia inserire nell’ordine di altre presenze. Il fenomeno, bisogna tuttavia sottolinearlo, non deve essere l’oggetto nel senso dell’Esso di Buber. Il fenomeno è ciò che “appare”, in Heidegger si tratta di ogni “modo di essere dell’essere”. Secondo Lévinas, però, nemmeno il fenomeno costituisce l’immagine dell’alterità dell’altro. Il “segno” mediante il quale l’altro si fa notare disturba questo ordine fenomenico e non si lascia correggere con un ordine diverso. Nello stesso tempo l’esperienza dell’altro è concreta: essa si esprime nel precetto etico della responsabilità.

L’incontro con la trascendenza dell’altro ha la dimensione dell’esperienza di Dio: nel volto dell’altro si rivela l’infinito. Tale affermazione richiama, da una parte, il “Tu eterno” di Buber, dall’altra invece si collega all’idea cartesiana dell’infinitesimezza. Il contenuto di questa idea è dato dal fatto che essa oltrepassa il suo contenuto.¹¹³ Il pensiero che pensa questa idea, pensa «di più che pensa».¹¹⁴ Il tempo di Dio è qui il passato, “più passato” di ogni passato mondano. Dio è colui che è ‘passato’ lasciando il segno, l’orma. Questo “passato” non si può ridurre a nessuna presenza e a nessun presente dell’apparire dei fenomeni. L’esperienza dell’altro segue le orme del passato. La temporalità dialogica, diversamente da Buber, non è qui il presente.

¹¹² Lévinas sostiene che il problema fondamentale dell’uomo non è né il problema dell’essere, né il problema dell’esserci. Esiste, infatti, qualcosa che è più originario e più nobile del problema dell’esistere-non esistere. La vera domanda viene dall’altro essere umano, per cui il tema fondamentale della filosofia prima, vale a dire di una metafisica autentica, è l’esperienza dell’incontro personale. L’incontro con l’Altro però non ha carattere conoscitivo, ma etico. Di conseguenza, la metafisica si identifica con l’etica.

¹¹³ Cf LÉVINAS, *Totalità e infinito* 46.

¹¹⁴ *Ivi* 47-48.

Questo richiamo a Cartesio, filosofo del soggettivismo e del “monologo”, può sembrare strano, in quanto Lévinas si dà il compito di “difendere la soggettività”, cioè la sua “interiorità”. A parere dell'autore, la fenomenologia ha tolto all'uomo l'interiorità facendo dell'uomo una struttura “estatica”, cioè per sua natura rimanente “fuori di se stesso”, intenzionalmente rivolto verso il *noema*. Invece proprio nel mio “interno” si svolge il dramma dell'esperienza dell'altro, dell'imperativo etico, delle sfide da parte dell'altro. La mancanza di “interiorità” significa la mancanza del luogo in cui potrebbe farsi notare la “esteriorità” dell'altro. Lévinas cerca anche in Husserl questo tipo di argomenti, attribuendo il doppio senso al concetto “trascendenza nell'immanenza”. Esso, infatti, non significa soltanto immanentismo, ma anche il fatto che l'io “immanente” costituisce una fonte di senso che supera l'immanenza. L'io attinge l'“interiorità” dalla “esteriorità”.

L'“assoluto” dell'altro significa che la mia esperienza del tu consiste in una passività più profonda del “donarsi” e del “consegnarsi” all'altro. Nello stesso tempo si tratta di responsabilità nel cogliere che cosa significhi essere se stesso. L'assoluto dell'altro, la sua diversità radicale di fronte alla quale mi trovo, mi dirige paradossalmente verso la mia stessa interiorità. Io sono me stesso quando c'è il tu – è un pensiero riscontrato già negli altri dialogisti. Lévinas sottolinea con insistenza l'irreversibilità della relazione io-tu. Tu sei per me sempre. Quando rifletto sull'io e sul tu visti in una reciproca relazione simmetrica, riduco me stesso e l'altro alla terza persona. A questo punto bisogna osservare che il pronome “egli”, con il quale Lévinas indica Dio, non nel senso di “esso”, tradizionale nella dia-logica, esprime piuttosto il Tu di Dio. Lévinas sottopone alla critica il trascendentalismo della fenomenologia, tuttavia sembra voglia conservare la fenomenologia come metodo. Il suo metodo però non è del tutto fenomenologico, se l'alterità dell'altro è un “enigma”, e l'“orma” dell'altro interferisce nell'ordine del mondo dei fenomeni.¹¹⁵

2.2.4. *Sviluppi della filosofia dell'incontro in Spagna*

È una coincidenza interessante notare che la filosofia dell'incontro anche in Spagna si muove dal problema dell'alterità. Essa, infatti, sorge

¹¹⁵ Cf BARAN (a cura di), *Filozofia dialogu* 31.

sui fondamenti del pensiero prospettivistico e vitalistico di José Ortega y Gasset, in cui sono significative, appunto, le riflessioni del filosofo sul problema dell'altro. L'autore affronta tale problematica da due punti di vista. Da un lato, l'altro si dà nella società. La relazione con se stesso e l'altro, in tal caso, è una relazione all'insegna dell'autentico e inautentico, in quanto "il sociale", in gran misura, è una falsificazione dell'"individuale", o meglio, del personale. D'altro canto, l'altro si dà nella "convivenza", la quale non è propriamente sociale, quanto piuttosto interpersonale. Nella convivenza non c'è, o non c'è necessariamente, la falsificazione della personalità; essa si può giustamente costituire nella convivenza con l'altro. In tal modo, l'altro può essere considerato come "la gente" o può essere visto come "il prossimo". I due modi di "essere altro", sebbene in realtà siano legati, possono separarsi poiché sono due forme distinte di "essere con" – o, meglio, "stare con".¹¹⁶

Il più conosciuto in Spagna, dal punto di vista di una trattazione teorica più completa sulla realtà dell'incontro è, tuttavia, il filosofo e medico Pedro Laín Entralgo, autore di una monografia intitolata *Teoría y realidad del otro*, pubblicata in due volumi nel 1961 a cura della *Revista de Occidente* e ristampata dalla Alianza Universidad nel 1988.¹¹⁷ Il problema dell'altro, di cui si occupa principalmente questo pensatore, è affrontato, in particolare, nella storia del pensiero moderno. Di questo periodo l'autore evidenzia ed esamina sei modi fondamentali in cui si è imposto il problema dell'altro: 1. Il problema dell'altro nel seno della ragion solitaria: Cartesio; 2. L'altro come oggetto di un Io istintivo o sensuale: la psicologia inglese; 3. L'altro come termine dell'attività morale dell'Io: Kant, Fichte e Münsterberg; 4. L'altro nella dialettica dello spirito soggettivo e nella dialettica della natura: da Hegel a Marx; 5. L'altro come invenzione dell'Io: Dilthey, Lipps e Unamuno; 6. L'altro nella riflessione fenomenologica: Husserl.

Il concetto fondamentale per l'analisi del problema dell'altro, secondo Laín Entralgo, è proprio l'incontro.¹¹⁸ L'autore esamina i suoi diversi

¹¹⁶ Per approfondimenti cf in particolare: ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse* (1930); *L'uomo e la sua gente* (1957).

¹¹⁷ Cf LAÍN ENTRALGO P., *Teoría y realidad del otro*, Madrid, *Revista de Occidente* 1961 (Alianza Universidad 1988³). Nella ricerca mi rifaccio all'edizione, in un solo volume, curata da Alianza Universidad nel 1988.

¹¹⁸ Cf *ivi* 373-394.

presupposti, affrontando il fenomeno dell'incontro dai diversi punti di vista: metafisico, psicofisiologico, storico-sociale. Li considera tutti come elementi fondamentali per la comprensione del problema dell'altro e base per una "descrizione dell'incontro" e per un'analisi delle "forme dell'incontro". Tra queste distingue "l'incontro nell'esistenza solitaria", le "forme insufficienti-difettose" dell'incontro (come, per esempio, l'incontro visivo [*visual*] o "l'incontro meramente visivo" [*meramente visual*]) e le "forme speciali dell'incontro (amore, comunicazione, relazione interpersonale, ecc.). La "forma suprema dell'incontro", secondo Laín Entralgo, è "l'incontro dell'essere umano con Dio".

Il più contemporaneo dei continuatori degli studi filosofici sull'incontro in Spagna è Alfonso López Quintás, le cui ricerche sull'argomento risentono in modo tangibile, tra l'altro, anche del pensiero filosofico di F. Ebner e di M. Buber.

L'autore parte dalla teoria personalista dell'uomo che considera l'essere umano un "essere di incontro". Tale teoria, a suo avviso, deve essere necessariamente completata da una ben fondata teoria degli "ambiti".¹¹⁹ Dall'interazione di ambiti deriva il fenomeno dell'"incontro", che non è mera vicinanza fisica, ma co-fondazione di un campo di gioco. Essendo tale, accende una luce speciale che permette agli uomini la mutua conoscenza. In tal modo, l'essere umano è un essere che si costituisce, si sviluppa e si perfeziona fondando gli ambiti di un incontro rigoroso con altri esseri personali, con valori di ogni ordine, con istituzioni, con la tradizione culturale, con il paesaggio, ecc. Il linguaggio – inteso come veicolo vivente per instaurare gli ambiti – vi esercita una funzione costitutiva dell'essere umano.¹²⁰ López Quintás denomina questa co-instaurazione degli ambiti reciprocità ("trato mutuo"), esperienza di amicizia.¹²¹ L'incontro, invece, è considerato come "il primo frutto dell'estasi", intesa qui come un'esperienza in cui «l'uomo instaura modi di unità carichi di valore e

¹¹⁹ Nell'*Introduzione* al testo intitolato *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual* López Quintás definisce l'uomo un «essere dialogico, relazionale, "ambientale"» (LÓPEZ QUINTÁS A., *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual* Madrid, Publicaciones Claretianas 1990, 13), intendendo con il termine *ambito* (ted. *Raum*) «le realtà che costituiscono "campi di realtà" perché sono aperte e non presentano una delimitazione rigorosa, come sono invece gli oggetti» (*Ivi* 28).

¹²⁰ Cf *ivi* 30.

¹²¹ Cf *l. cit.*

sente il rifugio dell'intimità. In questo clima accogliente, continua l'autore, può stare in silenzio davanti ad un'altra persona senza preoccuparsi di riempire di parole il vuoto che la distanza di allontanamento (o di separazione) scava tra gli esseri umani». ¹²² L'atteggiamento del silenzio eloquente, insieme alla parola creativa, favorisce il costituirsi dell'esperienza d'incontro che è la pienezza di vita umana.

2.2.5. *Gli studi fenomenologici sull'incontro in Polonia*

Gli studiosi della *Begegnungsphilosophie* in Polonia conoscono in gran misura le tendenze e gli sviluppi della corrente affermata nell'Occidente germanico e francofono. Lo dimostra un'analisi delle ricerche sulla filosofia polacca dell'incontro, elaborata a partire dagli anni '70, che evidenzia al suo interno i tre orientamenti fondamentali. ¹²³

Il primo è costituito dall'assimilazione dell'eredità dei grandi fondatori della *Begegnungsphilosophie* in Europa mediante la traduzione delle fonti, gli studi critici e le ricerche autonome, di carattere analitico e critico. Il secondo orientamento, invece, consiste nell'elaborazione di una concezione dell'incontro propria che si afferma come continuazione della riflessione europea di ispirazione fenomenologica (E. Husserl, E. Stein, M. Scheler, E. Lévinas, K. Wojtyła, J. Tischner), quella neoplatonica (F. Rosenzweig, M. Buber), esistenzialista (J. P. Sartre, G. Marcel, M. Merleau-Ponty, K. Jaspers) e, grazie agli studi di A. Nowicki, quella della filosofia italiana (M. F. Sciacca, I. Mancini, G. Calogero), arricchita da soluzioni nuove ed originali e ispirata a diverse altre fonti, attinte spesso alle tradizioni e alle esperienze genuinamente polacche. A questa corrente appartengono in modo particolare le ricerche dei filosofi J. Tischner (1931-2000), J. Bukowski, T. Gadacz, J. Tarnowski, A. Węgrzecki e del filosofo-medico A. Kępiński. Infine, il terzo orientamento è costituito dall'incontrologia, sviluppata totalmente al di fuori della tradizione europea del-

¹²² *Ivi* 42.

¹²³ Sono interessanti e utili per la conoscenza di questi orientamenti gli studi di Krzysztof Wieczorek (cf già richiamato nel contributo *Dwie filozofie spotkania*, e *Spotkanie osób – źródło prawdy i wartości*, in AA.VV., *Filozofia dialogu*. Atti del Seminario di studio, Toruń 13 novembre 1999, Toruń, Towarzystwo Naukowe 2000, 29-39.

la filosofia dell'incontro. Il suo autore è Andrzej Nowicki, storico della filosofia e della religione, di matrice marxista, profondo conoscitore del Rinascimento italiano. Dell'incontrologia, che è un'impostazione nuova e originale in Europa, mi è parso opportuno trattare a parte.

Nel tentativo di ricercare quel "modello proprio" della *Begegnungsphilosophie*, più consono e aderente alla situazione concreta in cui verteva il pensiero e la vita in Polonia in quell'epoca,¹²⁴ i più noti studiosi del problema dell'incontro hanno abbandonato le dispute accademiche astratte – anche le più serie –, e hanno imparato a valorizzare la quotidianità, la natura e le esperienze concrete di vita dell'uomo: alcuni alla scuola di E. Husserl e al contatto con i pensatori come Jan Patočka, Hans Geiger, Alfred Schutz, Agnes Heller, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur; altri alla scuola di Karl Marx e del materialismo dialettico.¹²⁵

Nel filone di studi fenomenologici sull'incontro un ruolo preminente spetta indubbiamente a Józef Tischner,¹²⁶ un discepolo del fenomenolo-

¹²⁴ K. Wiczorek cerca di dimostrare come la strategica posizione geografica della Polonia in Europa e la storia concreta della Nazione, non soltanto quella più recente dell'epoca comunista, hanno da sempre favorito nel Paese un clima propizio per le riflessioni sul dialogo e sull'incontro e hanno stimolato a ricercare le vie del loro concreto esercizio (cf WIECZOREK, *Dwie filozofie spotkania* 14-17).

¹²⁵ Sebbene in ognuna delle impostazioni teoriche coltivate nella *Begegnungsphilosophie* polacca ci sia un pensiero interessante e a volte anche originale, bisogna tuttavia rilevare che il carattere singolare della filosofia dell'incontro deriva dal fatto della compresenza nello stesso tempo, nella stessa lingua e nella stessa cultura di due modi radicalmente diversi di affrontare il problema dell'incontro dell'uomo con l'uomo. Si tratta, infatti, da una parte, della riflessione di J. Tischner, J. Bukowski e A. Kępiński: profondamente cristiana, teocentrica, ispirata al metodo fenomenologico; dall'altra, appunto, dell'incontrologia di A. Nowicki che scaturisce dall'impostazione materialistica, atea della vita, basata sul metodo dialettico. Si tratta, come si esprime felicemente J. Tischner, di «due concezioni contrastanti di rendere l'uomo felice» (TISCHNER J., *Polski kształt dialogu*, Paris 1981, 9).

¹²⁶ Józef Tischner, morto nel 2000, fu allievo di Roman Ingarden. La maggior parte delle sue opere tratta, in modo diretto o indiretto, il problema dell'incontro. Tra le più note e significative dal punto di vista dell'argomento in esame cf: *Filozofia dramatu*, Kraków, Znak 2001³ (1ª ed. Paris 1991); *Spór o istnienie człowieka*, Kraków, Znak 1999²; *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków, Znak 2000² (1ª ed. 1975); *Przestrzeń obcowania z drugim*, in *Analecta Cracoviensia* IX (1977), 67-84;

go polacco Roman Ingarden. La sua visione dell'incontro è costruita su tre concetti fondamentali: l'*io assiologico*, l'*orizzonte agatologico ed assiologico* e il concetto stesso dell'*incontro*. Tutta l'impostazione teorica è attraversata anche dal concetto di *speranza*. È proprio la speranza a concedere all'essere umano di schiudersi con fiducia davanti al prossimo e a consentire l'evento dell'incontro.

Al centro del suo pensare filosofico Tischner pone un uomo concreto, con le sue sofferenze e le sue speranze. La domanda assillante su *chi è l'uomo* porta l'autore ad elaborare la sua teoria dell'*io assiologico*,¹²⁷ la cui qualità più originaria ed essenziale è la capacità di esperire i valori.¹²⁸ Il senso per il valore del proprio *io* è condizione per la nascita del legame di solidarizzazione con ciò che è *mio*: la sfera egologica è assiologia.¹²⁹ Nell'assiologia, come la intende Tischner, un posto particolare occupano i valori personali dell'essere umano che sono più importanti, più nobili e immediati. Nella sfera della loro irradiazione l'*io* personale esprime veramente se stesso e rivela la verità di se stesso.¹³⁰

Fenomenologia spotkania, in *Analecta Cracoviensia* X (1978), 73-97; *Bezdroża spotkań*, in *Analecta Cracoviensia* XII (1980), 137-169; *Myślenie według wartości*, Kraków, Znak 2000² (1ª ed. 1982). Di quest'ultima esiste la traduzione italiana, a mio avviso, non troppo fedele: *Il pensiero e i valori* (tr. it. di A. Setola), Bologna, CSEO [Centro Studi Europa Orientale] 1980.

¹²⁷ J. Tischner elabora il concetto dell'*Io assiologico* per superare il soggettivismo trascendentale di Husserl. Questa concezione, secondo l'autore, costituisce il tentativo di "ripensare fino in fondo" l'idea husserliana della riduzione trascendentale.

¹²⁸ «Io sono in ciò che costituisce per me un valore. Lo spazio ontologico del mio Io è delineato dall'estensione dei valori, con i quali sono riuscito a costituire i legami di una solidarizzazione assoluta» (TISCHNER, *Świat* 153).

¹²⁹ «Il nucleo di questa sfera, il suo 'punto centrale', la fonte d'irradiazione che prepara una possibile solidarizzazione, è l'*io assiologico*» (*Ivi* 154).

¹³⁰ «Nel cammino di approfondimento dell'esperienza assiologica giungiamo all'intuizione fenomenologica del Sé visto come un certo valore assolutamente singolare. La condizione di possibilità per il costituirsi di tali o altri tipi di io è l'*io assiologico*, che è un io originario. Questo significa che l'*io* originario non è un *essere* reale, spazio-temporale, ma un *valore* irreal, ossia non esiste nel tempo e nello spazio. L'esistenza reale dell'essere umano costituisce un tentativo, più o meno riuscito, della realizzazione spazio-temporale di tale valore. Esso è sempre condizionato da una esperienza più fondamentale di tipo assiologico. Soltanto questa esperienza, l'esperienza dell'*io* assiologico, anima tutte queste strutture e mo-

L'io assiologico afferma se stesso nella sua positività assiologica, esso è privato, irreal, individuale. Per Tischner proprio l'individualità assiologica egotica costituisce la condizione per far nascere l'amore tra le persone.¹³¹ Ci troviamo già vicini all'incontro, che è l'apertura di un duplice orizzonte: quello agatologico¹³² e quello assiologico, con una conseguenza esistenziale, fortemente accentuata e teorizzata in Tischner, vale a dire l'orizzonte dell'incontro è l'orizzonte di un possibile dramma o, persino, di una possibile tragedia. L'autore, infatti, sostiene che possa accadere persino un incontro con il male nell'altro.¹³³ L'esperienza agatologica, in effetti, ci palesa che «il mondo in cui viviamo non è un mondo che può e dovrebbe essere, (...) essa svela il lato 'negativo' di tutto ciò che ci circonda, (...) ci mostra la tragicità dell'essere umano».¹³⁴ Dopo aver vissuto questa esperienza posso ribellarmi proprio come io assiologico. Grazie all'essere fondato nei valori, grazie all'originaria sfera assiologia, nel mio rapporto con il mondo mi si rivelano le direzioni della possibile azione, della ricerca, della costruzione, della ricostruzione, del salvare il bene. L'esperienza agatologica mi rivela il mondo, ma non ancora bene perché esso è tale qual è, e mi indica anche ciò che dovrei intraprendere per cambiarlo. Tuttavia lo potrò cambiare sempre secondo le preferenze valoriali. Qui si apre quindi un orizzonte assiologico, dentro il quale io progetto gli eventi che possono prevenire lo sviluppo della tragedia. Su questo orizzonte il pensare è visto come una coraggiosa ricerca della verità, «ciò che è assiologico è lo spazio in cui funzionano la libertà, l'intelligenza, la coscienza».¹³⁵ Tutto ciò che è agatologico, in breve, suscita la

delli dentro i quali chiudevano l'uomo Husserl, Heidegger o, persino, Ricoeur. Se volessimo adesso rispondere con una sola proposizione alla domanda sull'essenza dell'*umanità*, bisognerebbe rispondere: la dimensione dell'umanità si apre nell'uomo grazie al senso dell'io assiologico e, insieme a ciò, grazie a un'esperienza del mondo esterno colto anch'esso nella sua dimensione assiologica» (*Ivi* 111-112).

¹³¹ «L'amore tra gli esseri umani comincia dalla scoperta della individualità assiologica dell'altro Io» (*Ivi* 163).

¹³² «L'orizzonte agatologico è un orizzonte in cui tutte le espressioni dell'altro e le mie sono regolate da un singolare logos - logos del bene e del male, di ciò che è migliore e peggiore, logos degli slanci e delle cadute, della vittoria e della sconfitta, della salvezza e della dannazione» (ID., *Fenomenologia* 78).

¹³³ Cf ID., *Spotkanie w horyzoncie zła*, in *Analecta Cracoviensia* XIII (1981).

¹³⁴ ID., *Myslenie* 490.

¹³⁵ ID., *Fenomenologia* 82.

nostra meraviglia per il mondo e ci fa pensare, favorendo in questo modo le ricerche valoriali, di riflessione e di prassi, nelle quali l'io assiologico si realizza.

L'incontro, alla luce di ciò che è stato rilevato sopra, assume in Tischner un'importanza capitale perché apre l'orizzonte agatologico, quindi costituisce un reale inizio di tutto il cammino descritto. Tischner, in diverse sue opere cerca di precisare sempre di più il concetto di incontro e il suo significato nel processo di divenire uomo, aggiungendovi a mano a mano nuovi e significativi elementi.

Lo considera innanzitutto un evento¹³⁶ che esige e richiama una continua trasformazione interiore del soggetto, un evento vissuto spesso come una vicenda drammatica, quella che fa vivere in profondità le esperienze di tragicità, di libertà, di bene e di male, del dono sincero di sé, della speranza,¹³⁷ dove, concretamente, si esperisce il volto dell'altro e si svela la verità del proprio. Tischner scrive al riguardo che, in effetti, «incontrare significa: esperire il volto. L'esperienza del volto dell'altro svela la sua verità. All'incontro è necessaria la reciprocità: l'esperienza del volto dell'altro deve essere accompagnata dallo svelamento del proprio volto, l'altro deve voler accogliere ciò che si è svelato. (...) L'incontro di un uo-

¹³⁶ «L'incontro con l'altro uomo è, nel senso rigoroso della parola, un evento. In esso l'esperienza dell'altro e, attraverso di essa, l'esperienza di se stesso giunge al vertice dell'evidenza. L'incontro costituisce la breccia nello spazio finora praticato della relazione con l'altro. (...) Incontrando sentiamo: siamo in ricerca di una dimensione dell'essere diversa e nuova. Bisognerà cominciare tutto daccapo. I gesti e le parole di una volta devono assumere un nuovo senso. Di più ancora: tutto il mio modo d'essere finora diventa problematico. (...) L'incontro è sempre 'faccia a faccia'. Nell'incontro e soltanto nell'incontro il volto diventa un dato evidente» (*Ivi* 75. 76).

¹³⁷ Nell'opera *Myslenie wedlug wartosci* Tischner scrive: «Incontrare significa qualcosa di più e di diverso dal vedere, udire, stringere la mano. Che cosa significa incontrare? Incontrare è raggiungere un'evidenza diretta della tragicità che permea tutti i modi d'essere dell'Altro. (...) Dall'incontro comincia qualche dramma. (...) Questo mi spinge "sulla strada" di una radicale trasformazione interiore: metanoia, conversione o come bisogna chiamarla. (...) Solo colui che ha esperito l'incontro può dire se ha provato alla sorgente un bene o un male concreto, una tragicità, una libertà e la voce dell'imperativo categorico che gli è giunto dall'Altro. Soltanto chi ha avuto un incontro può donarsi sinceramente. Al di fuori dell'incontro tutti i concetti di cui sopra sono dei concetti privi di esperienza» (*ID.*, *Myslenie* 487. 488. 489).

mo con l'altro porta con sé una tale forza di persuasione, che è capace di cambiare radicalmente il rapporto dell'uomo con il mondo circostante, formare nuovamente il modo di essere dell'uomo in questo mondo, mettere in forse la gerarchia di valori finora sostenuta. L'incontro introduce l'uomo nelle profondità del grande mistero dell'esistenza dove nascono le domande di senso e quelle sul non-senso di tutto ciò che esiste.¹³⁸ Esperire l'incontro, quindi, non è soltanto un'esperienza vertice dell'altro, ma il vertice delle esperienze in generale.¹³⁹

Tischner, tuttavia, parlando dell'incontro sostiene e giustifica la possibilità dell'incontro tra le persone anche nell'orizzonte del male.¹⁴⁰ Per il fatto che l'incontro arreca alla vita umana il dramma o persino la prospettiva della tragedia, come abbiamo già notato nelle analisi precedenti, l'uomo impegnato nell'incontro va introdotto nelle "profondità del mistero dell'esistenza", trovandosi "faccia a faccia" con la verità dell'altro uomo, ma anche con la verità di Sé, ed è esposto anche al contatto con il male, per non parlare poi della sventura, che caratterizza le relazioni con il mondo, nel quale esse si svolgono come su un "palcoscenico", (che nel linguaggio tischneriano significa appunto il mondo; il male invece caratterizza le relazioni interumane che si svolgono sulla scena di questo mondo).¹⁴¹ È proprio questo il punto della teoria di Tischner che viene

¹³⁸ ID., *Bezdroża spotkań* 137. 142. In questa ripresa del motivo del 'volto', che piace a Tischner, si intravede l'influsso del "*épiphanie du visage*" (l'epifania del volto) di Lévinas nel suo capitolo sul volto nel libro di A. Kępiński: *Poznanwanie chorego*. Del resto, l'autore stesso lo riconosce volentieri.

¹³⁹ «L'esperienza dell'incontro, più rigorosamente il vivere l'incontro, introduce colui che è soggetto dell'incontro in una singolare verità dell'uomo incontrato. (...) Nell'incontro so che l'Altro è, che nei miei confronti è così come egli è veramente, senza maschere, senza velo. Di solito non riesco a descrivere ciò che vedo e sento, nonostante ciò io so che dal momento dell'incontro la mia vita ha acquisito un nuovo senso e il mondo che mi circonda ha guadagnato una nuova regola di organizzazione. L'esperire l'incontro non è soltanto un'esperienza vertice dell'Altro, ma il vertice delle esperienze in generale» (ID., *Spotkanie* 85).

¹⁴⁰ TISCHNER J., *Zło w dialogu kuzenia*, in *Znak* (1982)3 [328], 3.

¹⁴¹ Cf ID., *Filozofia dramatu*, Kraków, Znak 2001³. Si tratta dell'opera principale dell'autore (pubblicata per la prima volta a Parigi nel 1991). L'autore vi costruisce una originale antropologia filosofica, che permette di porre la domanda fondamentale: Chi è l'Altro che incontro? Perché il male? Che cos'è il Bello, il Vero, il Buono? Tischner unisce in modo magistrale la tradizione fenomenologica di Husserl, con il pensiero dialogico di Lévinas e con la filosofia della storia

poi criticata, tra l'altro anche da un altro noto esponente della *Begegnungsphilosophie* in Polonia, il fenomenologo J. Bukowski.¹⁴²

J. Bukowski, infatti, dissente decisamente dalla convinzione di Tischner: «Non intendo sostenere, afferma, che i contatti tra le persone non si riferiscano anche ai valori negativi, in quanto lo contraddicono non soltanto le opinioni filosofiche ma anche le osservazioni della vita quotidiana. Si può credere nell'uomo e ripetere con Bertold Brecht: "L'uomo più volentieri si schiera per il bene che per il male, soltanto che non lo favoriscono le circostanze", ma non si può non scorgere il male, le cadute, le opportunità sprecate e le speranze perse nella vita quotidiana. Non si può neanche non ammettere che spesso le tensioni emozionali più grandi vissute tra gli uomini, sono basate sui valori negativi (gelosia, odio, gioia della disgrazia altrui, voglia di nuocere); più ancora, in relazioni del genere si svelano i veri volti delle persone e si arriva alla rivelazione della verità dell'essere. (...) Tuttavia – obietta ancora l'autore –, perché usare allora il termine di *incontro*, che ha un significato più stretto e si riferisce soltanto ai contatti emozionali intraumani positivi nei loro effetti assiologico-morali, sebbene spesso drammatici nello svolgimento (in quanto ri-

ispirata a Hegel e ad Heidegger. L'autore sostiene che all'inizio del dramma nasce l'interrogativo: Chi sei? Alla fine si intravedono invece due possibilità contrastanti: maledizione o benedizione. Il dramma dell'uomo si svolge dentro queste possibilità. Che cosa esse significano? Non si sa esattamente. Questa ignoranza però non ci impedisce di vivere tra esse, pensare secondo esse, secondo esse valutare gli altri e se stessi (cf *ivi* 12-23).

¹⁴² J. Bukowski dapprima sottolinea con convinzione i tratti positivi della teoria di Tischner sostenendo: «Sono pienamente d'accordo con la definizione dell'incontro come evento, nel quale l'esperienza dell'altro giunge al massimo di evidenza, come pure con la sottolineatura del momento di meraviglia, la riscoperta di una nuova dimensione dell'essere, con l'evidenziare il carattere emozionale dell'incontro e legare quell'ultimo con il desiderio di donarsi per l'altro oppure per i massimi valori riscoperti nell'incontro, l'allargarsi dell'orizzonte dei valori, infine leggo con soddisfazione del bisogno di reciprocità nell'incontro e di una radicale trasformazione interiore che l'accompagna. Capisco pure, continua Bukowski, – in particolare alla luce delle sostenute concezioni assiologiche – che proprio perché il bene e il male tracciano l'orizzonte assiologico, per una conseguenza logica delle analisi fatte, "l'incontro deve svolgersi nell'orizzonte del bene e del male", in altre parole, l'incontro nell'orizzonte dei valori positivi (con il bene a capo) e l'incontro nell'orizzonte dei valori negativi (con il male a capo)» (cf BUKOWSKI J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków, Znak 1987, 137-138).

chiedono le scelte morali difficili e fondamentali e la fedeltà a tali scelte)?». ¹⁴³ E Bukowski conclude convinto: «Una tale concezione dell'incontro mi sembra più consona allo spirito dell'impostazione dei fenomenologi, i quali consideravano l'incontro come un fenomeno (evento) che permette esclusivamente i cambiamenti morali positivi, la scoperta della verità del proprio Sé e degli Altri (del mondo), un'azione coraggiosa a favore di una trasformazione creativa del mondo». ¹⁴⁴

Jerzy Bukowski, dal canto suo, intraprende la prova di esaminare l'evento dell'incontro come una categoria importante nell'ambito della fenomenologia dell'intersoggettività, considerandolo come un evento capace di rompere la *struttura del cogito* post-cartesiana. ¹⁴⁵ La definizione del-

¹⁴³ *Ivi* 139. Il brano di Bertold Brecht è tratto da *L'opera da tre soldi* e citato da Bukowski a p. 138.

¹⁴⁴ *Ivi* 138.

¹⁴⁵ Come bisogna comprendere questa rottura della *struttura del cogito* mediante l'incontro e se tale rottura sia, di per sé, possibile senza abbandonare il terreno della scienza? Per Bukowski, la rottura della *struttura del cogito* non va intesa come un dissolvimento totale del soggetto e dell'oggetto, una loro fusione nel *noi* quasi mistico. Si tratta, in realtà, di un'unità il più piena possibile tra soggetti-persone, rispettando però l'identità personale di ciascuno, grazie alla quale ambedue le persone possono svelare reciprocamente il loro essere individuale e irripetibile. Nell'incontro si costituisce (o, piuttosto, riscopre) il *noi*, ma l'*io* e il *tu* non si dissolvono. Di più: senza la presenza del *tu concreto* (proprio di *questo e solo questo tu*) non si può parlare di incontro. D'altra parte non si può arrivare alla coesistenza di persone nel conflitto, come succede in J. P. Sartre. Pensando al superamento della *struttura del cogito* l'autore è convinto che la struttura della conoscenza umana non deve essere una struttura conoscitiva oggettivizzante, ossia tale in cui il soggetto onnipotente, con i suoi atti intellettivi, emotivi e volitivi, porta via la libertà e l'autonomia all'altro soggetto, distruggendo la sua sovranità e facendone un oggetto dipendente e irresoluto. L'altro essere umano non può essere trattato da me come oggetto in nessuna relazione, e non solo in quella conoscitiva. Devo comprendere che il dono della sua presenza è il dono della presenza di un *mistero*, che e non può essere ridotto alla dimensione gnoseologica, soprattutto se in essa è valido soltanto uno schema conoscitivo. L'autore procede con una serie di analisi sulle implicanze di natura psicologica legate alla fase del superamento della *struttura del cogito*. La tendenza di oggettivizzare l'altro, per dominarlo e/o per paura, deve essere vinta superando la paura nei confronti dello sguardo altrui, per non trattare questo sguardo come *le Regard* di Sartre, ma piuttosto guardare l'altro con un atteggiamento di *benevolenza attiva* (*życzliwość czynna*). Inoltre va rispettata la personalità dell'altro e il rispetto è auspicabile in

l'incontro, da lui proposta, non ha la pretesa di essere una definizione nel senso rigoroso del termine. Essa scaturisce dalla contrapposizione dell'incontro alla *struttura del cogito* e richiede l'assunzione del concetto di persona e di disponibilità, introdotto dai pensatori cristiani, e l'estensione del campo conoscitivo anche alle emozioni, fatto del resto già da M. Scheler. Per Bukowski, perciò, «l'incontro è uno schiudersi improvviso, irriducibile, reciproco, emozionale, non-discorsivo, immediato, di due persone di fronte a loro; esse sentono un legame vicendevole che si manifesta nella sensazione d'insostituibilità dell'altra persona e un 'oltrepassare' (autotrascendimento) assiologico e morale di se stesse di fronte al mistero dell'Assoluto».¹⁴⁶ Queste caratteristiche dell'incontro, in gran parte di carattere psicologico, portano a scoprire la sua dimensione metafisica. La capacità di autotrascendimento, in effetti, rimanda ambedue i soggetti della relazione a qualcosa che esiste fuori di loro e che, nell'incontro, chiede di dare la risposta attiva al suo appello. L'appello che giunge ai partner dell'incontro è un invito ad oltrepassare la realtà umana, nella quale l'instabilità, la relatività e la mancanza di certezze costringono a brancolare tra persone e cose, facendo così intravedere un nuovo senso, una nuova forma di vita, e dipenderà soltanto da loro se saranno in grado di mantenersi a quel livello di autenticità o se preferiranno abbassarsi ai livelli più comodi della vita inautentica.

Il termine e la realtà dell'incontro, secondo Bukowski, per definizione significano quindi l'apertura alla dimensione metafisica dell'essere umano,¹⁴⁷ la dimensione che rimanda a ciò che è essenziale, assoluto, eterno, impenetrabile; la realtà, dunque, in cui l'uomo – stanco dei suoi problemi quotidiani – intravede il segno della sua perfezione metafisica, assiologica ed epistemologica. Inoltre, come conseguenza di questa apertura metafisica, l'incontro ha in Bukowski un forte connotato sociale, comunitario, quindi non si limita soltanto alla dimensione interpersonale, ma include la dimensione interculturale, interreligiosa. La comunità va intesa come la

ogni momento della co-presenza con lui, altrimenti si cade negli atteggiamenti farisaici di simulazione esterna per ragioni di convenienza, d'utilizzo, di manipolazione. L'autore mette pure in guardia dal pericolo di un'educazione alla *struttura del cogito* che tende a "normalizzare" la convivenza omologando e manipolando le persone a scapito della loro autenticità, sincerità (cf *ivi* 143-147).

¹⁴⁶ *Ivi* 154.

¹⁴⁷ Cf *ivi* 168-170.

continuità dell'incontro tra due persone che hanno partecipato direttamente all'incontro, sebbene si tratti di fenomeni di diversa qualità: l'incontro è descritto con le categorie di spontaneità, impetuosità, emozionalità, persino di "perdita di testa", invece la comunità viene descritta con le categorie di stabilità, pazienza, disponibilità costante ai sacrifici, fiducia nell'altro.

L'incontro, per Bukowski, si avvera in diversi modi e accompagna tante altre forme del contatto interpersonale. La classificazione di questo fenomeno dipende dal grado di comunione che esso crea tra i partner, e la loro relazione con la visione quotidiana della vita. Si avranno così gli incontri 'di complementarità', 'del senso comune di privazione', 'del senso della dignità'; gli incontri con Dio, favoriti dagli atteggiamenti di disponibilità, di fiducia e di speranza che le persone coinvolte mettono in atto in modo intenzionale.¹⁴⁸ L'incontro visto invece come "risultato" della relazione, stimola nei partecipanti gli atteggiamenti e le azioni che sono i suoi effetti.¹⁴⁹ Gli effetti originari dell'incontro saranno dati dagli atteggiamenti da assumere nella sfera assiologico-morale e, nel secondo momento, si potrà parlare degli effetti epistemologici, di cui l'uomo è spesso meno consapevole rispetto a quelli precedenti, che si manifestano nel suo agire quotidiano.

Per Bukowski, come per Tischner, l'incontro si svolge sempre nell'orizzonte dei valori. I partecipanti all'incontro vi apportano diversi valori, qualche volta affini, a volte completamente opposti e, inoltre, nell'incontro si realizzano anche i valori che sono semplicemente un "effetto" dell'incontro. Si può verificare un avvicinamento degli orizzonti valoriali affini – allora l'incontro si rivela un consolidamento di questi valori –, oppure può avvenire un confronto tra valori contrastanti – in tale caso, l'incontro si rivela un dramma. La drammaticità degli incontri consiste nel fatto che la realtà di "andare oltre se stessi" comporta (per ambedue i partner, oppure – e questo succede spesso – per uno di loro) il superamento delle proprie debolezze. Grazie al sostegno del partner la persona può superare la propria impotenza e paura morale fino a sperimentare una 'rinascita': abbandonerà il suo attuale modo di vivere basato sui valori negativi o positivi meno alti. Di solito l'andare oltre se stessi tocca in grado diverso ambedue i partner dell'incontro: uno di loro rinasce alla

¹⁴⁸ Cf *ivi* 143-239.

¹⁴⁹ Cf *ivi* 265-307.

vita nuova, l'altro invece, edificato da una tale trasformazione, conferma in sé la necessità di un ulteriore perfezionamento di se stesso.¹⁵⁰

Agli studi sull'incontro, condotti nell'ambito della fenomenologia da parte degli autori appena accennati, è bene aggiungere le ricerche di un altro allievo di R. Ingarden, ossia Adam Węgrzecki, noto per le sue riflessioni sul significato dell'incontro per la conoscenza dell'altro,¹⁵¹ come pure gli studi di T. Gadacz, di J. Tarnowski e di J. Bińczycka relativi all'uso della categoria del dialogo e dell'incontro nel processo dell'educazione.¹⁵²

In Polonia si è sviluppato, inoltre, un filone di ricerche sulla possibilità di applicazione della categoria dell'incontro alla psicoterapia, il cui rappresentante più conosciuto è il pensatore-ermeneuta e medico, Antoni Kępiński.¹⁵³

L'interesse peculiare di Kępiński è per lo studio del significato simbolico della lingua, considerata come strumento di comunicazione tra il medico e il malato. Alla base dell'attività terapeutica, l'autore pone l'attenzione al concetto di speranza. Ad essa affida il compito di custodire la convinzione che l'umanità dell'uomo scaturisce e rimane nel rapporto diretto con la libertà interiore, di cui ogni uomo è capace. La speranza è legata direttamente allo spazio vitale dell'uomo. Chi, infatti, dispone di una speranza reale, vede davanti a sé un orizzonte aperto, un tracciato di molteplici strade da percorrere che invita a muoversi. Dalle poche speranze dell'uomo nasce, invece, uno spazio stretto, un pellegrinare breve, una scelta superficiale di valori solo per il presente. Analogamente si può affermare degli incontri dell'uomo con gli altri: le piccole speranze fanno nascere incontri frammentati o rinchiudono l'uomo nei suoi nascondigli, le speranze grandi sono all'origine dell'amore grande e della fedeltà profonda. Il passaggio dall'orizzonte della speranza all'orizzonte del "nascondiglio" significa nell'uomo una caduta di forte significato etico. L'etica, insieme alla psicoterapia, ha il compito di collaborare nel "liberare

¹⁵⁰ Cf *ivi* 265-308.

¹⁵¹ Cf WĘGRZECKI A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków, PAT 1992.

¹⁵² Cf GADACZ T., *Wychowanie jako spotkanie osób*, in *Znak* 43 (1991) 9 [439], 62-68; cf anche TARNOWSKI J., *Człowiek - Dialog - Wychowanie*, in *Znak* 43 (1991) 9 [439], 69-78; cf BIŃCZYCKA J., *Nauczyciele akademicy i studenci w płaszczyźnie interpersonalnej*, Kraków 1987.

¹⁵³ Tra le sue opere più significative sul problema dell'incontro nella psicoterapia cf *Rytm życia* (1970), *Psychopatie* (1977), *Poznanie chorego* (1978).

l'uomo dal nascondiglio", ossia liberare "il malato di speranza" dal nascondiglio delle sue paure, della vita senza o con poche speranze. Kępiński crede in questa liberazione. Indica, però, una condizione che deve essere assolutamente soddisfatta: portare il malato ad una svolta profonda nel suo modo di vivere i valori. Il malato vi può giungere attraverso due vie: mediante l'altro essere umano (incontro) e aprendosi alla verità.¹⁵⁴

2.3. L'incontrologia nel pensiero marxista di Andrzej Nowicki

L'*incontrologia*,¹⁵⁵ ossia teoria generale degli incontri, elaborata da Andrzej Nowicki,¹⁵⁶ è, invece, una originale concezione della *Begegnungsphilosophie* sorta in Polonia negli anni '70, nel contesto culturale e filosofico di matrice marxista.

Il percorso del pensiero di Nowicki sull'incontro inizia dalla scoperta del metodo "incontrologico", visto come strumento adeguato per lo studio della storia della filosofia; passa poi per la riflessione sul mondo delle opere (produzioni) umane, per approdare infine a una nuova antropologia filosofica, nella quale l'incontro costituisce un concetto fondamentale.

Sono singolari l'apparato concettuale e la terminologia elaborati da Nowicki e presentati nell'introduzione alla sua dottrina.¹⁵⁷ Denotano la peculiarità dell'impostazione e la sua differenza fondamentale dalle altre,

¹⁵⁴ Per l'approfondimento rimando a TISCHNER, *Myslenie* 410-429.

¹⁵⁵ Il termine *incontrologia* è stato coniato da Nowicki nel 1973, però è stato pubblicato per la prima volta dall'autore nel 1974. Deve la sua denominazione alla lettura, da parte dell'autore, del già citato libro di J. Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte* (cf NOWICKI A., *Zadania i metody inkontrologii*, in *Biuletyn Lubelskiego Towarzystwa Naukowego*. «Folia Societatis Scientiarum Lublinensis». *Humanistyka*, 18 (1976)1, 13. Il termine *incontrologia* si riferiva inizialmente ad una qualsiasi teoria degli incontri. In seguito esso assunse un significato peculiare e si riferì alla teoria elaborata specificamente da A. Nowicki (cf ID., *Inkontrologia a policentryczna struktura osobowości*, in ID., a cura di, *Studia z inkontrologii*, Lublin, UMCS 1984, 14).

¹⁵⁶ Esiste un'enorme produzione scientifica di Andrzej Nowicki concernente il problema dell'incontrologia (oltre 500 testi, tra saggi, conferenze, articoli scientifici e libri). Nella breve presentazione mi limito soltanto ad alcuni dei più indicativi.

¹⁵⁷ Cf NOWICKI A., *O marksistowską inkontrologię. Zarys ogólnej teorii spotkań*, in *Studia Filozoficzne* (1977) 5 [138], 35.

viste poc'anzi. Con il termine *incontrografia* l'autore indica tutta la letteratura dedicata al fenomeno dell'incontro. Sostiene, inoltre, che gli incontri possono essere studiati dal punto di vista quantitativo, misurando la loro durata e la dimensione degli effetti che provocano. La misurazione degli incontri va chiamata *incontrometria*. L'*incontrologia*, invece, è una teoria generale degli incontri, fondata sul materialismo storico e sulla filosofia dell'uomo d'ispirazione marxista e basata su due tesi fondamentali: l'essere umano è un complesso di rapporti sociali; la ricchezza spirituale dell'uomo dipende dalla ricchezza dei suoi rapporti con gli altri uomini. Lo scopo pratico dell'incontrologia è l'acquisizione della capacità di *programmare*¹⁵⁸ e *organizzare gli incontri* (non soltanto tra gli individui, ma anche tra le nazioni e gli incontri con il passato e il futuro).

L'incontrologia, come asserisce Nowicki, non può essere identificata con nessun'altra impostazione precedente della *Begegnungsphilosophie* né può essere considerata ancora un'altra versione del dialogo tra cattolici e marxisti in Polonia. Si tratta, secondo il filosofo, di una teoria generale degli incontri che possiede il proprio fondamento ontologico radicato nella dottrina del materialismo storico. Il postulato basilare di questa dottrina filosofica dichiara la priorità della società sull'individuo. L'individuo, però, appare come tale soltanto ad un certo punto dell'evoluzione sociale, e non come un qualcosa già pronto, ma come un qualcosa che si forma progressivamente grazie alle relazioni con altri esseri umani.¹⁵⁹ I rap-

¹⁵⁸ Il 13 maggio 1989, in un *Post scriptum* al frammento del suo libro intitolato *Nauczyiele* (Lublin 1981), Nowicki corregge il termine *programmare* gli incontri, utilizzato dall'autore in particolare negli anni '70 e '80, e lo sostituisce con il termine *progettare*. «Considero ora inadeguato ed equivoco il termine "programmazione" dal punto di vista dell'interpretazione. Ultimamente lo sostituisco con alcune altre parole, spesso con il termine "progettazione", che vedo meno ambiguo e che forse suscita meno polemiche. Non intendo però rinunciare alla cosa più importante, ossia all'utilità pratica del sapere sugli incontri, legata alla possibilità di progettare e preparare bene gli incontri progettati. Negli ultimi mesi è sorto il pensiero che una buona progettazione e preparazione dovrebbero essere sempre aperte a qualcosa di imprevisto, quindi ad approfittare delle opportunità che comporta con sé il caso» (NOWICKI A., *Dialektyka spotkań i autokreacji*, in ID., *Spotkania w rzeczach*, Warszawa, PWN 1991, 197).

¹⁵⁹ Nowicki richiama qui due brani attinti dalla dottrina di K. Marx: «Soltanto nella comunità con gli altri uomini ogni individuo trova i mezzi per il suo sviluppo integrale»; «una reale ricchezza spirituale dell'individuo dipende total-

porti con gli altri esseri umani e i loro effetti (le opere umane) costituiscono «il mondo dell'uomo». In tal modo «l'uomo è il mondo dell'uomo» (*Der Mensch das ist die Welt des Menschen*)¹⁶⁰ e «l'insieme dei rapporti sociali» (*Das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*).¹⁶¹ Il concetto di “rapporto” (*Beziehung*) tra gli individui non va però identificato con il concetto dei “rapporti sociali” (*die gesellschaftlichen Verhältnisse*). L'incontrologia, all'interno delle macrostrutture sociali, si occupa anche della differenziazione dei rapporti concreti tra le singole persone, studiando l'andamento, le cause, le circostanze e i risultati dei singoli incontri. Con il termine “risultati” degli incontri l'autore intende qui prima di tutto due tipi di fenomeni: da una parte gli oggetti materiali, ossia i prodotti del lavoro umano, creati in seguito a determinati incontri e dentro i quali questi incontri in qualche maniera sono stati codificati, dall'altra, invece, i cambiamenti nella personalità dell'essere umano, verificatisi come conseguenza dei rapporti con gli altri.

Il concetto-chiave dell'incontrologia, indispensabile per una comprensione corretta dell'incontro, è l'*ergantropia*. A differenza di altre concezioni di filosofia dell'incontro delineate in precedenza, che riservano la realtà dell'incontro esclusivamente alla relazione tra le persone e vedono in esso un modo peculiare dell'esistere dell'uomo, l'*ergantropia* ritiene che il modo specifico dell'esistenza umana è “l'esistere nelle cose” (*homo in rebus*). L'uomo non può limitarsi agli incontri tra le persone (tra gli individui, tra l'individuo e la collettività e viceversa o tra le collettività), ma nell'ontologia dell'incontro umano è incluso l'intero mondo delle cose (opere-creazioni-prodotti umani).¹⁶² L'*ergantropia*, ossia questa reale presenza

mente dalla ricchezza dei suoi rapporti reali con gli altri» (MARX K.-ENGELS F.-LENIN W.I., *Über Kultur, Ästhetik, Literatur. Ausgewählte Texte*, Leipzig 1973, 75. 212; cit. in NOWICKI., *O marksistowską inkontrolologię* 37).

¹⁶⁰ Cf MARX K.-ENGELS F., *Werke*, vol. 1, Berlin 1958, 378; cit. in NOWICKI., *O marksistowską inkontrolologię* 37.

¹⁶¹ Cf *ivi*, vol. 3, 533-535 (cit. in NOWICKI., *O marksistowską inkontrolologię* 37).

¹⁶² Le “cose”, come le intende Nowicki, sono tutte le opere intese come risultato del lavoro umano. Tra esse emergono le opere scientifiche, letterarie e quelle artistiche, nelle quali, secondo la convinzione dell'autore, è possibile incontrarsi realmente con il loro autore. In un brano Nowicki stesso precisa che con il termine “cose” «intendo prima di tutto libri, quadri, opere musicali, scoperte scientifiche, come pure espressioni orali, nelle quali viene trasmesso il pensiero della persona parlante. In questo modo – e qui Nowicki ricorre ad una

dell'uomo nelle cose da lui prodotte,¹⁶³ giustifica, perciò, nell'incontrologia la superiorità degli “incontri *nelle cose*” sugli “incontri *al di fuori delle cose*”. Il filosofo sostiene tale affermazione rilevando che proprio nelle cose s'incontra la parte migliore della persona che le ha prodotte, invece al di fuori delle sue opere si scorgono soltanto le caratteristiche personali secondarie e non essenziali. In altre parole, nelle cose si possono incontrare anche le persone di altre epoche e di altre parti del mondo, e fuori delle cose soltanto la persona fisicamente presente con me nello stesso luogo e nello stesso tempo. Infine, nelle cose possono incontrarsi con

esemplificazione –, con l'espressione “l'incontro con l'Italia” intendo l'incontro con l'architettura, pittura, musica, letteratura e filosofia italiane e con tutto ciò che gli Italiani mi comunicano nei dialoghi con me e nello scambio epistolare; e riferendomi all'architettura, pittura, musica e filosofia intendo le persone viste come soggetti che hanno creato tali ambiti culturali. I veri incontri dunque sono incontri nella cultura» (NOWICKI A., *Spotkania w rzeczach*, in *Studia Filozoficzne* (1988)4 [269], 171. L'articolo è la recensione del libro di J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania* e porta lo stesso titolo di un libro posteriore di Nowicki, già menzionato sopra: *Spotkania w rzeczach*, Warszawa, PWN 1991. Per evitare equivoci, nel citare l'articolo aggiungo sempre il nome della rivista che ha ospitato il contributo). Nowicki giustifica gli incontri nella cultura con alcune affermazioni interessanti: «Nel mondo delle opere, ossia delle cose prodotte dagli uomini, l'uomo è a casa sua». E in un altro brano: «Soltanto nel mondo delle opere l'uomo è pienamente uomo» (NOWICKI A., *Człowiek w świecie dzieł*, Warszawa 1974, 6; cf anche ID., *Homo in rebus*, in ID., *Spotkania w rzeczach* 78).

¹⁶³ Per comprendere meglio il concetto di *ergantropia* si può far ricorso ad un'altra esemplificazione: ad esempio, ascoltando un concerto ci incontriamo non soltanto con i musicisti-interpreti, ma anche con le persone che hanno progettato e costruito gli strumenti musicali, con il compositore, gli organizzatori del concerto, gli ascoltatori, infine con gli insegnanti-maestri degli interpreti, del compositore, degli ascoltatori stessi. In questo modo il concerto, nel modo di vedere di Nowicki, diventa una compresenza complessa e complicata di incontri avvenuti in luoghi e tempi diversi. L'*ergantropia* ha quindi un carattere sociale: noi portiamo negli incontri e nelle opere che creiamo non soltanto noi stessi, ma anche tutti quelli che “portiamo dentro di noi”. Emerge così una teoria della personalità “plurimolecolare” (*wieloząstkowa*). Si tratta di “particelle” ereditate dagli antenati, le parti delle persone che sono diventate elementi essenziali della nostra personalità, le particelle della nostra personalità infuse nelle nostre opere e per loro tramite trasmesse agli altri (cf GRYKO Cz., *Filozofia spotkania i filozofia dialogu. Sympozjum filozoficzno-musyczne*, in *Studia Filozoficzne* (1989)3, [280], 184-185).

me centinaia di migliaia di persone, ma al di fuori delle cose molte di meno.¹⁶⁴ L'ergantropia, quindi, presuppone e richiede una specie di "reificazione" dell'uomo, vista però non nel senso degradante dell'uomo, ma nell'accezione che ne dà Nowicki. «Con il termine "reificazione" – spiega l'autore – intendiamo il processo di trasmissione della parte della nostra personalità alle cose da noi prodotte, immortalando così la propria esistenza nelle cose materiali (le quali influiranno poi attivamente sui soggetti pensanti), perché proprio questo costituisce la forma principale del tramutarsi dell'uomo in cosa. Una "reificazione dell'uomo" così intesa è, allo stesso tempo, una "hominizzazione della cosa", ossia un processo profondo di umanizzazione del mondo».¹⁶⁵

La possibilità di includere tra gli incontri dell'uomo anche quelli con le cose allarga notevolmente la possibilità di estendere il concetto dell'incontro. Nowicki elabora, in effetti, una multiforme tipologia e classificazione¹⁶⁶ di questo fenomeno. Da un lato, c'è una classe di incontri costituita da quelli in cui la persona incontrata diventa per chi la incontra soltanto un oggetto, ricordato più o meno fedelmente e in maniera più o meno durevole. Dall'altro, invece, esistono gli incontri in cui la persona si trasforma in un elemento soggettivo della personalità di coloro che la incontrano. Nel secondo caso la persona diventa, per chi la incontra, una sorte di "coscienza" o un modello personale che suscita l'imitazione, oppure, nel caso contrario, un modello negativo che ispira un comportamento opposto, oppure ancora diventa un maestro o compagno del lavoro intellettuale che collabora "dall'interno" a tutto ciò che facciamo (ad esempio ispira il porre e il risolvere dei problemi scientifici o artistici, oppure collabora nella presa di decisioni morali o politiche). In altre pa-

¹⁶⁴ Cf NOWICKI, *Spotkania w rzeczach*, in *Studia Filozoficzne* (1988)4 [269], 171. Infatti, come sostiene il filosofo, l'analisi "incontrologica" dei prodotti umani dimostra che oltre gli incontri con le persone viventi è possibile l'incontro con le persone morte alcune centinaia o persino migliaia di anni fa, se la loro presenza è stata resa immortale nelle loro opere oppure nelle opere degli altri. Secondo l'autore, si possono anche organizzare "incontri tra i morti" in un'opera d'arte. A mo' di esemplificazione l'autore riporta il dipinto di Raffaello *La Scuola di Atene*, dove l'artista fa incontrare tra loro i pensatori di epoche diverse. Per gli approfondimenti rimandiamo a: ID., *O marksistowską inkontrologię* 39.

¹⁶⁵ NOWICKI, *Homo in rebus*, in ID., *Spotkania w rzeczach* 80.

¹⁶⁶ Per una classificazione completa rimando a: ID., *O marksistowską inkontrologię* 41-43.

role, una volta si tratta il partner dell'incontro come oggetto, un'altra come soggetto.¹⁶⁷ Considerando più dettagliatamente, Nowicki propone una tipologia diversificata di incontri,¹⁶⁸ suddividendoli in quelli degli individui tra loro, degli individui con le collettività, delle collettività con gli individui e delle collettività tra loro. Il filosofo introduce ulteriormente un'altra tipologia basata, questa volta, sul fattore tempo e suddivisa in tre grandi blocchi di incontri: quelli con la tradizione, con la contemporaneità e gli incontri con il futuro.¹⁶⁹

Nell'*incontro con la tradizione* si possono distinguere quattro tipi fondamentali di rapporti: una subordinazione passiva alla tradizione, accolta come modello e norma impossibile da modificare; un atteggiamento di protesta nei confronti della tradizione e contrapposizione del nuovo a ciò che è vecchio; la distinzione nella tradizione di due correnti: una è quella cui si fa riferimento, l'altra invece è quella che va combattuta e rifiutata. Nel quarto tipo di rapporto con la tradizione, quest'ultima diventa una proprietà delle masse dei lavoratori, consapevoli di essere eredi e padroni a pieno diritto di tutto ciò che l'umanità ha prodotto nel passato. Non si tratterà più di dover rifiutare qualche parte di questa proprietà, ma – con le opportune trasformazioni (la negazione sopprimente, *Aufhebung*, un “capovolgimento dialettico”) – di servirsi della totalità della tradizione come materiale per la costruzione della nuova cultura, “fondendo” tutti gli elementi ideologici estranei alla cultura socialista.¹⁷⁰

Gli *incontri con la contemporaneità*, invece, hanno il compito di guadagnare al socialismo gli elementi non socialisti della cultura contemporanea

¹⁶⁷ Tale posizione teorica suscita indubbiamente una critica. Infatti, a mio avviso, dalle sue considerazioni sull'incontro risulta evidente che una simile concezione oscura l'immagine dell'incontro come evento, in cui sono compresenti due (o più) partner uguali. È manifesto, inoltre, il rischio di manipolare i partner della relazione secondo i bisogni utilizzandoli a scopi personali. È così compromesso fortemente il discorso stesso sull'intersoggettività.

¹⁶⁸ Cf ID., *O marksistowska inkontrolgie* 41-43.

¹⁶⁹ A. Nowicki giustifica tale classificazione sostenendo che l'incontrologia marxista si caratterizza fondamentalmente, da una parte per la consapevolezza che ogni incontro è sociale e storicamente condizionato, dall'altra invece, per il fatto che ogni ricerca che registra, chiarisce e prevede gli incontri è subordinata e in funzione della programmazione scientifica degli incontri; inoltre fa parte integrante del processo di costruzione della cultura socialista (cf *ivi* 43).

¹⁷⁰ Cf *ivi* 41.

mondiale, facendoli assimilare alla mentalità e alla moralità dell'uomo coinvolto nella costruzione del socialismo. Secondo Nowicki, tali elementi possono essere pericolosi soltanto nella fase transitoria verso una società senza classi sociali. Più ci si avvicina al modello socialista dei rapporti interumani, più la lotta con i contenuti estranei si trasformerà nella loro utilizzazione ai propri scopi, sradicandoli dal contesto di reazione e inserendoli in contesti nuovi, capaci di cambiare i contenuti.¹⁷¹

Gli *incontri con il futuro*, infine, consistono nella programmazione degli incontri futuri (previsione dei possibili incontri e dei loro effetti e la scelta dei partner). L'autore distingue così una *prognosi*, ossia la capacità di prevedere i possibili incontri e gli effetti che essi potranno provocare, da una *programmazione degli incontri*. Si può trattare, ad esempio, della scelta di incontri con i determinati elementi della cultura di altre nazioni pilotando il loro decorso e studiando le condizioni di possibilità della loro "trasformabilità" e del loro possibile inserimento creativo nella cultura nazionale. Inoltre, la programmazione degli incontri fa attenzione all'equilibrio interno tra una "importazione" e una "esportazione" culturale, in modo da non lasciarsi sopraffare dagli elementi culturali estranei o per non diventare dei ricevitori passivi delle influenze esterne.¹⁷²

Un'altra classificazione, fondamentale per l'incontrologia, distingue gli incontri decisivi (centrali) da quelli "periferici". Secondo l'opinione del filosofo polacco, non ogni incontro ha lo stesso valore per la persona che vi è coinvolta e non ogni incontro avviene nei tempi opportuni. Ci sono incontri precoci e incontri in ritardo che non apportano gli effetti desiderati ed attesi. Esistono, però, anche gli incontri "giusti".¹⁷³

Nowicki, quindi, concepisce l'incontro in modo totalmente differente da altri esponenti della *Begegnungsphilosophie* polacca. È lo stesso Nowicki, che in occasione della sua recensione del libro di J. Bukowski sull'incontro, analizzato prima, ha evidenziato tre differenze sostanziali tra questi filoni di studi. Le differenze riguardano innanzitutto il modo di concepire l'immediatezza dell'incontro: per gli altri è necessaria la compresenza dei

¹⁷¹ Cf *ivi* 42.

¹⁷² Cf *ivi* 42-43. In tutto il discorso su questa prima classificazione degli incontri, relativa ai rapporti con il tempo, emergono chiaramente i presupposti e i condizionamenti ideologici della dottrina marxista di cui A. Nowicki è finora un seguace convinto.

¹⁷³ Cf *ivi* 43.

partecipanti all'incontro, esclusivamente tra persone; per Nowicki invece è possibile incontrare le persone non solo tra di loro, ma anche nelle loro opere. In secondo luogo si tratta di due modi diversi di comprendere gli "incontri con Dio": per gli altri questi sono possibili perché è possibile l'esistenza reale della Trascendenza; per Nowicki-ateo "l'incontro con Dio" è l'oggetto di riflessione della teologia dell'incontro¹⁷⁴ e non della *Begegnungsphilosophie*, la quale studia esclusivamente la possibilità di incontri tra gli esseri umani.¹⁷⁵ Per ultimo, tra queste due impostazioni c'è un modo discordante di considerare il problema della possibilità di "programmare" gli incontri. Solo Nowicki è del parere che gli incontri, proprio per il valore fondamentale che hanno nel processo di umanizzazione dell'uomo e del mondo, si possono e devono programmare.¹⁷⁶ Forse proprio qui nasce il tentativo di dialogo scientifico tra queste impostazioni.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Nowicki scrive un saggio sulla teologia dell'incontro, opponendo alla teologia la sua incontro-logia applicata al sapere religioso (*inkontrolologia religioznawcza*). Cf NOWICKI A., «Teologia spotkania» a *zadania religioznawczej inkontrolologii*, in *Eubemer XVIII* (1974)1 [91], 11-19; l'articolo è stato ristampato nel 1991 in ID., *Spotkania w rzeczach* 107-115.

¹⁷⁵ Nowicki muove la critica ad altri pensatori della *Begegnungsphilosophie* di voler «inquinare la filosofia con la teologia... Dal punto di vista dell'incontro-logia ateista, la quale – seguendo le orme di Feuerbach – applica alla teologia il riduzionismo antropologico [...] Dio è solo una "cosa", prodotta dalla mente umana. [...] Se Dio è una "cosa", allora invece di parlare dell'"incontro con Dio", più preciso sarebbe il termine: "incontro in Dio", ossia l'incontro dell'uomo nella cosa da lui prodotta» (ID., *Spotkania w rzeczach*, in *Studia Filozoficzne* (1988)4 [269], 172-173).

¹⁷⁶ Cf *ivi* 171. È il compito peculiare che spetta agli insegnanti e agli educatori socialisti, impegnati nell'accompagnare gli studenti nel processo della loro "autocreazione", ossia "creazione di se stessi" mediante la progettazione di elevati ed ambiziosi compiti della vita e la loro realizzazione usando a questo scopo l'arte di saperli immaginare, scegliere e attuare attraverso una molteplicità di incontri con gli altri e con le loro opere (cf ID., *W drodze do teorii spotkań*, in ID., *Spotkania w rzeczach* 188-189).

¹⁷⁷ Tutti i principali esponenti delle due diverse impostazioni della *Begegnungsphilosophie* concordano sulla necessità e possibilità di instaurare tra loro un dialogo a livello scientifico. Per l'approfondimento rimando a BUKOWSKI J., *Spotkanie z inkontrolologią*, in *Studia Filozoficzne* (1988)4, [269], 57-68; NOWICKI A., *Spotkania w rzeczach*, in *Studia Filozoficzne* (1988)4 [269], 169-174; TISCHNER, *Polski kształt*

Il panorama della *Begegnungsphilosophie* finora ricostruito e tracciato a grandi linee è una lettura, senz'altro incompleta, degli studi esistenti sull'argomento nella filosofia del XX secolo in Europa. Il quadro delle correnti filosofiche che contribuiscono alla comprensione del fenomeno dell'incontro potrebbe e dovrebbe essere senza dubbio arricchito da alcune altre impostazioni teoriche contemporanee. Mi riferisco, in particolare, alla filosofia dell'incontro o, meglio, del dialogo, che si rifà alla linguistica. Si tratta, innanzitutto, del contributo filosofico di O. Apel e di J. Habermans, sebbene le loro teorie si rifacciano, fondamentalmente, a presupposti diversi da quelli della filosofia dell'incontro. In effetti, qui la filosofia dell'incontro diventa una teoria della comunicazione linguistica e del discorso, una filosofia che si richiama alla concezione della "situazione ideale del discorso" come pure all'"*apriori* della società comunicante". La *Begegnungsphilosophie*, inoltre, si può arricchire del contributo di altre correnti di pensiero che nascono dalla stessa radice fenomenologica, come ad esempio l'esistenzialismo, il personalismo e l'ermeneutica.

Il quadro ricostruito poc'anzi, nonostante i limiti intrinseci, permette tuttavia di intravedere l'importanza della svolta operata nell'antropologia dal *nuovo pensiero*. L'apertura originaria alla relazione, la comunicazione qualificata con l'altro riconosciuto ed accettato nella sua alterità, la fede nella possibilità d'incontrarsi nonostante e grazie alle diversità, sono alcuni degli spunti che concorrono alla costruzione di una nuova proposta teorica sull'uomo e sul suo mondo.

Al delinearsi di questo nuovo sguardo sull'uomo ha contribuito chiaramente anche Ferdinand Ebner, uno dei co-fondatori della corrente esaminata. La soluzione che offre al problema dell'uomo e della sua formazione è indubbiamente in lui frutto di un felice concorso della formazione culturale, tenacemente proseguita da autodidatta lungo tutta la vita, del pensiero autonomo, e delle intuizioni originali ed audaci che fanno della relazione, intesa nel senso pneumatologico, il perno del proprio pensare filosofico.

In Ebner però è presente pure un altro aspetto, che credo abbia inciso in modo significativo sul suo approdare alle riflessioni sull'incontro. Mi riferisco al ruolo che ha giocato nel suo pensare l'incontro il suo vivere incontri concreti, quotidiani o particolarmente impegnativi, quelli feli-

cemente realizzati e quelli dolorosamente mancati. Ebner, in verità, è un *pensatore* (*Bedenker*) dell'incontro, perché è anche un *uomo* di incontri.

FERDINAND EBNER COME *BEDENKER* DELL'INCONTRO

Il modo di guardare il mondo e di pensarlo non nasce mai dal contatto diretto di un filosofo solitario con il mondo. Lo spazio che separa il pensatore dall'oggetto delle sue riflessioni è popolato dagli incontri con gli altri. La filosofia, come ci ha insegnato già Platone, diventa tale nel dialogo delle persone tra di loro, vale a dire nella loro reciproca rivelazione. Comunicare agli altri se stesso, in altre parole, il proprio modo di conoscere ed amare, appartiene all'essenza della filosofia. La filosofia dimora nell'*agere*, e non nel *facere*. Il filosofo non produce la scienza, il filosofo in modo singolare esiste, esiste nella tensione verso la trascendenza, ma esistendo verso di essa, condivide con gli altri la propria esistenza. Vivendo insieme agli altri è qualcuno. In altre parole, chi non è qualcuno, non sarà mai un filosofo. In effetti, non possiede nulla da dare agli altri. E diventare qualcuno, saper e poter dare, nel senso appena accennato, comporta indubbiamente il dolore. Forse ha ragione chi sostiene che nel passato la filosofia nasceva dalla meraviglia di fronte al mondo circostante (Aristotele), più tardi anche dal dubbio (Cartesio), ma ora essa nasce proprio dal dolore.¹ Sulla qualità della filosofia decide la qualità del dolore umano che essa vuole esprimere e al quale vuole proporre un rimedio. Il filosofo, infatti, è chiamato a fare una scelta essenziale: tra ciò a cui si *può* pensare egli deve scegliere ciò a cui si *deve* pensare. Tuttavia ciò a cui si deve pensare non gli verrà suggerito dalle pagine dei libri, ma egli lo deve saper leggere sul volto dell'uomo inquieto per la propria sorte e, in seguito, lo deve saper comunicare anche agli altri.

¹ Su questa linea si snodano, ad esempio, le riflessioni di Józef Tischner (cf TISCHNER, *Myslenie* 9).

Per poter comunicare la propria esistenza (filosofare, e non la dottrina!), il pensatore deve, perciò, creare la lingua idonea alla comunicazione tra le persone. Tanti filosofi hanno cercato di abitare la lingua delle nozioni e delle definizioni univoche. Si sono preoccupati prima di tutto di eliminare dai loro sistemi di pensiero una qualsiasi contraddizione interna. Molto meno o per niente, invece, si sono preoccupati del conflitto interno tra il loro pensiero e la realtà della loro vita.

Ferdinand Ebner, a mio avviso, ha conosciuto assai bene il significato di tale contrasto interiore e la lotta personale per ridurre, *esistendo*, la discrepanza tra l'idea che si ha della vita e la vita stessa. Infatti, una riflessione accurata sulla parabola della sua esistenza consente di considerarlo, senza esitazioni, uno di quei filosofi (sebbene egli stesso non volesse mai essere chiamato con l'appellativo di filosofo), che hanno filosofato proprio "esistendo". Ciò, a maggior ragione, vale per il suo pensiero sull'incontro.

In generale, come credo fermamente, non è possibile coltivare la filosofia dell'incontro senza basarsi sulle esperienze degli incontri vissuti autenticamente nell'esistenza concreta (allo stesso modo in cui non si può coltivare la filosofia della religione, senza prendere in considerazione le esperienze reali dei fatti religiosi). Dall'altro lato trovo difficile immaginare che la riflessione filosofica sull'incontro non abbia nessuna incidenza sull'andamento degli incontri tra le persone che partecipano nel creare oppure nel conoscere i contenuti di tale riflessione. In proposito può risultare sintomatica l'affermazione di Martin Buber che sostiene la presenza di un legame particolare e irriducibile tra *il pensiero dialogico e la vita dialogica* (*dialogisches Denken e dialogisches Leben*).²

Tali convinzioni mi spingono a ipotizzare utile ed interessante il tentativo di studiare da vicino il pensiero di Ferdinand Ebner sull'incontro interrogandomi proprio su che cosa abbia potuto condurre il filosofo austriaco verso la *Begegnungsphilosophie*, ossia ad un pensare riflesso sulla realtà dei legami tra i propri simili e, dall'altro canto, come la *Begegnungsphilosophie*, che a mano a mano prende in lui il volto di una *pneumatologia della parola*, abbia inciso anche sulla qualità delle sue relazioni interpersonali, sperimentate particolarmente nell'ultimo scorcio della sua vita.

Ebner, infatti, nell'esistenza concreta, avverte l'esigenza vitale di trovare i modi più idonei o, almeno, quelli possibili ma costruttivi e corretti,

² Cf BUBER M., *Werke* I, München, 293 e 421.

per poter e saper incontrare l'altro. Cerca di trovare una giustificazione plausibile e convincente della necessità di mettersi in relazione con l'altro, anche a costo di sacrifici, rinunzie o fallimenti. Avverte quindi un legame singolare e reciproco tra la *Begegnungsphilosophie*, che va progressivamente abbozzando, e la capacità effettiva di vivere gli incontri concreti della vita.

1. La parabola dell'«incontro» in una vicenda esistenziale ed intellettuale

Il pensare filosofico di Ferdinand Ebner, in particolare quello sulle relazioni e sull'incontro, conserva, a mio avviso, un'impronta di lotta costante per una sempre maggiore chiarezza intellettuale, che cresce nella misura delle esperienze vissute e dei contenuti interiorizzati, ma prima di tutto esso testimonia l'impegno serio di vita (serietà nel senso kierkegaardiano), in cui – nonostante frequenti e pericolose crisi esistenziali –, trasluce la speranza di poter vedere un giorno il volto luminoso di un *Mitmenschen* realmente “incontrato”.

Dalla lettura appassionata dei *Diari*³ e delle note autobiografiche⁴ del

³ Ferdinand Ebner intraprende la stesura dei *Diari* nel 1902. In essi annota la propria insofferenza verso la società piccolo-borghese, in cui gli è toccato in sorte di vivere. Nelle annotazioni del *Diario* c'è pure un resoconto dettagliato delle letture fatte, dei rapporti coltivati, degli avvenimenti ed eventi personali e familiari, sociali, politici ed ecclesiali. A questi *Diari*, definiti “soggettivi”, si affiancheranno, dal 1909, quelli “oggettivi”, che non solo riportano il resoconto delle letture fatte, ma ne accolgono le riflessioni e la presa di posizione personale. Tra i titoli di alcuni gruppi di riflessioni, appaiono significativi: *Illusione e realtà*, *Aforismi per una filosofia della vita*, *Psicologia dell'uomo geniale*. Sottolinea Edda Ducci, la prima e principale studiosa di Ebner in Italia: «Va rilevata la grande importanza che ha per lui scrivere e rileggere il *Diario*: è la proiezione della sua vita su uno schermo di carta per analizzare e valutare meglio; è il bisogno di dire a qualcuno, un bisogno che poi troverà una valida giustificazione. Per ora si spiega con l'impossibilità di trovare tra i colleghi uomini capaci di comprenderlo» (DUCCI E.-ROSSANO P., *Poscritto*, in PV 207-208). Il testo citato sopra è il frammento della traduzione italiana della raccolta dei passi scelti dal *Diario* “soggettivo” di Ferdinand Ebner, curato da Hildegard Jone (EBNER F., *Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebüchern*, Ausgewählt und eingeleitet von H. Jone, Wien, Verlag Herder 1949. D'ora in poi abbrevierò: WW). Una scelta più ampia, ma sempre limitata,

filosofo austriaco il lettore, di fatto, apprende con stupore lo squadernarsi lento, ma sempre più evidente e decisivo, di un itinerario di pensiero e di vita, il cui unico obiettivo – precocemente intuito, anelato con inquietudine e perseguito con sofferta tenacia per tutto l'arco dell'esistenza – sembra essere quello di sapersi e potersi incontrare con l'Altro. L'uomo e il pensatore Ebner fa dell'incontro l'oggetto di una riflessione acuta ed originale, sebbene snodata nei suoi scritti in maniera asistematica e di non facile interpretazione. Lo sforzo di tematizzare tale pensiero coincide nell'Autore con la ricerca – spesso volte frustrata ed inappagata – di una sorta di riprova della validità delle sue asserzioni teoriche nella concreta esperienza della vita personale.

La vicenda esistenziale ed intellettuale⁵ di Ferdinand Ebner, che si dispiega – breve ed intensa – lungo l'arco di soli quarantanove anni, si presenta, agli occhi del biografo, particolarmente inquieta e tormentata, dipanandosi fra crisi, cambiamenti di rotta ed indietreggiamenti.

Ebner è nato il 31 gennaio 1882 a Wiener Neustadt, nei dintorni di Vienna, da Johann e Anna Gosch, una famiglia, per certi aspetti, piccolo-borghese. Ha trascorso un'esistenza apparentemente tranquilla e priva di eventi spettacolari e clamorosi. In realtà, però, la sua vita ha conosciuto una sofferenza intima e profonda, in gran parte provocata dalla fatica reale di instaurare e coltivare relazioni interpersonali durature, costruttive, umane e quindi umananti.

Viene spontaneo domandarsi il perché di tale vissuto sofferente e, si

verrà pubblicata più tardi da Franz Seyr (EBNER F., *Schriften II, Tagebücher*, Hrsg. von Franz Seyr, München, Kösel 1963, 551-1034). Di un particolare significato per la conoscenza del Nostro e del suo pensiero è il cosiddetto “quaderno blu” che l'Autore preparò per l'amica Luise Karpischek. È stato pubblicato nel 1963, insieme agli *Aforismi 1931* (*Tagebuch 1916/17. Aphorismen*, München, Kösel-Verlag). In italiano, come accennato nell'Introduzione, è stata pubblicata nel 1983 e ristampata nel 1998 la sua traduzione: EBNER F., *Parola e amore. Dal Diario 1916/17. Aforismi 1931* (a cura di E. Ducci e P. Rossano), Milano, Rusconi 1998². Qui la cito con l'abbreviazione: PA.

⁴ Cf S II, *Notizen zu einer Geschichte meines geistigen Lebensganges* 1037-1054.

⁵ Non ho qui l'intenzione di riscrivere il *curriculum vitae* di Ferdinand Ebner quanto, piuttosto, di dare una lettura delle sue vicissitudini umane ed intellettuali evidenziando in esse una progressiva maturazione dell'Autore nella consapevolezza del bisogno d'incontrare l'altro e nella capacità di vivere l'incontro per davvero.

direbbe, quasi infelice dell'Autore. È lui stesso, mentre narra la propria storia, a darcene la chiave di lettura.⁶

Fin dagli albori della sua vita il piccolo Ferdinand sperimenta su di sé ciò che M. Buber ebbe a definire *Vergegnung*,⁷ vale a dire un *incontro mancato*, sebbene tale termine non ricorra nel linguaggio ebneriano. A differenza di Buber, che soffre dolorosamente per la separazione dei genitori, Ebner trascorre i primi anni di vita con ambedue i genitori, vivendo con loro una relazione alquanto ambigua e conflittuale. Il padre del filosofo, Johann, anziano, autoritario, religiosamente rigido tiene a distanza quel figlio "nato in vecchiaia" e, per la lontananza cronologica e psicologica dal bambino gli incute, fin dall'inizio, la sensazione di essere rifiutato da lui. Di conseguenza, il senso d'insicurezza, la difficoltà di fidarsi e di affidarsi s'impadroniscono gradualmente del ragazzo e provocano in lui una crescente fatica d'apertura e di comunicazione. Soltanto dopo la morte del genitore, avvenuta nel 1903, quel sottile sentimento d'odio e di repulsione verso l'anziano genitore si attenua e viene in parte superato. Ebner, a distanza di tempo e maturato nel vissuto personale, interpreta con minore radicalità questo rapporto conflittuale e riconosce al padre il merito di avergli offerto, in ogni modo, degli orientamenti decisivi per la vita.⁸

⁶ Nella ricostruzione di alcuni fatti salienti della vita del Nostro mi riferisco prevalentemente ai testi autobiografici: *Notizen zu einer Geschichte meines geistigen Lebensganges*, scritto dall'Autore nel 1931 per il figlio Walter (cf S II, 1037-1055) e *Lebensskizze*, scritto nell'aprile 1931 (cf S II, 1055-1058). Le indicazioni biografiche importanti si possono ritrovare anche nei seguenti studi: SEYR F., *Biographisches Nachwort*, in S II, 1109-1154; DUCCI-ROSSANO, *Introduzione*, in PA 3-35; ID., *Poscritto*, in PV 205-211; ZUCAL S., *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, Brescia, Morcelliana 1999, 17-75.

⁷ Il termine *Vergegnung* è un neologismo di M. Buber che assume il suo significato in contrapposizione a *Begegnung* (*Incontro*). L'autore ne parla in riferimento alla presa di coscienza, che ha avuto da bambino, della separazione ufficiale dei suoi genitori. Per gli approfondimenti rimando alla sua autobiografia *Begegnung – Autobiographische Fragmente*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider 1986 (*Incontro. Frammenti autobiografici*, tr. it. di A. Franceschini, Roma, Città Nuova 1994, 36).

⁸ Ebner, nell'annotazione del 6 gennaio 1917, così si esprime circa il ruolo svolto dal padre nell'impostazione della sua vita: «Ho preso la mia stima grande e assoluta del cristianesimo da mio padre come eredità spirituale. In questo sta il significato più profondo del rapporto con mio padre. È stata l'espressione di Faust: 'Vedi bene di impossessarti di ciò che hai ricevuto da tuo padre in eredità' che più mi ha insegnato a capire la mia vita interiore» (PV 77). In un altro brano

Proprio a lui dedicherà la sua opera principale, *Frammenti pneumatologici*,⁹ consapevole che forse egli non li avrebbe capiti, ma ammette che il pensiero fondamentale che sottostà al testo l'aveva esperito nella prassi concreta della sua lunga e non facile vita.¹⁰

Di tutt'altro genere è invece la difficoltà nel rapporto con la madre Anna. Per lei, sebbene sempre ammalata, Ferdinand prova una singolare attrazione che non si attenuerà per tutta la vita e durerà fino alla morte della madre, avvenuta nel 1922.

L'età avanzata e la precarietà di salute dei genitori fanno sì che il ragazzo sia accudito prevalentemente dalle due sorelle maggiori, Anna e Maria. Queste donne giocano un ruolo decisivo nella sua educazione e sembra lo determinino in alcune scelte, tra l'altro quella della professione di maestro elementare e di studio della musica. Ebner, tuttavia, non tarda a disapprovare quel rapporto educativo sostitutivo per cui fin dall'inizio ha sentito l'opposizione interiore e che gli ha procurato un notevole conflitto d'autorità.¹¹

Ebner afferma: «Forse nel rapporto con mio padre sta la colpa più profonda della mia vita, o piuttosto: in questo rapporto mi è diventato più evidente, in modo terribile, la colpa della mia vita, la frantumazione interiore della mia esistenza» (PV 99).

⁹ Ferdinand Ebner inizia la stesura della sua opera principale *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* il 1° dicembre 1918. Il 12 aprile 1919 ne ha completata anche la revisione. La propone all'editore Braumüller, ma viene rifiutata in base al giudizio del professore A. Stöhr, dell'Università di Vienna. Manda allora il manoscritto a Haecker, il principale traduttore delle opere di S. Kierkegaard in lingua tedesca e collaboratore della rivista *Der Brenner*, che dice di averli letti "con gioia e utilità", e a L. von Ficker (per la pubblicazione sulla rivista tirolese *Der Brenner*). I *Frammenti* saranno pubblicati in forma di fascicoli, poi anche come libro. L'opera è stata tradotta integralmente in lingua spagnola con il titolo: *La palabra y las realidades espirituales. Fragmentos pneumatológicos*, Madrid, Caparrós 1995; l'edizione italiana con note di commento è a cura di S. Zucal: *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, Cinisello Balsamo, S. Paolo 1998 (nel presente lavoro la cito in forma abbreviata dell'edizione italiana: FP). Inoltre, esistono traduzioni parziali in lingua fiamminga (1937), inglese (1964) e polacca (1991).

¹⁰ Cf EBNER, *Prefazione*, in FP 139.

¹¹ Ebner ne fa cenno nella sua autobiografia (cf S II, *Notizen zu einer Geschichte* 1045), un fatto commentato poi da F. Seyr nel *Biographisches Nachwort* (cf SEYR F., *Biographisches Nachwort*, in S II, 1110).

L'uscita dall'ambiente familiare e l'ingresso nella scuola sembra acutizzarsi ancora il rapporto di Ebner con adulti che gli incutono paura, e questo stato d'animo ha le sue ripercussioni negative anche nel suo rendimento scolastico e nella sua difficoltà di trovare una qualche relazione confidenziale e di sostegno sia tra i coetanei compagni di studio, sia tra gli adulti insegnanti. Le note autobiografiche e le pagine del *Diario* fanno un silenzio quasi totale sulle sue amicizie in quel periodo.

Ebner avverte una grande fatica interiore nei confronti dell'insegnante di religione. Quel sacerdote lo accompagnerà durante tutto il periodo della formazione catechistica, dall'inizio della scuola d'obbligo fino alla fine degli studi nel *Lehrerseminar*, una specie di istituto magistrale per i maestri della scuola elementare. Sembra, tuttavia, che questo rapporto conflittuale sia per il Nostro soltanto un'occasione esterna in più per far emergere con forza la sua difficoltà rispetto al problema religioso, di cui le premesse risalgono alle esperienze della religiosità familiare, e che ora comincia ad assalirlo con più violenza.¹² Ebner frequenta la Chiesa, ma non nasce e non si sviluppa in lui alcuna "esperienza" religiosa. Gli eventi legati all'iniziazione sacramentale, a ciò che egli definisce "irritazione" spirituale, ad una isolata bestemmia o alle forme di contrattazione con Dio relativamente ai propri problemi scolastici, gli provocano dei conflitti di coscienza che determinano una sorta di paralisi spirituale nella quale non tarda ad intravedere i segni inquietanti della frantumazione e della rottura che destabilizza la sua vita interiore. Riaffiora il ricordo del mancato rapporto personale con il padre, fatto che si esaspera e diviene opposizione a qualsiasi tipo di 'autorità', *in primis* all'autorità divina.

¹² Le note autobiografiche e il diario rappresentano una testimonianza eccellente del tormentato percorso spirituale di Ferdinand Ebner e della lenta e stralungata maturazione del suo credo religioso. Il graduale, ma deciso stacco dalla religione cattolica tradizionale e formalista dell'ambiente in cui vive ed esercita poi la sua professione di insegnante e di educatore, lo porta ad abbandonare le forme esterne del culto, proprie della *chiesa di suo padre* e lo aiuta, successivamente, a riscoprire via via l'essenza del cristianesimo: la conoscenza vincolante *esistenzialmente* della Persona e della Parola di Gesù di Nazareth, il Cristo. La nostalgia sofferta dell'*ecclesia* autentica, intesa come un *luogo dialogico* per eccellenza, e l'incontro con il nuovo parroco di Gablitz, Heinrich Hofstätter nel 1931, lo aiuterà, alla fine, anche a guardare con fiducia alla Chiesa autentica, che sarà ormai quella di suo figlio Walter, ma a cui anche lui decide di ritornare *nuovo* dopo un lungo e travagliato percorso intellettuale ed esistenziale.

«L'impossibilità di cogliere un vero *Tu* nel padre – come evidenzia S. Zucal – implica giocoforza una corrispondente impossibilità di cogliere un *Tu* in Dio, di sperimentare un rapporto davvero personale in *Lui*. Nel clero, di cui il padre si fa interprete e garante, Ebner vede ugualmente annullata ogni forma di rapporto autentico, e trova in esso solo l'espressione e l'assemblaggio di codici, formule e riti. Un condensato di epifania autoritaria che trasferisce nel suo immaginario a tutta la Chiesa. La Chiesa non è mediazione, né strumento per incontrare Dio così come non lo è l'educazione religiosa che egli percepisce solo come “addestramento”, perché è totalmente assente del *Tu*».¹³ Da una simile realtà si prendono le distanze ed Ebner lo farà, più tardi, con determinazione. A prendere la decisione lo aiuterà pure la traumatica esperienza che egli fa della confessione, a cui è obbligato dalla prassi scolastica; tale disagio verrà risolto dal pensatore solo in punto di morte quando sceglierà in modo sereno, nel pieno possesso delle sue facoltà mentali, di confessarsi e comunicarsi. La ricerca struggente, sebbene ancora non del tutto consapevole, di una religiosità basata sulla relazione personale autentica con Dio e non su un insieme di dottrine e di pratiche rituali, prive di nutrimento per il suo spirito in ricerca, lo spingerà dapprima a simpatizzare con il protestantesimo nel quale scorgerà una grande “freschezza di spirito”, ma poi, ben presto, lo indurrà a riconoscersi “ateo” e “materialista”, politicamente avversario dei cattolici conservatori, nazional-tedesco simpatizzante dei democratici sociali.¹⁴ I sogni poetici e metafisici¹⁵ e, contemporaneamente, gli interessi artistici e musicali coltivati con tenacia, sostituiranno via via le idee religiose.

¹³ ZUCAL, *Ferdinand Ebner* 23. Per il rapporto speculare padre-chiesa cf SIMON M., *Das Bild vom Menschen bei Ferdinand Ebner*, Philosophische Dissertation, Würzburg 1964, 26-29 e BRAUN R., *Ferdinand Ebner und sein Vater*, in *Hochland* XLIV (1952), 525-533, in particolare p. 526.

¹⁴ Al di là di questi schieramenti da adolescente, F. Ebner si rivela più tardi un sensibile indagatore del proprio tempo, in particolare della prima guerra mondiale e dei movimenti politici del dopoguerra. Hans Schelkshorn ha studiato questo argomento nel suo contributo *L'autodistruzione della cultura europea. Ferdinand Ebner e la politica*, pubblicato in AA.VV., *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del Convegno internazionale Trento, 1-3 dicembre 1998 (a cura di Silvano Zucal e Anita Bertoldi), Brescia, Morcelliana 1999, 351-363.

¹⁵ Sulla formazione filosofica e letteraria di Ferdinand Ebner parleremo nelle pagine successive di questa prima parte della ricerca.

Proprio nel mondo della musica Ferdinand Ebner incontra Joseph Matthias Hauer, conosciuto già durante gli studi nel *Lehrerseminar*, un compositore di valore, il pioniere nel campo della musica dodecafonica. La relazione con Hauer, problematica e sofferta fin dall'inizio, non assume mai per Ebner i connotati di un'amicizia vera e propria. Ciò che la sorregge è legato piuttosto al piacere di coltivare insieme gli interessi musicali, e all'utile del reciproco aiuto nel portare a compimento alcuni progetti personali. Ebner sceglie per Hauer i testi da musicare e tenta un'interpretazione filosofica delle sue originali composizioni.¹⁶ Hauer, dal canto suo, incoraggia il pensatore austriaco a esplicitare maggiormente le sue intuizioni pneumatologiche, si presta a mettere in bella copia alcuni suoi scritti e persino sprona l'autore alla pubblicazione dei *Frammenti* e di una raccolta di pensieri, conosciuta sotto il nome di "quaderno blu".¹⁷ La loro relativamente lunga frequentazione non supera tuttavia il limite della collaborazione e delle dispute intellettuali ed è proprio in questo terreno che avviene tra di loro anche la rottura definitiva.¹⁸

¹⁶ Ebner si impegna a studiare le composizioni di Hauer e a creare una sorta di vera e propria filosofia della musica. Nel 1919 scrive il saggio *Josef Hauers Apokalyptische Phantasie (La fantasia apocalittica di Josef Hauer)*, pubblicato in S I, 343-379, in cui affronta il problema dell'intuizione musicale a livello di analisi dell'opera e dei suoi presupposti teorici. Michela Garda affronta la lettura critica di queste analisi ebneriane nel suo *Musica e sinestesia nel primo Novecento. L'analisi di Ebner dell'Apokalyptische Phantasie op. 5 per orchestra da camera di Joseph Matthias Hauer*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 333-350.

¹⁷ Hauer trascrive in bella copia anche il "quaderno blu", pubblicato alcuni anni dopo in un *Annuario* pedagogico. Si tratta di una raccolta di brani tratti dal *Diario* personale iniziato nel 1902, e le cui ultime annotazioni risalgono al 23 giugno 1931. Il "quaderno blu" raccoglie le annotazioni del 1916/17, vale a dire del periodo della cosiddetta "conversione" spirituale dell'autore che significava un approdo al pensiero pneumatologico. Il quaderno è stato compilato con un'intenzione esplicita di condividere con l'amica Luise Karpischek il nocciolo di questo pensiero dialogico che Ebner aveva maturato dopo le prime due fasi dell'attività intellettuale, cioè quella poetica e quella filosofica.

¹⁸ Ebner critica decisamente l'inclinazione filosofica del musicista e il suo voler trovare sempre lo sfondo metafisico della musica e dell'arte. Per il filosofo austriaco, in quel tempo, l'arte era vista ancora come un'espressione dell'idealistico "sogno dello spirito". Soltanto dopo l'approdo al pensiero pneumatologico e in seguito all'incontro, nel 1929, con la coppia di artisti viennesi, la poetessa Hildegard Jone e suo marito, lo scultore Josef Humpalik, Ebner muta le sue posizioni teoriche nei confronti dell'arte.

Un altro incontro, non privo di significato per il filosofo austriaco, è quello con Josef Räscher-junior, conosciuto durante il soggiorno estivo della famiglia Räscher a Waldegg, dove Ebner, conseguita la maturità nel 1902, trova il suo primo posto di lavoro come insegnante elementare. Sarà, qualche anno più tardi, proprio il giovane Räscher, studente di filologia e germanistica all'Università di Vienna, ad introdurre il Nostro negli ambienti dell'Università. Ebner deve pure a lui l'accesso alle riviste *Fackel* e *Der Brenner*. Quest'ultima ospiterà alcuni suoi contributi e innanzitutto pubblicherà nel 1920 i suoi *Frammenti pneumatologici*, dapprima in forma di fascicoli e poi in edizione libraria.

Dello stesso periodo è l'incontro con Ludwig Zeitlinger, studente dell'Accademia di Belle Arti, appassionato di estetica e dotato di molto talento, ma compromesso psichicamente. Tramite Zeitlinger, Ebner conoscerà personalmente Hermann Swoboda, la cui teoria filosofica della "periodicità" giocherà un ruolo singolare nella formazione e nell'interpretazione delle esperienze personali della sua vita.

Diverso dai rapporti precedenti, basati sui comuni interessi musicali o filosofici e sulle prestazioni reciproche, è la relazione di Ebner con il suo collega di lavoro, maestro elementare come lui, Franz Atzinger. La sua umanità e vicinanza costituiranno per Ebner sino alla fine la fonte di un reale conforto. In lui il Nostro sperimenta l'uomo autentico, capace di offrire comprensione, «compartecipazione spirituale»,¹⁹ che lo aiuta a rompere la catena dei rapporti banali, delle comunicazioni superficiali o puramente interessate.

Il rapporto sincero, bello e costruttivo con il collega, con cui condivideva preoccupazioni relative all'esercizio della professione di insegnante e di educatore, è per Ebner il preludio di una stagione in cui trova sulla propria strada delle figure umanamente e culturalmente significative. Esse lo aiuteranno a ricredersi delle posizioni pessimistiche nei confronti degli altri e gli saranno di sprone nell'indicare le nuove vie della comuni-

¹⁹ S II, *Tagebücher* 899 (25 settembre 1919). In una lettera del 6 aprile 1920 Ebner esprime personalmente a Franz Atzinger quel suo sentire profondo riconoscendo con finezza il valore che attribuisce alla sua persona e al rapporto con lui: «La vedo orientata a pensare in modo così splendidamente adeguato su cose rispetto alle quali la maggior parte degli uomini, per quanto io conosca uomini, non consegue relazione alcuna per cui si ha da supporre che Lei si avvicini 'esistendo' alla realtà di queste cose» (S III, 335).

cazione interpersonale, partendo dalle intuizioni sulla *pneumatologia della parola*. Nell'esperienza di vita condivisa con queste persone, infine, Ebner potrà anche verificare "sul campo" la validità e il valore di queste intuizioni teoriche.

Tra le presenze che hanno inciso maggiormente sulla vita di Ebner e sul suo pensiero riguardante l'incontro sono da annoverare, a mio parere, tre donne: Luise Karpischek, Hildegard Jone e Maria Misera, oltre all'amico Ludwig von Ficker.

Il primo di questi incontri decisivi risale ancora al periodo di studi nel *Lehrerseminar*. Il diciottenne Ferdinand, colpito da una forma grave di tubercolosi che lo costringe a sospendere ogni attività, a rinunciare a progetti e sogni di carriera e persino a rimandare di un anno l'esame per il diploma di maestro elementare, vive, in quel periodo, l'*incontro* della sua vita. Conosce Luise Karpischek, un'insegnante, amica della sorella Mitzi e dieci anni più anziana di lui. Si conserva un epistolario di circa mille lettere,²⁰ in parte pubblicate nel terzo volume di *Schriften*, che dimostra il legame che ne nacque. Luise rappresenta un punto di riferimento costante del suo pensiero dialogico, il *tu* umano concreto con cui Ebner entra in relazione e a cui penserà quando, molti anni più tardi, parlerà del *tu* nei suoi *Frammenti pneumatologici*.

L'incontro con Luise, una sorta di Diotima, insieme musa, amica e riparo, costituisce, per Ebner, la prima vera liberazione da una prigionia che lui stesso definisce con un termine, da lui coniato, *Ichensamkeit*, tradotto da E. Ducci con il termine di "solitarietà". Luise è l'incarnazione della "personale eccezione all'antifemminismo" verso cui egli si sentiva

²⁰ Il figlio del filosofo austriaco, Walter Ebner, racconta d'essere andato alla ricerca delle lettere del padre da un cugino della Karpischek che ne era in possesso: una quantità davvero impressionante. «L'idea – come nota S. Zucal – concepita in accordo con il curatore dell'*Opera Omnia* Franz Seyr, era quella di assemblarle e di pubblicare l'una accanto all'altra per quanto possibile. Idea naufragata, con ciò cui essa alludeva: evidenziare lo straordinario dialogo tra i due, paradigma del dialogo possibile cui la filosofia di Ebner perviene. Comunque, chi ha potuto esaminare quest'intreccio biografico, lettera d'umano appello e lettera d'umana risposta, ne ha tratto l'impressione – sottolinea Walter Ebner – di un 'qualcosa di meraviglioso'» (ZUCAL, *Ferdinand Ebner* 54). Nel riportare le osservazioni di Walter Ebner S. Zucal attinge alla *Intervista a Walter Ebner*, rilasciata a C. Rossi, in ROSSI C., *L'amore nella filosofia di Ferdinand Ebner*, Trento 1995 (Tesi di laurea), 93-96. L'espressione citata è a p. 94.

altrimenti portato. In una relazione, insieme soddisfacente e dolorosa, durata tutta una vita, ella sarà dunque per lui epifania piena del “femminile”, donna considerata ben più di una fidanzata, una necessità vera e propria, il suo punto di riferimento, la vera salvatrice della sua vita.

Nell'ampio epistolario che noi conosciamo Ebner si confronta con Luise sugli argomenti più svariati. Le confida i suoi progetti sui lavori futuri, le sue intuizioni filosofiche, le sue impressioni tratte dalle letture cui attende con intensità senza sosta. Attraverso questo dialogo egli conosce periodi di un insperato equilibrio interiore: quel *Th* di cui andava teorizzando è finalmente una presenza viva. Con lei non ha segreti, cerca il suo aiuto, ha il terrore di interrompere solo per un attimo quel filo che li lega, si scusa se per una settimana non le ha scritto, ha un bisogno intenso dei suoi consigli, ma soprattutto ha bisogno di sentirla vicina.

È interessante questo rapporto considerato anche dal punto di vista di Luise stessa. Walter Ebner, il figlio del Nostro, la incontra dopo molti anni dalla morte del padre e, in un'intervista, ci consegna una testimonianza preziosa di quel fatto: «Questa Luise aveva due vecchi orologi a muro, aveva ottant'anni, amava ancora Ferdinand Ebner in questo mondo, e tutto quello che la circondava era Ferdinand Ebner. Quello che più mi aveva impressionato, notai che – in confidenza lei aveva liberato con me il suo sentimento – era come se tutta la sua vita si fosse apertamente affermata tramite Ferdinand Ebner. [...] Luise Karpischek aveva assolutamente letto ogni libro che mio padre aveva avuto tra le mani. Questa era Luise».²¹

La lettura degli stessi libri che leggeva Ebner, non garantisce però a Luise la possibilità reale di essere una sua interlocutrice ‘competente’ sugli argomenti d'interesse del filosofo. La discrepanza culturale determina che, di fronte a quesiti, a domande filosofiche troppo impegnative, alcune lettere di lui rimangono senza risposta. Lo rileva ancora una volta Walter Ebner che così esplicita il rapporto di Luise con suo padre: «Oserai dire che lei era così spiccatamente umana, che mio padre così umana – come di fatto lei era – non l'aveva mai considerata. Ma aveva con lei un vero rapporto umano, nonostante le preoccupazioni per leggere i suoi libri. Io credo perciò che, da parte di mio padre, ci fosse in fondo qualcosa di spirituale. Il dialogo che c'è stato con Luise Karpischek anche quando

²¹ EBNER W., *Intervista a Walter Ebner* 93-94 (cit. in ZUCAL, *Ferdinand Ebner* 56).

lui era a Waldegg o a Gablitz era un dialogo che mio padre ha tenuto senza ricevere a volte delle risposte ma era, io credo, un dialogo che andava sviluppandosi nel suo pensiero». ²²

Nella lettera indirizzata a Luise in data 10 gennaio 1917, il filosofo esplicita ciò che, in definitiva, la Karpischek ha significato per lui fin dall'inizio: un tentativo di infrangere la propria solitudine ed affermarsi nella propria vera, unica identità: quella relazionale. È significativo, però, che esso andava di pari passo con la formulazione della propria impostazione filosofica, e che era anzi una sorta di applicazione pratica – oltre che di stimolo – di quanto il pensatore andava teorizzando. Si legge nella lettera, tra l'altro: «... e adesso sono molto contento, del tutto contento (cosa che accade di rado), perché io ho di nuovo la possibilità di poter parlare con te. Così come quando tu sedevi vicino a me. *Tu* sei veramente in maniera completa e totale il *Tu*, che il mio eccentrico *Io* cerca – parlo nel gergo del mio ragionamento nell'ultimo periodo. *Tu* puoi prendere questa mia lettera come un 'buon segno'. E io mi auguravo che qualcosa del mio gioioso stato d'animo che avevo quando ti scrivevo, ti venisse trasmesso quando tu avresti letto questa lettera perché quando scrivevo mi eri molto presente». ²³

Il rapporto con Luise, pur così importante per la vita e il pensiero del Nostro, sperimentato quasi come una sorta di “matrimonio” *sui generis*, sebbene tra di loro non si fosse mai parlato di tale argomento, in realtà lo opprimeva non poco. Nelle note autobiografiche, Ebner stesso confessa i diversi tentativi di instaurare qualche relazione impegnativa anche con altre donne, persino con l'intenzione timida di sposarne una, ma il rapporto con Luise ritornava sempre, assumendo spesso i connotati di una relazione sostitutiva materna piuttosto di quelli di un rapporto tra uomo e donna. ²⁴

C'è un'altra presenza femminile significativa nella vita di Ebner. Compare ormai nell'ultimo scorcio di vita del Nostro. Poetessa, cantante lirica, pittrice, moglie dello scultore austriaco Josef Humplik. Il filosofo incontra Hildegard Jone, perché di lei si tratta, nel giugno 1929, e subito l'incontro si rivela eccezionale.

²² *Ivi* 94-95.

²³ S III, 133-134.

²⁴ Cf S II, *Notizen zu einer Geschichte* 1047.

Grazie all'incontro con H. Jone e suo marito, Ebner si imbatte in una riprova esistenziale della validità della sua originale proposta filosofica, quella della *pneumatologia della parola*. Nel contatto con la coppia di artisti viennesi si ricrede delle sue passate prevenzioni sull'arte e ammette che pure l'arte può parlare perché anch'essa, in certo modo, è "dotata di parola". Si sente, perciò, spinto a superare la visione totalmente negativa dell'arte, già da lui intesa come pura e semplice "illusione dello spirito", che ostacolerebbe all'uomo il risveglio all'autentica realtà della vita spirituale. La coppia Jone e Humplik, in seguito, solleciterà Ebner a stendere per scritto il nucleo più maturo del suo pensiero, quello pneumatologico. Il filosofo lo realizzerà in forma di *Aphorismen* che la Jone stessa pubblicherà poi, insieme ai frammenti scelti dal *Diario 1916/17*, con il titolo significativo da lei scelto *Wort und Liebe* (Parola e amore).

Non sfugge, tuttavia, che Ebner esperisce in pienezza la *pneumatologia della parola*, non tanto nell'arte della pittrice e poetessa, quanto nell'artista-donna Hildegard Jone. La Jone, colta, ricca di fine umanità ed empatia nei confronti del filosofo, interessata e con sincero entusiasmo al suo pensiero perché colpita ed affascinata dalla lettura dei suoi *Frammenti pneumatologici*, sa intuire tutta la profondità del dolore e insieme la sensibilità e la capacità di amore di Ebner. Coglie e condivide esistenzialmente l'essenzialità e le sfumature del *Wort haben* ebneriano. Ma è anche convinta che il vero senso del *Wort haben* è dato dal *Liebe haben* per cui partecipa spiritualmente al destino del Nostro arrecando effetti illuminanti e liberanti al suo pensiero e alla sua esistenza. Da parte di Ebner il rapporto con la Jone è sperimentato come un'autentica relazione *io-tu* che lo aiuterà a intuire che l'uomo, il mondo e le cose stesse, hanno raggiunto e recano in sé quella trasparenza che permette di intravedere la traccia del *Tu* divino. È ancora il figlio Walter ad offrirci la testimonianza di questo incontro così importante nella vita di suo padre evidenziando la diversità essenziale tra questo incontro e quello con Luise: «Questo rapporto con Hildegard Jone – osserva Walter Ebner – fu di nuovo qualcosa di diverso, qualcosa basato sicuramente non sul livello umano, come per Luise Karpischek, ma era un rapporto spirituale. Le cose stavano così: non era stato mio padre ad iniziare il rapporto con Hildegard Jone, ma il contrario. Hildegard Jone scrisse a mio padre che avrebbe desiderato conoscerlo. In seguito si è sviluppato un rapporto pieno di significato e io credo che questa ultima fase di Ferdinand Ebner sia stata la più importante. [...] Non so se si può osare dire, però questo rapporto *io-tu* (Ebner-Luise

Karpischek) non è il prodotto dell'autoreclusione dell'*io* nella sua solitudine (*Ischensamkeit*), era già [anch'esso] un rapporto concreto *io-tu*. Di contro, il rapporto con Hildegard Jone mio padre l'ha [pienamente] estrapolato dall'auto-reclusione dell'*io* nella sua solitudine (*Ischensamkeit*)». ²⁵

Ebner non stenta a chiamare “miracolo” quell'evento inatteso d'incontro e di amicizia con la Jone. Ne parla con disarmata semplicità in una lettera all'amico Ludwig von Ficker, direttore della rivista *Der Brenner* di cui il Nostro diventa collaboratore. «Sono totalmente soddisfatto – confida Ferdinand Ebner – quando qualcosa del genere si presenta una volta ogni nove anni nella vita. [...] In definitiva l'ordine spirituale della vita dà ad ognuno ciò di cui egli ha davvero bisogno – e dietro quest'ordine sta *l'Amore*, *l'Amore* e non l'“ira di Dio”, la ricompensa punitiva. I più grandi miracoli di Dio avvengono senza dubbio per quelle persone perverse e perdute come sono io». ²⁶

La gioia e lo stupore di fronte a quel rapporto di gratuità piena e di spiritualità esperiti nell'amicizia con la Jone, porta Ebner a ricordare un altro evento indimenticabile. Si tratta appunto della conoscenza con il direttore della rivista *Der Brenner*, Ludwig von Ficker, che risale al 1920. Ebner fa il suo primo viaggio a Innsbruck e vi soggiorna come ospite della Famiglia Ficker. A Mühlau lo porta la travagliata vicenda della pubblicazione dei *Frammenti pneumatologici*, già menzionata prima. In Ludwig von Ficker il filosofo incontra finalmente la persona, che incarna quel “vero uomo” che cercava da sempre e che non ha potuto trovare nel proprio ambiente di vita. Ficker, l'interlocutore apprezzato, comprensivo e discreto, aiuta il Nostro a riabilitare la realtà stessa dell'amicizia, vista come una forma esigente dell'amore, del rispetto, della disponibilità, della gratuità. Nel *Diario*, ²⁷ che offre una fotografia intensa di quei giorni di ferie trascorsi in Tirolo, Ebner così immortala i suoi sentimenti: «Viviamo la nostra vita così giorno per giorno, ora per ora, con lo sguardo fisso a un ordine dell'essere che ci nasconde eternamente il senso della nostra

²⁵ EBNER W., *Intervista* 94-95.

²⁶ S III, 649 (7 agosto 1929). Il riferimento è ai giorni indimenticabili trascorsi nove anni prima con Ludwig von Ficker nella sua casa a Mühlau, nei pressi di Innsbruck, in Tirolo.

²⁷ Il *Diario di Mühlau* è stato pubblicato completo di recente: EBNER F., *Mühlauer Tagebuch 23.7-28.8. 1920*; Richard Hörmann, Monika Seekircher (Hg.), Böhlau/Wien 2001.

esistenza, e soltanto in rari momenti avvertiamo su di noi la forza del cielo che tiene nelle sue mani il senso della nostra vita innestato nello scorrere dei nostri giorni e delle nostre ore. Com'è meraviglioso che il corso della mia vita mi abbia portato in questa casa, mi abbia fatto conoscere un uomo come il sig. Ficker. E dunque è bene che io abbia scritto i *Frammenti*. Perché senza questi non avrei mai conosciuto il signor Ficker». ²⁸

La relazione d'amicizia con Ludwig von Ficker comunica al filosofo austriaco un'eccezionale energia interiore, gli dona vita e respiro, un antidoto al logoramento delle sue forze nervose e psichiche, soprattutto gli offre l'orizzonte concreto di un mondo "migliore", l'orizzonte della piena esperienza pneumatologica. ²⁹ Con Ficker, Ebner esperisce il senso dialogico dell'esistenza e sperimenta il dialogo come metodo per imbattersi nella verità delle cose. L'ampio scambio epistolare tra i due dimostra la schiettezza nell'esprimere le proprie convinzioni, spesso molto inattuali, e il coraggio di lasciarsi interrogare per correggere eventuali punti di vista parziali o modificabili, rispettando profondamente le sensibilità e i ritmi di maturazione reciproca. Ficker saprà opportunamente farsi presente in diversi momenti delle crisi depressive del Nostro, portando nella vita di Ebner sprazzi di luce e di speranza. È lo stesso direttore della rivista tirolese a lasciarci un ricordo commovente del suo amico Ebner: «Un paio di mesi prima della sua morte ero chiamato al suo capezzale dalla moglie Mizera e dai coniugi Humprik, due artisti che negli ultimi anni gli erano stati particolarmente vicini, perché sembrava che non gli restasse molto da vivere. Quando però entrai nella sua stanza e mi sedetti accanto a lui sul suo letto, restai completamente sorpreso nel trovarmi invece di fronte ad un uomo che riusciva a trasmettere ancora una grande vivacità

²⁸ S II, *Tagebücher* 935-936 (23 agosto 1920).

²⁹ Ebner appunta nel suo *Diario* il 31 luglio 1920: «Ora è una settimana che sono qui [a Mühlau, nella casa di Ficker]. Ma come mi sono passati i giorni! E per quanti giorni o settimane sarà bastante l'energia interiore attinta dal mio stare qui? Perché, come mi succede, alla fine sarò riattirato con tutte le forze in quel mondo che è mio e nel quale io non posso vivere, non posso respirare, nel mondo che logora le mie forze nervose e psichiche; ma forse proprio per questo mi rende più consapevole di tutta la problematicità della vita spirituale, se solo è possibile che esista, un mondo 'migliore' (un mondo del quale ora ho creduto di aver guadagnato un'idea concreta durante il mio soggiorno qui in questa casa)» (S II, *Tagebücher* 922).

di spirito, benché il suo corpo fosse totalmente ridotto a pelle e ossa. Come era tranquilla la gioia con cui mi salutò al momento del mio arrivo e come era posata la spontaneità con cui prese la mia mano e la tenne stretta nella sua per tutta la durata del colloquio, per più di un'ora. Ancora non riesco a spiegarmi da dove attingesse la forza che gli permetteva d'intrattenersi con me, visto che era costretto a stare sulla schiena e poteva muovere solo la testa da una parte all'altra. Il suo pensiero fluiva molto sicuro e allo stesso tempo anche il ricordo dei momenti più difficili della sua vita era molto preciso e chiaro. Insieme ci soffermammo sui bei periodi che anni addietro avevamo trascorso in Tirolo e che per lui, secondo quanto egli stesso aveva detto, avevano assunto un grande significato. Riusciva ancora a pensare e ad esprimere delle riflessioni molto profonde sugli argomenti che lo avevano impegnato per tutta la vita e di cui io ero diventato partecipe negli ultimi dieci anni attraverso un'ampia corrispondenza che aveva impegnato entrambi. Ricordammo la sua collaborazione a *Der Brenner* di cui egli fu il collaboratore più generoso e comprensivo. Non posso infine dimenticare il momento del saluto durante il quale Ferdinand mi accompagnò con un ampio sorriso, con lo splendore dei suoi occhi e un breve cenno della mano che mi lasciarono nella bella sera d'estate».³⁰

La serenità, così ampiamente testimoniata da Ferdinand Ebner nell'incontro con Ficker, ma più in generale durante gli ultimi anni di vita, nonostante le solite difficoltà di salute, trova un'ulteriore giustificazione nell'esperienza positiva del matrimonio, contratto nel 1923 con Maria Misera.³¹ Nella lettura del *Diario* e delle note autobiografiche colpisce quasi la scarsità di notizie sulla persona e sulle vicissitudini di vita della moglie. La collega di lavoro, Mitzi, appare nelle scarse annotazioni del filosofo come una donna che gli sta fedelmente vicina in diversi momenti, prima ancora del matrimonio. Dopo questo inaspettato matrimonio, il

³⁰ FICKER L., *Erinnerung an Ferdinand Ebner*, in *Der Brenner* XVII (1954), 223-224. Il brano riportato è citato in ZUCAL, *Ferdinand Ebner* 65-66.

³¹ Nonostante la lunga conoscenza con Luise Karpischek, Ebner non arriverà a sposarla. In un primo momento Luise si sente offesa, tuttavia il matrimonio di Ebner non interrompe i rapporti epistolari con lei anche se questi si fanno sempre più radi fino ad essere niente più che un formale scambio di lettere. Nell'ultimo anno di vita del Nostro ci sarà la piena riconciliazione. Dopo il matrimonio anche il *Diario* quasi non ne parla più o almeno non con il ruolo dominante degli anni precedenti.

grande amore di Ebner è in modo totalizzante rivolto alla sua famiglia: al piccolo Walter e alla moglie Mitzi. Hildegard Jone lo testimonia nella lettera ad una sua amica: «Davanti alla morte, il suo amore intero e non spezzato da alcunché appartiene a sua moglie [...]. Il calore che lo protegge, l'intimità che lo pone al riparo e di certo non meno la comunione spirituale è ciò che alla fine ha contato». ³² Nella condivisione delle esperienze concrete di vita della coppia e lo stupore del fatto di essere genitore di Walter, il filosofo matura, al di là dei suoi precedenti pregiudizi e difficoltà nel rapporto con le donne, una concezione della vita di coppia nel matrimonio, improntata sui principi più fecondi della pneumatologia della parola. ³³ Nel loro matrimonio, prima di tutto, come sottolinea Anna König, collega di Maria Ebner, «regnava una grande armonia interna che si basava su un affetto sincero e sulla volontà di comprendersi reciprocamente e di adattarsi l'uno all'altro». ³⁴

La breve e intensa esperienza esistenziale del filosofo austriaco, improntata sulla progressiva e spesso sofferta presa di coscienza di quella “dualità della vita” di cui il Nostro parla a Luise nell'ultima lettera ³⁵ a lei indirizzata, ci dimostra la forza interiore di Ebner, cercatore delle vie giuste per giungere al tu, che nell'assunzione piena delle concrete situazioni della vita quotidiana, vede e vive intensamente una lunga preparazione all'incontro, anche quello definitivo, con la *Parola* piena d'*Amore*, avvenuto a Gablitz il 17 ottobre 1931.

2. Alcune fonti ed ispirazioni del pensiero di Ebner sull'incontro

Insieme alle vicissitudini della vita personale si snoda pure l'itinerario intellettuale di Ferdinand Ebner.

Si era constatato in precedenza come Ebner, impedito per motivi di

³² Si tratta della lettera scritta nel 1931 da Hildegard Jone all'amica Mina Vogl (S III, 788-789).

³³ Le riflessioni di Ebner sul rapporto uomo-donna saranno oggetto d'analisi svolta in seguito.

³⁴ KÖNIG A., *Ferdinand Ebner als Mensch*, Seckauer Hefte, V Jg., n. 1, ottobre 1936, 29-32. La citazione è a p. 30-31.

³⁵ Avremo modo di analizzare dettagliatamente più avanti le intuizioni teoriche contenute in questa ultima lettera scritta da Ebner a Luise il 16 maggio 1931 (cf S III, 729).

salute sempre precaria a proseguire con sistematicità gli studi accademici, continuasse da solo ad approfondire costantemente la propria cultura e professionalità.³⁶ Le svariate letture, fatte nell'arco di tutta la vita, costituiscono una testimonianza eloquente di questa tenace ricerca di perfezionamento. Il *Diario* e l'elenco fornito nelle note autobiografiche dimostrano, infatti, una vastità impressionante di riferimenti bibliografici. Le letture,³⁷ che spaziano dalla poesia alla letteratura, dalla filosofia alle questioni dell'arte e della musica, influenzano indubbiamente l'andamento e la maturazione del pensiero ebneriano, però ne rivelano anche la peculiarità e l'originale autonomia.

L'interesse specifico del filosofo per il problema dell'incontro, come si è già rilevato in precedenza, affonda le radici nella sua profonda inquietudine interiore, aperta a molteplici sollecitazioni, orientata a chiarire le dinamiche sottostanti ai rapporti umani corretti e profondi. La scelta delle letture, felicemente combinata con un processo di autoformazione ben avviato, la curiosità intellettuale e la brama di una vita pienamente vissuta – che denotano l'ansia per “l'uomo”, in primo luogo per l'uomo che è Ebner stesso –, contribuiscono alla ricerca mirata dei contenuti – portatori di risposte di senso – e alla maturazione di un “metodo” mag-

³⁶ Nel *Diario* sono presenti le note drastiche, nelle quali Ebner reagisce all'affermazione di uno dei suoi professori, il quale sosteneva che un maestro non può essere colto; un'opinione che il filosofo tenterà di smentire per tutta la sua vita studiando da autodidatta e approfondendo continuamente la propria cultura, anzi contribuendo, con i propri scritti, al suo sviluppo e rinnovamento.

³⁷ Dalla lettura del *Diario*, dalle opere di Ebner e dallo stesso epistolario, emerge la vastità di letture fatte dall'autore in diversi periodi della sua vita. È noto il suo interesse per la poesia e lo dimostrano le ripetute letture di Goethe, Heine, Hölderlin, Mörike, Grillparzer, Raimund, Ebner-Eschenbach, C.F. Meyer, Groth, Storn, Renter. Prese a leggere in originale autori francesi, da Molière a Verlaine, Baudelaire, da Victor Hugo a Maupassant a Zola, da Montaigne a Rousseau e Chateaubriand. Accostò pure la letteratura anglosassone: Shakespeare, Byron, Keats, Dickens, Carlyle, Emerson, Wilde e le opere teatrali di Ibsen, come anche i grandi romanzieri russi: Tolstoj, Dostoevskij e Turgenev. Non trascurò neppure i classici greci e latini: Omero, Eschilo, Sofocle, Euripide, Pindaro, Luciano. Conobbe alcune opere dei filosofi: Platone, Aristotele ed Agostino, Eckhart, Cartesio, Pascal, Kant, J. G. Hamann, W. Humboldt, Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche e innanzitutto Kierkegaard nella traduzione tedesca di Haecker. È nota pure una certa passione di Ebner per la musica, specie quella di Beethoven, Mozart e, inizialmente, anche di Hauer.

giormente idoneo a suscitare e sostenere il processo di appropriazione interiore di tali contenuti.

Nell'itinerario che porta Ebner ad impostare il problema dell'incontro in maniera personale, il filosofo accosta, tra l'altro, diverse opere filosofiche.³⁸ Le legge con intelligenza, assimilandone i punti convincenti, e – dopo averle lette più volte – rifiuta tutto ciò che gli appare inaccettabile per il discorso che sta costruendo.

2.1. *Ispirazioni filosofiche*

Un impatto straordinario nell'acquisizione delle idee di Ebner sull'uomo e, in particolare, di quelle riguardanti le relazioni interpersonali e il problema specifico dell'incontro, esercita indubbiamente la lettura del testo di Otto Weininger *Sesso e carattere*.³⁹ Al di là di un coinvolgimento iniziale senza riserve e un confronto entusiasta con la filosofia della sessualità elaborata da Weininger, il giovane Ebner non assorbe però passivamente e acriticamente l'opera. Nella prima fase della ricezione del testo individua punti di contatto, anzi coglie delle vere e proprie affinità con la sua ricerca personale sulla questione dialogica. Condivide con Weininger l'interesse per la dialettica *io-tu*, vista come nodo cruciale nella scena filosofica del loro tempo, ma più tardi rifiuta il declinare immediato di tale dialettica, da parte di Weininger, in chiave sessuale. La separazione e la

³⁸ Per una ricostruzione dettagliata della formazione filosofica di Ferdinand Ebner rimando ai contributi di Silvano ZUCAL, *Ferdinand Ebner* 78-119; ID., *Saggio introduttivo: Il miracolo della parola. Ferdinand Ebner nel contesto filosofico del suo tempo*, in EBNER F., *La parola e le realtà spirituali* 7-106. Nella presentazione delle fonti ed ispirazioni filosofiche ebneriane mi limito esclusivamente a quelle che, a mio avviso, hanno potuto maggiormente contribuire alla maturazione del suo pensiero sul problema della relazione "giusta"-incontro. Di conseguenza, non intendo riferirmi a tutte le letture ed approfondimenti nell'ambito filosofico che Ebner ha fatto lungo la sua vita, come pure non intendo conservare la suddivisione in tappe evolutive ormai classiche del pensiero di Ferdinand Ebner: periodo poetico, filosofico e pneumatologico.

³⁹ WEININGER O., *Geschlecht und Charakter*, Wien 1903 (tr. it. di J. Evola, *Sesso e carattere*, Roma, Edizioni Mediterranee 1992). Il giovane Ebner legge il testo nel 1907, nel periodo in cui dialoga già con il pensiero filosofico di Schopenhauer e Nietzsche. Con questa lettura scopre la sua nuova vocazione, appunto quella filosofica, che subentra ai diversi suoi tentativi di coltivare l'arte della poesia.

rottura avvengono nell'ambito della considerazione dell'io. Ebner muove da un io concreto, quello dell'uomo e della donna concreti. L'io di Weininger, invece, è ancora fortemente vincolato all'idealismo, anche se il taglio sessuale-filosofico che egli assegna a tutto il suo pensiero postula dei cambiamenti teorici importanti all'interno di tale cornice.⁴⁰

Il bisogno di approfondire o, forse, anche l'aspirazione a proporre una soluzione personale e critica al problema dell'uomo, porta successivamente l'interesse di Ebner verso le grandi questioni metafisiche ed etiche. La necessità di comprendere l'essere umano nelle sue strutture più profonde e nel modo peculiare di agire, lo portano verso la filosofia di Kant, Bergson, Schelling. La lettura di alcune loro opere gli apre la strada verso una maggior elaborazione del problema che sta affrontando in quel periodo, vale a dire quello di costruire una metafisica dell'esistenza individuale⁴¹ che sappia rompere i legami con l'idealismo e abbia nell'etica i suoi fulcri. Ebner sembra dapprima assolutizzare⁴² l'importanza dell'etica, però, successivamente, matura una visione maggiormente critica ed equilibrata della questione. Le sue riflessioni muovono da un inquietante interrogativo – che, del resto, gli farà da compagno di strada per tutto l'arco della vita –, circa la possibilità concreta di unificazione fra *ethos* e vita.⁴³ In questa coerenza, come sostiene, si gioca il significato pieno, autentico e profondo dell'esistenza e si rivela il volto drammatico e tragico della vita.

⁴⁰ Le distanze che Ebner prende dall'impostazione teorica di Otto Weininger saranno oggetto di studio nella seconda parte della trattazione, in cui si affronterà la spinosa questione delle relazioni tra i sessi e le novità che emergono al riguardo dai testi ebneriani.

⁴¹ Ferdinand Ebner, da giovane, stende, sebbene con fatica, la sua *Ethik und Leben. Fragmente einer Methaphysik der individuellen Existenz*. Le letture filosofiche di quel periodo riflettono la sua ricerca ansiosa per trovare le risposte al problema teorico e pratico che lo assillava: il problema etico, appunto. Il trattato, scritto nell'estate del 1913 e nei primi mesi del 1914, non è stato mai pubblicato. Il manoscritto è conservato, insieme ad altri inediti, nel *Brenner Archiv*, ad Innsbruck (Austria).

⁴² Nel periodo 'giovane' delle sue ricerche Ebner, in effetti, sembra assolutizzare l'importanza del problema etico per la vita dell'essere umano e nei suoi scritti appunta: «In fondo per me esiste solamente il problema etico» (S II, *Tagebücher* 565) considerandolo quasi una sorta di 'destino' della sua esistenza. Sarà poi la "fase pneumatologica" del suo pensiero a riportare l'equilibrio in questa visione.

⁴³ Cf S I, *Aus dem Tagebuche* 1916/17, 64-65.

Kant,⁴⁴ invece, con la teoria dell'autonomia etica del soggetto, offre ad Ebner le prime basi per la risposta alla questione etica dell'individuo. L'uomo, come Ebner crede con Kant, ha il compito di creare la propria forma da sé,⁴⁵ scegliendo liberamente di «essere padrone o servo di se stesso e della sua stessa vita».⁴⁶ La libertà autentica consente all'uomo di accogliere e sottomettersi ai principi della ragione e di rifiutare ogni sorta di rito obbedienziale, da celebrare dinanzi a leggi rigide e universalmente valide. Tuttavia, Ebner accuserà ben presto Kant di tendenze idealistiche, di astrazione e di mancanza di concretezza nella sua impostazione teorica. Giudica la discrepanza tra ideale etico e realtà esistenziale che avverte nel pensiero kantiano, sintomo di una sorta di “malattia della vita spirituale”. Per questo motivo, più tardi, cercherà di “sconfiggere” il male, liberandosi da una concezione statica e rigida dell'etica, abbracciando la corrente della vita.

Per un po' di tempo, infatti, Ebner si lascia entusiasmare dalla *Lebensphilosophie*⁴⁷ di H. Bergson, il quale rivaluta la vita nella sua temporaneità e nel suo divenire, possibili a conoscersi grazie alla capacità umana d'intuizione – aspetti che sono legati strettamente ad una nuova concezione metafisica, quella “dell'anima umana”, del singolo essere umano. Per Bergson, appunto, è il singolo il portatore dell'energia vitale ed Ebner lo riesprime poi come l'«azione ‘dell'Io sono’ che si identifica con la vita e la libertà».⁴⁸ Bisogna tuttavia sottolineare che neppure la *filosofia della vita* – denominata, ad un certo punto da Ebner come “un vicolo cieco dello

⁴⁴ Nella sua introduzione al pensiero ebneriano, S. Zucal approfondisce la maturazione della visione etica di Ebner che si snoda inizialmente come un'adesione incondizionata all'etica di Kant e poi passa per la filosofia della vita di H. Bergson e la filosofia di Schelling (cf ZUCAL, *Ferdinand Ebner* 105-119). Ebner respingerà tutte queste proposte teoriche prima di approdare alla sua pneumatologia.

⁴⁵ Cf S II, *Notizen* 79.

⁴⁶ *Ivi* 77.

⁴⁷ Cf *ivi* 321. Ebner esprime con entusiasmo la sua nuova “fede” filosofica in un vitalismo etico (non più biologistico). Riporto al riguardo alcuni passi significativi delle sue opere: «La vera etica riconosce la potenza ed il valore della vita. [...] L'uomo etico [...] ama la propria vita e, soprattutto, la vive nella sua interezza» (*Ivi* 314-315); «Ogni vera filosofia sarà filosofia della vita. [...] Esiste solo una strada che conduce alla verità e a se stessi: è la vita» (*Ivi* 310. 306).

⁴⁸ SEYR, *Biographisches Nachwort*, in S II, 1132.

spirito” – offre la risposta adeguata al progetto del filosofo austriaco di costruire una metafisica, la quale, opponendosi ad ogni sorta d'idealismo, rivaluti l'esistenza individuale del singolo, fondando razionalmente il suo agire etico. In effetti, Bergson, in quel periodo della sua ricerca non poteva offrirgli alcuna risposta esauriente al problema etico della vita.⁴⁹ «Un vitalismo etico non era sufficiente, occorreva un'etica della vita».⁵⁰

Successivamente, F. W. Schelling costituirà un altro approdo teorico di Ferdinand Ebner. Il filosofo tedesco sarà per il Nostro una sorta di eccezione nell'idealismo, un primo approccio con le questioni dell'essenza del linguaggio⁵¹ e della critica dell'uso abusivo della parola.⁵² Le concezioni di Schelling sul linguaggio, però, si avvicinano soltanto, senza toccarle, alle analoghe visioni ebneriane del linguaggio, maturate alcuni anni dopo. Sono, infatti, ancor prive della nozione dialogica come elemento ontologicamente caratterizzante della parola. Sarà proprio la mancanza del 'principio dialogico', specialmente nelle riflessioni di Schelling sull'arte, la sua metafisica stravagante e poetica, ovvero fondata su una concezione estetica e non invece etica, ad allontanare definitivamente Ebner dalla filosofia schellinghiana.⁵³

⁴⁹ S. Zucal afferma, giustamente, che Ebner non ha potuto conoscere la grande opera etica di Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, pubblicata nel 1932, un anno dopo la morte del Nostro (cf ZUCAL, *Ferdinand Ebner* 114).

⁵⁰ *Ivi* 113.

⁵¹ Cf FP 183.

⁵² Ebner riconosce a Schelling la competenza nelle questioni del linguaggio e del potere che esso conserva. Per questo afferma convinto: «Chi vuole analizzare l'essenza del linguaggio, deve avere rispetto della parola ed essere 'filologo' nel senso più letterale del termine [...]: il dotto linguista secondo Schelling abusa soltanto del nome di filologo» (FP 183).

⁵³ Ebner, in una lettera a Luise Karpischek, riconosce di aver trovato in Schelling dei presupposti, dei "semi" non sviluppati di una metafisica dell'esistenza individuale. Scrive in proposito: «Nella filosofia di Schelling ci sono i semi per una metafisica dell'esistenza individuale (su questo problema si deve concentrare l'interesse di una filosofia che si vuol chiamare filosofia della vita). Tali semi però non si sviluppano, perché a questa metafisica manca un contenuto veramente etico (e anche per tale motivo questo tipo di filosofia è fin troppo figlia del suo tempo, è una filosofia, infine, in uno stato di esaltazione che eccede perfino – come dimostra il frammento 'Clara' – nel sentimentale, ove poi anche la donna si sente autorizzata e chiamata a parlare e questa filosofia si dimostra in seguito una figlia che sfugge al Romanticismo). Ogni metafisica ha il proprio

Ebner nel corso della sua vita e della sua formazione culturale si rivela un lettore interessato anche della filosofia classica. Presta un'attenzione specifica alla filosofia di Platone, sebbene nei suoi scritti ci sia anche qualche menzione di Aristotele e, più ancora, di Agostino. In Platone approfondisce il problema della dialogicità. Affascinato dalla problematica del dialogo socratico e del discorso platonico sull'amore, in seguito muove loro una puntuale critica. Giudica, infatti, apparente la dialogicità stessa del platonismo perché essa non implica mai un vero rapporto io-tu. Inoltre, coglie priva di pienezza anche la parola nel dialogo platonico in quanto la ritiene ricolma soltanto della significatività e della valenza "oggettiva", mai però di quella "soggettiva". Critica, infine, in Platone la sua concezione dell'amore, esaltato come eros e, perciò, frainteso perché ridotto a una dimensione assolutamente riduttiva dell'amore.⁵⁴ L'amore, come la parola, assume in Ebner valenza ontologica dal momento che entrambi sono la realizzazione piena del rapporto col tu, del rapporto con l'uomo e con Dio. Non possono dunque essere surrogati dell'Idea. In essi Ebner intravede una possibilità inedita d'incontro con il *Tu* divino e umano nell'amore.

Il pensiero di S. Kierkegaard⁵⁵ – conosciuto nella traduzione tedesca

fondamento in maniera libera nel contenuto etico (per questo motivo la metafisica risulta essere espressione immediata dell'opinione sul problema del *Dasein* che ogni uomo possiede in se stesso unitamente all'eticità che egli stesso sperimenta), però più di ogni altra metafisica deve trasformarsi in etica proprio quella che ha come fulcro del suo pensiero l'esistenza individuale» (Aforisma n. 28, in *Aphorismen* 1915, 12; riportato in: ZUCAL, *Ferdinand Ebner* 118). Ebner, inoltre, «vede in Schelling l'Idealismo a due facce: estetico da un lato, etico dall'altro. Imponente il primo, solo embrionale il secondo» (*L. cit.*).

⁵⁴ «L'amore 'platonico' è completamente diverso dall'amore che intende Gesù» (PA 173). Cf anche S III, 41 (lettera a Luise del 25 agosto 1913).

⁵⁵ Il rapporto Ebner-Kierkegaard ha suscitato l'interesse di diversi studiosi. Accenno soltanto ad alcuni contributi più noti: DUCCI E., *La parola nell'uomo. Spunti per una filosofia dell'educazione dalla pneumatologia della parola di Ferdinand Ebner*, Brescia, La Scuola 1983, 92-103; EAD., *Il Wort haben ebneriano l'altra faccia della proposta di Kierkegaard*, in AA.VV., *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Rimini, Maggioli Editore 1984, 495-506; VETTER H., *Ferdinand Ebner und Sören Kierkegaard*, in AA.VV., *Gegen den Traum vom Geist. Ferdinand Ebner. Beiträge zum Symposium Gablitz* 1981, Hrsg. von W. Methlagl, P. Kampits, Ch. König, F. J. Brandfellner, Salzburg 1985, 116-125; WUCHERER-HULDENFELD A. K., *Personales Sein und Wort: Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*, Wien,

di Haecker⁵⁶ –, ha esercitato indubbiamente un influsso particolare sulle idee di Ebner riguardanti l'incontro. Helmut Vetter distingue tre fasi nella recezione di Kierkegaard da parte di Ebner. Si tratta di tre momenti diversi che si possono individuare e classificare per l'intensità con cui Ebner s'affida a Kierkegaard, per l'uso che egli fa della filosofia kierkegaardiana, per gli spunti kierkegaardiani da cui muove il Nostro, e infine per le risposte, così come per le soluzioni differenti che il filosofo austriaco assume discostandosi dal pensatore danese.⁵⁷

La sintonia immediata con il 'maestro', sorta in seguito alla lettura del-

Bühlau 1985, 64-78; NICOLETTI M., *Ferdinand Ebner e Søren Kierkegaard. Dipendenze, consonanze e distanze*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 243-256; ZUCAL, *Ferdinand Ebner* 122-143.

⁵⁶ Nella *Prefazione* ai *Frammenti pneumatologici*, anticipando alcune difficoltà che può riscontrare il lettore nella ricezione corretta della sua opera, in particolare nell'interpretazione adeguata del suo "pensiero-guida"– Ebner riconosce proprio soltanto a Kierkegaard e a Haecker la capacità di comprendere a fondo il suo pensiero. Leggiamo testualmente: «Il secondo grande limite [...] lo troverà solo chi riuscirà realmente a comprendere il pensiero guida sia nel suo lato "oggettivo" che in quello "soggettivo"; al momento attuale, almeno così mi sembra, conosco una sola persona in Europa che vi è riuscita davvero – dato che Kierkegaard è morto da lungo tempo – *Theodor Haecker*» (S I, *Das Wort* 83; FP 139). Sul rapporto di Ebner con Th. Haecker e la sua importanza per l'attività intellettuale del Nostro cf ZUCAL, *Ferdinand Ebner* 181-185; CRISTELLON L., *Uno spirito divenuto parola. L'importanza di Theodor Haecker per il pensiero di Ferdinand Ebner*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 223-241.

⁵⁷ Cf VETTER, *Ferdinand Ebner* 116-117. H. Vetter evidenzia come Ebner già nel primo contatto con l'opera di Kierkegaard, che va dal 1914 al 1920, ne subisce un fascino irresistibile, in particolare durante la lettura ripetuta della *Malattia mortale*, del *Diario* e di alcuni *Discorsi edificanti*. Tuttavia, già nel testo dei *Frammenti pneumatologici* e, specialmente, negli articoli scritti per la rivista *Der Brenner* tra gli anni 1920-1927, si nota un parziale distacco di Ebner da Kierkegaard dovuto sia alla maggiore chiarificazione della propria impostazione teorica, sia ad un nucleo non convincente e anzi confuso che scorge nel filosofo danese. La terza fase, infine, che coincide con gli ultimi anni di vita di Ebner, vede l'assenza progressiva (e ormai resa possibile) di Kierkegaard. Si tratta di un distacco lento e progressivo che solo nel 1931, pochi mesi prima della morte, diviene davvero totale, quando Ebner scrive a L. von Ficker: «Questo però io so, che per me il tempo dell'impegno con Kierkegaard è ormai passato» (S III, 703; lettera del 17 marzo 1931). Ebner poteva così affermare la propria originalità teoretica, proprio perché aveva compreso il significato ma insieme i limiti del pensiero di Kierkegaard.

la *Malattia mortale* e dei *Diari* del filosofo danese, permette ad Ebner di apprezzare in Kierkegaard le riflessioni sullo spirito umano e le sue patologie. È in gioco il concetto dell'*io* che il filosofo austriaco sta elaborando. Trovatosi al bivio tra la concezione idealistica che presenta l'*io* isolato, preso in sé, a-relazionale e quella che coglie l'*io* nella concretezza relazionale del suo rapporto con il *tu* che lo costituisce ontologicamente, Ebner rifiuta decisamente la prima soluzione. Kierkegaard, specie nel suo discorso sul rapporto dell'*io* col *Tu* divino, gli rivela ciò che egli chiama "la misura dell'*io*", ciò che l'*io* può rivelare di sé, solo però applicandogli la misura proporzionata, ossia la dimensione autenticamente spirituale del suo essere, scoperta grazie al cristianesimo e vissuta "in prima persona".

È evidente, quindi, il riferimento alla concezione kierkegaardiana per quanto attiene sia la natura relazionale dell'*io* e la sua "misura" adeguata sia la rivelazione dell'essenza umana. Come giustamente annota Edda Ducci, occorre però rimarcare due punti: «Ebner sa che questa strada Kierkegaard la desume dal cristianesimo, ma non desume il suo cristianesimo da Kierkegaard. Ebner sa che l'*io* va indagato concretamente, perché l'analisi deve portare il pensatore alla percezione-conoscenza del proprio io. Se poi questa percezione-conoscenza si fa parola detta o scritta essa dovrà essere in grado di portare l'altro, a cui è rivolta, alla percezione-conoscenza del proprio io. Kierkegaard si prefigge di attuare ciò con gli *Pseudonimi*, Ebner tende tutte le sue forze interiori alla realizzazione di sé come interpellante in situazione. Ebner è dunque sollecitato da Kierkegaard, ma lo è mediante il risveglio di peculiari possibilità già presenti in lui». ⁵⁸

Infatti Ebner, particolarmente quello del periodo 'pneumatologico' e degli *Aphorismen 1931*, pur riconoscendo ripetutamente l'impressione e il beneficio tratto dalla lettura delle opere di Kierkegaard, s'allontana dal filosofo danese correggendo persino alcuni punti nodali della sua impostazione teorica.

In primo luogo, e per ciò che riguarda direttamente il nostro tema, il filosofo austriaco prende le distanze dal cristianesimo kierkegaardiano che giudica un «frintendimento», perché «dialetticamente grandioso, ma follemente disperato». ⁵⁹ La proposta filosofica di Kierkegaard, pur così insuperabile nell'indicare la vera identità della natura umana, cela in realtà

⁵⁸ DUCCI, *La parola nell'uomo* 98-99.

⁵⁹ PA 107.

in sé un ambiguo atteggiamento verso l'uomo, segni negativi della vera e propria *Menschenverachtung*. Ebner riconosce al suo 'maestro' danese la sublimità del discorso sul rapporto del singolo con Dio, ma gli rimprovera apertamente la mancanza del vero amore⁶⁰ nei confronti dell'altro uomo. La radice del dissenso è l'eclissi, se non addirittura l'assenza del *tu* umano, nelle argomentazioni kierkegaardiane che Ebner interpreta come segno dell'idealismo, non superato del tutto, da parte del filosofo danese. La sua attenzione privilegiata al *Singolo*, elevato a fondamentale categoria filosofica in chiave anti-idealistica, appare impotente a superare la chiusura verso il *tu* e incapace di cogliere che l'identità umana di ogni singolo è imprescindibilmente legata al *tu*, tesi sostenuta fermamente invece da Ebner. Tale chiusura dell'*io* nei confronti del *tu*, secondo la concezione di Ebner, può essere superata dalla realtà della parola che, insieme all'amore, divengono i veicoli della spiritualità nell'uomo. Ebner afferma qui l'originalità e novità del proprio pensiero e, nello stesso tempo, supera Kierkegaard.⁶¹

Sarà proprio il problema della parola, della lingua e del linguaggio ad attirare l'interesse di Ebner per le ricerche di H. G. Hamann, un pioniere in materia, e un altro filosofo che ha inciso senza dubbio nella formazione della concezione ebneriana sull'incontro.

Ebner, considerato da qualcuno colui che ha 'riscoperto' la teologia del linguaggio di Hamann,⁶² tiene in alta considerazione le asserzioni del

⁶⁰ Nell'epilogo agli *Aforismi* del 1931 Ebner, riferendosi a persone che parlano e agiscono per esplicito "incarico di Dio", inevitabilmente esposte a fraintendimenti e ad equivoci, allinea l'uno accanto all'altro Savonarola e Kierkegaard affermando che la «fede è tutto per loro, ma spesso scarseggiano di vero amore, anche se sanno dire intorno all'amore parole belle e elevate» (PA 189).

⁶¹ Ebner appunta nel suo *Diario del 1916/17*: «Ci sono soltanto due realtà spirituali: Dio e l'*Io*. Questo in ultima analisi si trova già in Kierkegaard. Ma per comprendere realmente la verità di questo non basta affatto aver letto Kierkegaard» (PA 55). E altrove così rileva: «Forse la pneumatologia della parola è realmente l'altra faccia rispetto a Kierkegaard» (S II, *Notizen* 302).

⁶² È l'opinione di H. U. von Balthasar, il quale ritiene che Hamann non è stato compreso nelle sue idee rivoluzionare sul linguaggio perché troppo premature. Scrive al riguardo: «Tutti lo [Hamann] onoravano, nessuno ne comprendeva le intenzioni. La sua luce tramontò, non solo dietro lo splendore che cominciava a sfavillare a Weimar, dove si trasferì anche il suo unico discepolo Herder, ma tramontò in se stessa, nell'assenza di luce soffocante delle sue parole, che si rinchiudevano su se stesse e si contraevano fino a diventare incom-

filosofo tedesco, tanto da paragonare la loro importanza con le parole dell'evangelista Giovanni nella scoperta della connessione dell'identità spirituale dell'uomo con la parola.⁶³ Il filosofo austriaco riconosce, innanzitutto, di essere debitore della teologia e della cristologia della parola di Hamann, colta però da lui in modo adeguato soltanto dopo aver letto il *Prologo* del Vangelo di Giovanni,⁶⁴ interiorizzandolo e meditandolo teoreticamente. Per Hamann, infatti, tutto è parola, Parola divina fattasi carne e terra. La parola dunque, che, «compresa in ultima istanza nel suo esserdonata-all'uomo, viene da Dio. Così il linguaggio – ed è questa anche la convinzione di Hamann, al quale sempre di nuovo dovrà riferirsi ogni studio profondo del linguaggio – è di origine divina. [...] La parola doveva ricevere la vita da Dio, poiché la vita non sarebbe di per sé in grado di trovare la strada per la parola, che nell'uomo ha creato e risvegliato la vita dello spirito».⁶⁵

Inoltre, Hamann aiuta Ebner a comprendere l'essenza vera del linguaggio, il suo senso ultimo, ossia la sua origine spirituale (e non naturale),⁶⁶ con tutte le implicanze che Ebner sa poi trarre per le ricerche sull'incontro e, prima di tutto, per la chiarificazione dell'essenza dell'uomo: un essere *parlante*.

prensibili. Il tempo gli sfuggiva di mano e occorreva un secolo e mezzo prima che Ebner [...] riscoprisse la sua teologia del linguaggio» (BALTHASAR VON H. U., *Herrlichkeit I: Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1961 (tr. it. *Gloria I: La percezione della forma*, Milano, Jaca Book 1975, 70; cit. in ZUCAL, *Ferdinand Ebner* 155-156).

⁶³ «Per Johann Georg Hamann, *outsider* filosofico e santo un po' stravagante, la profondità della parola era un abisso» (PA 144). «L'evangelista Giovanni è stato il primo – e Hamann forse il secondo – a cogliere l'intima connessione della vita spirituale nell'uomo con la parola (di cui riconobbe l'origine divina) e la vita di Gesù» (FP 185).

⁶⁴ In uno degli appunti diaristici leggiamo, infatti, una precisazione di Ebner: «Questo [che la parola è da Dio e non è prerogativa della capacità autonoma dell'uomo] non l'ho capito leggendo Hamann. Piuttosto ho capito Hamann soltanto dopo che tutto questo mi era diventato chiaro» (S II, *Tagebücher* 911; 1 febbraio 1920).

⁶⁵ FP 150.

⁶⁶ S I, *Zum Problem der Sprache und des Wortes* 645. Vi leggiamo, tra l'altro: «Il compito essenziale del linguaggio vien visto in ciò, ovvero nell'afferrare il significato spirituale della parola, nel farsi afferrare da esso e nel farsi trasportare nelle sue visioni e conoscenze».

Infine, Ebner trae da Hamann un'importante lezione relativa al concetto di "ragione" e della necessaria dialettica da instaurare tra "ragione" (*Vernunft*) ed "intelletto" (*Verstand*). Hamann, criticando la ragione illuministica – dominatrice e creante, viziata ed affetta dalla vanità e dall'irrealtà della caduta post-edenica, che è un rigetto della redenzione –, propone una concezione di "ragione" «recettiva, "accogliente", "percipiente", che è "senso per la parola" ed accoglie la parola così che l'uomo divenga, grazie alla parola, persona dinanzi a Dio». ⁶⁷ E poiché la parola è da Dio, il rapporto è in ultima analisi triangolare: linguaggio-ragione-dimensione religiosa. ⁶⁸

Ebner, nonostante abbia riconosciuto a Hamann, di cui andava approfondendo il pensiero, un posto preminente tra i pensatori e gli studiosi del linguaggio, ⁶⁹ lo rimprovera però per aver dissociato parola-amore e per la visione del tutto astratta dell'amore, ⁷⁰ senza cui non è possibile parlare dell'incontro.

Queste brevi e senza dubbio incomplete considerazioni su alcune possibili ispirazioni 'filosofiche' del pensiero di Ebner sull'incontro devono essere, però, integrate necessariamente con una riflessione riguardante l'attenzione del pensatore di Gablitz ad altre fonti. La lettura dei *Diari*, dell'epistolario e di altre opere di Ebner dimostra che il filosofo austriaco, nella ricerca della soluzione per il problema dell'incontro, poteva servirsi ampiamente anche delle intuizioni attinte dalle numerose opere di letteratura, poesia, teatro e musica, che frequentava con passione e approfondiva con senso critico.

⁶⁷ ZUCAL, *Ferdinand Ebner* 159. «La redenzione significherebbe appunto riaganciare in maniera limpida il nesso originario "ragione"-parola, togliere l'appiattimento della nozione di "ragione" (*Vernunft*) per quella di "intelletto" (*Verstand*)» (*L. cit.*).

⁶⁸ Cf FP 185-186. 189. 212-213.

⁶⁹ Dai testi di Ebner si apprende che egli ha avuto anche altri punti di riferimento nell'approfondire il problema del linguaggio. Si possono richiamare, a mo' di esempio, Wilhelm von Humboldt, di cui Ebner riprenderà le affermazioni circa l'origine del linguaggio e la sua dottrina relativa alla relazione tra il pensiero e l'idioma; i fratelli Grimm, Herder e Wundt (cf, in particolare, i diversi brani dei *Frammenti pneumatologici*).

⁷⁰ Cf S I, *Zum Problem* 959-960. Cf anche FP 212.

2.2. *Ispirazioni extra-filosofiche*

Non intendo ricostruire qui il quadro completo né delle letture né di tutte le possibili influenze che le fonti *extra-filosofiche* hanno potuto apportare alla formazione della concezione dell'incontro in Ebner. Tuttavia mi sembra fruttuoso, nel cammino di comprensione del tema studiato, un breve richiamo ad alcuni di questi ambiti d'interesse ebneriano.

Innanzitutto, la letteratura. Realmente, prima di approdare alla filosofia, Ebner legge con passione, sebbene non sempre con una precisa e mirata 'pianificazione', molte opere di letteratura tedesca e mondiale. Della letteratura pare apprezzare in modo particolare il ruolo 'gnoseologico'. Egli, infatti, sembra essere consapevole dell'impossibilità di apprendere globalmente la realtà umana, ma la letteratura gli offre la possibilità di approfondire esistenze umane concrete, attraverso i protagonisti delle opere letterarie che accosta, in modo tale da apprendere, in modo intuitivo, qualche determinato aspetto della realtà dell'uomo. I romanzi e le opere teatrali esercitano, di per sé, una forte funzione gnoseologica, in quanto narrano, al di là della finzione, la realtà umana nelle sue immediate intimità. La narrazione equivale perciò alla costituzione di personalità nel loro tempo vitale, mostrando la dinamica del vivere e offrendo così un primo estratto per la meditazione speculativa.⁷¹ La metafisica che il romanzo sviluppa non è statica. Siamo piuttosto davanti ad un'esplicitazione dell'atteggiamento che il romanziere assume quando contempla la totalità del mondo come totalità delle sue relazioni.

Ebner, come si è rilevato, sembra comprendere e apprezzare tale 'aiuto' gnoseologico della letteratura, perciò prende in mano le opere dei grandi narratori, quelle che gli pongono davanti agli occhi vite reali, vite di uomini e donne concreti, uomini e donne in carne e ossa. Quindi si rivolge, tra l'altro, ai tragediografi greci, ai rappresentanti della grande Narrativa, specie quella russa, e alle opere teatrali.

Tra i testi ricorrenti nelle annotazioni ebneriane si trovano alcune tragedie greche. Non sono i primi libri in linea cronologica che Ebner prende in mano, ma un frequente ritorno ad essi permette di supporre una loro importanza per le ricerche del filosofo. L'autore rilegge spesso

⁷¹ Cf DE BEAUVOIR S., *Roman et Métaphysique* (Conférence, Paris, 11.XII. 1945).

volte Eschilo e Sofocle⁷² e, come sembra, pone attenzione al senso dell'umano e del religioso nell'uomo, così fortemente presente nei loro testi. Lo attira, in particolare, la riflessione degli antichi sulla dimensione religiosa che evidenzia la fondamentale differenza che passa tra l'essere religioso (*religiös sein*) e avere una religione (*Religion haben*).⁷³ La vera autentica religiosità (*Religiosität*) si manifesta in una corretta devozione (*Frömmigkeit*), in quanto, di fatto, consente il legame con l'Assoluto, con la divinità, richiama a tale legame e lo esige. Parlare della dimensione religiosa, come sottolinea giustamente Edda Ducci, è richiamare «un senso forte e delicato nello stesso tempo, che ha un'urgenza costringente e un'apertura liberante. Più concretamente si pensi a quanto pesa in Sofocle il chiedersi se gli dèi sono giusti o ingiusti, benevoli o invidiosi, a proposito del leggere e decifrare la tragica storia personale di Edipo, di Antigone, di Aiace, e a proposito del rintracciato margine della loro responsabilità in uno con la loro libertà interiore».⁷⁴ A parere del filosofo austriaco, l'apertura alla trascendenza, quel «filino d'oro» a cui siamo appesi costitutivamente e di cui gli antichi ci hanno fatto intuire una così grande dignità, non si comprende, però, nel senso giusto se non con l'avvento del cristianesimo. Il cristianesimo inteso, tuttavia, non come una Dottrina, ma come un evento dell'incontro tra l'Io umano e il Tu di Dio.⁷⁵

Per Ebner, sulla scia del richiamo all'uomo moderno e al suo senso dell'uomo, al bisogno della Trascendenza e dell'interiorità e, in generale, al senso della vera vita spirituale, procede anche la grande letteratura russa, all'interno della quale Dostoevskij assume un posto privilegiato. Il Nostro accosta con interesse le diverse sue opere, specialmente quelle che hanno una forte risonanza per il problema dell'incontro, vale a dire

⁷² Sono numerosi i riferimenti di Ebner ai testi dei tragediografi greci. Tra essi ricorrono con particolare frequenza l'*Orestea* e il *Prometeo* di Eschilo, l'*Antigone*, il *Filottete*, l'*Edipo re*, l'*Aiace* di Sofocle.

⁷³ Cf S II, *Notizen* 461.

⁷⁴ DUCCI E., *In margine a un sintagma ebneriano nuovo, prezioso, rivelativo, irrecusabile: la Dubaftigkeit des Bewußtseins*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 119 (nota 5).

⁷⁵ Ebner è consapevole che la religiosità degli antichi Greci rappresenta una forma della *religiosità poetica* (*dichterische Religiosität*), vale a dire una forma del "sogno dello spirito", in quanto non rivela ancora una religiosità come rapporto dell'io umano con il Tu divino, considerati ambedue come "realtà spirituali". Questo, per Ebner, avvenne con il cristianesimo che ha rivelato la vera natura dell'essere umano: una realtà spirituale (cf S II, *Notizen* 363 s.; 457 s.).

Delitto e castigo, *I fratelli Karamazov*, *L'idiota*, *Le memorie del sottosuolo*, *Adolescente*, per nominare soltanto le più importanti. «Nella cornice del realismo pieno trovare l'uomo nell'uomo... Mi chiamano psicologo, ma non è vero; io sono solo un realista, nel senso più alto del termine, ossia presento tutte le profondità dell'animo umano»⁷⁶ – disse Dostoevskij di se stesso – ed è anche questo sguardo realistico sulle dinamiche che entrano in gioco durante l'incontro con l'altro a sintonizzare il filosofo austriaco con lo scrittore russo. Dostoevskij gli appare il maestro che con perizia scruta ed analizza l'interiorità della persona, un'interiorità da coltivare nella dialogicità di situazioni, gesti, sguardi, persino dei pensieri,⁷⁷ un'interiorità, infine, che solo nell'incontro potrà sperare di raggiungere la verità di sé e dell'altro.

Ebner si dimostra anche un conoscitore discreto di opere teatrali e un frequentatore del teatro. Tra le opere di maggior rilievo si possono annotare quelle di W. Shakespeare e, forse ancora di più, del drammaturgo norvegese H. Ibsen. Sembra che in particolare Ibsen, accanto a Nietzsche, Kierkegaard e Dostoevskij, abbia costituito per il filosofo di Gablitz una lettura provocatoria che scruta in profondità il vero senso della crisi tra i due secoli. In molti testi di Ibsen emerge, infatti, la tragedia dell'individuo alla ricerca di sé ma incapace di trascendere se stesso e di realizzarsi come persona. *Brand*, *Peer Gynt*, *L'anitra selvatica*, *Pretendenti alla corona*, affrontano le tematiche che inquietano pure Ebner, in quanto denotano costantemente un profilo dell'uomo conteso nell'intimo dissidio fra volontà e possibilità, fra ideali religioso-morali e incapacità di tradurli in atto, tra slanci verso il bene e cedimenti al male, tra la brama dell'assoluto e l'incapacità di conseguirlo. Le antinomie, se esasperate, possono condurre l'uomo agli squilibri interiori e alle fughe dal reale nell'esteriorità delle realtà sociali, del lavoro o dell'ozio.⁷⁸ Inoltre denoteranno sempre una mancata relazione con l'altro.

⁷⁶ È un brano dagli appunti di Dostoevskij, riportato in BACHTIN M., *Problemy poetyki Dostojevskogo*, Warszawa, PIW 1970, 92.

⁷⁷ Un esempio per tutti può venirci dal monologo interiore di Roskolnikov in *Delitto e castigo*, più volte richiamato anche da Ebner nei suoi appunti (a mo' di esemplificazione cf S II, *Tagebücher* 581; l'annotazione del 4 luglio 1914).

⁷⁸ Ebner, particolarmente attento alla problematica dell'interiorità e delle relazioni interumane, riflette sulle opere di Ibsen che, a suo parere, denunciano la tragedia della superficialità umana innalzata a "norma" di comportamento dei mediocri, uno specchio triste dei mali dello spirito che rodono l'esistenza delle

Il problema 'esistenziale' delle relazioni, le riflessioni sullo 'spirito' e le forme della sua 'malattia' orientano Ebner anche verso la psicologia, emergente all'epoca. Ebner conosce alcune opere riguardanti la psicoanalisi di Freud, ma legge la psicologia freudiana in chiave filosofica. L'interpretazione freudiana del "sogno"⁷⁹ influenzerà – anche se essa si muove in tutt'altra direzione – la peculiare nozione filosofica di "sogno", affrontata da Ebner già prima di conoscere le opere dello psicologo viennese.⁸⁰ Ebner riprende e recupera da Freud la dialettica tra sogno, inteso come una tipologia di "vita impropria" e inautentica (*uneigentliches Leben*), e un'altra tipologia vitale, un tipo di "vita desta", sveglia (*waches Leben*) e in tal senso autentica. Ebner analizza il concetto di "sogno dello spirito", manifestantesi nelle diverse espressioni culturali, filosofiche e religiose. Esse, infatti, realizzate da un *io* nel suo *status* di auto-reclusione solitaria (*Ischensamkeit*), sono prive di contenuto spirituale (*geistiger Inhalt*), ma offrono soltanto una forma spirituale (*geistige Form*) e vanno smascherate non in una interpretazione psicologica astratta,⁸¹ ma solo sul piano pneumatologico: nell'incontro tra le realtà spirituali concrete, l'io e il tu.

nature "superficiali", impedendo loro di rientrare in se stesse, di «andare verso l'interno [...] fino al punto in cui uno ne è veramente signore» (FP 240).

⁷⁹ Si ricorda che, in Freud, il sogno realizza una sorta di compensazione allucinatoria dinanzi ad una situazione esistenzialmente deficitaria segnata da una reale mancanza o privazione. Esso appare dunque come un tentativo di realizzare ciò che si desidererebbe – ma che sul piano concreto appare irraggiungibile –, tramite allucinazioni. Il nostro desiderio, infatti, si trova impotente ogniqualvolta entra in conflitto con le norme esplicite o implicite della società. La censura agisce anche durante il sonno e rielabora i nostri sogni rivestendoli di complicati simbolismi che solo una raffinata interpretazione psicoanalitica può decifrare. In tal modo per Freud l'interpretazione dei sogni si rivela come uno sbocco salutare, l'unico mezzo che ci permette di cogliere la nostra componente inconscia, rimossa o repressa. Una concezione, quella freudiana, rigorosamente razionalista per la quale il sogno è solo un mero prodotto secondario di contenuti repressi nella nostra coscienza e depositati nell'inconscio.

⁸⁰ Cf S II, *Tagebücher* 557.

⁸¹ G. Marcel, nel suo contributo *Die geistige Entwicklung Ferdinand Ebners* (in *Dialog und Erfahrung*, Josef Knecht, Frankfurt a.M. 1969, 92-112) dimostra come Ebner sottoponeva le nozioni di psicologia assimilate ad un rigoroso esame critico. Diversamente da Freud, con cui Ebner polemizza, Adler è definito dal Nostro – grazie alle sue preziose intuizioni psicologiche –, il "padre" della più intelligente e sagace psicologia, quella degli psicologi dell'individuale (cf S I, *Nachwort zur Mitarbeit am «Brenner»* 618-620).

Sono proprio le intuizioni pneumatologiche di Ebner, che giungono alla maggiore espressione teorica negli anni 1916/17 e si sviluppano ulteriormente negli anni successivi, a consentire all'Autore anche le originali analisi sulla dimensione spirituale, applicate direttamente all'ambito della musica.

Il filosofo di Gablitz, infatti, un dilettante in grado di affrontare la lettura di composizioni musicali abbastanza complesse, specie quelle di Beethoven e Mozart, prende parte ad un dibattito culturale, vivace all'epoca, attorno al problema dell'estetica musicale. Un "sodalizio filosofico" con il compositore J. M. Hauer, lo porta ad occuparsi esplicitamente del rapporto reciproco tra l'arte della pittura e la musica, concretamente tra l'arte visiva del pittore svizzero Itten e le composizioni dodecafoniche di Hauer.⁸² Come afferma M. Garda «la corrispondenza intuita da Hauer e Itten tra le reciproche creazioni va ricercata, secondo Ebner, non a livello dell'opera e del suo potenziale simbolico, bensì in un livello percettivo profondo, ossia nella radice comune dei sensi dell'udito e della vista».⁸³ Ebner, però, in particolare nell'ambito della fase pneumatologica del suo pensiero, individua come problema centrale il «rapporto tra la musica e la parola, entrambe intese in senso forte come linguaggi che storicamente, dal romanticismo tedesco in poi, si conten-

⁸² È singolare al riguardo lo studio di M. Garda già citato: *Musica e sinestesia nel primo Novecento. L'analisi di Ebner dell'Apokalyptische Phantasie op. 5 per orchestra da camera di Joseph Matthias Hauer* (in AA.VV., *La filosofia della parola* 333-350), in cui l'autrice presenta una originale analisi del testo che Ebner scrisse sull'argomento.

⁸³ GARDA, *Musica* 337. È significativa l'analisi che Ebner compie sulla terza sinfonia di Hauer, l'*Apokalyptische Phantasie*, nel suo articolo scritto per il *Der Brenner*, intitolato *Josef Hauer's Apokalyptische Phantasie* (cf S I, 343-380). In un passo significativo leggiamo: «L'*Apokalyptische Phantasie* di Josef Hauer non si intitola a torto così: in essa i ciechi vedranno i colori. E chi vuole vedere davvero, deve farsi cieco, deve chiudere gli occhi mentre ascolta e rifiutare con fermezza anche il più tenue ricordo dell'immagine delle note. Essa è davvero scritta per 'ciechi' che devono imparare a 'vedere' attraverso l'ascolto. E se coloro che sono nati ciechi l'ascolteranno con orecchio incorrotto, allora – crediamo – vedranno tutto ad un tratto i colori che il loro occhio morto aveva precluso. Questa composizione è nata da una profonda intuizione musicale nella quale l'atto 'creativo' di ascoltare – che è condizione 'soggettiva', 'spirituale' dell'udire (comunque già materializzata nell'organo uditivo) – è identico all'atto di vedere, soprattutto all'atto di vedere i colori» (S I, *Josef Hauer's Apokalyptische Phantasie* 345).

dono il primato in quanto chiavi d'accesso alla dimensione spirituale, all'assoluto».⁸⁴

In tale contesto si comprende più facilmente l'impressione che Ebner sperimenta nell'ascolto delle prime sinfonie di Hauer, giudicandole capaci di suscitare «l'esperienza musicale originaria» perché scaturite dalla «intuizione musicale originaria (*musikalische Urintuition*)».⁸⁵ Quest'ultima, infatti, permette al compositore di abbandonare gli schemi formali prestabiliti, in primo luogo quello della forma sonata, in quanto «la libertà formale è il presupposto, secondo Ebner, della libertà dai riferimenti psicologici e concettuali che si inverano nella forma della musica ottocentesca e che Ebner definisce con il termine *Idea*».⁸⁶

È proprio il problema dell'idealismo nella musica, l'eccessivo penetrare in essa dell'elemento psicologico, la preoccupazione da parte dei compositori della rigorosa efficienza della forma, a scapito dell'intuizione musicale originaria (*musikalische Urintuition*), che Ebner critica ripetutamente nei suoi scritti. Volge in particolare tale critica alle composizioni di Beethoven e di Wagner, giudicando, appunto, le prime prive di *musikalische Urintuition* e considerate una forma di corruzione dello spirito musicale⁸⁷ e, le seconde «la più perniciosa malattia musicale».⁸⁸

La musica di Beethoven, in effetti, appartiene 'spiritualmente' all'idealismo classico⁸⁹ e rispecchia, principalmente, il problema dello spirito

⁸⁴ GARDA, *Musica* 337-338.

⁸⁵ Infatti in un appunto del diario datato 23 aprile 1918 Ebner afferma: «Le composizioni di Hauer conducono all'esperienza musicale originaria, perché sono scaturite dall'intuizione musicale originaria. Ma il nostro orecchio deve per prima cosa imparare ad ascoltare questa esperienza originaria» (S II, *Tagebücher* 805).

⁸⁶ GARDA, *Musica* 339.

⁸⁷ Cf ad esempio S II, *Tagebücher* 802 (Pasqua, 1918). Ebner, nelle sue opere, ben trentasei volte si esprime in proposito della musica di Beethoven. Suona spesso e discretamente i brani musicali del compositore tedesco, ma dal punto di vista 'spirituale' gli muove una forte critica accusandolo, forse a ragione, di idealismo annidato nelle sue creazioni musicali. Ebner è particolarmente incisivo nei *Frammenti pneumatologici*, in cui cerca di dimostrare che la musica di Beethoven è un allontanamento dell'intuizione musicale dalla sua origine spirituale, spinta dall'interiorità verso l'esteriorità del rumore e del frastuono (cf FP 200. 343).

⁸⁸ Cf GARDA, *Musica* 340.

⁸⁹ «Spiritualmente, la posizione di Beethoven, come s'è accennato, è quella dell'idealismo classico. La sua potenza d'astrazione, l'universalità dell'idea, il di-

anelante alla propria affermazione, al superamento della materia e del destino, alla libertà,⁹⁰ vissuta come espressione di un uomo nuovo, un tipo umano eccelso.⁹¹ Tuttavia, come viene sottolineato di Beethoven, la sua arte «non conosce altro agente se non la rigorosa efficienza della forma: forma “assoluta”, cioè unicamente musicale, non imitativa, non descrittiva, per la massima parte dissociata anche dalla parola».⁹² Per Ebner, quindi, che intende lo spirito umano come *senso per la parola* (*Sinn für das Wort*)⁹³ e la cultura come espressione dell’esperienza della spiritualità che si attua soltanto attraverso la parola, la musica – come del resto altre forme artistiche –, rimane soltanto un “sogno dello spirito”, in quanto l’intuizione musicale «non ha l’accesso alla dimensione spirituale che si dà soltanto nel linguaggio; essa è totalmente prigioniera dell’interiorità che in questa dimensione è inconsapevole della sua solitudine».⁹⁴ Infatti, per Ebner «la vera interiorità della vita umana non è quella musicale – che come ogni momento estetico rappresenta in sostanza un ‘essere-fuori-da-

stacco dell’arte, salvo rarissimi casi, da ogni contenuto ed evento pratico – dalla parola stessa in quanto legata a riferimenti particolari –, l’aspirazione al “conoscere” estetico, l’animo eroico e severo e insieme commosso di bontà e d’amore, lo designano al sommo della corrente che lega con Kant, con Goethe, con Schiller il secolo XVIII e XIX, meglio che a capo del movimento romantico. Se alcuni tra i romantici, come Hoffmann e Schumann, si rispecchiarono in lui e lo tennero per maestro, perché presagi di romanticismo non mancano nell’opera sua, è nondimeno innegabile ch’essi sentirono e portarono nell’arte limiti e interessi ignoti a Beethoven, e che questi conobbe sfere inaccessibili agli artisti della generazione successiva» (WALCH J. L., *Beethoven*, in *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti* VIII, Milano, Treccani 1930, 482).

⁹⁰ Cf *ivi* 481.

⁹¹ J. L. Walch offre una interpretazione delle opere di Beethoven facendone risaltare una significativa ‘evoluzione dello spirito’; interpretazione che, tuttavia, non combacia totalmente con un giudizio, senz’altro non da ‘esperto’ in materia, conferito alla musica di Beethoven da parte di Ebner (cf *ivi* 481-482).

⁹² *Ivi* 482.

⁹³ Ebner nei *Frammenti pneumatologici* così annota: «Lo spirito umano è soprattutto ‘senso della parola’ – è ‘ragione’, prendendo questo termine nel suo significato fondamentale e originario che assume nella lingua tedesca – è un andare-incontro-alla-parola. E la parola a sua volta – nell’attualità del suo venire detta – è qualcosa (oggettivamente un suono) che ha il suo senso, che va incontro allo spirituale nell’uomo e al suo bisogno di senso» (FP 193).

⁹⁴ GARDA, *Musica* 343.

sé' dell'uomo – bensì quella della parola. Nella parola l'uomo si libera dal 'solipsismo dell'Io' della propria esistenza per un rapporto con il Tu e in questo soltanto trova la sua vera vita spirituale». ⁹⁵

3. Dal silenzio alla parola

Il potere suggestivo delle intuizioni originali e delle coraggiose affermazioni di Ebner – il filosofo che ha osato pensare vie nuove e inedite della reinterpretazione dello statuto ontologico esistenziale dell'uomo, inteso come essere relazionale e destinato all'incontro il quale, nel cammino del suo divenire uomo (*Menschenwerdung*), abbisogna di una costante sensibilizzazione e formazione alla relazione "giusta" nei confronti di se stesso e degli altri e che nella parola ed amore "giusti" trova la più matura espressione della pienezza della sua vita spirituale –, sembra abbiano stentato per decenni ad essere recepite e comprese nella loro profondità e forza di provocazione nell'ambito culturale europeo.

È nota, infatti, la triste constatazione di Emil Brunner, espressa nel 1935, ossia quattro anni dopo la morte di Ebner. L'autore ebbe a testimoniare del Nostro: «Ferdinand Ebner è un'apparizione che si potrebbe credere non più possibile oggi: un pensatore che fa epoca, del quale il mondo non sa nulla neanche dopo la sua morte. Occorrerà ancora del tempo, perché il debito verso di lui possa essere saldato e la rivoluzione copernicana del pensiero che da lui prende inizio sia compresa». ⁹⁶ Le parole di Brunner, viste dalla prospettiva del tempo trascorso, non esprimevano solo l'emozione del momento ma, purtroppo, sapevano di previsione.

Il pensiero ebneriano, infatti, è stato, per alcuni decenni, avvolto dalle tenebre, sebbene fosse orientato interamente verso la luce o piuttosto verso ciò che questa luce illuminava e rivelava: il senso ultimo della realtà dell'uomo e del mondo.

Gli anni che seguono il periodo successivo alla scomparsa di Ebner, fino alla pubblicazione delle sue opere a cura di F. Seyr negli anni 1963-65, si caratterizzano piuttosto per un ricordo del filosofo da parte di una

⁹⁵ FP 202.

⁹⁶ AA.VV., *Für Ferdinand Ebner. Stimmen der Freude* (Hrsg. von Hildegard Jone), Regensburg, Verlag Friedrich Pustet 1935, 12.

cerchia ristretta di amici. Tale ricordo si traduce in commemorazioni o piccoli saggi pubblicati nei giornali locali o sulle riviste. Più tardi, qualche sparsa tesi accademica che si rifà al pensiero ebneriano dimostrerà – sebbene in modo sempre inadeguato – che forse anche l'ambiente accademico ufficiale, almeno da parte di alcuni ricercatori più sensibili, comincia a prendere coscienza dell'importanza delle intuizioni consegnate dal filosofo austriaco alle pagine dei suoi diari e al pensiero che, al di sopra della preoccupazione della sistemazione accademica, privilegia il linguaggio dell'aforisma sempre fresco e inquietante.

In questo periodo si nota, invece, un ricorso maggiore alle intuizioni pneumatologiche di Ebner da parte della teologia contemporanea, sia protestante che cattolica. Basta sfogliare le opere dei maggiori teologi contemporanei, da H. U. von Balthasar (*Verbum Caro*) a G. Ebeling (*Wort und Glaube*), J. Moltmann (*Perspektiven der Theologie*), E. Brunner (*Autobiografische Skizze*) O. Karrer e R. Guardini per cogliere in maniera diretta come Ferdinand Ebner, nonostante la scarsa notorietà, rappresenti un punto di riferimento obbligato per quanti abbiano orientato la loro ricerca verso nuovi tracciati filosofici e antropologici. Temi come “la fondazione dell'esistenza sulla parola”, “la verità come incontro”, “il legame linguistico e spirituale di io e tu”, “la fede come risposta ad un appello” sono stati anticipati, meditati e raccolti nel pensiero ebneriano con una profondità e un'autorità persuasiva, tale da offrire anche alla ricerca teologica – soprattutto quella sviluppatasi in Germania agli inizi degli anni Venti – la possibilità di operare quella “rivoluzione copernicana” del pensiero che, senza Ebner, non avrebbe potuto essere compiuta.⁹⁷

Pure sul versante filosofico la presenza discreta ma evidente di Ebner non tarderà a farsi notare. Infatti, già nel 1923 Franz Rosenzweig, scrivendo a Rudolf Hallo,⁹⁸ parla con stupore e ammirazione del lavoro di Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* (1921), non mancando di far riferimento a lui in *Das neue Denken* (1925)

⁹⁷ Cf RICCI SINDONI P., *Ferdinand Ebner (1882-1931). Dalla parola alla vita, dalla vita alla parola*, in AA.VV., *Dio nella filosofia del Novecento* (a cura di G. Penzo e R. Gibellini), Brescia, Queriniana 1993, 175-176.

⁹⁸ Cf ROSENZWEIG F., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. I. Abteilung: *Briefe und Tagebücher* (Hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper), 1. Band: 1918-1929, Haag, Martinus Nijhoff 1979, 889.

quando individua, nel lavoro di questo maestro cattolico, uno dei principali artefici di quel rinnovamento speculativo che va sotto il nome di *nuovo pensiero*.⁹⁹

Martin Buber, dal canto suo, riconosce nella sua autobiografia di aver cominciato a filosofare con i *Frammenti pneumatologici* di Ebner e di essere rimasto impressionato dalla profondità delle intuizioni ebneriane e dalla prossimità con le sue stesse esigenze speculative, meravigliandosi di quella “acasuale contemporaneità” nella storia dello spirito con cui “in questo nostro tempo persone di differenti culture e tradizioni dedicano la loro esistenza alla ricerca di quel tesoro nascosto” rappresentato dal personalismo dialogico.¹⁰⁰

Successivamente, come dimostra nei suoi numerosi studi A. López Quintás, temi trattati da Ebner hanno contribuito alla chiarificazione delle problematiche fondamentali delle diverse discipline: la filosofia (N. Hartmann, K. Jaspers, A. Brunner, K. Löwith, E. Lévinas, G. Marcel, M. Merleau-Ponty, M. Nédoncelle, M. Theunissen e lo stesso A. López Quintás); la teologia (K. Barth, F. Gogarten, P. Tillich); la pedagogia (Th. Litt, O. F. Bollnow, L. Prohaska); la psicologia (F. J. J. Buytendijk, J. Rof Caballo), la medicina (L. Binswanger, V. con Weizsäcker, P. Lain Entralgo).¹⁰¹ Lo studioso spagnolo aggiunge che, mano a mano si avanza nella conoscenza del pensiero dialogico e in quello sull'incontro, continuano a riscoprirsi nuovi e più profondi campi della sua applicazione ai differenti ambiti della ricerca culturale. Ci sono gruppi di studiosi che, in modo esplicito o tacito, orientano il loro lavoro alla luce delle scoperte metodologiche del pensiero dialogico. Si pensi al gruppo di filosofi e di teologi

⁹⁹ Si ricorda, come ho già rilevato nel capitolo precedente, che Franz Rosenzweig, Josef Böckenhoff ed altri pensatori, hanno riconosciuto in Ferdinand Ebner uno degli iniziatori e autori della *neues Denken* e della *Begegnungsphilosophie*, insieme a H. Cohen, E. Rosenstock-Huussy, M. Buber.

¹⁰⁰ Cf BUBER M., *Autobiographicals Fragment*, Schilpp 1965, 34 (tr. it. di A. Franceschini, *Incontro. Frammenti autobiografici*, Roma, Città Nuova 1994, 90). Rivka Horwitz ha pubblicato uno studio in cui cerca di dimostrare le “dipendenze” teoriche di M. Buber da F. Ebner (cf HORWITZ R., *Buber's way to I and Thou. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures «Religion als Gegenwart»*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider 1978; ID., *Buber and Ebner: Intellectual Cross-Fertilization Between a Catholic and a Jew*, in *Judaism* 32(1983)2, 188-195).

¹⁰¹ Cf LÓPEZ QUINTÁS, *La antropología filosófica de Ebner*, in ID., *El poder del diálogo y del encuentro. Ebner, Haecker, Wust, Przywara*, Madrid, BAC 1997, 36-37.

che si sforzano di strutturare solidamente l'ermeneutica: M. Heidegger, H. G. Gadamer, E. Coreth, R. O. Apel, P. Ricoeur, J. Habermas, E. Schillebeeckx, K. Rahner, G. Ebeling, R. Bultmann, O. Cullmann, I. R. Ramsey, Palmer.¹⁰²

Un rilancio importante dell'interesse per il pensiero pneumatologico di Ferdinand Ebner da parte dei filosofi si nota, in particolare, negli anni '60-'70, in concomitanza con la pubblicazione delle sue opere a cura della casa editrice Kösel di Monaco di Baviera.

Infatti, nel 1965, M. Theunissen pubblica la sua opera *Der Andere*, la più importante trattazione sistematica finora sul tema della filosofia contemporanea dell'altro, in cui si riscontra il tentativo di conciliare, almeno parzialmente, la dialogica con la filosofia trascendentale, particolarmente con la fenomenologia trascendentale di E. Husserl. Ebner, insieme a Rosenstock-Huessy, è considerato dall'autore il rappresentante del dialogismo che accentua l'importanza della parola e della lingua (*Angesprochenwerden*) e che opta per una separazione dalla filosofia.¹⁰³

Nel 1967, invece, appare un importante volume di B. Casper,¹⁰⁴ nel quale la prospettiva teoretica ebneriana viene posta in serie con quella di Martin Buber e Franz Rosenzweig, considerati, insieme al Nostro, come i massimi rappresentanti del ramo tedesco di un più vasto movimento europeo del pensiero dialogico. Casper parte dall'evidenziare che forse, come fondatore del *nuovo pensiero*, non è comunemente ammesso F. Rosenzweig, che ha scritto le sue considerazioni in proposito negli anni 1916-17, ma appunto Ebner, di cui le prime intuizioni del nuovo pensare risalgono già al 1912 e 1913.¹⁰⁵ L'autore passa poi all'esame della pneumatologia della parola di Ebner, in cui le considerazioni sulla lingua, intesa nella sua originarietà, precedono quelle sul rapporto io-tu.

¹⁰² Cf *ivi* 37. López Quintás, anche in altre sue opere, ha studiato ampiamente l'influenza del pensiero ebneriano e quello del personalismo dialogico: *La antropología dialógica de F. Ebner*, in AA.VV., *Antropologías del siglo XX* (a cura di J. De Sahagun Lucas), Salamanca, Ediciones Sigueme 1979², 177-178; *El pensamiento dialógico y su fecundidad*, in ID., *El encuentro* 265-294; cf anche COLL. J. M^a, *Filosofía de la relación interpersonal*, 2 vol., Barcelona, PPU 1990.

¹⁰³ Cf THEUNISSEN, *Der Andere* 357-361.

¹⁰⁴ Cf CASPER B., *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg/Basel/Wien, Herder 1967 (la trattazione su Ebner pp. 198-269).

¹⁰⁵ Cf *ivi* 198.

Il terzo dei testi filosofici che riconosce al pensiero pneumatologico di Ebner un valore fondamentale per la svolta del nuovo modo di pensare l'essere umano e il suo mondo, proprio della filosofia dell'incontro, è lo studio monografico di J. Böckenhoff sulla *Begegnungsphilosophie*, citato ampiamente nel capitolo precedente. Si è visto che l'autore considera F. Ebner uno dei fondatori di questa impostazione teorica del pensiero.¹⁰⁶

Infine, nel 1979, appare un importante studio nell'ambito della teologia morale di G. D. Evers, intitolato *Sittlichkeit im Wort-Feld der Begegnung*, in cui l'autore tenta di dimostrare, a partire dalla pneumatologia della parola di Ebner e dall'ontologia strutturale di Heinrich Rombach, che l'incontro è un evento dialogico capace di regolare i rapporti interumani all'interno di una comunità di persone. Per la comprensione essenziale della moralità, infatti, l'incontro deve essere inteso nel suo significato fondamentale di evento della parola, nel senso ebneriano, vale a dire nel significato radicale della Parola-azione creatrice.¹⁰⁷

Nel 1981, in concomitanza dell'imminente centenario della nascita e del cinquantesimo anniversario della morte del pensatore austriaco, si organizza a Gablitz, luogo della morte di Ebner, un simposio internazionale dedicato al filosofo. È la prima manifestazione internazionale dedicata al pensiero ebneriano in cui partecipa ancora la moglie del filosofo, Maria Mizera. I contributi dei più noti filosofi d'Europa e di Israele approfondiscono il contesto storico culturale e politico del pensiero del Nostro, la sua posizione all'interno della corrente del pensiero dialogico, le ripercussioni della riflessione ebneriana nel pensiero teologico, pedagogico, psicologico e nella letteratura.¹⁰⁸

Nel dicembre 1998, invece, vivente ancora il figlio del filosofo Walter, si tiene a Trento, in Italia, il primo Convegno internazionale¹⁰⁹ di studi sul pensiero di Ferdinand Ebner, inaugurato nell'ottantesimo anniversario della 'genesì' della sua opera fondamentale *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, di cui per l'appunto il primo dicembre 1918 egli

¹⁰⁶ Cf BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie* 123-125.

¹⁰⁷ Cf EVERS, *Sittlichkeit* 23.

¹⁰⁸ Cf AA.VV., *Gegen den Traum vom Geist. Ferdinand Ebner. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981* (Hrsg. von W. Methlagl, P. Kampits, Ch. König, F. J. Brandfellner), Salzburg, Verlag Otto Müller 1985.

¹⁰⁹ Cf AA.VV., *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del Convegno internazionale Trento, 1-3 dicembre 1998* (a cura di S. Zucal e A. Bertoldi), Brescia, Morcelliana 1999.

aveva iniziato la stesura.¹¹⁰ I contributi si compongono attorno a due nuclei fondamentali. Il primo tratta le coordinate del pensiero del Nostro: la sua pneumatologia, l'antropologia dialogica, la genesi del suo pensiero, le riflessioni sulla Chiesa, sull'arte e sulla politica. Il secondo nucleo dei contributi riguarda i confronti della filosofia di Ebner con alcuni altri dialogisti e con il pensiero teologico, come pure le consonanze con alcuni pensatori contemporanei a Ebner.

Il convegno di Trento, tuttavia, non è stato un approccio iniziale dell'ambiente accademico d'Italia con il pensiero del filosofo austriaco. Il primo incontro del filosofo di Gablitz con i lettori e gli studiosi italiani è stato alla fine degli anni '70, grazie alle traduzioni, ricerche e pubblicazioni di Edda Ducci. Nel suo studio intitolato *Essere e comunicare* (1974), in cui l'autrice affronta la questione della «relazione intersoggettiva quale convergenza di essere e di comunicare»,¹¹¹ Ebner è posto in un fecondo confronto con Kierkegaard, Feuerbach e Buber, nel tentativo di penetrare il mistero dell'uomo e decifrare l'enigma dell'alterità con la metodologia propria della filosofia dell'educazione. Tale sensibilità per l'educativo orienta pure un'altra ricerca monografica della studiosa su Ebner, *La parola nell'uomo* (1983), dove emerge il tentativo di rileggere la pneumatologia del Nostro nel contributo che può offrire alla filosofia dell'educazione, per «ridare lo spessore che gli spetta a problemi che l'usura del cattivo approccio o dell'innaturale parcellizzazione hanno superficializzato e appiattito»,¹¹² vale a dire ai problemi riguardanti lo statuto ontologico-esistenziale dell'essere umano e la sua formazione umana. Infine, alla studiosa, in collaborazione con Piero Rossano, il lettore italiano deve pure le prime traduzioni di alcuni testi di Ebner, in particolare dei *Diari*.

È appunto il *Diario*, insieme all'epistolario e agli altri testi di Ebner, a testimoniare maggiormente e in modo singolare il profilo umano e la statura del pensiero del filosofo austriaco, che io credo di poter chiamare *l'uomo* e il *Bedenker* dell'incontro.

Certamente queste brevi considerazioni sulla vicenda personale ed intellettuale di Ebner fanno emergere, a mio parere, la fondamentale esperienza dell'autore: la vita richiede il pensiero e vive di esso, e il pen-

¹¹⁰ Una felice coincidenza con l'organizzazione del Convegno di Trento è stata la pubblicazione della traduzione italiana dei *Frammenti pneumatologici*.

¹¹¹ DUCCI, *Essere e comunicare* 7.

¹¹² EAD., *La parola nell'uomo* 6-7.

siero illumina la vita e la orienta. L'uomo - il pensatore - il testimone, dunque, concorrono nel maturare ed esplicitare progressivamente ciò che costituirà la peculiarità teoretica di Ebner annoverato tra i fondatori della *Begegnungsphilosophie*: la sua *pneumatologia della parola*. Essa costituisce, infatti, il nucleo originale del pensiero di Ebner, l'orizzonte entro il quale emerge una nuova proposta antropologica, basata sulla concezione relazionale dell'essere umano, nella quale la capacità di incontrare è iscritta nelle fibre della costituzione ontologica della persona, anche se all'evento dell'incontro, che segna la massima intensità del rapporto, occorre prepararsi nel proprio essere.

Parte II

**L'INCONTRO
NELLA PNEUMATOLOGIA DELLA PAROLA
DI FERDINAND EBNER**

Di fronte ad una crisi contemporanea che tocca i fondamenti stessi della nostra umanità, in quanto stanno vacillando i legami dell'uomo con l'uomo, i legami dell'uomo con Dio, e il nostro pensare tenta di fare a meno della gerarchia dei valori e delle preferenze, il pensiero di Ferdinand Ebner, a mio avviso, ci può aiutare non tanto o non soltanto nella polemica con il nihilismo e nella ricerca di base comune per un dialogo con chi la pensa diversamente, ma ci consente di scoprire ed arrivare al senso metafisico e politico di un progetto capace di giustificare quei sacrifici, ai quali ci chiama la nostra odierna storia personale e comunitaria.

Tale progetto riguarda essenzialmente l'uomo stesso e il suo modo di collocarsi nell'esistenza, in cui le ingenti possibilità comunicative da una parte, ma anche il difficile incontro reale tra le persone, culture e religioni dall'altra, gli pongono oggi davanti una serie di interrogativi non solo di natura teoretica, ma innanzitutto di carattere esistenziale.

Di fronte alla solitudine incombente sull'uomo, come ridargli speranza in una presenza? Di fronte all'efficienza individualistica di cui è succube, come renderlo disponibile per l'altro? Di fronte al suo *Ego* imperante, come aiutarlo ad aprirsi alla reciprocità solidale nella differenza? Di fronte alla crisi formativa che demorde, delega e ostenta di uscire dall'indifferenziato, quale proposta per un cammino di educazione all'incontro umanizzante che non omologa? Ma un incontro del genere è possibile? Che cos'è un incontro in sé? È un'esperienza *elitaria*, concessa soltanto a qualcuno o si tratta di una realtà relazionale di qualità, necessarissima alla vita di ciascuno e possibile a tutti? L'uomo può davvero incontrare l'altro? Come l'io incontra il tu? Esistono condizioni *a priori*, tali da giustificare il *se* e il *perché l'uomo possa e debba incontrare* l'altro? Dal punto di vista pedagogico, è possibile tracciare eventuali percorsi di *potenziamento* della capacità relazionale della persona? Quale ruolo vi svolge quella risorsa umana, misteriosa e problematica qual è l'incontro interpersonale?

Appurare, nel pensiero di Ferdinand Ebner, la risposta a tali domande inquietanti significa innanzitutto imbattersi nella sua *pneumatologia della parola*.

Si tratta di un'impostazione di pensiero elaborata dal Nostro in una fase particolare della sua attività di pensatore, denominata comunemente dagli studiosi come *periodo pneumatologico*,¹ ossia uno spazio di tempo che inizia con una svolta decisiva sia dal punto di vista intellettuale che esistenziale avvenuta negli anni 1916/17 e considerata dall'Autore una vera e propria «conversione» spirituale, che si protrae fino alla fine della vita del filosofo.² È una fase della vita del Nostro in cui egli dimostra essenzialmente che il filosofo vive nel modo in cui pensa, e pensa nel modo in cui domanda. Domanda, invece, nel modo in cui guarda se stesso e il mondo che lo circonda.

Ebner, all'epoca, dopo differenti tentativi di ricerca di senso della propria esistenza, falliti o insoddisfacenti, riprende a guardare se stesso e il mare del mondo in cui naviga la sua vita, nella prospettiva dell'orizzonte che si potrebbe delineare come nato dall'unione amorosa del Cielo e della Terra, o, semplicemente, nell'ottica cristiana.

La domanda tipicamente antropologica che ha costituito la *magna quaestio* di sant'Agostino: «Da dove vengo e dove vado?», rende ad Ebner evidente il fatto che l'uomo è più grande di tutto ciò che egli riesca a pensare di se stesso. D'altro canto gli fa intravedere che le risposte costruite dai filosofi, specialmente dai filosofi moderni, sembrano essere inadeguate perché rischiano di passare accanto all'uomo senza nemmeno sfiorare la verità del suo essere. La risposta alla *magna quaestio*, nella convinzione di Ebner in questa fase della sua vita e del suo pensiero, dovrebbe venire dall'alto, in quanto la grande domanda conduce l'uomo fuori da se stesso e orienta i suoi passi là dov'è la sua vera *Origine*.

La *pneumatologia*³ di Ebner quindi si propone di pensare l'uomo e stu-

¹ Cf i preziosi materiali sulla periodizzazione del pensiero di Ebner in SCHARL F., *Weg(-ung) im Denken Ferdinand Ebners. Eine Reise-Bericht von einer Zwischen-Station und vom sich an-bahnenden Ein-/Durch-Hören, -Blicken*, Frankfurt a. M., Peter Lang-Verlag 1997, 31-167.

² Tra la fine del 1915 e l'inizio del 1916 si constata, infatti, un cambiamento radicale negli interessi e negli orientamenti filosofici di Ebner. È una svolta teorica, approfondita in seguito, che media sul terreno speculativo ciò che è avvenuto in ambito esistenziale con il riavvicinamento del Nostro al cristianesimo. La nuova *Weltanschauung* e *Lebensanschauung* è stata corroborata dalla lettura del Vangelo di Giovanni e dall'influsso di altri maestri, menzionati nel capitolo precedente.

³ «*Pneumatologia*, letteralmente significa "studio dello spirito" (dal greco *logos*

diarlo nella essenzialità dei suoi *legami*, in quanto l'uomo è uomo perché è relazionato essenzialmente alla terra, ma anche al cielo. Questo legame, dinamico e dialettico, fa sì che la terra e il cielo si contengono tra loro, da sempre, il primato *sull'uomo* e *nell'uomo*; il primato legato sostanzialmente al riconoscimento della supremazia dello *spirituale in lui*, esperito in pienezza solo se l'uomo incontra lo spirituale fuori di sé.

L'attenzione alla dimensione spirituale dell'uomo porta Ebner ad elaborare un'accezione specifica della *pneumatologia*, ossia la *pneumatologia della parola*. Infatti, nel tentativo di rifondare lo statuto relazionale dell'essere umano Ebner muove dalla constatazione che l'uomo parla e tra la parola che gli è propria e la dimensione spirituale del suo essere esiste un profondo e inscindibile vincolo. Si tratta quindi di un modo di pensare l'uomo che sottolinea un legame essenziale, inseparabile tra la parola e la dimensione dello «spirito».⁴ Nel mistero della parola si nasconde e si rivela il mistero stesso dello spirito. In questa circolarità aperta, tra la parola e la pienezza di vita spirituale, c'è la chiave ermeneutica per comprendere la persona umana e il suo mondo di vita.

La *pneumatologia* ebneriana si profila così come una *parola nuova* che l'uomo del XX secolo era riuscito a pronunciare per dire se stesso, gli altri, il mondo. Si differenzia significativamente dalle altre impostazioni fi-

= studio; *pneuma* = spirito). Nel linguaggio filosofico questo termine è poco usato. Fu introdotto da Leibniz per designare la "scienza dello spirito", ovvero la conoscenza di Dio, delle anime e delle sostanze semplici in generale. Più comune in teologia, dove indica il trattato che studia la terza persona della Trinità, cioè lo Spirito Santo» (MONDIN B., *Dizionario enciclopedico di filosofia e teologia morale*, Milano, Massimo 1989, 577).

⁴ Ebner, in effetti, s'interroga sovente sul rapporto che c'è tra *pneûma* (spirito) e parola. Gli sta a cuore giustificare in che senso parola e *pneûma* s'intrecciano. In un'annotazione del *Diario* del 27 maggio 1921 è lui stesso a voler precisare la natura della sua impostazione di pensiero: «Se si vuole una formula per indicare un pensiero che si sforza di comprendere l'importanza spirituale della parola [...], lo si chiami pneumatologia della parola. E l'espressione corretta. Tanto più corretta e significativa, in quanto in pneumatologia si chiarisce che non può assolutamente darsi alcun'altra pneumatologia all'infuori della pneumatologia della parola. Filosofia non è (al contrario: ne è il superamento più radicale) e tanto meno vuol essere scienza (benché di fatto sia una conoscenza oggettiva, avente appunto nella parola il suo oggettivo sostegno, la possibilità della sua oggettività)» (S II, *Tagebücher* 945-946).

losofiche contemporanee, considerate prima, anche per quanto riguarda specificamente il modo di trattare il problema dell'incontro.

In effetti la *pneumatologia della parola*, da cui prende avvio l'analisi ebneriana del problema dell'incontro e della relazione in generale, differisce, ad esempio, da tutte le prospettive filosofiche che studiano l'incontro dal punto di vista prevalentemente epistemologico (Husserl, Stein, Scheler, Ingarden, Węgrzecki). Risulta, invece, più affine al pensiero di alcuni altri dialogisti, a Lévinas e, per certi versi, forse anche a quello di Karol Wojtyła, sebbene s'imponga chiaramente per le sue peculiarità teoriche.

E. Husserl ed alcuni altri esponenti della scuola fenomenologica hanno concentrato difatti la loro attenzione sulla domanda se sia possibile *conoscere* l'altro essere umano e, se sì, come tale conoscenza si caratterizzi. Per rispondere a questo interrogativo hanno cercato di individuare quali potevano essere le forme di attività conoscitiva che consentano la conoscenza dell'altro⁵ e, più precisamente, come in questi determinati atti avvenga la conoscenza dell'altro essere umano, in che modo l'essere umano, grazie a questi atti, si presenta al soggetto conoscente. È da rilevare, tuttavia, che l'approccio conoscitivo all'altro uomo è qui simile a quello degli altri oggetti, senza che ci si occupi direttamente della situazione in cui avviene il contatto conoscitivo con l'altro. La tradizionale contrapposizione soggetto-oggetto e il ruolo determinante del soggetto conoscente da cui parte e si sviluppa il processo conoscitivo, però, non rispecchia pienamente la dinamica della conoscenza dell'altro soggetto umano direttamente presente nel processo.⁶ In questo caso l'iniziativa di conoscere non appartiene solo al soggetto conoscente perché l'altro gli può negare l'accesso alla conoscenza.

Ferdinand Ebner, in modo simile agli altri dialogisti, a Lévinas e Wojtyła, intuisce proprio nella relazione reciproca, nell'incontro, uno spazio privilegiato della conoscenza dei soggetti e tenta di analizzare il problema alla radice, ossia risalendo alle strutture più profonde dell'essere umano.

⁵ E. Husserl e E. Stein, ad esempio, vedono la possibilità di conoscere l'altro mediante gli atti di empatia (*Einfühlung*), M. Scheler invece mediante le percezioni interne. La ricerca di A. Węgrzecki presenta un interessante studio comparativo sulla conoscenza dell'altro in questi autori e sul ruolo dell'incontro nella conoscenza dell'altro (cf *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków, PAT 1992, 18-132).

⁶ Cf *ivi* 86-87.

Solleva perciò l'interrogativo se entrare e rimanere in relazione con l'altro e con la comunità sia un fatto accidentale e opzionale o appartenga all'essenza dell'uomo, alla sua struttura intima. Si tratta di un bisogno indotto o è un bisogno fondamentale di ogni persona? Quale carattere possiede tale relazione? Come l'uno giunge all'altro?

I dialogisti, in generale, come del resto si è già notato sopra, riconoscono la priorità ontologica dell'intersoggettività (della relazione «io-tu», della realtà «noi») sull'«io-persona».⁷ Questa posizione ontologica implica un determinato approccio epistemologico e metodologico: la comprensione dell'intersoggettività costituisce una condizione per la comprensione della soggettività personale.

Ebner, tuttavia, pur rimanendo fondamentalmente un dialogista, a mio avviso si avvicina di più alla posizione di Karol Wojtyła. Wojtyła, infatti, valorizza la via verso la conoscenza dell'uomo come persona, indicata dai dialogisti, ma sostiene che bisogna formulare diversamente il rapporto tra la soggettività personale e l'intersoggettività: e questo sia dal punto di vista ontologico-metafisico sia da quello epistemologico-metodologico. Senza comprendere la persona nella sua soggettività, afferma Wojtyła, non è possibile comprendere il suo riferimento agli altri e all'intersoggettività. Tale approccio conoscitivo ha la sua giustificazione ontologica. La soggettività della persona, secondo Wojtyła, è la realtà più primordiale, più originaria e più forte dal punto di vista dell'essere sia delle relazioni interpersonali sia della comunità. L'autore chiarisce in proposito: «Questo significa che le persone *de facto* non soltanto esistono e agiscono insieme come una pluralità di soggetti personali, ma significa pure che noi non possiamo dire niente di essenziale, nel senso personalistico, su questa coesistenza e co-operazione – ossia sulla comunità appunto –, se non assumiamo come punto di partenza proprio l'uomo come soggetto personale».⁸

⁷ M. Buber scrive: «La relazione ha la sua radice lì dove l'uomo vede nell'altro la sua *alterità*, vede quest'altro essere qui, ben determinato, posto lì per comunicare con lui, in una sfera che sia loro comune, in una sfera però che oltrepassa l'ambito particolare tanto dell'uno quanto dell'altro. Chiamo questa sfera [...] sfera dell'*interrelazione* (*das Zwischen*). Sebbene essa sia realizzata a livelli diversissimi, è una categoria primordiale della realtà umana» (BUBER, *Il problema dell'uomo* 122).

⁸ WOJTYŁA K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, in *Roczniki Filozoficzne* 24 (1976) 2, 21. Le riflessioni di Karol Wojtyła riguardanti l'intersoggettività si concentrano

Ebner, per quanto mi pare di poter sostenere, tenta come Wojtyła di comprendere la persona umana imboccando un percorso che va oltre le analisi fenomenologiche. Il suo è un tentativo di giungere a giustificare lo statuto ontologico-esistenziale del soggetto personale, costitutivamente capace di autotrascendimento, di relazione, di partecipazione e di incontro, grazie alla *parola* intesa nel suo significato pneumatologico.

Le tesi fondamentali della *pneumatologia della parola* di Ebner offrono un quadro teorico imprescindibile per comprendere la sua visione dell'incontro. Alla loro luce esso può essere considerato, a mio avviso, come una sorta di *Schicksal* (un destino intrinseco e la vocazione specifica) cui è chiamata a partecipare intimamente ogni persona umana. L'uomo, infatti, è un essere dialogico dotato di parola, segno impresso nelle sue strutture ontologiche che rivela la presenza di «Colui che gli ha parlato» nel momento del loro primo incontro, ossia quello che diede origine all'uomo. La parola dell'essere, "udita" dall'uomo, lo rende continuamente nostalgico dell'incontro con l'altro e con l'Altro. Poterli e saperli incontrare è, per l'essere umano, *il bisogno fondamentale* della sua esistenza, una condizione *sine qua non* della pienezza della sua vita spirituale.

L'incontro, in tale contesto antropologico, recupera il suo spessore semantico e si profila come una particolare dinamica relazionale della persona. La peculiarità di questa relazione risiede nel suo dover essere una *relazione giusta* (*das richtige Verhältnis*), esperita realmente sia nella sua dimensione *orizzontale* (con l'altro uomo e con la donna), che in quella *verticale*, con un «Io che l'ha posto nell'essere».

sul piano teorico: esse costituiscono la descrizione fenomenologica del fatto di co-essere e, in particolare, di co-operare. Inoltre, sono un tentativo di definire il fondamento di tale fatto, di spiegarlo alla luce delle ragioni più profonde, ossia alla luce delle caratteristiche costitutive dell'essere umano. Le riflessioni di Wojtyła non sono tuttavia staccate dalla prassi. Esse scaturiscono dalla sostanza della vita e vi ritornano, sono l'espressione dell'inquietudine creativa dell'Autore che scruta diverse forme di patologia nella partecipazione e sono il frutto del suo impegno educativo organizzativo delle strutture comunitarie, capaci di realizzare pienamente la soggettività personale, garantendo allo stesso tempo il pieno compimento della dimensione dialogica dell'essere umano nell'attuazione della *communio personarum*. Karol Wojtyła è dunque consapevole delle implicazioni etiche, educative, sociali e terapeutiche contenute nelle analisi fenomenologico-ontologiche del fenomeno della partecipazione (cf ID., *Persona e atto*, Testo polacco a fronte, Milano, Rusconi 1999, in particolare Parte IV: *Partecipazione* 611-694).

La potenzialità strutturale di essere essenzialmente aperti all'incontro con l'altro – uomo/donna/Dio – presuppone e richiede la sua attualizzazione in situazione esistenziale concreta. L'uomo è capace di incontro ma lo deve anche diventare. All'incontro bisogna essere preparati e prepararsi costantemente. Ciò esige, a mio avviso, una necessità di attivare dei processi di crescita e di accompagnamento nella crescita che oserei annoverare tra gli autentici itinerari *iniziativi*.

Pensare l'incontro, anche "professionalmente", significa dunque viverlo e vivere l'incontro con l'altro è già iniziarlo a poterlo esperire nella propria vita.

L'INCONTRO EBNERIANO COME *SCHICKSAL* DELL'ESSERE UMANO

L'incontro, nella prospettiva della *pneumatologia della parola* di Ferdinand Ebner, può assumere, a mio avviso, il significato di una sorta di *Schicksal*, vale a dire una specie di *destino*, da intendere come *disposizione-inclinazione* costitutiva e determinante di ogni essere umano. Si tratta di una determinazione non nel senso di una fatalità, ma di una *potenzialità* reale, iscritta effettivamente nella struttura intima dell'uomo e della donna, una *risorsa* concreta in attesa di compimento, un bisogno, anzi *il bisogno fondamentale*, sebbene a volte disatteso e inespresso pienamente dall'uomo, anzi, una vocazione vera e propria.

Le tracce della possibilità di interpretare in Ebner l'incontro come *Schicksal*, si trovano, secondo me, nel nucleo stesso della sua riflessione, costituita dal tentativo di ricomprendere l'uomo a partire dalla parola, riconosciuta come dimensione essenziale che interessa la persona nella sua totalità.

La parola si presenta nell'uomo con una sua valenza squisitamente antropologica elevandolo, all'interno della natura muta, a dignità di «essere parlante» (*sprechendes Wesen*). Essa funge quindi da veicolo insostituibile nel legame che unisce l'uomo all'altro essere umano. In essa Ebner trova pure la giustificazione del fondamento stesso di tale legame.

I legami, ossia la relazione, l'incontro con l'altro, assumono, nella ricerca di ciò che costituisce essenzialmente l'uomo, i toni di una necessità assoluta affinché l'essenza umana possa trovare il suo compimento e la sua piena attuazione. La parola e l'amore, realtà prettamente umane e costitutive del suo essere, lo fanno palese.

1. Parola e amore come categorie ontologico-esistenziali della natura umana relazionale

L'antropologia che emerge dagli scritti di Ferdinand Ebner, denominata anche antropologia 'pneumatologica' o antropologia *tuale*,¹ costituisce, secondo me, un apprezzabile tentativo di rileggere l'uomo con parametri nuovi, capaci di giustificarne i fondamenti, ma al tempo stesso inerenti all'esperienza e alla concretezza in cui l'esistenza della persona, uomo e donna, si snoda. In effetti, si tratta di un pensiero che si definisce sulla base della peculiarità dell'esperienza umana, la quale non può essere ridotta all'esperienza di nessun'altra realtà esistente fuori di essa.

Nel tentativo di penetrare il segreto della vita personale dell'essere umano, Ebner, in verità, si collega ad una lunga catena di scandagliatori dell'io.² In particolare, fra gli scrutatori dell'interiorità umana, tre hanno inciso in modo significativo sul sentire ebneriano riguardante direttamente la problematica in esame: Giovanni, Agostino e Kierkegaard. È da premettere però che il pensatore austriaco accoglie da loro alcune stimolazioni, ma fa una lettura critica delle loro impostazioni, completata poi con la sua originale e personale chiave di interpretazione dell'essere umano e del senso della sua esistenza. Il *nuovo* e il *singolare* ebneriano è dato dalla relazione nel *medium* della parola e dalla nozione di *nostalgia* (*Sehnsucht*), elementi che consentono all'uomo di risalire teoricamente, ma prima di tutto *esistendo*, alle sue origini, alla scoperta della propria identità e al ritrovamento del senso per cui è nato e per il quale vive; elementi che tradiscono la profonda inquietudine che caratterizza l'io umano e il complesso mistero della sua relazionalità.

L'esame di alcuni testi del filosofo di Gablitz, realizzato negli studi di E. Ducci, evidenzia che nella trafila del pensiero ebneriano riguardante l'io e il suo bisogno fondamentale è riscontrabile l'eco del *cor inquietum* di Agostino, ma c'è anche la traccia dell'io *disperato* di Kierkegaard, ossia l'io

¹ È la qualificazione usata tra l'altro da RICCI SINDONI P., *L'antropologia tuale tra maschile e femminile a partire da Ferdinand Ebner*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 127-138.

² Il dire e lo stesso esperire di F. Ebner sono mossi, sostenuti ed alimentati da letture divergenti e convergenti insieme: Giovanni, Paolo, Agostino, Kierkegaard, Feuerbach, Nietzsche, Scheler. Se ne era trattato brevemente nel capitolo precedente. Per alcuni ulteriori approfondimenti rimando a ZUCAL, *Ferdinand Ebner* 122-209.

che prova le vertigini, la disperazione per il dramma di essere un «io posto».³ Si tratta di due condizioni reali e sperimentali, due situazioni interiori che Ebner cerca poi di esaminare e comprendere in modo autonomo, alla luce del *Prologo* del vangelo di Giovanni.

In Agostino, Ebner vede innanzitutto il padre e il precursore dell'epoca moderna per il suo interesse allo studio dell'io e gli riconosce il merito di aver tradotto l'«io» in termini religioso-filosofico-psicologici. Come tale, lo pone in rapporto a Cartesio, al suo *cogito, ergo sum*.⁴ «E questo ha un particolare significato – sostiene E. Ducci – perché ciò che preoccupa Ebner non è tanto individuare l'incompletezza di una posizione, quanto la devianza, e proprio quest'ultima non la trova in Cartesio, come invece fanno alcuni critici contemporanei, ma in Pascal».⁵ In effetti, sia il *cogito* cartesiano che il *moi* di Pascal risultano per il pensatore austriaco come prospettive riduttive dell'io, in quanto considerano l'io come l'individuo solitario, chiuso in sé, isolato dagli altri e prevalentemente rivolto alla conoscenza della realtà oggettiva, un io privo di tu.⁶

³ Edda Ducci, nel suo interessante studio intitolato *Dal «Cor inquietum» all'Io nostalgico* presenta un'analisi puntuale delle dipendenze di Ebner dalla posizione di Agostino e di Kierkegaard, evidenziando l'originalità del pensiero ebneriano nella lettura ontologico-esistenziale dell'io e del suo bisogno fondamentale, che è quello della relazione nel *medium* della parola. Cf DUCCI E., *Dal «Cor inquietum» all'Io nostalgico*, in *Pedagogia e Vita* 5 (1985), 453-462.

⁴ Cf S I, *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft* 754. 761. In un passo di *Notizen* Ebner afferma: «L'individualismo filosofico deriva tanto storicamente quanto psicologicamente dal cartesiano *cogito, ergo sum*, dall'“autocertezza dell'esperienza interiore” nella quale un millennio prima di Descartes, il “padre della filosofia moderna”, Agostino, vide il principio fondamentale del pensare filosofico» (S II, *Notizen* 91; cf anche *ivi* 320).

⁵ DUCCI, *Dal «Cor inquietum»* 456. Pascal ha, infatti, un ruolo significativo nell'elaborazione della tesi ebneriana sulla natura relazionale dell'io, per lo meno come termine di una confutazione netta. In effetti, Ebner ritorna più volte, in particolare nei *Frammenti pneumatologici*, sulla valutazione del *moi* di Pascal, giudicandolo «il *moi* senza-tu» (das dulose *moi*) (FP 232).

⁶ Nel *Diario 1916/17* Ebner così esprime la sua critica all'io pascaliano: «*Le moi est haïssable* secondo Pascal – ma questo *moi* è veramente l'io? Non è piuttosto l'a me (*mir*) o il me (*nich*)? Si obietterà all'uso linguistico francese. Ma ci si limiterà a questo? Esiste una sostantivazione dell'io – che lo oggettivizza, del vero io (nella sua realtà spirituale e non puramente pensata) che è totalmente soggetto, soggetto dell'azione e soprattutto anche soggetto della fede, cioè soggetto

Ben diverso, invece, si prospetta l'io agostiniano. Per di più, pare che nella lettura-trascrizione che ne fa Ebner,⁷ egli focalizzi una sua specifica visuale per dire l'io di Agostino attinto dalle *Confessioni*: è l'io fronteggiato da un Dio-Tu, l'io cercante ed inquieto, l'origine del quale è ontologicamente legata al Tu divino, Creatore e Interlocutore esistenziale di ogni singolo uomo.

L'agostiniano «*fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*»⁸ è senza dubbio un capolavoro che presenta molti elementi suggestivi nel dire l'origine dell'io in termini asistematici e fortemente evocativi. «Si presuppone – interpreta E. Ducci – l'avvenuta libera accezione sia dell'azione creante (*fecisti nos*) sia della tensione finalizzante (*ad te*) in forza della lettura di quel dato oggettivo che rivela l'una e l'altra e che è l'inquietudine ultima dell'io (*et/ideo/inquietum*). Come si presuppone l'aver superato il livello psicologico dell'inquietudine – continua ancora la studiosa – fino a toccare il livello ontologico-esistenziale, quel livello che consente di intravedere al di là della trama del fenomeno la compaginazione *naturale* dell'io. Inquietudine rimovibile, inquietudine di superficie, inquietudine indotta: anche se non si esprime in questi termini l'indagine di Agostino è tutta tesa a scansare queste inquietudini seconde, vuole scaltrirsi nel distinguerle dall'inquietudine che l'io porta originariamente in sé per il mistero della sua finitudine tesa tra due momenti della medesima assolutezza».⁹

Il *fecisti nos* di Agostino si può vedere contenuto nell'io posto de *La malattia mortale* di Kierkegaard. Ma proprio sul tema specifico Ebner prende le distanze anche dalla posizione kierkegaardiana che, secondo la sua opinione, deve essere superata.

Senz'altro si deve riconoscere che la tematica kierkegaardiana sull'io-spirito¹⁰ costituisce per Ebner lo sfondo che lo porta al rinvenimento

nella relazione dell'uomo a Dio? Il vero io non si lascia oggettivare e tanto meno soggettivare» (PA 57).

⁷ In un'annotazione incisiva e perentoria, datata 27 maggio 1917, Ferdinand Ebner si esprime in questi termini: «Dio è il vero tu dell'io nell'uomo: il più grandioso documento letterario di ciò lo abbiamo nelle *Confessioni* di Agostino» (S II, *Notizen* 36).

⁸ AGOSTINO, *Confessioni* I, 1.

⁹ DUCCI, *Dal «Cor inquietum»* 459.

¹⁰ Cf KIERKEGAARD S., *La malattia mortale*, in ID., *Opere* III (a cura di C. Fa-bro), Casale Monferrato Ed. Piemme 1995, 21. Non mi propongo di ripercorre-

dell'io umano concreto, in seguito alla polemica che egli muove all'io ideale, il solo che il pensare filosofico sia in grado di attingere. La scoperta dell'*io umano concreto* è per il pensatore austriaco tipica e sola del cristianesimo,¹¹ perché soltanto per l'Incarnazione l'uomo ha conosciuto se stesso come persona e vi trova l'*humus* necessario per la propria personalizzazione, quello cioè della relazione tra le realtà spirituali che, nella concezione del Nostro, sono due: Dio e l'io umano. «Questo in ultima analisi si trova già in Kierkegaard – ammette l'Autore –. Ma per comprendere realmente la verità di questo non basta affatto aver letto Kierkegaard».¹²

Ebner, seguendo la propria prospettiva antropologica, riconosce, in effetti, come vera conquista di Kierkegaard, il fatto dell'io umano inteso come spirito, come rapporto; l'aver posto le realtà spirituali: Dio, io; l'aver scandagliato, come nessun altro, l'essenza dell'uomo. Tuttavia, mentre Kierkegaard avverte tutta l'urgenza di rifondare il rapporto dell'uomo con Dio, Ebner sente più pressante la necessità di rifondare il rapporto dell'uomo con l'uomo.¹³ Inoltre, mentre Kierkegaard delega ai suoi Pseudonimi l'impegno di vivere i principi che va elaborando, Ebner vede indispensabile assumersi in prima persona la fatica e il fascino di esperire interiormente la relazione con le realtà spirituali: il Tu-Dio e il tu-uomo. Di conseguenza, rispetto al grande filosofo, Ebner imbocca la via assolutamente nuova della *filologia come pneumatologia* ed annota: «Forse la pneumatologia della parola è realmente l'altra faccia rispetto a Kierkegaard».¹⁴

Ebner, infatti, è *convinto* e sostiene che il *vero* io umano si rivela soltanto alla luce di Dio, ossia in un contesto religioso. E con questo l'autore ripropone l'intuizione di Agostino e di Kierkegaard, ma con la specificità e l'originalità che gli è consentita dal suo *Bedenker des Wortes*, ossia *colui che pensa la parola*, perché il tema dell'io verrà ben presto in lui a legarsi con il tema della parola e poi dell'amore.

re tutta la tematica kierkegaardiana sull'io-spirito, ma semplicemente la menziono senza addentrarmi nei dettagli della risonanza agostiniana ne *La malattia mortale*.

¹¹ Sull'io umano concreto e il cristianesimo Ebner parla in particolare nel Frammento 1 (*Die geistigen Realitäten*) e Frammento 3 (*Wort und Menschwerdung. Gottesbeweise. Atheismus. Wort und Selbstbewußtsein. Abhängigkeit des Ichs*), in FP 141-145. 156-168.

¹² PA 55.

¹³ Cf DUCCI, *Il Wort haben ebneriano* 499.

¹⁴ S II, *Notizen* 302.

La parola e l'amore, due capisaldi della pneumatologia, si impongono nella loro valenza ontologico-esistenziale. Consentono di toccare alla radice la struttura intima della persona giustificando così il suo bisogno fondamentale, ma interessano anche direttamente il suo vissuto concreto. Concedono, perciò, di esplorare fino in fondo la densità ontologica da riconoscere all'io evidenziando il suo carattere prettamente dialogico e il suo radicarsi nel *Sacrum*.

1.1. Wort haben *come giustificazione della natura e dell'origine relazionale dell'essere umano*

La *parola*, nell'impostazione filosofica di Ebner, rimane la chiave d'accesso al suo pensiero e insieme perno da cui tutto riparte e a cui tutto ritorna. Il pensatore, interrogandosi sul tipo di sapere capace di cogliere la natura vera dell'io, rileva alcuni elementi di critica nei confronti delle impostazioni filosofiche incapaci, a suo giudizio, di dire la natura dell'io con la modalità che questa natura stessa impone. Come sostiene, l'io di cui si occupa la *filosofia*, in particolare quella idealistica¹⁵ e positivista, non è l'io concreto, reale, ma quello astratto. Tale filosofia, infatti, si in-

¹⁵ Tutta l'opera ebneriana esprime una forte critica all'idealismo. Theodor Steinbüchel, nella sua opera *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschendeutung* (Regensburg, Pustet Verlag 1936 [1966²]), inserisce Ebner nel contesto della coeva dissoluzione dell'idealismo tedesco, in modo da leggerlo, per così dire, a partire da un osservatorio di filosofia della storia motivato hegelianamente, anche se indirizzato in senso antihegeliano. Dall'altra parte c'è il tentativo compiuto da H. G. Hödl, di leggere Ebner a partire dal cammino di pensiero che gli è proprio, perché ha il vantaggio di offrire un'immagine meno forte e rigidamente marcata di ciò che è "la filosofia". È un modo, a giudizio di Hödl, di avvicinare con maggiore prudenza e circospezione ai molti e disparati temi che si presentano, poiché si avrà a che fare innanzitutto con la comprensione dei pensatori che Ebner menziona (cf HÖDL H. G., *Decodierungen der Metaphysik. Eine religionsphilosophische Interpretation von Ferdinand Ebner Denkweg auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte*, Frankfurt a.M.-Berlin-New York-Paris-Wien, Peter Lang Verlag 1998). L'autore ha presentato anche un contributo sull'argomento nel Convegno internazionale di Trento del 1998, pubblicato poi con il titolo *Un fallimento necessario. La critica di Ferdinand Ebner all'idealismo come resoconto di un naufrago*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 257-269.

cardina sull'idea, la quale non può mai essere il legame tra l'io e il tu. Essa, perciò, afferra soltanto l'io che rimane nella relazione solo con se stesso, un io solipsistico, l'effetto del pensare umano.¹⁶

Nella ricerca di ciò che può far sì che il tu giunga all'io e l'io al tu, Ebner approda alla convinzione che tale legame è giustificato dalla lingua e dalla parola. Il linguaggio, però, deve essere visto nella sua vera origine e nella sua vera funzione che svolge nel realizzarsi del soggetto nella compagine umana. Il pensatore austriaco, perciò, indica il linguaggio come l'intuizione pneumatologica¹⁷ e come «parola nell'atto del suo venir pronunciata»¹⁸ superando un modello di pensiero che fundamentalmente è stato determinante per due millenni e all'interno del quale si è stabilita una precisa relazione tra linguaggio, realtà e pensiero.¹⁹ P. Kampits ribadisce al riguardo che questa interpretazione 'millennaria' «logico-metafisica» del linguaggio – decisiva per gli sviluppi successivi perché ne deriva uno scetticismo linguistico di fondo, insieme ad un rinnovato e rafforzato interesse per le questioni teoretiche della conoscenza –, rischia di intendere il linguaggio come una sorta di «vetro di una finestra sporca sin dall'inizio», che abbisogna di venir pulita, per renderci possibile uno sguardo chiaro su una realtà che è del tutto indipendente dal linguaggio. Il pulitore di vetri sarebbe allora il filosofo, il panno e l'acqua che puliscono la logica, tanto migliore quanto più formalizzata.²⁰

¹⁶ Cf S II, *Notizen* 253-254.

¹⁷ Cf *ivi* 276 (l'annotazione del 30 luglio 1921).

¹⁸ FP 156.

¹⁹ P. Kampits, nella sua relazione al Simposio di Gablitz (1981) intitolata *Ferdinand Ebner filosofo del linguaggio*, ribadisce che la considerazione dell'uomo come «zóon lógon échon» è una delle più antiche affermazioni filosofiche, ma alla luce delle intuizioni ebneriane essa suscita un interrogativo importante sul significato del linguaggio, sul modo in cui esso è legato al pensiero e con la realtà. P. Kampits esprime così questa relazione: «Tra la realtà, il pensiero che la compie e il linguaggio, esiste un fondamentale rapporto strutturale. Il linguaggio vi appare come una specie di rappresentazione, più o meno incompiuta, di ciò che ontologicamente (in riferimento alla realtà) e logicamente (relativamente al pensiero) è già determinato» (KAMPITS P., *Der Sprechdenker Ferdinand Ebner*, in AA.VV., *Gegen den Traum* 89).

²⁰ Kampits puntualizza che «il linguaggio appare troppo impreciso, ambiguo ed indeterminato per poter rappresentare adeguatamente concetti ed idee, in particolar modo il loro rapporto con la realtà. L'ideale razionalistico di un linguaggio logicamente compiuto (che nei saggi di critica del linguaggio del nostro

È da domandarsi, però, se il linguaggio è veramente il vetro sporco di una finestra. Non potrebbe essere inteso in modo totalmente diverso anche il rapporto tra linguaggio, pensiero e realtà, se il linguaggio venisse considerato come un linguaggio naturale, parlato, come lo intende Ebner, e non, sin dal principio, come un incompleto mezzo di riconoscimento e comunicazione?

Forse, davvero, il linguaggio non è proprio il vetro sporco di una finestra, attraverso cui penetra la luce, ma è piuttosto la stessa *luce* che ci permette di conoscere, attraverso cui noi possiamo vedere e vedere qualcosa. Come dice Ebner: «È la realtà dello spirito che rende visibile il fatto che la parola è la luce».²¹ Con ciò sembra, ed è P. Kampits a sostenerlo, che ci si riferisca alla perspicacia ed alla profondità di pensiero delle interpretazioni ermeneutiche del linguaggio (da Heidegger fino a Gadamer), ma anche delle posizioni filosofiche trascendentali e del pensiero dialogico.²² La grande originalità di Ebner sta però nella svolta specificamente dialogica apportata dalla sua concezione del linguaggio. L'orientamento del pensiero ebneriano, infatti, si deduce dal rifiuto chiaramente espresso della funzione di comunicazione e di rappresentazione del linguaggio poiché «il senso ultimo della parola [...] consiste nell'apertura dell'Io al Tu [...]».²³ La parola, quindi, acquista il valore dell'elemento che

tempo si può non di rado ritrovare: Frege, Russel, Carnap), come già anticamente venne formulato, nella progettazione di una *mathesis universalis* deve ugualmente sottostare a tale modello di linguaggio sopra accennato, come concetto empirico di linguaggio» (*Ivi* 90). Di conseguenza, «analisi del linguaggio e critica del linguaggio sono l'impegno dei filosofi, per correggere la molteplicità di significati, il condizionamento delle situazioni e l'imprecisione del linguaggio. L'ideale ordine del linguaggio come strumento universale del pensiero e dell'immagine deve rappresentare la totalità del mondo. È inutile notare che le varianti di questa concezione determinano ancora – in gran parte – l'odierna filosofia del linguaggio, anche se, attraverso la teoria dell'atto linguistico, la *Ordinary-language-theory*, il pragmatismo ecc. c'è stato un certo ammorbidimento dei toni» (*L. cit.*).

²¹ S I, *Zum Problem* 677.

²² Cf KAMPITS, *Der Sprechdenker* 90.

²³ Nel Frammento 5 del *Das Wort und die geistige Realitäten* Ebner esplicita con chiarezza il suo concetto di linguaggio: «Se nella parola vediamo un mezzo della 'comunicazione', allora possiamo chiederci quale sia il senso ultimo e più profondo di ogni comunicazione. Consiste solo nel destinare l'altro, la 'persona appellata', a qualcosa, sia questa una data azione esteriore oppure anche la sola partecipazione interiore al nostro esperire, pensare, sentire, volere? Esaurisce ciò

giustifica alla radice lo statuto relazionale dell'essere umano e la pneumatologia della parola è indicata come l'unica possibilità di dire qualcosa dell'uomo e sull'uomo in quanto soggetto personale, e l'unico approccio adeguato all'approfondimento della realtà della parola stessa.²⁴

Come perviene, Ebner, a questa giustificazione?

1.1.1. *L'uomo come un «essere di natura parlante»*

Nella giustificazione dello statuto relazionale della persona Ebner muove da una semplice constatazione: l'uomo, a differenza di altri esseri, è colui che *ha la parola*. La parola è vista come dato oggettivo (*Tatsache*) e si manifesta come luogo epifanico della realtà dell'uomo che è originariamente e primariamente realtà spirituale che concretamente si realizza come *relazione tra io e tu* (*Beziehung zwischen Ich und Du*).²⁵ Per Ebner, perciò, il mistero dell'uomo è “in qualche modo” connesso al mistero della parola poiché l'uomo è per essenza *un essere parlante* (*ein sprechendes Wesen*).²⁶

realmente l'intero senso della comunicazione, oppure non dobbiamo forse andare più in profondità? Poiché il senso ultimo della parola [...] consiste nell'apertura dell'Io al Tu [...]» (FP 174-175).

²⁴ Ebner, guidato da un profondo amore per la parola, è consapevole che lo studio di questa realtà prodigiosa cui l'uomo partecipa non può essere affidato alla filosofia, tanto meno alla filosofia della parola. In un'annotazione del *Diario* del 27 maggio 1921 ribadisce decisamente la sua posizione sull'argomento: «Non posso sentir parlare di una 'filosofia della parola' e se per caso mi si volesse chiamare suo 'filosofo' – in considerazione del fatto che ho scritto un libro sulla parola e le realtà spirituali – questo sarebbe falso. Ma se si vuole avere una formula per un pensare che si adopera a comprendere il significato spirituale della parola... questa è pneumatologia della parola. Questa è l'espressione giusta. Tanto più giusta e significativa in quanto in questa pneumatologia diventa chiaro che non ci può essere nessun'altra pneumatologia se non la pneumatologia della parola. Essa non è filosofia (anzi: ne è la soppressione fonda e fondata) e ancor meno vuol essere scienza (sebbene sia realmente conoscenza oggettiva, che proprio nella parola ha il suo appoggio oggettivo, la possibilità della sua oggettività)» (S II, *Tagebücher* 945).

²⁵ Cf BACCARINI E., *In principio era la parola. La svolta di Ferdinand Ebner*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 64.

²⁶ Cf S II, *Tagebücher* 910.

Nel Frammento 3, Ebner ammette che, in realtà, anche i filosofi sono giunti ad identificare l'autocoscienza con la natura parlante, ma egli sostiene che con l'approccio delle astrazioni filosofiche e speculazioni metafisiche che usano non riusciranno mai a vederla nel suo effettivo essere radicata e fondata nelle realtà spirituali.²⁷

In effetti, per poter giustificare la natura parlante dell'essere umano è indispensabile collocare il discorso nell'ottica della fondazione dell'io nelle realtà spirituali considerando l'io stesso come una di tali realtà spirituali. A tale scopo è necessario restituire alla parola una sua accezione terminologica forte²⁸ e coltivare una sorta di *filologia* che ne consenta l'accesso. Il senso profondo e le esigenze di questa *arte filologica* che dovrebbe, secondo Ebner, portare alla auspicata *restitutio* della parola *in integrum*, sono espresse palesemente in un brano del Frammento 5: «Poiché nel mistero della 'parola' si cela e si rivela il mistero della vita spirituale, la pneumatologia [...] è conoscenza della parola, sapere *dalla* parola e *sulla* parola e dunque un'interpretazione del *Prologo* del Vangelo di Giovanni, seppur come speculazione metafisica con il *lógos*. [...] Chi vuole analizzare l'essenza del linguaggio deve avere rispetto della parola ed essere 'filologo' [...] ed anche credere in Dio».²⁹

È proprio dal *Prologo* del vangelo di Giovanni che prende le mosse il pensare originale di Ebner. In esso principalmente, il pensatore austriaco

²⁷ «Quei filosofi che negavano l'esistenza reale dell'Io si erano ben accorti che l'autocoscienza non è identica se non con il fatto che l'uomo è un essere parlante: eppure essi non compresero la rilevanza di tale identità, poiché non avevano visto il radicamento e l'ancoraggio del linguaggio nelle realtà spirituali della vita» (FP 165).

²⁸ S. Zucal, nell'introduzione al pensiero ebneriano, mette subito in risalto che il pensatore di Gablitz «non accetta compromessi con quelle accezioni sbiadite di parola che culminano nella mera erudizione o anche nei più avvertiti – ma a suo dire effimeri – procedimenti tipici della filosofia del linguaggio. Ogniqualvolta Ebner indugia sui temi della lingua, dei vocaboli, dei termini, delle declinazioni linguistiche, sui processi normativi e sugli abusi, sulle derivazioni e sulle varianti, sulle forme grammaticali, – continua ancora Zucal –, lo fa come lo scultore che ha sì ben allineati tutti i ferri del mestiere ma è tutto preso dalla sua idea artistica e dalla statua che vuol scolpire. Quest'ultima è davvero ciò che solo conta. Ebner vuol tuffarsi – conclude – nel *profondo* della parola, nel suo abissale significato, e gli strumenti linguistici vengono utilizzati e immediatamente riposti e abbandonati» (ZUCAL, *Ferdinand Ebner* 211-212).

²⁹ FP 185-186.

trova le intuizioni profonde per quel sapere *dalla* parola e *sulla* parola che, unito al senso attribuito all'espressione di M. Scheler: «L'uomo è uomo perché ha la parola»,³⁰ gli permette una giustificazione originale e nuova dello statuto ontologico-esistenziale della persona. Il suo è un intento di fondare l'essere della persona umana nella e mediante la Parola, il cui senso profondo e ultimo glielo offre il testo del *Prologo* e la sua riflessione sul *logos*. Per Ebner, in effetti, la parola sta in stretto rapporto con la realtà ontologica dell'uomo in quanto contribuisce alla chiarificazione della sua peculiare identità personale. Solo grazie alla parola si coglie, infatti, l'autentica ontologicità antropologica, l'uomo può auto-comprendersi e sciogliere il nodo del senso ultimo del proprio essere. È natura parlante. Infatti, «tutta la grazia dell'essere è nella parola – tutto ciò che è lo è per mezzo della parola...».³¹

Ebner sostiene che Dio stesso comunica all'uomo la parola e spiega poi con decisione la priorità che intercorre tra l'esperienza dell'essere e quella della parola. Nel Frammento 17 il Nostro lo giustifica infatti affermando che «nel fondamento ultimo di tutte le cose e di tutti gli eventi [...] non è la verità della Parola che si manifesta nella verità dell'essere, bensì proprio il contrario: la verità dell'essere si manifesta nella verità della Parola. Perché nella spiritualità della sua origine la Parola è la sorgente di tutta la verità e di tutto l'essere: tutto è stato creato per mezzo della Parola».³²

Edda Ducci, nello studio sulla pneumatologia ebneriana, sintetizzando, evidenzia così due considerazioni importanti per il pensare di Ebner che prendono l'origine dal *Prologo* del vangelo di Giovanni e hanno forte risonanza per il discorso antropologico e anche per la filosofia dell'educazione. La studiosa sostiene, infatti, che la suggestione del testo giovanneo ha indotto nella riflessione di Ebner due focalizzazioni essenziali: la parola come fondamento dell'essere e rivelatrice dell'essere; la parola come mediatrice tra l'io e il tu e rivelatrice del rapporto io-tu.³³

³⁰ Si tratta di un'importante definizione antropologica proposta da Max Scheler, che vede l'uomo costituito come *portatore della parola*, come colui che *ha la parola* (*Wort-haben*). Cf a tale proposito SCHELER M., *Zur Idee des Menschen*, in ID., *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Bern-München, A. Francke 1972⁵, 171-195. Il testo è del 1915.

³¹ PV 165-166.

³² FP 367.

³³ Cf DUCCI, *La parola nell'uomo* 59.

1.1.2. *La parola come fondamento e rivelatrice dell'essere*

Seguendo la traccia indicata da E. Ducci, diviene palese che la parola nella pneumatologia di Ebner esorbita dall'ambito logico, dall'ambito gnoseologico ed entra nella sfera dell'essere: «in principio era la parola ha il medesimo senso dell'affermazione *in principio è l'essere*». ³⁴ La parola *pone* l'essere, è *fondamento* dell'essere, è *rivelatrice* dell'essere. «'In principio era la parola', inteso nella pienezza del suo senso significa nient'altro che la restituzione dell'essere alla parola», ³⁵ asserisce lo stesso Ebner. E in un altro passo precisa ulteriormente: «Il Prologo del Vangelo di Giovanni afferma che la parola è il presupposto di ogni essere – quella che è “pre-messa” da Dio a ogni essere e posta come fondamento». ³⁶ Il *Logos* del *Prologo* va dunque strettamente inteso come Parola, ³⁷ nella sua accezione assoluta, attribuibile quindi soltanto a colui che crea. È da osservare però, come sostiene giustamente Edda Ducci, che «in questo senso non si ha nessun apporto alla chiarificazione del problema uomo; si ribadisce soltanto il suo esserci, al pari di ogni altro essere, in forza di questa parola creante». ³⁸ La chiarificazione adeguata del problema dell'uomo ci viene, invece, dalla seconda focalizzazione essenziale nella riflessione del Nostro: la parola letta ed interpretata come mediatrice tra l'io e il tu e rivelatrice del rapporto io-tu.

³⁴ *Ivi* 52.

³⁵ S II, *Notizen* 290. In questo e in tanti altri brani ebneriani emerge chiaramente il ricorso che Ebner fa al cristianesimo. È importante tuttavia ribadire subito che il pensatore non considera il cristianesimo come un sistema o un una semplice dottrina, non intende neppure costruire un trattato sull'essere a partire dal *Prologo* del vangelo di Giovanni. Ebner, invece, «si accosta al cristianesimo come a una luce che fa intravedere ma lascia il compito di indagare, esplicitare, individuare il contesto. Senza tale luce gli aspetti più forti del mistero-parola e del mistero-uomo sarebbero restati insospettati, ma questo non avrebbe impedito che la soluzione di ciò che appare lasciasse sempre insoddisfatto l'uomo pensoso circa il proprio esserci e l'enigma del proprio vivere. Ogni soluzione priva di tale luce è lontana dall'attingere le radici del problema, e dall'avere persuasività vera» (DUCCI, *La parola nell'uomo* 53).

³⁶ S II, *Notizen* 294.

³⁷ Cf *ivi* 275.

³⁸ DUCCI, *La parola nell'uomo* 54.

1.1.3. *La parola come mediatrice tra l'io e il tu e rivelatrice del rapporto io-tu*

La parola che era in principio, il *Logos* giovanneo, va dunque interpretata, secondo Ebner, esclusivamente nella prospettiva pneumatologica³⁹ come principio stesso della vita spirituale e fondamento ontologico che solo sa restituire all'uomo la propria originaria struttura dialogica di essere costitutivamente relazionato al Tu divino.⁴⁰ Lo statuto della parola, perciò, è uno statuto originariamente dialogico. La parola che pone l'essere, pone un essere che ha la parola. Dei due interlocutori l'uno ha la parola in senso attivo, l'altro ha la parola in senso passivo. Ciò che li accomuna è la parola partecipata e ricevuta. Ebner chiarisce dettagliatamente questo fatto in un'annotazione del 29 ottobre 1921, in cui attribuisce al *Logos* del Prologo giovanneo il significato di parola-dialogo (*Logos als Rede*). Si domanda: Che cos'è la parola intesa come *Rede*? La parola-dialogo, asserisce, «si svolge tra colui che parla e colui a cui il discorso è rivolto. Colui che parla "ha la parola" e perciò parla. Non parlerebbe però se non presupponesse in colui a cui il discorso è rivolto il "senso per la parola". Avere il "senso per la parola" non è niente altro che la "passività" nell'aver la parola, come il discorso è l'"attività" di ciò. Il discorso si svolge sempre tra due che hanno la parola, l'uno attivamente l'altro passivamente. Così nel discorso l'attività di chi ha la parola come anche

³⁹ Ancora una volta affiora qui la convinzione intima di Ebner che la filosofia non è in grado di cogliere la natura profonda della parola, del *logos*, il suo autentico spessore semantico. Come efficacemente esprime la parafrasi ebneriana del *Prologo* del vangelo di Giovanni, la luce della parola rifulse «nelle tenebre della nostra vita e della nostra filosofia», ma esse non la compresero (cf S I, *Versuch* 793-794). Per questo «non i filosofi, ma l'evangelista Giovanni fu colui che raggiunse il profondo significato etimologico della parola *logos* – e perciò, nella fedeltà a questo significato, iniziò il suo Vangelo con la parola che era in principio – ed egli non ha appreso nulla dalla filosofia alessandrina del *logos*, ma al contrario, i filosofi avrebbero potuto imparare qualcosa da lui» (S I, *Glossen zum Introitus des Johannesevangeliums* 419).

⁴⁰ Il *Logos* giovanneo va, in effetti, compreso in prospettiva pneumatologica «partendo dalla parola (*verbum*) [...] nel senso di parola semplicemente» (PA 147-148). Ebner lo ribadisce in questi termini: «Che all'inizio della sua vita spirituale ci sia la parola, la parola che era in principio, questo l'uomo lo può riconoscere in se stesso in una consapevolezza ultima che implica il proprio rapporto a Dio. Ed il primo che ha anche espresso tale convinzione è stato proprio l'evangelista Giovanni» (S I, *Glossen* 793-794).

la passività, in quanto se ne fa uso ascoltando il discorso, pone i due in quella relazione tutta particolare che già è data nella natura della parola come discorso. Ed è la relazione del parlante con colui al quale ci si indirizza, dell'io al tu. Ma ciò che qui è compreso come natura della parola – si interroga Ebner – vale anche per la parola che in principio era presso Dio? Avrebbe un senso estendere tutto questo al Vangelo di Giovanni? Si tratta di provare il logos, come Giovanni ha inteso la parola nel rapporto di fede al Cristo, se esso sopporta e comporta anche questo significato, senza svisamento di senso anche in vista della sua relazione a Cristo. Una tranquilla astrazione dall'essenza della cosa che è alla base del discorso può forse facilitare l'esplicitazione del pensiero». ⁴¹ Ed Ebner continua: «La parola come discorso – e così deve essere inteso qui –, è una frase. E se anche non è una frase grammaticalmente formale ha per lo meno il senso di una frase, è un equivalente della frase. In una frase qualcosa è posto, il rapporto di un soggetto a un predicato o come sempre lo si può trascrivere da un punto di vista logico formale, per questo si chiama così: frase. Prescindendo tuttavia dal suo contenuto oggettivo, in ogni frase in quanto è discorso, è anche posta questa relazione, che costituisce la natura della parola, di chi parla con colui a cui si parla. La parola è posizione della relazione tra l'io e il tu. Ma ha un senso applicare questo anche alla parola che era in principio? Perché no? La parola era in principio presso Dio. Dio, per così dire, ha avuto da prima la parola, e ha fatto, per così dire, un uso attivo del suo avere la parola, e con ciò ha creato tutto ciò che è, come dice l'evangelista. Ma con ciò ha creato anche l'uomo, quell'essere che tra tutte le creature di Dio è l'unica che ha la parola. Da dove l'uomo ha la parola? Essa rimanda al di là di lui e della sua esistenza nel mondo. Cosa vuol dire che egli ha la parola? Da una parte che è capace di discorrere, dall'altra che è capace di ascoltare un discorso come discorso. Dio ha creato l'uomo non soltanto mediante la parola, lo ha creato nel momento in cui gli ha dato la parola; lo ha creato come un essere che ha nella sua coscienza un rapporto con colui che l'ha creato. In questo rapporto l'uomo ha la sua vita spirituale. In questo rapporto ha la luce della sua vita». ⁴²

La lunga citazione, appena riportata, delucida in maniera pertinente il ruolo della parola come mediatrice tra l'io e il tu e come rivelatrice del

⁴¹ S II, *Notizen* 297-298.

⁴² *Ivi* 298-299.

rapporto tra l'io e il tu. Il *Logos*, nel suo proprio originario e costitutivo carattere di parola, nella sua personale attualità crea lo spirituale nell'uomo e lo costituisce come *sprechendes Wesen*, come interlocutore di Dio. Creato nella parola e perciò determinato costitutivamente in senso *tuale* dentro l'orizzonte della *Zweisamkeit* («essere-in-due»),⁴³ l'uomo può dunque incontrare e cogliere autenticamente se stesso solo a partire da quel *Logos* di cui egli, in quanto “essere parlante”, è fedele eco. Si tratta perciò di un vincolo indissociabile che lega l'uomo alla Parola che era in principio, la quale lo qualifica. L'uomo quindi è strutturalmente abilitato ad essere l'«uditore» (*Hörer*) della parola ed è chiamato a percorrere nell'esistenza la via di diventare, a sua volta, il «facitore» (*Täter*) della parola.

1.1.4. L'uomo come Hörer della parola

Il carattere di *Wort haben* che contrassegna l'essere umano come natura relazionale palesa l'uomo come colui che, creato da Dio mediante la parola, «ha nella sua coscienza un rapporto con colui che l'ha creato»⁴⁴ e, quindi, è strutturalmente capace di entrare in un rapporto di reciprocità con il *Logos* che è, appunto, “premessa” e “posizione” del rapporto dell'io con il tu.⁴⁵

Percorrendo la strada della natura parlante, la riflessione di Ebner incontra l'ipotesi creazionista. Ebner percorre fino in fondo tale strada: l'uomo ha la parola perché qualcuno gli ha parlato, Qualcuno che è parola. «Dio ha creato l'uomo con il fatto stesso di parlargli, sostiene convinto, Ebner. Lo ha creato mediante la parola, nella quale era la vita, e la vita era la luce degli uomini, come si legge nel *Prologo* del Vangelo di Giovanni (Gv 1, 4). Che Dio ha creato l'uomo non significa altro se non che Dio gli ha parlato. Nel crearlo gli ha detto: Io sono e per mio tramite tu sei. Poiché Dio gli ha parlato in tale maniera e mediante la parola con la sua origine divina ha posto in lui l'io, creandolo nella sua relazione con il Tu, l'uomo divenne consapevole della propria esistenza e della relazione della stessa con Dio».⁴⁶

⁴³ Cf S I, *Aphorismen* 1931, 924. 937. 938. 939. S III, 729 (lettera a Luise Karpischek del 16 maggio 1931).

⁴⁴ S II, *Notizen* 298-299.

⁴⁵ Cf *ivi* 294.

⁴⁶ FP 156-157.

La parola evidenzia perciò che nel passaggio dal nulla all'esserci l'uomo si è incontrato, a livello dell'essere, con *ciò* che ha fatto avvenire questo passaggio: l'uomo è stato l'interlocutore di Dio. L'uomo ha udito la parola, la parola creante che l'ha fatto e l'ha fatto dotato di parola. E, a sua volta, egli può indirizzare la parola. Primariamente, dunque, l'uomo è un tu, al quale l'Io divino si è rivolto, con il quale l'Io divino ha stabilito il dialogo della vita.

Rendersi conto di aver la parola significa per l'uomo cogliere la propria dignità e differenza rispetto agli altri esseri, all'animale, al salto che si è verificato,⁴⁷ e scoprire il proprio essere creato dalla parola e la relativa peculiarità di avere la parola. «Tu sei e mediante Te sono io»⁴⁸ è una parola di risposta di colui che ha udito la parola.

⁴⁷ Ebner, nei diversi testi, ribadisce a più riprese che l'uomo non è di natura parlante per cause naturali o sociali in quanto la società non è premessa del linguaggio (per gli approfondimenti rimando a DUCCI, *La parola nell'uomo* 64-65). Può giovare tuttavia una nota di E. Ducci che schematizza il problema: «Trascrivendo in termini essenziali ed elementari l'ampia riflessione di Ebner su questo tema ci si può esprimere così: l'aver la parola non è giustificato nell'uomo né dallo sviluppo naturale-biologico, né da quello socio culturale; rimanda a qualcosa che trascende l'uomo in quanto tale; vuol dire dunque che qualcuno gli ha parlato ponendolo, e in tal modo l'uomo è stato primariamente un tu; la sua determinazione prima è provenuta dall'ascolto della parola creante; l'aver udito la parola che lo ha fatto passare dal nulla all'esserci è rimasto come impronta di un sigillo» (*Ivi* 89).

⁴⁸ Nell'annotazione del 27 giugno 1920 delle *Notizen*, che riporto qui per intero, Ebner chiarisce la dinamica completa di questa specifica modalità di essere dell'uomo, che è la sua *Wort haben*: «La parola creante in principio: Io sono e mediante Me tu sei – la creazione dell'uomo mediante la parola è nello stesso tempo la rivelazione di Dio nella parola (nella parola l'uomo ha il suo sapere intorno a Dio che costituisce la sua coscienza e che sostiene la sua vita spirituale) – il senso della parola ebraica *Jahvè*: la rivelazione di Dio – la radice spirituale del principio di identità; Dio ha, mediante la parola, (che nel suo fondamento spirituale è una sola con l'amore e in ciò è la grazia) la sua relazione all'uomo (per il quale soltanto vale il principio di identità nella misura in cui comprende se stesso nella sua relazione a Dio e davanti a Dio) –; l'uomo ha, nuovamente mediante la parola, la sua relazione a Dio (mediante la quale esiste), una relazione nella preghiera. Il senso della preghiera: Tu sei e mediante Te sono io – l'uomo comprende se stesso e la propria esistenza nella sua relazione a Dio: questo però non soltanto fa sì che per lui valga anche il principio di identità, ma questo è anche la radice spirituale del principio di causalità – Dio è il fondamento dell'essere spi-

E. Ducci chiarisce questa peculiarità dell'essere specifico dell'uomo affermando: «L'aver l'uomo la parola è un fatto (*Tatsache*) che si riflette nell'altro fatto (*Tatsache*) che l'uomo può essere uditore della parola, vale a dire che l'uomo ha in sé la parola in senso attivo e in senso passivo, che ha la possibilità di essere un io e di essere un tu». ⁴⁹ Così come la prima volta, l'uomo si determina poi sempre – storicamente e quotidianamente – udendo la parola. La sua *Dubhaftigkeit* (tuità) che l'ha determinata al principio del suo esserci, è la strada per il suo costante determinarsi, è ciò che *lo costringe* a non cercare inutilmente nella solitudine la verità del suo esistere. ⁵⁰

La studiosa propone, quindi, una lettura interessante dei testi ebneriani in cui lega strettamente insieme il concetto dell'*Hörer des Wortes* con un altro termine ebneriano evocativo di significato, appunto quello della *Dubhaftigkeit*. L'uomo è un chiamato, un interpellato: ne è la prova la “natura di tu” (*Dubhaftigkeit*) della sua coscienza, sinonimo di avere la parola. La *Dubhaftigkeit*, infatti, è l'impronta lasciata dall'audizione della parola creante l'io; è la medesima *Dubhaftigkeit* che rende possibile l'esprimersi dell'io. L'intrecciarsi di *tuità* (*Dubhaftigkeit*) e *uità* (*Ichhaftigkeit*) nella sua coscienza pone l'uomo nel cuore della parola, e rende palese come il mistero della parola sia il mistero della vita dello spirito e viceversa. ⁵¹ «Ciò che si esprime nell'uomo, l'io, ha il suo fondamento spirituale nel suo poter essere interpellato, nel fatto che diventa tu: facitore (*Täter*) della parola è l'uomo soltanto in quanto è stato prima uditore. Mentre la parola parla all'uomo, mentre lo rende un tu, egli diventa cosciente di se stesso, del suo io». ⁵² Udire la parola è quindi essere se stessi, essere autocoscienti, e non essere soli. ⁵³

rituale, Dio è la causa prima creatrice di ogni essere» (S II, *Notizen* 520-521, cit. in DUCCI, *La parola nell'uomo* 58-59). E. Ducci riprende poi le parole di Ebner e sintetizza dicendo: «La dinamica del testo va in certo modo capovolta per diventare più immediata: nel dire Tu sei e mediante Te io sono, l'uomo conosce sé nell'orizzonte inerte dell'Assoluto; ma l'uomo nell'attualità di questo suo poter dire Tu sei e mediante Te io sono, palesa un essere posto mediante la parola creatrice: Io sono e mediante Me tu sei» (DUCCI, *La parola nell'uomo* 59).

⁴⁹ *Ivi* 87.

⁵⁰ Cf *ivi* 89.

⁵¹ Cf *ivi* 90.

⁵² S II, *Notizen* 302, 19 novembre 1922.

⁵³ «Come “uditore della parola” l'uomo giunge all'autocoscienza; e questa lo

L'uomo, rispetto a tutti gli altri enti subumani, è quindi contrassegnato dal fatto di essere destinato ad essere "uditore della parola". Perciò, nell'ascolto della parola che lo interpella in maniera personale, l'uomo viene toccato nella sua dimensione spirituale, appellato e risvegliato alla vita, alla realtà, al dialogo. La parola detta, ovvero quella che «entra nell'uomo attraverso l'orecchio, che inabita questa forza di muovere l'animo e di scuotere lo spirito»,⁵⁴ produce questo effetto singolare.

La parola, nell'*attualità del venir detta*, come parola *tra* l'io e il tu nel colloquio, rimanda a un'altra realtà, ritenuta da Ebner imprescindibile del rapporto dialogico, quella cioè dell'amore. «La *parola* abbraccia e sorregge la lingua – non soltanto la lingua, ma tutto l'uomo, e non soltanto l'uomo, ma l'essere di tutto il mondo – e perciò è più che lingua, più che le nostre parole dette. Abbraccia tutto ciò che non possiamo esprimere, per il quale la nostra lingua non ha la parola giusta. Abbraccia Dio, perché Dio abbraccia la parola. E abbraccia l'amore».⁵⁵ Essere veri *uditori* e *facitori* della parola non significherà altro che rivolgere all'altro la parola nell'amore. L'amore, infatti, come Ebner rileva più volte nei suoi *Frammenti pneumatologici*, non ammette che l'uomo resti uditore della parola ma lo spinge a divenirne *facitore*: «La realtà di Dio è nascosta [...] nel fatto che l'Io nell'uomo è orientato a un rapporto con il Tu [...] che si esprime nella parola e nell'amore; [...] nella parola che ci rende 'uditore' e nell'amore che ci rende 'facitore' della parola».⁵⁶

Ebner intravede così che l'uomo, oltre ad essere uno che ha la parola, è fondamentalmente, anche uno che intrinsecamente è capace di amare.

rende poi "facitore della parola". Nella misura in cui l'uomo è appellato egli non è un "io" ma un "tu" – quando Dio creando l'uomo gli parlò, lui era un tu. Ma proprio per il fatto che egli in principio era il tu della Parola, si risvegliò in lui l'io, vale a dire l'autocoscienza» (S I, *Versucht* 784).

⁵⁴ Leggiamo nel brano: «Nell'"ascolto della parola" che lo interpella in maniera personale, egli [uomo] viene chiamato alla vita ed alla realtà [...]. Per mezzo della parola l'animo dell'uomo viene mosso e lo spirituale che in esso soggiace viene appellato e risvegliato. È però soprattutto nella parola detta, ovvero in quella che entra nell'uomo attraverso l'orecchio, che inabita questa forza di muovere l'animo e di scuotere lo spirito» (S I, *Zum Problem* 690).

⁵⁵ PA 187.

⁵⁶ FP 159. Cf anche *ivi* 323. 286.

1.2. Liebe haben come giustificazione della dimensione intrinsecamente amante dell'essere umano

Il tema dell'amore, come tutti gli argomenti esaminati da Ebner, è affrontato con il suo consueto stile di battuta aforistica, asistematica, ma ricca di intuizioni da sviluppare. Affiora nei testi posteriori alla sua "conversione" spirituale (1916/1917) e, in modo particolare nel *quaderno blu* con i pensieri stralciati dai *Diari* e dedicati a Luise Karpischek e, prima di tutto, negli *Aforismi 1931*, stesi intenzionalmente per Hildegard Jone e il suo coniuge Josef Humprik al termine della sua vita.

Per poter comprendere il significato che Ebner attribuisce all'amore e il ruolo che esso assume nella sua interpretazione dell'uomo, è necessario tener unito il discorso sull'amore a quello sulla parola. Soltanto nella prospettiva pneumatologica della parola, infatti, si manifesta pienamente il compito che l'amore adempie nel processo di divenire dell'io umano.⁵⁷ Ebner, pertanto, non si ferma sulle analisi fenomenologiche dell'amore ma, a mio avviso, si spinge a giustificare l'amore come elemento costitutivo dell'essere umano.

1.2.1. Amore come fatto originario e costitutivo dell'essere umano

Nell'impostazione del pensiero di Ebner l'amore può essere inteso come co-principio che, insieme alla parola, fonda l'io nelle realtà spirituali.

L'io, come si è visto, non ha per il filosofo austriaco alcuna esistenza "assoluta", svincolata ed ontologicamente autosufficiente. La realtà dell'io conosce una duplice consistenza: al suo essere *oggettivamente* dato nella parola corrisponde la sua sussistenza *soggettiva* nell'amore. In tal modo la parola e l'amore convergono per quanto attiene il comune fondamento spirituale: «L'Io e il Tu – e ciò significa in ultima istanza l'uomo e Dio –, queste realtà della vita spirituale trovano nella 'parola' la loro esistenza 'oggettiva', come nell'amore quella 'soggettiva'». ⁵⁸ Parola e amore umani, come afferma S. Zucal, recano così entrambi in sé i tratti della loro pecu-

⁵⁷ «L'io è uno che diviene se stesso nella parola e nell'amore» (FP 318) («Das Ich ist [...] ein im Wort und in der Liebe Werdendes» (S I, *Das Wort* 265).

⁵⁸ FP 211.

liarità ed appartenenza divina prima ancora che umana: la parola nella «divinità della sua origine» e l'amore nella «divinità del suo scopo».⁵⁹

Il riconoscimento dell'impatto con il Tu-Trascendenza e del conseguente legame ontologico con l'Assoluto che ha posto l'io nell'essere e senza il quale l'io non si giustifica pienamente tale, a mio avviso, porta il pensatore austriaco a considerare l'amore, analogamente alla parola, un fatto (*Tatsache*). In Ebner *l'uomo è l'uomo non soltanto perché ha la parola, ma anche perché è intrinsecamente predisposto ad amare*. L'espressione ebneriana "avere la parola" (*Wort haben*), secondo un'acuta osservazione di H. Jone, perché sia davvero tale, significa necessariamente amare (*Liebe haben*).⁶⁰ Il filosofo sostiene, infatti, che la natura non umana certamente è sonora, ma anche allo stesso tempo muta,⁶¹ in quanto *l'essenza della parola è l'amore relazionale* e questo è esclusivo attributo della creatura alla quale è stato amorosamente dato l'essere della parola, ossia dell'uomo.

Il vero amore, dunque, «è dualità di vita – come la parola che comprende in sé il “rapporto dell'io con il tu” –, è dualità di vita che supera la fondamentale solitudine di coscienza del sentimento».⁶² È quindi un'apertura costituiva al rapporto con l'altro e controbilancia ogni forma di solitudine.

Ebner, in realtà, è pienamente consapevole della minaccia della solitudine che può incombere sull'io nella sua esistenza concreta, ma la solitudine non è essenziale alla natura umana e può essere anche superata. Essa, come afferma il Nostro, «non è mai qualcosa di assoluto ma è sempre qualcosa di relativo. Questa solitudine non è qualcosa di originario oppure di relativo all'essenza dell'io, ma è il risultato di un atto spirituale che si è verificato nell'io stesso, è il risultato dell'atto della sua chiusura di fronte al tu».⁶³ La solitudine dell'io, nel senso del suo chiudersi al tu (*in der Verslossenheit vor dem Du*), può essere superata soltanto nell'aprirsi-altu (*Dem-Du-Sicherischließens*)⁶⁴ e ciò avviene mediante la parola e l'amore.

L'amore, perciò, nella sua natura originaria e profonda, conserva il potere di essere una chiave d'accesso alla relazione e quindi si presenta

⁵⁹ Cf ZUCAL, *Ferdinand Ebner* 227.

⁶⁰ Cf JONE, *Vorwort*, in WW IX.

⁶¹ Cf S I, *Das Kreuz und die Glaubensforderung* 389.

⁶² PA 110.

⁶³ S I, *Versucht* 763.

⁶⁴ Cf *l. cit.*

come un valore esigente che non deve essere facilmente frainteso. È compito del vero *filologo*, infatti, non soltanto riflettere sulla parola e amarla, ma anche illuminare l'amore con il significato della parola.⁶⁵ Ebner ci avverte che, in effetti, esiste un rischio reale di equivocare il significato dell'amore. Lo si può infatti intendere o fraintendere soltanto come «amor proprio, autofilia, cupidigia, avidità e, quando va bene, come l'eros della filosofia di Platone. Il vero amore invece è di più, è qualcosa di assolutamente diverso dall'amore platonico. Esso è – come la parola –, la realizzazione del rapporto al tu, del rapporto all'uomo e a Dio».⁶⁶

L'amore, quale attuazione piena del rapporto dell'io con il tu, si colloca in realtà nella dimensione del desiderio, ma anche del mistero. Tocca, infatti, le strutture profonde dell'essere della persona in ciò che ella è. La persona è l'amore: «*Amor est nomen personae*», scriveva s. Tommaso d'Aquino ed E. Mounier asseriva: *Amo ergo sum*. Quest'ultima affermazione, posta dal filosofo francese in dialettica di superamento sussuntivo del *cogito* cartesiano,⁶⁷ esprime palesemente la natura della persona: sono, in quanto amo. Nell'atto dell'amore non soltanto colgo l'essere, ma mi colgo come nella forma piena dell'essere.⁶⁸ In questo senso si può affermare che l'amore è l'*evento* per eccellenza, perché suscita il profondo io dell'autocoscienza. Palumbieri sottolinea che «l'amore pro-voca, nel senso letterale, l'emergenza dell'io nella forma percettiva consistente. Prima che far *ex-sistere* l'altro, cioè prima di chiamarlo all'uscita dal suo bozzolo di oggettualità per farlo sentire soggetto di decisione e di azione, suscita l'evento dell'autocoscienza nel suo dispiegamento più alto. E, dunque, la celebrazione dell'avvento dell'io. Amo, dunque sono».⁶⁹ Amo perché sono stato amato nell'atto di essere posto nell'essere. Amo perché sono chiamato ad amare, dotato della capacità di amare, ne avverto una profonda nostalgia. Amo, nel desiderio di essere riamato.

⁶⁵ PA 137.

⁶⁶ *L. cit.*

⁶⁷ Cf PALUMBIERI S., *Amo dunque sono. Presupposti antropologici della civiltà dell'amore*, Milano, Paoline 1999, 10.

⁶⁸ Cf *ivi* 24.

⁶⁹ *Ivi* 10.

1.2.2. *Amore come vocazione all'incontro*

Ebner è consapevole che l'amore è possibile grazie al fatto che siamo stati *principiati all'amore*.⁷⁰ Esso è un dono gratuito che viene dall'alto e si rivela all'uomo come vocazione, come chiamata-appello. L'uomo ne avverte una profonda nostalgia, proprio perché l'amore prima che virtù e desiderio, fa parte della struttura dell'essere. Anzi, è *virtù in quanto comporta fedeltà alla struttura dell'essere*. «L'essere umano è un'attitudine, oltre che intellettuale e volitiva, anche agapica. La definizione classica di *animal rationale* non è sufficiente. L'uomo è anzitutto *animal amans*. E l'amore sussume l'intelletto e la volontà».⁷¹

La risposta *fedele* alla "domanda" di amare che scaturisce dall'essere profondo dell'io va accordata, da parte dell'essere umano, secondo la misura del dono ricevuto. Non ogni rapporto tra le persone è connotato, in effetti, dall'amore. L'amore, se c'è, si aggiunge al rapporto, e diviene la sua 'qualifica' essenziale, caratterizzata, secondo Ebner, dal tipo di relazione nella dimensione io-tu.

In quanto risorsa essenziale l'amore richiede, dunque, un inveramento, un potenziamento concreto. L'inveramento effettivo dell'amore nell'esperienza concreta della persona, per Ebner, è molto esigente e il suo compimento confina con il vero «miracolo».⁷² Il pensatore non è per niente ingenuo e tantomeno inconsapevole delle esigenze che la risposta al dono d'amare pone alla persona. La sua travagliata esperienza personale è sufficientemente eloquente al riguardo. Egli vuole tuttavia affermare qui che la difficoltà dell'amore come cammino non ne connota l'impossibilità. L'essere umano è stato già *principiato ad amare* e, come ci ricordava Palumbieri, ha la «struttura d'essere di tipo agapico»,⁷³ che, per svolgersi, in pienezza e perseveranza, secondo Ebner, ha bisogno della forza d'amore dall'alto.⁷⁴ Poiché, tra l'amore come vita e l'amore come struttura c'è tutto lo spazio della libertà umana sempre a rischio, perché

⁷⁰ Cf PA 111.

⁷¹ PALUMBIERI, *Amo dunque sono* 26.

⁷² Leggiamo nel *Diario*: «... l'amore stesso è sì, il «miracolo», il grande, inconcepibile miracolo della nostra vita. Un amore che nel suo fondamento ultimo è da Dio» (S II, *Tagebücher* 921, 29 luglio 1920).

⁷³ PALUMBIERI, *Amo dunque sono* 25.

⁷⁴ Cf PA 177.

collocata nella condizione della fragilità, l'uomo sovente è tentato di rinunciare facilmente alla fatica d'amare «nella dimensione personale dell'Amore» e al «suo essere giustamente orientato». ⁷⁵

La logica che dovrebbe orientare il vero rapporto è, per il pensatore austriaco, quella di trattare l'altro come tu, soggetto e non oggetto. Ebner è molto chiaro al riguardo. Il vero Amore è «l'Amore, il cui senso non sta nel 'voler avere', in quanto il voler avere presuppone d'immediato l'io che si chiude dinanzi al tu. L'Amore che non è predilezione (Vorliebe), Amore che non ama soltanto l'"amico", nel quale si ama sempre esclusivamente se stessi, Amore che non si 'spiega' e che non si può 'spiegare', amore che non ama platonicamente l'ideale', per trascurare segretamente la realtà dell'esistenza umana. Amore che non è semplice nostalgia dell'amore e il suo sogno sognato nell'autosolipsismo dell'io». ⁷⁶ Si tratta qui di espressioni dell'amore tutte insufficienti. L'amore, vero e realizzato, è quello attraverso il quale l'io esce dalla sua chiusura dinanzi al tu e le caratteristiche peculiari di questo amore esprime puntualmente «il famoso capitolo 13 della prima Lettera ai Corinzi». ⁷⁷ L'amore umano, per Ebner, si fonda quindi su quello divino, sulla relazione con il Tu di Dio, e insieme costituisce la verifica dell'autenticità del rapporto con Dio. ⁷⁸ Le due dimensioni fondamentali in cui esso si esperisce, ossia quella dell'amore per Dio e dell'amore per gli uomini, si appartengono reciprocamente. ⁷⁹

Poter amare, nella convinzione di Ebner, è dunque una potenzialità donata all'essere umano e il fondamento e il profondo sentirne bisogno albergano nelle strutture intime della persona. Saper amare, invece, è un'abilità acquisita, frutto della libera conquista personale. L'amore recettivo o attivo appartiene alla struttura d'essere dell'essere uomo. Esso

⁷⁵ S I, *Versuch* 763.

⁷⁶ *Ivi* 763-764.

⁷⁷ *Ivi* 764.

⁷⁸ Cf PV 96.

⁷⁹ «L'uomo non deve amare soltanto Dio, ma anche gli uomini: perché non deve amare soltanto la perfezione, ma anche amare in maniera perfetta. Questo è il paradosso dell'amore che l'intelletto non è capace di sciogliere: che l'uomo ami l'altro ma non con un amore di predilezione, che il suo amore per Dio trovi la sua espressione perfetta. L'amore per Dio e l'amore per gli uomini si appartengono. L'uomo non ama Dio quando non ama gli uomini, e non ama gli uomini – ma al massimo nell'uomo il suo amico, l'amante, la donna – quando non ama Dio. Ogni altro amore è una perversione dell'amore» (*Ivi* 137).

costituisce, inoltre, un appello al rapporto genuino con l'altro e vissuto, per Ebner, nel *medium* della parola.

La parola e l'amore si rivelano così, nel pensiero di Ebner, due categorie ontologico-esistenziali che denotano l'uomo come persona dialogica essenzialmente orientato verso qualcosa di spirituale che è fuori di lui. Evidenziano quindi che la persona non è una monade isolata, al contrario, per essenza è un essere comunicante, di più ancora, tra tutti gli esseri soltanto la persona è capace di una comunicazione spirituale, persino di una comunione profonda nell'essere con l'altro. Parola e amore costituiscono dunque due atti fondamentali nei quali e mediante i quali la persona comunica ed esprime se stessa. Svolgono perciò il ruolo di veri e propri veicoli alla relazione e manifestano anche il suo carattere spirituale. Nella concezione di Ebner, infatti, spiritualità è relazionalità e costituisce un presupposto essenziale dell'incontro.

2. La «spiritualità-relazionale» dell'uomo come presupposto dell'incontro

Il tema dello "spirituale", legato a quello più ampio della "vita spirituale" al quale rimanda direttamente il discorso sulla parola e sull'amore, è uno degli argomenti più complessi ed estesi della riflessione di Ebner. La sua accurata comprensione può offrire una maggiore chiarificazione dell'antropologia ebneriana, ispirata alla pneumatologia della parola, e completare così un quadro di riferimento per la trattazione del Nostro sull'incontro.

Ebner, come emerge dalle sue annotazioni, intende l'uomo come «un progetto della natura, ma lasciato allo spirito per il compimento»⁸⁰. La possibilità concreta del compimento umano risiede proprio nel fatto che egli è una "realtà spirituale", dove il termine 'spirituale' ha un'accezione semantica peculiare. Sarà, quindi, necessario approfondire la natura dello spirito nella visione di Ebner per poi domandarsi: Che cosa caratterizza l'essere umano come "realtà spirituale"? In che cosa consiste la sua "spiritualità"? Che rapporto intercorre tra la spiritualità dell'uomo e il problema dell'incontro in Ebner?

Senza dubbio, nella formulazione della risposta a queste domande,

⁸⁰ S II, *Notizen* 138.

Ebner si avvale delle intuizioni che gli vengono offerte dal cristianesimo, tuttavia, come ci avverte giustamente E. Ducci, non si deve confondere lo 'spiritualismo' ebneriano «con altri tipi di spiritualismo di identica matrice cristiana»⁸¹. La concezione ebneriana presenta delle precise caratteristiche e sfumature proprie, che l'Autore stesso espone nel suo *pensiero fondamentale*.⁸²

2.1. Lo spirito nell'uomo e le realtà spirituali

La peculiarità del concetto ebneriano dello spirito, nonostante alcune affinità o tracce di derivazione da altri autori, come ho avuto modo di accennare nelle pagine precedenti, scaturisce direttamente dalle linee direttrici della pneumatologia, annotate sinteticamente in forma di *pensiero fondamentale*, premesso ai *Frammenti*.

Ebner, come ho già menzionato prima, riconosce in particolare a Kierkegaard il merito di aver indicato come il nucleo fondamentale dell'io umano la dimensione dello spirito inteso come dinamica relazionale.

⁸¹ DUCCI, *La parola nell'uomo* 24.

⁸² Con il termine *il pensiero fondamentale* s'intende il nodo centrale della riflessione di Ebner, espressa dallo stesso Autore nel cosiddetto periodo pneumatologico – l'ultimo e il più importante della sua vita (a partire dal 1916/17). L'autore l'ha direttamente indicato nel titolo della sua opera principale *Das Wort und die geistige Realitäten. Pneumatologische Fragmente* e lo ha anche espressamente ricondotto «ad una formula il più stringata possibile». Questa formula breve si trova nella *Prefazione* ai *Frammenti* che, concepita posteriormente nel 1919, fu poi anteposta all'opera. *Il pensiero fondamentale* può essere suddiviso in quattro sezioni che trattano rispettivamente i seguenti problemi: lo spirituale nell'uomo; l'accesso oggettivamente riconoscibile allo spirituale al di fuori di sé che è la parola; le realtà spirituali e la parola; l'accesso fenomenico alla parola del linguaggio (cf FP 137-138). Per l'approfondimento rimando ad alcuni studi di Karl Wucherer-Huldenfeld: *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners* (Wien 1985); *Der Grundgedanke Ferdinand Ebners* (intervento presentato al simposio di Gablitz nel 1981); *Il pensiero fondamentale di Ferdinand Ebner*, in *Communio* (2001) [175-176], 17-31. Per l'interpretazione del pensiero fondamentale cf anche SCHARL F., *Weg(-ung) im Denken Ferdinand Ebners. Eine Reise-Bericht von einer Zwischen-Station und vom sich an-bahnenden Ein-/Durch-Hören, -Blicken*, Frankfurt a. M., Peter Lang-Verlag 1997.

le.⁸³ Accolta l'istanza relazionale dello spirito umano, il Nostro critica tuttavia la tendenza kierkegaardiana, giudicata da lui eccessiva, di accentuare il problema di rifondare il rapporto dell'uomo con Dio, trascurando in qualche modo la fondazione del rapporto interumano.⁸⁴ Per Ebner, invece, risulta importante rifondare anche il rapporto dell'uomo con l'uomo recuperando così una visione dell'uomo più completa e realistica. Lo evidenzia appunto la formulazione del famoso *pensiero fondamentale* che contiene la sua proposta di soluzione del problema.

Dal *pensiero fondamentale* di Ebner emerge, infatti, un movimento concettuale che supera realmente la giustificazione kierkegaardiana dell'io come spirito. Ciò avviene con l'introduzione della nozione di *realtà spirituali* che restituisce anche all'io umano la dignità di interlocutore imprescindibile nell'avventura relazionale dell'uomo.

Ebner parte dal presupposto che l'esistenza umana possiede nel suo nucleo intimo un significato spirituale, cioè nell'uomo vi è qualcosa di spirituale, perché egli è fondamentalmente orientato a qualcosa di spiri-

⁸³ Nel testo de *La malattia mortale* Kierkegaard offre una nota definizione di uomo. La riporto in un'ampia citazione, in quanto farà da sfondo per l'esposizione del pensiero ebneriano sull'io: «L'uomo è spirito. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. Ma che cos'è l'io? È un rapporto che si mette in rapporto con se stesso oppure è, nel rapporto, il fatto che il rapportarsi metta in rapporto con se stesso. L'io non è il rapporto, ma il fatto che il rapporto si mette in rapporto con se stesso. L'uomo è una sintesi dell'infinito e del finito, del temporale e dell'eterno, di possibilità e necessità, insomma, una sintesi. Una sintesi è un rapporto fra due elementi. Visto così l'uomo non è ancora un io. Nel rapporto fra due elementi, il rapporto è il terzo come unità negativa; cioè i due si mettono in rapporto col rapporto; un rapporto, in questo senso, è, sotto la determinazione dell'anima, il rapporto fra anima e corpo. Se invece il rapporto si mette in rapporto con se stesso, allora questo rapporto è il terzo positivo, e questo è l'io. Un tale rapporto che si mette in rapporto con se stesso, un io, o deve essere posto da sé o dev'esser stato posto da un altro. Se il rapporto che si mette in rapporto con se stesso è stato posto da un altro, il rapporto è certamente il terzo, ma questo rapporto, il terzo, è poi a sua volta un rapporto che si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero. Un tale rapporto derivato, posto, è l'io dell'uomo, rapporto che si mette in rapporto con se stesso e, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro» (KIERKEGAARD, *La malattia mortale* 21).

⁸⁴ Si può consultare al riguardo lo studio di E. Ducci, richiamato già prima: *Il Wort haben ebneriano* 499 ss.

tuale *fuori* di lui, *mediante* il quale egli esiste in generale e che è *in* lui. Si tratta di ciò che fonda l'io nel rapporto con il tu.

In seguito, Ebner si pone la questione: in che modo le realtà spirituali (io e tu) sono accessibili alla conoscenza oggettiva vincolante per l'uomo? In che cosa si mostra tale orientamento interiore dell'essere umano in relazione con l'altro? Per il Nostro, l'espressione di questa spiritualità dell'esistenza è la natura *parlante* dell'uomo in quanto il rapporto io-tu è dato *mediante* la parola, *nella* parola e *come* la parola, ossia nell'attualità del suo venir espressa, nella situazione creata dal linguaggio, ovvero nel colloquio, nel dialogo come fenomeno da cui tutto si origina.

Il *pensiero fondamentale* cerca quindi di dimostrare che lo spirito nell'uomo è in effetti relazione. Non è una relazione sussistente, come quella della «Potenza che l'ha posto nell'essere»,⁸⁵ ma lo spirito sussiste nell'uomo nella misura in cui si pone in relazione con un altro spirito fuori di lui, con un tu. Questo tu, per il Nostro, è dato primariamente dal Tu che ha principiato lo spirito umano e l'ha posto in essere, Tu-Dio, ma il tu per l'uomo è necessariamente anche un altro io umano. Ebner asserisce precisamente che «ci sono soltanto due realtà spirituali: Dio e l'io»⁸⁶ e non è possibile comprendere la natura dell'io finché non si capisce che esso esiste soltanto nella correlazione al tu, ad ambedue i *tu*.

Nel ricercare la peculiarità dello *spirituale*, la riflessione ebneriana si concentra perciò sulla realtà che è spirituale. E. Ducci precisa che la realtà in Ebner è espressa al plurale; ha un'aggettivazione unica: *spirituale*. Sono o due o nessuna: Dio e l'io.⁸⁷ Si tratta di esseri personali che si appartengono, si rivelano reciprocamente⁸⁸ e si possono comprendere soltanto direttamente,⁸⁹ nell'attualità tipica del vivere e nella parola.

L'uomo, dunque, è originariamente spirito e la parola in lui è la manifestazione di una dimensione altra: «Il mistero della parola è il mistero dello spirito» (*Das Geheimnis des Wortes ist das Geheimnis des Geistes*).⁹⁰ Ebner si propone di evidenziare che esiste una grande differenza tra la con-

⁸⁵ KIERKEGAARD, *La malattia mortale* 21.

⁸⁶ PA 55.

⁸⁷ Cf DUCCI, *La parola nell'uomo* 24-26.

⁸⁸ Cf S I, *Fragment aus dem Jahr 1916 mit einem Nachwort* (1931), 1024.

⁸⁹ «Ogni realtà veramente spirituale vuol essere compresa direttamente» (PA 61).

⁹⁰ *Ivi* 58.

cezione dell'uomo come spirito e come realtà spirituale. «Lo spirito nell'uomo deve esistere inteso nella sua relazione alla problematicità dell'esistenza individuale», mentre «la realtà spirituale dell'io risiede nella sua relazione al tu».⁹¹ Di conseguenza, la distinzione tra lo spirito e le realtà spirituali rimanda alla distinzione tra il modo di considerare l'uomo da parte di un'antropologia individuale (l'uomo monade) e il modo di concepire l'uomo da parte dell'antropologia comunitaria (l'uomo essenzialmente aperto e orientato alla relazione con l'altro, quindi capace di schiudersi alla dualità della vita).

2.2. La dimensione duale della vita dello spirito presupposto all'incontro

Il problema della dualità della vita Ebner l'affronta in modo molto delicato ed efficace. Tra l'altro, ne parla anche in un conciso passo dell'ultima lettera che scrisse all'amica Luise Karpischek, il 16 maggio 1931, mentre era agli sgoccioli della sua vita terrena. Vi leggiamo al riguardo un passo molto significativo: «Tu ti lamenti della crescente solitudine della tua vita. Tu sai che forse nel mondo non c'è nessuno che conosca la solitudine meglio di me. La solitudine nella sua forma più terribile, più pericolosa. E tuttavia proprio nelle sofferenze davvero non piccole di questa solitudine ho acquisito la persuasione che noi un giorno – tutti – ci sveglieremo alla grande *dualità della vita* (*Zweisamkeit des Lebens*), alla quale dobbiamo la nostra esistenza. Non è affatto un gioco di parole. Per me le cose della vita sono troppo importanti per trasformarle in gioco di parole».⁹²

Il brano della lettera a Luise sottolinea ancora una volta che nell'uomo la spiritualità e la vita spirituale sono legate inscindibilmente alla sua natura di *ánthropos pneumatikós*, vale a dire all'essenza propria di un *essere partecipato* che attinge le radici della propria ontologia dalla originaria *Zweisamkeit des Lebens*.⁹³ E questa dualità della vita umana si fonda essenzialmente sulla dualità originaria della vita (*Urzweisamkeit*), la quale viene a costituire per Ebner – secondo l'espressione di S. Zucal – «la patria dia-

⁹¹ S II, *Notizen* 173.

⁹² S III, 729 (il corsivo mio).

⁹³ «In principio esisteva la vita spirituale nella sua realtà, la posizione dell'io nella sua relazione al tu» (S I, *Versuch* 793).

logico-verbale dell'uomo».⁹⁴ La *dualità originaria* (*Urzweisamkeit*) è quindi la dimensione ontologica dell'essere-in-due che è la premessa inderogabile di ogni dialogo e di ogni incontro. Si tratta della dimensione ontologica che rivela tutta la forza della *parola originaria* (*Urwort*). Secondo Ebner, come si è notato più volte, a tale *dualità originaria* noi dobbiamo la nostra stessa esistenza. Essa si configura, e lo abbiamo già rilevato prima, come dualità delle realtà spirituali io-tu, Dio-Logos e uomo chiamato con potenza verbale alla vita e interpellato dal tu parlante divino. Questa *dualità*, quindi, ha costituito ed inaugurato il dialogo originario e ha fatto sì che l'uomo sia un essere strutturalmente bisognoso ed affamato di dialogo. L'uomo ne porta in sé una memoria viva e indelebile e ne è segnato nel suo peculiare destino creaturale.

L'uomo, infatti, vive e pensa in uno spazio dialogico. L'aspetto della *dualità* attraversa tutte le dimensioni dell'umano. Tutto in lui parla della sua destinazione all'altro: parola, pensiero, sguardo, udito, sensi, figura corporea. Nei testi ebneriani si trova un'ampia considerazione di questa dialogicità strutturale dell'essere umano. Si è già evidenziato prima la dimensione duale della parola e dell'amore dal punto di vista ontologico che fa intravedere la loro importanza esistenziale per l'umanizzazione di ogni persona. In effetti nella parola e nell'amore, intesi innanzitutto dal punto di vista esistenziale, ossia nella concretezza delle situazioni e con il coinvolgimento di tutte le dimensioni dell'umano nell'uomo, egli gioca la sua vita e la propria personale umanizzazione mediante la qualità della «vita in due»,⁹⁵ come avremo modo di osservare parlando specificamente dell'incontro.

La *dualità* si manifesta nel pensiero dell'uomo e lo coinvolge ampiamente. Negli *Aforismi 1931* l'autore esprime con dovizia questo concetto: «Pensiamo i nostri pensieri migliori scorrendo nello spirito con qualcu-

⁹⁴ ZUCAL S., *L'esodo dall'«Icheinsamkeit» e la «patria» ritrovata*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 100. Zucal precisa il significato del termine "patria" dicendo: «Patria nelle due accezioni che la lingua tedesca permette: "Vaterland", luogo della paternità creatrice in cui Dio parlandogli ha "figliato" l'uomo come suo interlocutore verbale; e "Heimatland", luogo dialogico originario che è insieme "Ursprungsland" e "Mutterland", casa e dimora metaforica, incontro beatificante nella parola e grazie alla parola, che fa sì che l'uomo si senta accolto, chiamato per nome, riconosciuto, identificato – in altri termini – amato come avviene in ogni ambito "materno", che si senta davvero a casa propria» (L. vii).

⁹⁵ Cf PA 108.

no. Ogni pensare è un “discorrere interiore” – nel monologo o nel dialogo. E se annotiamo i pensieri è anche, prima di tutto, l'espressione di un bisogno di comunicazione, nascosto o palese. Nessun pensiero si sente del tutto a suo agio nella solitudine del suo essere pensato. Perché l'uomo vive spiritualmente – *idealiter* o *realiter* – nel “rapporto dell'io al tu”.⁹⁶

I pensieri che l'uomo ha nella solitudine interiore della sua vita possono essere anche molto profondi. «Una cosa però mancherà sempre, dice Ebner, – la può dare soltanto la *vita in due* –, il calore».⁹⁷ L'autore sviluppa questa osservazione sottolineando che, all'infuori della concreta esperienza positiva della dualità vissuta, il pensiero manifesta una tendenza a rifugiarsi in se stesso, pretendendo di fondarsi razionalmente a partire per l'appunto da se stesso. Dal pensare solitario però sorge unicamente il concetto astratto, un pensiero che non si è radicato necessariamente nella parola, facendo emergere in tal modo una contraddizione, in quanto la ragione (*Vernunft*) è frutto della parola e questa unicamente è possibile nella relazione tra l'io e il Tu. Per Ebner l'intelletto (*Verstand*) si riferisce unicamente alle «parole morte» (*tote Wörter*), mentre le «parole vive» (*lebendige Worte*) sono proprie della *Vernunft*, in quanto veicolo essenziale per la comprensione del senso della parola.⁹⁸ La ragione, in quanto “logos”, non è “ratio”, ma “Verbum”, nel senso di “allocuzione”, “discorso” (*Rede*).⁹⁹ E questo discorso ha luogo nel “tra” (*Zwischen*) che pone in relazione l'io con il tu.¹⁰⁰

La dualità che caratterizza il parlare e il pensare umano asseconda l'uomo anche nella sua ricerca della verità. Ebner è convinto che, in effetti, l'uomo avverte il bisogno di cercare e verificare le proprie conoscenze e, prima di tutto la «verità personale dell'essere»¹⁰¹ nel dialogo con l'altro. All'origine del bisogno di verificare vi è il bisogno sociale di condividere il pensiero degli altri e di comunicare il nostro. Quando uno non può inserire il proprio pensiero intimo e la sua affettività in questo schema, quando rinuncia a pensare socialmente, il fatto stesso di questo iso-

⁹⁶ *Ivi* 125.

⁹⁷ *Ivi* 108-109). Il corsivo è mio.

⁹⁸ Cf FP 216; S I, *Aphorismen* 1931, 909; S II, *Notizen* 240.

⁹⁹ Cf MORENO VILLA M., *Persona e relazione. A proposito del pensiero dialogico di Ferdinand Ebner*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 183.

¹⁰⁰ Cf S II, *Notizen* 297.

¹⁰¹ PA 181.

lamento toglie al pensiero la sua struttura originaria, quella cioè di dirigere tutto a un tu ed essere da lui corrisposto.¹⁰²

Le analisi condotte fin qui, basate sulle tesi pneumatologiche di Ferdinand Ebner, evidenziano una visione dinamica dell'essere umano, proposta ed elaborata dal Nostro.

La relazionalità, giustificata come elemento costitutivo dell'uomo, interpretato a partire dal fatto che egli ha la parola, riacquista nel pensiero di Ebner non soltanto lo spessore ontologico, ma è valorizzata a pieno titolo anche nel suo valore esistenziale. L'uomo è uomo, ma lo deve anche diventare. Il farsi tipico dell'uomo (*Menschwerdung*) passa necessariamente attraverso una rete di relazioni che egli intesse lungo la sua esistenza. Le multiformi relazioni che l'uomo vive, fondate su quell'*a priori* ideale impresso nella sua costituzione intima, formano così per lui una sorta di reale *Schicksal*, nel senso di una vera e propria *potenzialità* personale, una sua genuina *risorsa*, un suo autentico *bisogno*, anzi *il bisogno*.

L'uomo nasce come un essere relazionale, tuttavia la capacità reale di relazionarsi è per lui frutto di circostanze e di un impegno personale. Nel suo vivere concreto, se vuole diventare un essere compiuto e salvaguardare la sua personale irripetibilità e singolarità è chiamato ad apprendere l'arte di relazionarsi in modo appropriato alla sua natura che è spirituale, quindi relazionale. Tale arte di relazionarsi in modo appropriato alla natura umana, secondo la convinzione di Ebner, è impostata sulla possibilità umana di instaurare le relazioni «giuste» (*das richtige Verhältnis*). La «giustezza» vuol indicare qui una sorte di *ordine* intrinseco e *primitivo* – come direbbe Kierkegaard –, improntato su una realtà la cui traccia, immagine e nostalgia ogni essere umano porta scolpito in sé, sebbene non sempre ne sia pienamente consapevole.

Le relazioni «giuste», quindi, significano per Ebner uno stile di rapportarsi umano che può effettivamente condurre all'incontro con l'altro. Anzi, esse stesse sono l'*incontro*.

¹⁰² Sono molti i brani dei testi ebneriani, in particolare dei *Diari*, che fanno trapelare l'intima sofferenza del pensatore per la mancata possibilità o capacità di trovare, nell'ambiente in cui ha vissuto, un interlocutore a cui poter partecipare i pensieri più intimi e da cui ricevere l'aiuto costruttivo, edificante per la propria autoformazione umana e intellettuale. Gli ultimi anni della vita di Ebner sono testimonianza di una dialogicità ritrovata ed esperita nella sincerità e serietà di un rapporto, capace di non contraddire e non negare la destinazione all'*«intima Dualità della vita»* a cui tutti indistintamente siamo chiamati.

L'INCONTRO EBNERIANO COME *RELAZIONE GIUSTA*

Ferdinand Ebner, in verità, non ha composto alcun trattato specifico intitolato e dedicato esplicitamente e in modo sistematico al problema dell'incontro. Ho l'impressione, però, che non esista una sola pagina dei suoi scritti dove la questione delle relazioni interumane non affiori, se non in modo diretto, almeno come accenno o allusione. Da tutte, infatti, trapela un autentico anelito personale del Nostro alla relazione piena ed edificante con l'altro, avvertita però e vissuta spesso con dolore personale, ma forse per questo motivo fonte ed ispiratrice del suo pensare originale e nuovo sulla problematica relazionale in generale.

Nei testi più significativi di Ebner, tra i quali i *Frammenti pneumatologici*, il *Diario*, l'*Epistolario* e i contributi per la rivista *Brenner*, appartenenti al periodo pneumatologico e posteriori ad esso, l'Autore compie un tentativo di ricondurre il discorso sull'incontro all'orizzonte di una particolare dinamica relazionale della persona.

Come già evidenziato prima, secondo la concezione antropologica di Ebner, l'uomo è un essere relazionale predisposto intrinsecamente a trascendere se stesso e ad entrare in contatto con il mondo circostante, specie con gli esseri umani. La capacità umana di autotrascendersi, però, mentre da una parte dimostra direttamente come vera l'affermazione che ogni contatto umano con l'esterno è relazione, dall'altra, invece, non può sostenere come vera l'asserzione che ogni relazione che l'uomo instaura con il mondo delle cose e delle persone può essere ritenuta un incontro. Tale constatazione mi spinge a proseguire la mia ricerca ponendo un interrogativo importante: a partire dalla pneumatologia della parola di Ferdinand Ebner si può determinare che cosa fa sì che una relazione possa essere ritenuta a pieno titolo l'incontro? Quando una relazione umana può

essere considerata una relazione d'incontro? Che cosa caratterizza tale relazione, che cosa essa implica e quali condizioni di possibilità richiede?

Sfogliando le pagine delle opere del filosofo di Gablitz è difficile – se non addirittura impossibile – riscontrare una definizione esplicita ed elaborata dell'incontro. La formulazione del fenomeno *più* “ebneriana” o *proprio* ebneriana mi pare quella della *richtige Verhältnis*, vale a dire *relazione giusta*.¹ Mi sembra quindi possibile formulare l'ipotesi che per il pensatore austriaco l'incontro si definisca come *la relazione giusta*.

La decisione per l'ipotesi di identificare l'incontro con la relazione giusta, a mio parere, può essere coadiuvata dalla stessa opzione che Ebner ha fatto per il vocabolo *Verhältnis*, al posto di *Beziehung*. Credo si tratti di una scelta particolarmente mirata visto che, etimologicamente, il termine *Verhältnis*,² a differenza di *Beziehung*,³ offre una serie di indicazioni utili e importanti per comprendere la realtà dell'incontro. Esso, in effetti, indica un rapporto *personale*, intimo, *consapevole* e *intenzionale*, che va oltre un semplice legame e chiama in causa immediatamente un determinato e concreto *modo di agire* della persona. Tale termine è ulteriormente rafforzato dall'aggettivo *richtig*: si tratta di un rapporto *ordinato*, *appropriato* all'uomo, conforme alla sua natura intima, appunto quello che ci vuole per l'uomo e che gli è peculiare. L'aggettivo *giusto*, accostato al verbo *ver-halten*, legato intimamente al sostantivo *Verhältnis*, richiama immediatamente alla necessità di agire in modo giusto per vivere le relazioni *giuste* (*richtig ver-halten*).

Vivere le relazioni, in particolare viverle in modo giusto, implica un modo di agire prettamente umano. Ciò pone ad ogni uomo un reale dilemma esistenziale, sperimentato, in diversa misura, lungo tutto l'arco dell'esistenza. Ebner insiste sul fatto che relazionarsi umanamente in modo giusto è un problema per l'uomo perché esso esige da parte di ciascuno una impegnativa sintesi vitale tra la conoscenza dell'argomento e l'esercizio concreto della capacità di relazionarsi. Per Ebner, infatti, il tema delle relazioni giuste è innanzi tutto un problema esistenziale. Si può cogliere la natura, le intime fibre e sfumature, il valore e il prezzo da versare per le relazioni giuste solo «esistendo».

¹ Cf PA 43.

² Cf AA.VV., *DUDEN - Bedeutungswörterbuch*, Band 10, Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich, Duden-Verlag 1985, 704-705.

³ Il termine indica in generale i legami tra cose o persone e più specificamente i rapporti sessuali (cf *ivi* 144).

1. La relazione giusta come il problema dell'uomo

Se l'uomo è un essere relazionale, il problema fondamentale della sua esistenza è comprendere in che modo egli debba relazionarsi con il mondo in cui è inserito: con il mondo della natura, delle cose che crea e, prima di tutto, con il mondo dei propri simili, ossia degli altri come lui, uomini e donne.

In proposito, un'annotazione con la quale Ferdinand Ebner apre il suo *Diario*, il famoso «quaderno blu»⁴ trascritto e dedicato a Luise Karpischek è di una incisività unica. Si tratta di un'affermazione singolare che tratteggia in modo deciso il valore e il peso della relazione intersoggettiva nella vita dell'uomo, indicandone la direzione e la modalità di attuazione: «Questo è il primo e l'ultimo problema dell'uomo, l'alfa e l'omega della sua vita spirituale: di fronte alla molteplice frantumazione della sua vita, arrivare "esistendo" alla relazione giusta».⁵

Nonostante l'irrefutabile situazione di disagio interiore, di cui l'uomo fa costantemente l'esperienza a causa delle diverse frantumazioni⁶ che lo affliggono interiormente, Ebner continua a sostenere che tutto nell'uomo parla della sua apertura e destinazione all'altro e può favorire l'attuazione reale del suo statuto ontologico esistenziale che è uno statuto di relazione: parola, sguardo, udito, tutti i sensi, figura corporea. La capacità effettiva di instaurare e vivere la relazione è tuttavia legata strettamente alla

⁴ Si tratta, come detto, di una raccolta intitolata *Dal Diario 1916/17* (cf S I, 19-73) o, come Ebner preferiva chiamarla «quaderno blu» che contiene i pensieri sulla vita spirituale, dedicati a Luise Karpischek. Il curatore degli scritti ebneriani (*Schriften*) F. Seyr l'ha chiamata «la primizia della pneumatologia di Ebner».

⁵ PA 43.

⁶ Il termine *frantumazione* o *spezzamento* (*Gebrochenheit-Zerbrochenheit*) è uno degli indici di misura ontologico-esistenziale dell'io che emerge dal pensiero di Ebner. Esso esprime una costante che segna la dialettica profonda dell'essere umano legata alla dimensione di finitudine, limite, incompiutezza e imperfezione iniziale della natura umana. L'uomo la sperimenta, secondo il Nostro, a tre livelli: ontologico (si scopre un essere dis-unito perché composto da diverse dimensioni), etico (perché all'uomo manca la chiara direzionalità nel suo agire etico e la deve apprendere), spirituale (che, per Ebner, è l'espressione più tragica dell'esistenza umana, in quanto significa la rottura della struttura relazionale originaria dell'essere umano, con tutte le conseguenze profonde della solitudine e isolamento che essa apporta. Più incisivamente: la frantumazione spirituale evidenzia che l'io nell'uomo non ha trovato ancora il suo tu).

presa di coscienza di tale condizione e, di conseguenza, alla necessità di impostare e regolare il processo del proprio *divenire-uomo* (*Menschwerdung*) secondo la logica interiore di «plasmare un'esistenza spirituale».⁷ Tale traguardo significativo è conseguito però «esistendo», senza ricorrere a fughe e surrogati, pericolosi per il rischio di incorrere nella discrepanza interiore tra il sapere e il vivere. La relazione giusta va vissuta, non pensata.

Per approssimarmi alla risposta sul che cosa intenda Ebner quando parla della relazione giusta, mi pare importante affrontare il problema dello *spessore* che l'Autore ascrive al termine «giusto». Egli, a mio avviso, si impegna molto a ridire tale senso. Pur senza pretese di esaurire l'analisi, tento ora di indicare alcune caratteristiche che ritengo indispensabili per connotare e comprendere la posizione ebneriana al riguardo.

2. Alcuni connotati dell'incontro come relazione giusta

Il pensatore austriaco collega strettamente il problema della *giustezza* delle relazioni umane con la vita spirituale nell'uomo, basata sull'imprescindibile necessità di entrare nella relazione interpersonale con l'altro.

Tra le condizioni di possibilità d'incontro-relazione giusta mi pare necessario indicare l'apertura personale alle realtà spirituali, la co-presenza concreta nello spazio e nel tempo e la reciprocità nell'interazione tra l'io e il tu. Queste caratteristiche corrispondono alla natura umana e caratterizzano l'uomo nelle relazioni intersoggettive.⁸ Una breve analisi di ciascuna di esse può introdurre meglio alla comprensione del concetto d'incontro in Ebner, cogliendone alcune sue peculiarità.

2.1. La relazione giusta come rapporto nell'apertura personale alle realtà spirituali

Ferdinand Ebner, il 3 dicembre 1917 in una nota del *Diario*, aveva appuntato che «spiritualmente l'uomo è un essere collegato, legato mediante lo spirito allo spirito».⁹

⁷ PV 42.

⁸ È interessante al riguardo lo studio di Krzysztof Wiczeorek *W stronę definicji spotkania*, in *Studia Filozoficzne* (1989)10, [287], 27-36.

⁹ PV 99.

Per scansare l'equivoco, connesso al fatto che «lo spirito nell'uomo deve esistere inteso nella sua relazione alla problematicità dell'esistenza individuale»¹⁰ (*ego-istica*) e per evitare il rischio di considerare lo spirito nell'uomo in modo individualistico, l'Autore, coerente al suo *pensiero fondamentale* menzionato prima, elabora e propone il concetto delle *realità spirituali* come base per comprendere la natura dell'uomo in sé e dell'incontro come espressione tipica dell'umanità espressa bene e in maniera riuscita. (In esso, a mio avviso, si trova una vera novità e la rivoluzione non solo del pensiero di Ebner, ma dell'antropologia stessa, anche quella di tipo spiritualista).

Il pensatore austriaco, infatti, è convinto che non basta giustificare nell'uomo la presenza della dimensione spirituale, ma occorre verificare il concetto stesso dello *spirito* per ridargli lo spessore che gli spetta.

A tale scopo, come accennato, Ebner, pur riconoscendo la sua dipendenza dal pensiero di Kierkegaard, polemizza con lui, criticando la sua tendenza a restringere la piena affermazione della spiritualità nell'uomo alla relazione del Singolo con l'Assoluto. «"Il Singolo" è per l'uomo la determinazione dello spirito, dell'essere dell'uomo».¹¹ Inoltre, «"Il Singolo" è la categoria attraverso la quale devono passare – dal punto di vista religioso – il tempo, la storia, l'umanità».¹² Ne deriva che l'uomo è pienamente uomo con Dio, quando si realizza come io teologico, quando appunto si afferma come quel Singolo «davanti a Dio».¹³

È legittimo però sostenere che il Nostro non sarebbe nemmeno totalmente d'accordo con l'impostazione di Feuerbach (se nel momento della maturazione e della stesura delle sue tesi pneumatologiche avesse conosciuto direttamente il suo pensiero), il quale sostiene l'opposto, ossia che l'uomo si realizza compiutamente come spirito solo nella relazione con l'altro uomo. In effetti, come evidenziato già sopra, Feuerbach – coerente alla sua riduzione della teologia all'antropologia –, trova il fondamento dei legami interumani e la loro misura non nel riferimento alla Trascendenza, ma nel principio de «l'unità dell'uomo con l'uomo», ossia nell'appartenenza alla propria specie: «l'uomo per sé è l'uomo (nel senso comune del termine); l'uomo con l'uomo, cioè l'unità dell'io e il tu, è Dio».¹⁴

¹⁰ S II, *Notizen* 173.

¹¹ KIERKEGAARD S., *Diario*, n. 2853, Milano, Rizzoli-BUR 1997, 258.

¹² *Ivi* n. 1327, 243.

¹³ Cf ID., *La malattia mortale* 21.

¹⁴ FEUERBACH, *Principi* 127, § 60.

La proposta di Ebner circa le *realità spirituali* non è un compromesso tra il pensiero dei due maestri, ma un tentativo di giustificare l'inscindibile compresenza e integralità delle due dimensioni: orizzontale e verticale, il legame con gli altri esseri umani, ma anche con il Totalmente Altro. Essa costituisce pure una prova per recuperare una visione dell'uomo conforme all'immagine che egli si porta impressa nel proprio io per il fatto di essere colui a cui è stato conferito il dono della parola.

Il fatto della parola, di cui l'uomo è stato reso partecipe, giustifica, secondo Ebner, la possibilità di riconoscere allo spirito la capacità intrinseca di relazionalità e di dialogicità, quindi di autotranscendersi e di aprirsi allo spirito nell'altro. L'Autore lo dimostra con l'incisiva affermazione d'importanza fondamentale: «Ci sono soltanto due realtà spirituali: l'io e Dio».¹⁵ Dunque le *realità* sono due, ma ciò che le caratterizza è la comune dimensione *spirituale*, base per l'incontro. Alla natura profonda delle realtà spirituali spetta, infatti, che esse si appartengano intimamente, si rivelino mutuamente e possano comprendersi solo nell'attualità del vivere come l'io e il tu.¹⁶ L'una non esiste pienamente senza l'altra.

L'incontro, in questa prospettiva, è un evento possibile da avverarsi solo tra le realtà spirituali: Dio e l'io, ossia nella relazione tra l'io e il tu, perché «la realtà dell'io risiede nella sua relazione al tu».¹⁷ Per Ebner, a differenza di Buber, non è possibile pensare all'incontro vero e proprio all'infuori delle relazioni interpersonali, perché egli limita la possibilità di attribuire l'appellativo di "tu" solo alle persone, mai alle cose.¹⁸ Dove non ci sono le persone non c'è l'incontro perché non esiste una "omogeneità" nell'essere dei partner, data dal principio spirituale. Con il termine "omogeneità nell'essere" si vuole esprimere la convinzione di Ebner che la persona può incontrarsi realmente solo con un'altra persona. Questo non significa che si tratti necessariamente dell'"*engaglierend*" ontologica

¹⁵ PA 55.

¹⁶ Cf S I, *Fragment aus dem Jahre 1916 mit einem Nachwort* (1931), 1024.

¹⁷ S II, *Notizen* 173.

¹⁸ Per Ebner l'appellativo del "tu" è esclusivo della persona (persona di Dio e persona di uomo-donna). Per M. Buber, invece, ciò che decide del tu non è la diversità della realtà che sta-di-fronte all'io, ma l'atteggiamento che il soggetto vi assume. In tal modo un uomo può essere degradato alla relazione caratterizzata come io-esso e, viceversa, un animale può essere considerato effettivamente come "tu" se è trattato dal soggetto secondo la relazione io-tu (cf BUBER, *Il principio dialogico*, in particolare il saggio *Io e Tu*, 57-157).

delle persone. Il presupposto della *uguaglianza* porterebbe infatti all'esclusione di molti incontri, tra cui quelli con Dio. Nell'incontro con Dio, in effetti, si incontrano due persone (omogeneità) però esistenti in modo differente (non-omogeneità), ossia persone che rappresentano due modalità differenti di essere: persona umana e persona divina.

Il fatto di essere stati determinati come realtà spirituali, quindi persone in relazione, non significa automaticamente la capacità effettiva di entrare nella relazione con l'altro in modo *giusto*, ossia incontrarlo. Sebbene, come, forse a ragione, sostengono alcuni dialogisti, l'incontro sia un fenomeno imprevedibile, cioè fondato su qualcosa che anticipa la libera decisione dell'uomo, alla base dell'incontro c'è comunque l'apertura sotto la spinta della libertà dell'uomo. Senza la facoltà della libertà, l'uomo sarebbe simile a una cosa materiale che si comporta secondo le leggi determinate dalla natura.¹⁹ O, per dirla con un'efficace espressione di Ebner, senza l'esercizio della libertà l'uomo rimarrebbe un «errabondo su strade lontane [dalla casa del proprio essere una realtà spirituale]»,²⁰ perché la «libertà come realtà esiste soltanto nella vita dello spirito».²¹

Vivere da realtà spirituali, perciò tesi ad incontrare lo spirituale fuori di noi, richiede tuttavia la necessità di scegliere, di incontrare. In sostanza, si tratta di dover prima affrontare liberamente e con consapevolezza crescente il problema della propria interiorità, sfilacciata, infranta e frantumata, riconducendo all'unità i fili della propria personalità. Tale processo è coadiuvato dall'attenzione perché le scelte quotidiane di senso non rimangano al margine o al di fuori del vero senso dello spirituale di cui si è portatore tendendo ad assecondare una molteplicità di bisogni che, invece di avvicinarla, la allontanano dalla verità di sé e ostacolano la manifestazione della potenziale consistenza della propria persona. Vivere da realtà spirituale richiede la convergenza di scelte che la persona compie in direzione del suo determinarsi come realtà spirituale.

2.2. La relazione giusta come rapporto di co-presenza concreta

La relazione giusta, come sottolineato, presuppone la disponibilità continua di apertura alla persona dell'altro riconosciuta e trattata da realtà

¹⁹ «La libertà nella vita naturale è soltanto un'illusione biologica» (PA 66).

²⁰ *Ivi* 55.

²¹ *Ivi* 66.

spirituale, potenzialmente sensibile e disposta all'incontro. Ciò avviene in una situazione esistenziale concreta, ossia, come sostiene con forza Ebner: «esistendo» e non «filosofando».²²

Per il filosofo di Gablitz, infatti, la relazione vissuta in modo *giusto* richiede necessariamente una *co-presenza* dei soggetti, da intendere non come una semplice co-esistenza fisica nello stesso luogo e nello stesso spazio, ma come una possibile percezione dell'essere dell'altro, colta immediatamente.²³ Si tratta dell'*esperienza dell'altro uomo* in senso fenomenologico, nel quale si accentuano anzitutto le manifestazioni del suo essere che ci permettono di avvertire l'evidenza della percezione e l'immediatezza della conoscenza. Questa avvertenza, quando è analizzata, elimina le manifestazioni dell'essere dell'altro che sono in certo qual modo «prodotte». Convergo quindi con l'opinione di K. Wieczorek, il quale sostiene che «la manifestazione dell'essere nell'incontro consiste nell'introdurre nello spazio dell'evidenza qualche momento del proprio essere».²⁴ Anzi, a mio parere, più il rapporto tra le persone si basa sull'essere di ciascuna di loro e non sull'apparire, più la relazione guadagna nella «giustezza». Certo, rimane importante la domanda: l'esperienza dell'altro dipende solo dal donarsi dell'altro oppure dal soggetto che percepisce? Wieczorek è del parere di riconoscere il ruolo fondamentale del soggetto che percepisce e da questa percezione nasce, secondo lui, la disponibilità ad accogliere qualsiasi manifestazione dell'altro,²⁵ anzi, la manifestazione di tutto l'altro, andando oltre la percezione sensibile, il comportamento e la fisionomia esterna dell'altro.²⁶

Per esprimere la realtà di co-presenza con la sensibilità pneumatologica di Ebner, la rispondenza e la disponibilità alla relazione con l'altro a livello di partecipazione e di condivisione del proprio essere suppone la

²² Cf *ivi* 70.

²³ «Ogni realtà veramente spirituale vuol essere compresa direttamente» (PA 61).

²⁴ WIECZOREK, *W stronę definicji* 28.

²⁵ *L. cit.*

²⁶ Per l'approfondimento rimando ad un interessante studio di Adam Węgrzecki intitolato *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków, PAT 1992; in particolare il capitolo *Poznanawanie drugiego człowieka w spotkaniu* 96-110. Il problema della percezione dell'altro è estremamente importante nell'educazione in quanto può facilitare l'incontro con l'altro (se la percezione dell'altro non è distorta), o lo può compromettere (nel caso della percezione patologica dell'altro).

presenza attiva dello spirito in ambedue gli esseri concreti e compresenti alla relazione. La sola presenza *passiva* dello spirito nell'uomo, ossia la predisposizione ontologica alla relazione, non è garanzia dell'esistenza e della vita spirituale dell'essere umano, quindi non assicura l'incontro. È come se si trattasse di una fiamma del combustibile non ancora guizzata. Il combustibile c'è, e c'è una potenziale fiamma, ma ciò che manca è lo scoccare della scintilla, l'accensione. C'è il rapportarsi dello spirito con se stesso, ma per la sua vita compiuta, secondo la natura specifica dell'uomo indicata da Ebner, è necessario che lo spirito faccia il contatto con una forza omogenea fuori di esso: con la Potenza di natura spirituale-relazionale che l'ha posto nell'essere e con un altro Io umano, uomo e donna.²⁷

Con le osservazioni sulle realtà spirituali, Ebner ci introduce in una lettura dinamica ed altissima dello spirito nell'uomo, importante e valida anche per le sue implicanze pedagogiche. Edda Ducci interpreta il pensiero ebneriano commentando con pertinenza: «Lo spirito nell'uomo è un potente fascio di energie, incardinate su parola libertà amore, che si risvegliano, si attivano, si irrobustiscono fino al moltiplicarsi, in un reale contesto di *sinergia*».²⁸ In effetti, il contatto tra le realtà spirituali avviene come una vera e propria *irruzione*,²⁹ che coinvolge in modo convergente le forze interiori di ambedue, fino ad operare un reale *risveglio* (*Erwachen*)³⁰ in chi non vive ancora nella logica della "realtà spirituale". Si tratta, concretamente, di porre l'altro effettivamente nelle condizioni di entrare in relazione in modo giusto, vale a dire *da* realtà spirituale. Lo spirito si attiva alla presenza di un altro spirito. Ebner mette in risalto l'importanza di questa affermazione insistendo sulla necessità dell'*attualità di presenza*³¹ tra

²⁷ Cf S II, *Notizen* 183 (17 ottobre 1920).

²⁸ DUCCI, *Nota*, in PA 39.

²⁹ In un'annotazione del 13 marzo 1916 troviamo una nota-chiave per comprendere il concetto di spirito in Ebner. Vi si legge tra l'altro: «Vedevo finora lo spirito quasi sempre come un creativo sviluppo interiore della vita (*innere schöpferische Entwicklung des Lebens*) che è impegnato solo nel momento in cui lo sviluppo fisico della vita ha sperimentato un impedimento, un disturbo e una rifrazione (*Brechung*). Ieri mi venne il pensiero, se, alla fine, questa rottura della vita che si può riscontrare anche in un individuo interessato alla vita spirituale, non è provocata solo a causa dello "spezzamento" (*Durchbruch*), ma dell'"irruzione" (*Einbruch*) dello spirito nell'esistenza individuale» (S II, *Tagebücher* 611).

³⁰ Cf S II, *Notizen* 482.

³¹ FP 156.

due realtà spirituali in rapporto. Tale attualità implica non soltanto la compresenza di un Io e un tu concreti, coesistenti nello spazio, nel tempo e nella loro corporeità concreti, ma – in coerenza all'impostazione della pneumatologia della parola –, l'attualità di presenza va riconosciuta, da parte dell'uomo, innanzitutto a Chi l'ha posto nell'essere e in esso lo sostiene.³² Ebner è convinto che l'uomo è sostenuto nell'essere nella misura in cui riconosce ed entra consapevolmente e liberamente nel rapporto con il Tu di Dio. In effetti, soltanto nell'attualità di presenza l'io umano si schiude pure al Tu di Dio e al tu dell'altro uomo, in una reciprocità ontologica ed esistenziale che rende ambedue liberi e solleciti costruttori della relazione giusta.

2.3. *La relazione giusta come rapporto di reciprocità tra l'io e il tu*

La relazione giusta, proprio perché implica l'apertura effettiva all'altro come realtà spirituale e richiede la sua co-presenza concreta, presuppone anche il riconoscimento vicendevole di essere *strutturati a reciprocità*.

L'esperienza di sentirsi pienamente io, da parte dei due che entrano in relazione, è fondata nella misura in cui ci si rispetta, ci si accetta e ci si arricchisce mutuamente di essere e di esperienze. Ferdinand Ebner esprime questa verità in un'asserzione lapidaria e concisa: «L'io e il Tu esistono unicamente in un mutuo rapporto».³³ L'io, all'infuori del tu, è un io inesistente. La natura dell'io implica necessariamente la presenza del tu. Ogni tentativo di definire l'io a prescindere dalla sua relazione al tu è, per Ebner, un attentato alla vera natura dell'io, perché gli toglie la speranza di una esistenza nell'apertura alla *dualità* della vita, a lui connaturale, improntata alla Dualità Originaria dalla quale l'io proviene.

La relazione giusta si fonda necessariamente sul riconoscimento di questa «tuità dell'io» (*Duhaftigkeit des Ichs*), ossia dimensione ontologica dell'io-essere relazionale che esiste come tale solo in forza del Tu divino, ma anche umano. Il primato spetta alla peculiarità del rapporto dell'io con Dio: solo colui che ha trovato in Dio il suo vero *Tu*³⁴ trova la via per

³² Cf PA 98.

³³ FP 147. Il testo tedesco è molto incisivo: «Weil das Ich und Du immer nur im Verhältnis zueinander existieren, gibt es ebenso wenig ein absolut duloses Ich, als ein ichloses Du zu denken wäre» (S I, *Das Wort* 88).

³⁴ «Il vero tu dell'io è Dio. Finché a un uomo la verità di questa frase non è

la relazione giusta, per quella dialogicità umana che si alimenta della Parola che è da Dio. Ho già menzionato nel capitolo precedente come il Nostro, a partire dal fatto che l'uomo è un essere parlante, giustifica la natura tuale dell'io: l'uomo è divenuto tale perché Dio, parlandogli, l'ha reso il proprio *tu* e solo in tal modo l'ha costituito come *io*. Il fatto di rivolgere la parola all'uomo (una parola creante) e lasciare nelle sue fibre più intime la *memoria* di questo primo dialogo vitale (la struttura dialogica di tutto l'essere umano e di ogni espressione umana), da parte di Dio, ha reso l'uomo capace di un atteggiamento scambievole, di un approccio nella reciprocità.

La *reciprocità* (*Reziprocität*) si rivela una condizione necessaria per l'avverarsi della relazione giusta, ma richiede di essere vissuta, ossia esperita in modo *attuale*. Vale a dire essa esiste solo quando si può verificare un'*attualità di reciprocità* nella relazione concreta. Non basta una predisposizione strutturale al rapporto mutuo con l'altro. È indispensabile farsi reciproco all'altro, incontrato in un rapporto concreto. In tali condizioni ambedue i partner della relazione assumono e giocano effettivamente il ruolo di interlocutore attivo: l'uno *interpella* e l'altro *risponde*. In più, la manifestazione del proprio essere da parte di uno è riconosciuta dall'altro e viceversa. Quando, nel rapporto, si giunge alla condivisione del proprio essere, si è già raggiunto un alto livello della reciprocità. In effetti, si tratta di una reciprocità piena, un'*attualità della reciprocità*, celebrata in maniera completa quando nel nostro comune campo comunicativo, che si è venuto a creare nell'incontro, io percepisco in modo leggibile la risposta dell'altro al mio appello ad essere con lui e davanti a lui e la stessa condizione è soddisfatta dalla mia risposta che do alla sua interpellanza. La reciprocità, quindi, garantisce ad ambedue i partner le condizioni per accettare e comprendere mutuamente le manifestazioni dell'altro nell'altro. J. Tischner lo esprime con la formula: «*So che mi comprendi*». ³⁵ La coscienza di essere compreso costituisce per me il sapere di me stesso e il sapere circa il rapporto dell'altro con me.

La reciprocità consiste nel riconoscere nell'altro, realmente presente di fronte a me, (e ciò dipende dalla nostra disponibilità interiore di farlo), qualcuno uguale per natura, non dipendente né dalla mia volontà, né dal-

diventata contenuto della vita spirituale, egli è costretto a fraintendere la correlazione tra l'io e il tu nel suo puro significato sociale» (PA 56).

³⁵ Cf TISCHNER, *Przestrzeń* 70.

la mia attività conoscitiva tendente a oggettivarlo. Tale prontezza al riconoscimento, Buber l'ha espressa con la sua parola-fondamentale «Io-Tu», Husserl con l'«Alter Ego» e Lévinas con il concetto de «l'Autre» (scritto con la A maiuscola). Da questo riconoscimento consegue la convinzione, senza necessità di ulteriori giustificazioni, che nell'altro essere umano è presente la stessa prontezza di riconoscere in noi i potenziali soggetti dell'incontro. La reciprocità è anche credere in un vicendevole *venire incontro* (*Entgegenkommen*).³⁶ Il venire incontro dell'uomo all'uomo nella relazione è possibile dal fatto che è Dio stesso a venirgli incontro (*das Entgegenkommen Gottes*), costituendolo un tu e sostenendolo come tu,³⁷ nel rispetto della sua autonomia personale, ma non come un essere indipendente in assoluto.

La *Duhaftigkeit* strutturale, di cui l'io è portatore e beneficiario, gli consente infatti l'autonomia, ma si tratta di una *autonomia relazionata* che tiene necessariamente in conto la presenza dell'altro nell'orizzonte del proprio essere ed esistere, l'altro davanti al quale e con il quale esercita la propria libertà. La pretesa indipendenza dell'io dimostrerebbe, secondo il pensiero ebneriano, il ritorno alla visione individualistica di un io «privo del proprio tu» (*Dulosigkeit seines Ichs*).³⁸ Un io che non ha trovato il proprio tu rimane confinato nella solitarietà (*Ich einsamkeit*) del proprio essere e del proprio esistere. È un'astrazione, quindi, perché l'isolamento gli impedisce di scoprirsi attraversato dall'alterità che informa tutto il suo rapportarsi esperienziale alla realtà. L'uomo isolato ignora la verità che la sua solitudine (solitarietà) non è un fatto originario, ma procurato e deliberato.³⁹ L'io da solo si rivela quindi vulnerabile e pericoloso, perché vive

³⁶ Cf S II, *Tagebücher* 757-758.

³⁷ PV 160.

³⁸ S II, *Notizen* 145.

³⁹ Ebner, in molti brani delle sue opere, sottolinea che la solitarietà dell'io (*Ich einsamkeit*) è una forma di «solitudine della morte» (*Einsamkeit des Todes*) a differenza della solitudine dell'io positiva (*Einsamkeit des Ichs*) definita anche «solitudine dello spirito» (*Einsamkeit des Geistes*). «L'esser-per-sé dell'io nella solitudine (*das Fürsichsein des Ichs in seiner Einsamkeit*)» (S I, *Das Wort* 91; FP 151) non è un fatto originario della vita spirituale dell'uomo, ma solo un risultato della sua chiusura di fronte al tu, chiusura che rappresenta il distacco da Dio-Tu, il voler esistere da parte dell'uomo in un'interiorità solitaria senza Dio-Tu con un impiego davvero assurdo della libertà e del carattere strutturalmente verbale-dialogico che Dio ha posto nell'uomo.

lontano dalla casa del proprio essere, caratterizzato dall'unione ontologica nella reciprocità con il proprio tu. È da ricordare che, per Ebner, si tratta in primo luogo, del Tu di Dio, fonte, sostegno e modello di ogni ulteriore relazione dell'uomo con l'uomo.⁴⁰

L' affermazione che l'io non può esistere realmente all'infuori del rapporto reciproco con il tu, vuole esprimere la convinzione profonda del Nostro e giustificare appunto l'unione ontologica nella reciprocità che è, come direbbe M. Nédoncelle, la «verità prima, esente da ogni contestazione, di una armonia che non può essere distrutta [...] benché sia silenziosa e fragile».⁴¹ Ebner ha dimostrato che siamo ontologicamente reciproci. Dobbiamo prenderne coscienza (*Bewußt-sein*) e riconoscerlo anche «essistendo» attraverso la vita improntata sulla reciprocità esperita nel concreto. Osservando, infatti, la necessità empirica del rapporto interpersonale è possibile postulare l'inevitabilità della relazione mutua delle coscienze sia sul piano riflessivo sia su quello pratico. La reciprocità delle coscienze non è effetto bensì causa dell'identità personale.

Ebner, con le sue intuizioni sulla reciprocità strutturale, propria della tuità (*Duhaftigkeit*), realizzata poi concretamente tramite la relazione mutua con l'altro essere umano, anticipa e precorre alcune tendenze dell'antropologia contemporanea e anche quelle che cominciano solo di recente ad affacciarsi timidamente nell'ambito della riflessione psicologica. Quest'ultima, infatti, esordisce con la necessità di attribuire alla relazione una centralità prima non riconosciuta, con le implicanze che derivano dalla struttura dialogica della persona, connesse al processo di differenziazione, al rapporto individuazione-appartenenza, io-altro, chiusura-apertura.⁴² L'istanza antropologica della reciprocità, infatti, influisce anche nel cambiamento della nozione psicologica del conflitto, tradizionalmente superabile con le logiche della contraddizione, dell'esasperato antagonismo e della vicendevole esclusione. Essa fa considerare i termini in que-

⁴⁰ Cf PA 56.

⁴¹ NÉDONCELLE M., *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Paris, Editions Aubier Montaigne 1942 (III édition 1962), 22, citato in AMADINI M., *Ontologia della reciprocità e riflessione pedagogica. Saggio sulla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*, Milano, Vita e Pensiero 2001, 83.

⁴² A mo' di esemplificazione sul problema del riconoscimento della relazione come dimensione fondante e strutturale della vita psichica, si può consultare la ricerca di CAVALERI P. A., *Verso una psicologia in dialogo*, in *Nuova Umanità* XXII (2000/3-4) 129-130, 409-445.

stione come opposti poli giacenti sullo stesso *continuum*, quello della relazione, complementari e tali, dunque, da implicarsi a vicenda pur nella loro permanente diversità.⁴³

Più precisamente, accogliendo il paradigma concettuale della *relazionalità della reciprocità*,⁴⁴ non si giustifica soltanto il fatto che l'io è in grado di integrare i conflitti, pure quelli derivati dalla dialettica io-altro, in modo da conciliare il proprio bisogno d'individuazione con quello di appartenenza. Alla luce del nuovo paradigma, l'integrazione effettiva, autentica, reale, richiede che essa venga alimentata, "sostenuta" e "riconosciuta" dall'altro. «Nell'incontro accogliente con l'altro – scrive Cavaleri –, l'io diventa protagonista dell'integrazione e capace di comporre il conflitto. È questo un incontro che esige il superamento di un movimento unidirezionale e reclama la logica della *reciprocità*. Il singolo io può pervenire alla soluzione del proprio conflitto soltanto attraverso il *sostegno-riconoscimento* dell'altro e viceversa, in un infinito "gioco" fatto di reciprocità, vicendevole implicazione. Sicché – continua l'autore –, sul piano psicologico ed esistenziale, una cosa è la relazione, altro è l'incontro fondato sulla reciprocità, sul reciproco sostenersi e riconoscersi. Esso si realizza "dentro" la relazione, ma ne costituisce un esito ulteriore e qualitativamente specifico».⁴⁵ La psicologia attuale, sebbene abbia scoperto la relazione inter-soggettiva, continua però a vedere e pensare dal versante prospettico del-

⁴³ Un nuovo modello di conflitto, animato da una nuova dialettica interna, sul cui pieno disvelamento potrebbe risultare decisiva la lezione di Romano Guardini (cf *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Brescia, Morcelliana 1997) e, per alcuni versi, anche Jung (cf *La psicologia dell'inconscio*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1983).

⁴⁴ È un paradigma che sconvolge tutta la psicologia finora affermata, in quanto richiede di superare la centralità dell'io e della sua autorealizzazione e ritenendo che la vita psichica e la salute mentale di ciascuno «discenderebbero così dal "modo" in cui entrambi i protagonisti "stanno" nella relazione e si dispongono l'uno verso l'altro. Questo modo, a sua volta, non potrebbe essere che quello del reciproco accogliersi nella differenza e implicarsi nell'appartenenza» (CAVALERI, *Verso una psicologia in dialogo* 428). Come asserisce ancora Cavaleri, è un compito al quale la psicologia di oggi non è ancora in grado di rispondere «non essendosi ancora appropriata per intero di quel paradigma concettuale che è la *reciprocità* o, meglio, la *relazionalità della reciprocità*. Manca ad essa un ulteriore salto di prospettiva, che la porti non solo dall'individuo alla relazione, ma da qui alla reciprocità» (L. cit.).

⁴⁵ *Ivi* 427.

l'individuo, dal suo *interno*, oppure dall'*esterno*, dalla parte del sistema. «Ciò che avviene nella dimensione-terza della reciprocità, *tra* l'io e l'altro, sfugge clamorosamente alla psicologia». ⁴⁶

Il problema della reciprocità, per tornare al discorso pneumatologico di Ebner, segna il passaggio verso un nuovo modo di considerare l'identità dell'uomo, imprescindibile dalla questione della convivenza umana. Per il Nostro, si tratta fondamentalmente di una convivenza improntata all'amore reciproco. Riprenderò in seguito la questione, ma anticipo, a scanso di equivoci, che la convivenza umana, come emerge dalle tesi della pneumatologia della parola di Ebner basata sulla reciprocità del rapporto io-tu nella parola e nell'amore, non si lascia mai fondare da una dualità "io-tu" isolata. Ebner introduce la nozione dell'amore, che insieme alla parola costituisce non soltanto un veicolo alla relazione giusta, quindi all'incontro, ma rivela la Natura divina che è Amore. La prima parola che l'uomo udì, la parola creante, gli è stata rivolta con amore, perché il Tu di Dio che gli ha parlato è l'Amore, ⁴⁷ il suo Essere è Amore. Di conseguenza, l'uomo, l'immagine di Dio, su questo "modello" regola i propri rapporti in tutte le altre *sfere* dove è chiamato a edificare la relazione giusta-incontro, improntata sulla dinamica da vivere *tra* le realtà spirituali. ⁴⁸

⁴⁶ *Ivi* 428. L'autore afferma però che non è possibile negare che la psicologia contemporanea si sta già aprendo, anche se con molto impaccio, a questa inedita prospettiva. «Si pensi, in proposito, alla *mente* di derivazione batesoniana o al *confine di contatto* teorizzato dalla Psicoterapia della Gestalt, al *campo interpersonale* recentemente delineato in ambito psicoanalitico o alle ricerche sul *pro-sociale* condotte nell'area cognitivo-comportamentale. Tutto questo, però, è ancora molto poco e quello della reciprocità continua a rimanere per la psicologia un orizzonte concettuale tutto da scoprire» (*Ivi* 428-429).

⁴⁷ «Dio à amore. [...] E l'amore umano nel suo spiegamento più bello è veramente un "*teomorfismo*"» (PA 97).

⁴⁸ Esistono molti rimandi negli scritti di Ebner che si riferiscono al fatto che, per l'essere umano, la vera riprova del suo rapporto con Dio è la sua relazione con l'altro essere umano: uomo e donna. A mo' di esemplificazione indico ora soltanto il Frammento 14 (cf FP 320-326).

3. Le sfere dell'incontro-relazione giusta

L'uomo, consapevole della propria natura relazionale, è chiamato ad edificare e vivere l'incontro a diversi livelli.

Riferendosi ai tipi e livelli d'incontro, nei quali l'uomo esprime se stesso come realtà spirituale e lo consente anche all'altro, il pensatore austriaco parla delle *sfe*re di relazione. Ne indica tre: il rapporto con l'altro uomo, con l'altro sesso e con Dio.⁴⁹

Nel complesso cammino verso il compimento della propria persona-realtà spirituale, ossia del *Menschwerdung* in quanto *ánthropos pneumaticós*, così come lo vede Ebner, queste tre sfere, in continua dialettica interazione e mutua illuminazione tra di esse, contribuiscono costantemente alla formazione dell'autocoscienza umana, indicando all'uomo una triplice direzione d'impegno concreto: giungere in modo *giusto* al tu-altro uomo, al tu-donna e al Tu-Dio.

3.1. L'incontro con il Tu-Dio

È stato già sottolineato che l'essere, come lo concepisce il filosofo austriaco a partire dal *fatto* (*Tatsache*) della parola, visto come dono da accogliere, da amare, da ricercare nell'apertura alla diversità, nella reciproca comunione degli enti in cui esso si manifesta, concretamente si manifesta nella relazione. Differenza e identità si compongono in una sintesi dialettica, in cui si rivela la fondamentale apertura di ogni *io* a un *tu*, in virtù di una relazione intima e primaria con un Tu. Dio è fonte del nostro dinamismo relazionale, lo suscita, lo comprende, lo libera e lo chiama ad un compimento infinito. Lo statuto ontologico-esistenziale dell'essere, pertanto, non è disgiunto da quello metafisico. L'apertura alla Trascendenza, come accennato prima, costituisce la peculiarità dell'ontologia ebneriana, la quale accoglie l'istanza metafisica e, disponendosi all'infinito, rende la dimensione umana intrinsecamente amante. È ciò che ho tentato di dimostrare nel capitolo precedente quando affermavo che l'uomo, nella concezione di Ebner, si scopre ontologicamente relazionale e intrinsecamente amante.

⁴⁹ «Le tre sfere della vita spirituale nell'uomo: il suo rapporto con l'altro uomo, con l'altro sesso e con Dio» (S II, *Notizen* 142, nota del 1° giugno 1917).

Nel tentativo di comprendere ulteriormente le intuizioni di Ebner sul rapporto dell'io umano con il Tu di Dio e, in particolare, sul problema del come l'io umano può giungere al Tu divino, mi rifaccio ancora una volta a ciò che T. Steinbüchel ha enunciato con l'espressione «svolta del pensiero» che si sarebbe compiuta per il pensiero cristiano nell'opera di Ebner.⁵⁰ Bernhard Casper parla addirittura di una «svolta epocale – una svolta che forse potrebbe condurci anche ad una nuova esperienza di Dio nel nostro mondo secolarizzato» oltre che dimostrare quanto il pensiero ebneriano «si mostri rilevante per il discorso cristiano su Dio, e quindi per la teologia cristiana, all'inizio del terzo millennio della storia cristiana medesima».⁵¹

Non potendo tener conto in questa sede delle dovute differenziazioni storiche, si deve comunque precisare che nel mondo culturale in cui Ebner venne a collocarsi, egli si confrontò anzitutto con quel cartesianismo ingenuo che stava alla base delle scienze naturali non solo del diciannovesimo secolo, bensì anche dell'inizio del ventesimo secolo e che nel campo etico si manifestava come neoidealismo. Casper sostiene che il pensiero neo-scolastico, che caratterizzava la teologia del tempo, non poteva essere altro per Ebner che una variante di tale pensiero sistematico di impronta cartesiano-idealistica.⁵² In una breve analisi Casper ritiene che, secondo Ebner, tale pensiero, delineato tuttavia solo nei suoi tratti principali, non si addice alla realtà. Gli pare un pensiero *deficitario*, un mero «sogno dello spirito».⁵³ Gli pare un pensiero poco serio,⁵⁴ che concepisce tutta la realtà per mezzo della categoria della sostanza,⁵⁵ onde non

⁵⁰ STEINBÜCHEL T., *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung*, Regensburg, Pustet-Verlag 1936 (Darmstadt, Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1966²).

⁵¹ CASPER B., *Indigenza dell'Altro ed esperienza di Dio. L'importanza dell'opera di Ferdinand Ebner per la filosofia della religione e la teologia*, in *Communio* (2001)175-176, 32.

⁵² Per approfondimento cf CASPER, *Indigenza* 32-33.

⁵³ PA 81.

⁵⁴ Cf S II, *Tagebücher* 773 s.

⁵⁵ La prospettiva della Scolastica, cioè del primo grande sistematico pensiero filosofico-teologico, era la sostanza; la relazione è subordinata a quella e viene considerata soltanto con un accenno. Questo punto di vista sostanziale rimane la *opinio communis* fino alla seconda metà del Novecento. Lo svantaggio di questa concezione è che il cristianesimo ha certamente assunto l'ontologia sostanziale

dover così affrontare la propria infondatezza. Gli pare un pensiero poco serio, anche perché dominato dalla «volontà di potenza».⁵⁶ È il «pensiero dell'io solipsistico (*ich-einsame Denken*)»,⁵⁷ che manifesta non-verità proprio nell'essere separato da ogni *esperienza* reale.⁵⁸

In queste affermazioni ebneriane, un po' spinte se consideriamo la sua impreparazione accademica nell'ambito filosofico e teologico, mi pare di poter intravedere effettivamente un cambiamento significativo nella filosofia che Ebner traccia. Il pensatore austriaco, insoddisfatto dell'*egologia* che dominava nell'antropologia dell'epoca, tenta di uscire da questa prospettiva egologico-monadica rivalorizzando l'esperienza stessa. È proprio essa che lo conduce a dimostrare il superamento dell'essere chiusi in un mondo proprio, nel meramente pensato, per giungere all'esteriorità della realtà, all'apprendimento, a partire appunto dall'esperienza. La strada di questo superamento passa non tanto, come voleva Kant della *Critica della ragion pura* attraverso il mostrarsi dell'oggettività degli oggetti, bensì attraverso l'altro uomo *in quanto altro*, in quanto il "tu" (*das Du*).⁵⁹

Ebner si colloca così sulla scia dei pensatori che parlano di una comprensione cristiana della realtà che sta sotto il segno dell'essere personale

del contesto filosofico pagano, ma non è riuscito a modificare questa in modo permanente. Lo esplicita bene K. Hemmerle, quando afferma: «Lo specifico cristiano ha contribuito all'evoluzione della filosofia all'interno e al di fuori della teologia, fungendo da correttivo e da fonte di ispirazione, e in essa ha saputo sempre trovare espressione adeguata. I grandi teologi e le grandi scuole teologiche non hanno tradito gli elementi distintivi dello specifico cristiano, né hanno corrvamente permesso che soggiacesse ad un'ontologia ad esso estranea. [...]. Tuttavia è doveroso fare anche l'altra constatazione: gli elementi distintivi dello specifico cristiano non hanno rinnovato durevolmente né la pre-comprensione del senso dell'essere né l'impostazione dell'ontologia nel suo complesso. I grandi tentativi di un'impostazione genuinamente cristiana comunque non sono arrivati molto lontano né nelle "scuole" né nella coscienza comune, e non sono stati determinanti per la successiva storia del pensiero» (HEMMERLE K., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma, Città Nuova 1996, 36-37 [*Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln 1992², 21]).

⁵⁶ FP 262.

⁵⁷ Cf S I, *Das Wort* 84-85, 89, 98, 107, 120, 127, 169, 192-197, 306-307, 324; cf S I, *Glossen* 420; cf S I, *Versuch* 824.

⁵⁸ Cf CASPER, *Indigenza* 33.

⁵⁹ Cf *l. cit.*

che si compie relazionalmente e comunionalmente in un “gioco” di sacrificio e di ricezione, richiesto dal reciproco relazionarsi giusto. Il fondamento di tale relazionarsi, come già noto, sta nel rapporto originario dell'essere umano con il Tu di Dio. La convivenza umana non è fondata quindi da una dualità “io-tu” isolata; l'amore verso il prossimo è giustificabile soltanto dall'amore verso Dio. Il contrasto monodimensionale di “io” e “tu” è destinato a fallire.

Gli studi recenti⁶⁰ sulla pneumatologia della parola di Ebner sembra segnino un passo avanti nell'interpretazione del rapporto dell'io umano con il Tu di Dio e, di conseguenza, offrono gli spunti per una lettura nuova anche di tutti gli altri rapporti che l'uomo instaura e vive. L'analisi di alcuni testi, opportunamente approfonditi, porta a ritrovare nel pensiero del Nostro le tracce del *paradigma trinitario*, sebbene non sistematicamente trattato, che sta all'origine della natura relazionale della persona umana e diventa poi modello di ogni relazionarsi umano, quindi modello della convivenza umana.

3.1.1. *La riscoperta della dimensione storico-salvifico-trinitaria dell'esistere umano*

Dal punto di vista terminologico, come visto nel capitolo precedente, bisogna ammettere che Ebner, parlando del rapporto dell'uomo con Dio, suole rifarsi piuttosto al paradigma della *dualità* (*Zweismamkeit*) per esprimere la realtà ontologica ed esistenziale della relazione interpersonale io-tu. Si possono ricordare, in proposito, le analisi del Nostro sulla *dualità originaria* (*Urzweismamkeit*) che fonda una *dualità della vita* (*Zweismamkeit des Lebens*). Ad un'interpretazione approssimativa, tale linguaggio potrebbe alludere ad una concezione della relazione io-tu chiusa in sé, vale a dire considerata un mezzo di auto-espressione e luogo di ascolto degli appelli reciproci, ma assente di logos, priva di un “terzo”.⁶¹ Gli studi recenti, ac-

⁶⁰ NAKAJIMA M. D., *Sein - Wort - Liebe. Die trinitarische Konsequenz des Ebnerschen Denkens*, in AA.VV., *Gegen den Traum* 147-153; WUCHERER-HULDENFELD A. K., *La pneumatologia della parola. La riscoperta autodidattica della comprensione storico-salvifica della Trinità da parte di Ferdinand Ebner*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 27-40.

⁶¹ In realtà Ebner si pone il problema del «terzo». Nella nota del *Diario* del 12 agosto 1921 egli si chiede: «Considerato in maniera puramente umana: basta all'uomo la “dualità” della sua vita spirituale? Non ha bisogno della relazione

cennati poc'anzi, compiono il tentativo di rilevare nei suoi scritti gli indizi di un linguaggio che richiama direttamente il paradigma trinitario come base per fondare il discorso sulle relazioni umane.⁶² Non si vuole ora forzare la terminologia, quanto piuttosto cogliere ed esplicitare maggiormente lo spirito trinitario ivi presente. Senza la pretesa di addentrarmi in modo sistematico nell'argomento, per di più di natura prettamente teologica, e considerando che è la filosofia dell'educazione l'ambito peculiare in cui si snoda la presente ricerca, mi sembra però opportuno accennarvi brevemente.

Ritengo che le intuizioni ebneriane sulla realtà trinitaria di Dio, emergenti nelle riflessioni del pensatore di Gablitz, abbiano un'importanza antropologica fondamentale. Si presentano non soltanto come base per una critica che Ebner muove all'ontologia "sostanziale", ma cercano di superarla. Infatti, il suo tentativo di scorgere l'incidenza concreta della realtà trinitaria sull'esistenza personale di ciascuno può rivelarsi, a mio parere, una strada feconda per operare il passaggio dall'antropologia individuale all'antropologia "comunitaria" ("trinitaria"), nella quale il modello delle relazioni intratrinitarie di Dio impronta dall'interno il modo di relazionarsi intra- ed interumano. Di conseguenza, anche l'incontro con Dio non potrà rimanere soltanto un affare privato dell'individuo, ma assumere un risvolto, una risonanza e una responsabilità comunitari.

Il pensatore di Gablitz, sprovvisto di una preparazione sistematica in materia filosofica e teologica, si è avvicinato in maniera sorprendente e originale alla verità che è proprio il *mysterium trinitatis*, la fonte della comprensione piena dell'essere umano. È significativa al riguardo la scelta della prospettiva di lettura e di interpretazione della Trinità operata da Ebner. Il Nostro opta per la visione della Trinità «dell'economia della storia della salvezza» (o «dell'economia della salvezza»), ossia tale da far emergere la Trinità che *rivela* se stessa all'uomo e dunque si rende *esperibile*

con il "terzo" per avere *realiter* questa dualità?» (S II, *Notizen* 200).

⁶² Michael Daishiro Nakajima così esprime il contributo che il pensiero di Ebner offre alla migliore comprensione della Trinità: «Das Ebnersche Denken leistet zum besseren Verständnis der Trinität im doppelten Sinn einen Beitrag. Einmal geht es um das Verständnis der Trinität als Relation, also um den formalen Aspekt, den ich mit Ich-Du-Zwischen bezeichnen möchte. Zum anderen geht es um den sozusagen materialen Aspekt, den ich mit Sein-Wort-Liebe bezeichnen möchte» (NAKAJIMA, *Sein - Wort - Liebe* 148-149).

nella storia, a differenza di quanto in essa viene comunicato e rivelato agli uomini, la cosiddetta Trinità «immanente», Dio in quanto in sé permanente: il Dio in tre Persone.⁶³

Wucherer-Huldenfeld riconosce che «nella sostanza, tale caratterizzazione terminologica non era affatto consueta nella dogmatica di scuola del tempo. [...] Nell'autorivelazione storico-salvifica del Dio unitrino si trova l'accesso spirituale alla Trinità immanente; e qui siamo noi ad essere interpellati personalmente».⁶⁴ Lo studioso evidenzia poi che nel pensiero di Ebner è riscontrabile una certa tendenza a stigmatizzare l'interpretazione astratta della concezione del dogma trinitario (Trinità *immanente*). Secondo l'autore, Ebner «non si riferisce ad alcuno dei manuali più rilevanti della teologia trinitaria della sua epoca. Piuttosto coglie l'atmosfera della loro mentalità, che a lui era presente nella predicazione, nella catechesi e nei manuali scolastici di religione del "cattolicesimo" del tempo».⁶⁵

⁶³ Cf WUCHERER-HULDENFELD, *La pneumatologia* 38. Per l'approfondimento del dibattito sul rapporto tra Trinità "economica" e Trinità "immanente" cf ad esempio GONZÁLEZ M., *Trinità «economica» e Trinità «immanente». Dibattito e prospettive I*, in *Nuova Umanità XVIII* (1996/1) 103, 99-121; ID., *Trinità «economica» e Trinità «immanente». Dibattito e prospettive II*, in *Nuova Umanità XVIII* (1996/2) 104, 277-291.

⁶⁴ WUCHERER-HULDENFELD, *La pneumatologia* 38. Ebner reagisce contro la dogmatica trinitaria a lui nota intuendo che se la dottrina trinitaria dell'economia della salvezza cade in oblio, la dottrina della Trinità immanente rischia di risultare incomprensibile ed esistenzialmente irrilevante. Scrive in proposito: «Il 'Padre' a cui si rivolge l'uomo nel 'Padre nostro' e lo 'Spirito' in cui ci si dischiude il senso salvifico per la vita della parola di Cristo, lo Spirito della *memoria* di Cristo (Gv 14, 26), non è il medesimo Padre e il medesimo Spirito di cui parla il dogma trinitario» (S I, *Die Wirklichkeit Christi* 531). Anche se il dogma e la teologia, il dogma magisteriale e la teologia dogmatica trinitaria (sistemica) si esigono a vicenda (cf *ivi* 527). Per approfondimento cf WUCHERER-HULDENFELD, *La pneumatologia* 38-39.

⁶⁵ Cf *ivi* 39. Negli *Aforismi 1931* si legge un'annotazione che potrebbe segnare tale tendenza: «Un sacerdote cattolico chiese a dei bambini di dieci anni durante l'ora di religione: 'Dio è spirito; ora ditemi, cos'è uno spirito?'. Naturalmente i bambini non seppero rispondere. Ma che cosa avrebbe potuto rispondere chi non fosse stato iniziato ai corsi metafisici del pensiero metafisico? Magari che: 'Lo spirito è una sostanza che non è materia?'. E dunque, se vogliamo, neppure una sostanza? In tale senso si muove però tutta la metafisica da catechismo, con cui vengono afflitti i bambini. In simile modo dovrebbero venir educati all'amore» (S I, *Aphorismen 1931*, 986).

Nella polemica di Ebner è possibile poi individuare, sempre secondo Wucherer-Huldenfeld, un lato metodologico ed uno contenutistico. Dal punto di vista metodologico essa «prende di mira le prove e i morti articoli dottrinali di una teologia oggettiva, di un fare teologia che rimane al di fuori del rapporto interpersonale». ⁶⁶ Dal punto di vista contenutistico, invece, Ebner si rivolge contro una «tendenza eminentemente occidentale della teologia trinitaria. Essa parte [...] dall'unità della sostanza divina, concependo Dio anzitutto come una sostanza *pre-personale*, che poi in riferimento alla storia della salvezza si *mostra* in tre Persone. Dunque, un Dio in tre Persone, ove "l'unità sostanziale rimane il quadro stabile per la pluralità"». ⁶⁷ A giudizio dello studioso, Ebner si trova oggettivamente più vicino alla teologia orientale in materia della Trinità, accentuata più in senso personale che sostanziale. ⁶⁸ «Nell'orizzonte di comprensione delle realtà spirituali dell'Io e del Tu [Ebner] ha riscoperto da autodidatta la dottrina economica della Trinità, senza conoscere le ricche tradizioni di teologia della rivelazione e spirituali del cristianesimo». ⁶⁹ Le sue riflessioni sulla pneumatologia della parola e il cammino personale di vita lo portano in modo quasi istintivo ma coerente a vedere la Trinità come realtà che, nella Persona di Cristo, *rivela* se stessa all'uomo e si rende dall'uomo *esperibile* nella sua storia personale e comunitaria.

⁶⁶ WUCHERER-HULDENFELD, *La pneumatologia* 39.

⁶⁷ *L. cit.*

⁶⁸ «Una concezione a ciò alternativa della Trinità si trova prevalentemente nella teologia orientale. Essa non separa la teologia spirituale da quella sistematica (dogmatica) e rimane più prossima all'uso linguistico biblico. In essa inoltre la *lex credendi* è molto più intimamente legata alla *lex orandi*. La teologia orientale attinge dunque alla autocomunicazione fontalmente storico-salvifica di Dio. Per essa il Padre è "origine della creazione e della storia della salvezza" come pure "origine intratrinitaria e fonte del Figlio e dello Spirito Santo". L'unità di Dio non è pre-personale bensì "realizzata in maniera personale nel Padre"» (*L. cit.*). Detto lapidariamente: «Il Padre trasmette nella generazione del Figlio e nella spirazione dello Spirito quell'unica essenza divina da lui 'posseduta' in maniera personale, così che Lui, unico Dio, vive ed agisce in un complesso relazionale-trinitario» (GRESHAKE G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.B. 1997, 68).

⁶⁹ WUCHERER-HULDENFELD, *La pneumatologia* 39.

3.1.2. «La parola è la via»

La chiave per comprendere il modello trinitario della relazionalità nella pneumatologia ebneriana è data senza dubbio dall'esaminato precedentemente *fatto* della parola, quella traccia tangibile dell'avvenuto incontro originario tra il nulla della creatura e la Potenza che l'ha chiamata all'essere, ossia tra l'io umano e il Tu-Dio.⁷⁰

Per Ebner la parola è la via, in quanto ha reso e rende possibile la relazione con il tu.⁷¹ Si tratta, dal punto di vista fenomenico esistenziale, della parola in senso volgare, riferendosi all'esperienza che facciamo nei dialoghi tra noi: quando parliamo seriamente tra di noi ed abbiamo qualcosa da dirci, cerchiamo anche una parola giusta che dice qualcosa, che ha un rapporto con la realtà. E l'Autore afferma che in questo caso abbiamo davvero parole (*Worte*), distinte dalla parola con il plurale *Wörter*⁷² (vocaboli). Il vocabolo, inteso come unità di senso, nel quale non inabita tale riferimento alla realtà «non è altro che un membro morto di una proposizione smembrata, un membro che ha perduto vita, ma che chiede di essere nuovamente destato alla vita»;⁷³ e può essere l'oggetto della linguistica.

La parola che mette a contatto con la realtà, in ultima istanza, è intesa da Ebner in senso biblico. Si tratta dunque della parola *iniziale* che Tu-Dio ha pronunciato, ovvero Colui che è *la* parola fatta uomo. Nella sua unicità tale parola esiste solo al singolare. E questa parola è *la* via, la mediatrice tra Dio e gli uomini. Tutte le modalità dell'avere-la-parola da parte dell'uomo in quanto essere parlante, ossia l'avere-la-parola in senso attivo (la capacità di parlare) e l'avere-la-parola in senso passivo (poter ascoltare ed accogliere la parola)⁷⁴ si fondano appunto nella parola singolare delle origini, in quel Tu *nel* quale e *grazie* al quale l'esistenza stessa diviene un rapportarsi. Esistere, infatti, significa stare in un rapporto con il Tu e tenersi aperti nei suoi confronti.

⁷⁰ «Der Schlüssel zum Geheimnis der drei göttlichen Personen ist im Wort zu suchen» (S II, *Notizen* 59; cf anche PV 99).

⁷¹ Cf S I, *Versuch* 773.

⁷² Ebner può avvalersi qui del doppio plurale che la lingua tedesca possiede in riferimento al termine *Wort* (parola): *Worte* e *Wörter*.

⁷³ FP 148.

⁷⁴ Cf S II, *Notizen* 297-298.

Tale andare-alle-radici non è anzitutto un processo intellettuale, una conclusione logica a partire da premesse adeguate, bensì un processo esistenziale e profondamente personale: un rapportarsi a se stessi e nei confronti del prossimo, un aprirsi e dischiudersi di fronte al fondamento che sostiene te e me, che attraversa la mia e la tua esistenza, un dare spazio al fondamento, un accettare e fare proprio il fondamento.⁷⁵

La ragione ultima di riconoscere e accettare la Trascendenza è per Ebner proprio la percezione della origine remota dell'esistenza umana nella Parola di Dio. Richiamando ciò che è stato già affermato a proposito dell'incontro come *Schicksal* dell'essere umano, la Parola, nel senso del Prologo di Giovanni, ossia la parola originaria, interpella l'uomo nel chiamarlo all'esistenza. Tale parola fonda il rapporto dell'Io divino nei confronti del tu umano e del dire-tu interumano, ed è a sua volta il fondamento del nostro rapporto con Dio: mediante la parola e nella parola «Dio è il vero Tu del vero Io nell'uomo».⁷⁶ La parola, infine, che si è fatta carne «per esprimersi e per parlare all'uomo»,⁷⁷ gli comunica la verità, ovvero gli comunica se stessa, condivide con lui la sua esistenza. Essa è verità, *la* verità in senso personale, la verità in persona, non anzitutto

⁷⁵ Il capisaldo del pensiero ebneriano è dato dalla certezza che la relazione dell'uomo con Dio è in primo luogo il riconoscimento del legame ontologico, in quanto – come interpreta in prospettiva teoretica Edda Ducci «il passaggio dal nulla all'esserci è, per l'uomo, espresso da una *relazione-chiamata*, da un rapporto io-tu, da un nesso primordiale sul quale si fonda e si erge il momento esistenziale della relazione [...]». La relazione-prima che si configura come un vero fondamento ontologico, dà consistenza sostanziale alle stesse relazioni particolari, portando lo statuto umano di relazione a statuto essenziale senza incidere sull'autonomia ontologica. [...Si tratta, infatti, di un] cominciamento-libera-creazione che trapela dalle dimensioni aprioristiche di relazione rintracciabili nell'interiorità umana» (DUCCI, *Essere e comunicare* 94-95).

⁷⁶ FP 145. In un altro brano Ebner esplicita: «Nella spiritualità della sua origine in Dio l'uomo non era la "prima", bensì la "seconda persona", dato che la prima era e rimane Dio. E qui, "prima" e "seconda" indicano effettivamente un ordine gerarchico spirituale, a differenza dell'impiego grammaticale. Egli era la persona "appellata da Dio", il Tu della parola divina che lo creava. Poiché però era Dio stesso a parlare, il Tu non è ciò che altrimenti è nel suo fondamento ultimo, ovvero Dio stesso, bensì appunto l'uomo. Qui dunque, ed è l'unico caso, la legge prospettica per la comprensione delle realtà spirituali vale in senso inverso» (*Ivi* 157).

⁷⁷ S I, *Nachwort zur Mitarbeit am „Brenner“* 630.

qualcosa su cui si viene informati, una funzione che potrebbe venir pensata da un io solitario, bensì, come già descriveva Ludwig Feuerbach, «solo un pensiero in cui l'io e il tu si uniscono è un pensiero vero»;⁷⁸ opinione con la quale Ebner consente pienamente.⁷⁹

Per Ebner, ciò che avviene tra l'Io divino e il tu umano si verifica, quindi, nella spiritualità della parola. A. K. Wucherer-Huldenfeld,⁸⁰ interpretando il significato dello Spirito di questa spiritualità, asserisce che si tratta piuttosto della Parola di Dio che non è comprensibile senza lo Spi-

⁷⁸ *Ivi* 627.

⁷⁹ Lo testimonia, ad esempio, la lunga lettera a Hans Ehrenberg del 16 luglio 1917 (cf S III, 613-614), dove Ebner dimostra che le verità che uniscono sono quelle scoperte e comprese tra l'io e il tu, mentre le verità non dialogiche dividono i soggetti. Come è allora la verità "personale" della vita di Cristo? – si domanda l'Autore. Questa verità va oltre l'uomo e anche oltre questa unità creata dall'accordo tra "Ich und Du". La verità personale di Cristo non può essere compresa in questo accordo (*Einverständnis*) tra l'io e il tu. Essa è essenzialmente «glaubenfordernd», ossia richiede la fede. Tuttavia, Ebner è convinto che la profonda definizione di verità data da Feuerbach vale anche per la verità personale di Cristo: «Es gibt keine Wahrheit außerhalb des "Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du" (Alle Wahrheit ist im Wort und im Wort ist die Wahrheit). Auch die Wahrheit in Christus hat dieses Einverständnis zum Grund. Aber in ihr ist dieses Einverständnis göttlicher – nicht menschlicher – Art. Sie ist – als Behauptung Christi von sich selbst – das Einverstandensein Gottes mit Christus (Dieser ist mein eingeborner Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe), das Einverstandensein Christi mit Gott (Ich und der Vater sind eins)» (*Ivi* 614). L'uomo può dire che Dio è d'accordo con lui e con la sua vita solo se si sottomette totalmente alla volontà di Dio: «Wann dürfte jemals ein Mensch – in seinem Bewußtsein von sich selbst, vor sich und vor anderen – schlechtweg behaupten, Gott sei mit ihm und seinem Leben absolut einverstanden? Höchstens dazu kann er es bringen, daß er von sich behaupten dürfe, er sei mit Gott einverstanden, d. h. er habe sich und sein Leben, mit aller Sünde, mit allen Schwierigkeiten, mit allem Leid und Unglück, ganz dem Willen Gottes unterworfen» (*Ivi* 614-615).

⁸⁰ «Chi o cosa è lo Spirito di questa spiritualità? – si domanda Wucherer-Huldenfeld. La parola "Spirito" è, infatti, oltremodo ambivalente. Spirito non significa qui anzitutto qualcosa di immateriale, di non corporeo, né anzitutto un soggetto spirituale *umano*, che ha la particolarità di pensare e di volere, di avere idee e di creare qualcosa di spirituale, piuttosto è la Parola di Dio che non è comprensibile senza lo Spirito di Dio, di cui abbiamo ricevuto l'alito, il soffio vitale» (WUCHERER-HULDENFELD, *La pneumatologia* 31).

rito di Dio, di cui abbiamo ricevuto l'alito, il soffio vitale. Lo Spirito è il santo *Pneûma*, lo «Spirito nella 'terza persona'»,⁸¹ che procede dal Padre e dal Figlio, dalla parola.⁸² Il *Pneûma* si dà a noi entro il rapporto tra la persona parlante e quella appellata, «l'atmosfera spirituale in cui la parola respira e vive, la parola che viene però da Dio e che trova il suo senso ultimo nell'uomo con il tornare a Dio»,⁸³ la parola nella quale siamo immersi, la parola pronunciata con amore, perché Dio è amore.⁸⁴ Lo Spirito-Dio-Amore è quindi il fondamento spirituale della mia vita e della vita in genere, il fondamento non inteso in senso speculativo e metafisico, ma personale.⁸⁵

La vita spirituale consiste perciò nel fatto che l'intera esistenza umana, con il suo pensare e volere, vive afferrata dallo Spirito-Amore e dalla Parola di Dio, se vive in rapporto con il Tu divino (del Padre). Essa si realizza nella misura in cui l'essere umano tende al tu, perché è appunto «il Tu la meta del moto interiore all'Io, ciò che l'uomo cerca nell'irrequietezza del suo spirito, il vero oggetto del volere».⁸⁶ «L'Io è qualcosa di "diveniente"; qualcosa che *diviene* (*wird*) o anche *si derealizza* (*entwird*) a seconda appunto che si muova verso il Tu oppure che si allontani da esso. Il Tu è qualcosa di "essente", qualcosa che non *diviene* soltanto nel rapportarsi dell'Io con esso, bensì che c'è quale presupposto dell'Io e del suo divenire. Che l'Io sia qualcosa di diveniente e il Tu qualcosa di essente si-

⁸¹ FP 311 e S I, *Versuch* 839.

⁸² Cf S I, *Das Wissen um Gott und der Glaube* 448: lo Spirito Santo «che viene dalla parola e da Dio», il Padre di Gesù Cristo. Cf pure *ivi* 448-449; S I, *Die Christusfrage* 487; S II, *Notizen* 520.

⁸³ FP 155.

⁸⁴ Cf PA 97. La verità che Dio è Amore, accanto al discorso sulla parola, è il punto di partenza per Ebner, e ciò significa già Trinità. Infatti, come lo affermava già Agostino, all'Amore necessitano un Amante, un Amato e l'Amore stesso: «Ecco tre cose: colui che ama, ciò che è amato e l'amore stesso» (AGOSTINO, *De Trinitate*, VIII, X, 14, ripreso in IX, II, 2. L'amore è il luogo in cui si schiude il mistero della Trinità).

⁸⁵ Cf S II, *Tagebücher* 725 (26 luglio 1917); FP 155. Nakajima approfondisce il problema dell'Essere di Dio come un essere personale secondo la pneumatologia di Ebner nel suo studio, già menzionato prima: *Sein - Wort - Liebe*, in particolare nella parte intitolata *Sein - Wort - Liebe: Die trinitarische Seinsweise Gottes* 150-152.

⁸⁶ FP 319.

gnifica, in ultima istanza, che quello è qualcosa di umano, questo qualcosa di divino. Dio è la concrezione [*Konkretion*] del Tu, così come l'uomo – non però l'idea dell'uomo che troviamo presso i filosofi e gli etici – quella dell'Io, che è e deve essere nella sua relazione con Dio». ⁸⁷ Nel momento in cui l'io umano frantende la propria realtà interiore e si chiude al tu, si orienta verso l'oggetto sbagliato e la sua vita spirituale è fortemente compromessa. È la parola, poi, che libera l'uomo «dalla sua stessa prigionia spirituale [...]. Essa fa esplodere il carcere dell'io e frantuma la muraglia cinese, dietro la quale l'io cerca di nascondersi, chiudendosi nei confronti del tu. In ciò consiste la vita spirituale dell'uomo: che la parola è scesa a lui – dal cielo – e che egli ha dischiuso il proprio intimo alla parola. In ciò consiste la vita spirituale: che egli ha accolto la parola nella sua vita intima [...]. La parola crea nell'uomo la vita spirituale, la vera vita spirituale, che si gioca sempre tra l'io e il tu». ⁸⁸ Innanzitutto la Parola, che mediante la sua *kenosis* si è fatta carne, offre ad Ebner la chiave indispensabile per comprendere l'uomo e la sua vocazione ad incontrare l'A/altro.

3.1.3. *L'evento Cristo: un'esperienza nuova dell'incontro con l'alterità e con la trascendenza*

Tutti i testi ebneriani del periodo pneumatologico sottolineano a più riprese la convinzione del pensatore che il mistero di Dio «è stato rivelato all'uomo attraverso la vita e la parola di Gesù». ⁸⁹

L'evento Cristo introduce l'uomo in un'esperienza nuova della trascendenza di Dio-Padre, nello Spirito; e, nello stesso tempo, introduce in un'esperienza inedita di reciprocità intersoggettiva, compresa in prospettiva trinitaria (Gv 14, 20; 17, 21-23). L'intersoggettività vissuta in Cristo è allo stesso tempo «verticale» (tra il Padre e il Figlio/i figli in Lui) e «orizzontale» (tra i figli nell'unico Figlio).

⁸⁷ FP 320.

⁸⁸ S II, *Notizen* 241.

⁸⁹ S II, *Tagebücher* 734 (15 agosto 1917). Ebner, a mio avviso, indica così un contributo specifico che il cristianesimo offre alla crisi della modernità, ossia ripensare l'antropologia nell'orizzonte della rivelazione trinitaria, in chiave cristologica (*Christus als Zugang zur Dreifaltigkeit*). Per l'approfondimento rimando a NAKAJIMA, *Sein - Wort - Liebe* 148.

L'appello fondamentale che viene rivolto all'uomo è quello di trovare «la giusta relazione a Gesù»,⁹⁰ ossia incamminarsi sulla via del «realismo dello spirito»⁹¹ che proprio nella persona di Cristo riconosce il vero ed unico luogo dell'esperienza della trascendenza di Dio. Si tratta proprio del Cristo, Crocifisso e Risorto, che è nel seno del Padre e contemporaneamente è presente nella storia tra quelli che sono radunati nel suo nome. Perciò, lo stesso Gesù Cristo è il “luogo” d'esperienza di una “relazione redenta”,⁹² e cioè di una relazione interpersonale vissuta nella reciprocità dell'*agape* la cui qualità non riesce ad avere un'analogia reale che sia al di sotto di quella che il Figlio vive col Padre nello Spirito.

La relazione “redenta” è una relazione che offre all'uomo la possibilità di esperire Dio in Cristo, ossia conoscerlo non in modo oggettivo, “alla terza persona” – una modalità di conoscenza contestata da Ebner perché vista sempre come un «allontanamento interiore dell'uomo dall'esistenza reale di Dio, un allontanamento nell'ambito delle pure idee»⁹³ –, ma conoscerlo come il vero tu dell'io, alla “seconda persona”, e nella parola e nell'amore essere da lui afferrato.⁹⁴ In questa conoscenza l'uomo conosce pienamente se stesso.

Ebner è convinto che più l'essere umano si avvicina alla conoscenza di Dio, più s'accresce in lui la possibilità di conoscere realmente se stesso.⁹⁵ L'incontro con Dio ha uno scopo preciso: serve all'uomo per cono-

⁹⁰ PA 84-85.

⁹¹ «Ogni realismo “senza Dio” è uno sforzo di attentare allo spirito» (*Ivi* 90).

⁹² Cf PA 91.

⁹³ S II, *Tagebücher* 910 (1 febbraio 1920).

⁹⁴ «L'uomo afferra l'esistenza reale di Dio nel senso dell'affermazione “Tu sei” - ed è afferrato da questa in lui, nella parola e nell'amore» (PA 101-102).

⁹⁵ Ebner sostiene che l'incontro con Dio porta alla presa di coscienza di sé: «Esiste un'autocoscienza (*Selbsterkenntnis*) che ha la sua base nel “concetto di idea”. Però esiste anche un'altra che sorge dalla relazione dell'uomo con Dio. Colui che vede se stesso nella luce di un'idea, anche se questa viene portata fino al divino, non vede se stesso ancora in modo come lo fa un altro, la cui esistenza si vede messa in una relazione con il divino come in una relazione spirituale. Per dirlo brevemente: c'è differenza tra l'autocoscienza idealistica e quella religiosa» (S II, *Tagebücher* 677, 30 gennaio 1917). Ebner ci tiene a sottolineare la sua preferenza per il termine “rapporto con Dio” e non “religione” per indicare la relazione con Dio. Precisa con acutezza: «Perché abbiamo bisogno del termine latino “religione”? Preferiamo dire in buon tedesco “rapporto con Dio”. Ma con l'altro termine vien connotato un diverso contenuto vitale. Nei secoli passati fu-

scersi, per approfondirsi interiormente e per dare la risposta personale a quel saluto divino che l'uomo greco trovava scolpito sulla parete del tempio di Apollo. Il Nostro richiama qui l'episodio del tempio di Delfi per sottolineare che nell'incontro reale con Dio, come al tempio di Delfi, l'uomo è salutato da Dio con quel famoso «conosci te stesso». Egli dà la risposta a questo invito divino di autoconoscersi, di scoprire la dignità personale, «esistendo». Verbalizza il riconoscimento del proprio legame intimo con la Trascendenza con «l'espressione *Ei, Tu sei*». Offre, in tal modo, a Dio «il saluto vero, schietto, unico e a lui solo conveniente, che è tratto dalla sua esistenza».⁹⁶ È un saluto e una risposta di una consapevole partecipazione all'Essere di Dio, da persona a persona, in intima comunione tra l'Io e il Tu.⁹⁷ Infatti, «conoscere – come esplicita e puntualizza felicemente Evdokimov – non è vedere dal di fuori, ma assimilare, cogliere, identificarsi, in maniera che Dio elevi a sé, nell'atto stesso del conoscere, il soffrire dell'uomo. Provvidenzialmente – continua l'autore – il verbo “conoscere” in ebraico e in greco significa “conoscere nella comunione”, con un senso nuziale».⁹⁸

La relazione giusta con la Trascendenza punta totalmente su questa dinamica di comunione, di chiamata-risposta da Persona a persona. Innalzato alla dignità di interlocutore di Dio, l'uomo, per Ebner, non soltanto è chiamato a vivere in modo personale questo rapporto, ma lo deve scoprire anche come rapporto personalizzante.⁹⁹ Il processo della *perso-*

rono combattute guerre, spesso con crudeltà disumana, per la “religione”. Ma può un uomo vivere in guerra con l'altro per amore del suo rapporto con Dio?» (PA 104).

⁹⁶ Cf *ivi* 102.

⁹⁷ Cf S II, *Notizen* 42 (10 gennaio 1918); cf *ivi* 43 (17 febbraio 1918). Nell'annotazione del *Diario*, datata “seconda metà del 1918”, leggiamo in proposito: «Der Mensch vor Gott kein Ding, keine Sache, auch kein Werkzeug ist, sondern Person» (S II, *Notizen* 49). In un altro brano Ebner esplicita ancora: «... In questo mondo, noi uomini viviamo divisi gli uni dagli altri come milioni di “io” – una dubbia dizione! – e legati solo dall'amore. Ma davanti a Dio noi siamo tutti – assolutamente tutti: malfattori e santi, buoni e cattivi, spiritualmente sani e spiritualmente malati – un singolo “io” di fronte a un singolo “tu”. Perché l'io e il tu non conoscono “plurale”» (PA 186).

⁹⁸ EVDOKIMOV P., *La novità dello spirito*, Milano, Ancora 1980, 12.

⁹⁹ Nella concezione di Ebner, il rapporto con l'Assoluto può essere solo personale e personalizzante. Nel *Diario* del 17 febbraio 1918 egli appunta: «Il rap-

*nalizzazione*¹⁰⁰ è frutto dell'incessante dialogo tra l'uomo e il "Cielo" e lo porta al compimento della propria soggettività personale, ossia alla maturazione in lui dell'*anthropos pneumaticós*. La personalizzazione abilita l'uomo a sollevarsi sopra l'ordine *naturale* della sua vita e a stabilirsi nell'ordine *spirituale* di essa.¹⁰¹ Ciò comporta concretamente un "salto" di vita dalla dimensione naturale, fisica, legata alla "terra", verso la dimensione spirituale dell'essere e del divenire umano, ossia verso una cosciente asunzione della propria relazionalità, allargata verticalmente e orizzontalmente.

Nell'evento-Cristo, che Ebner pone alla base della comprensione cristiana dell'essere umano, l'uomo non realizza soltanto la sua piena personalizzazione, ma fa un'esperienza nuova del rapporto con la Trascendenza. In Gesù, l'uomo si compie relazionalmente, ma scopre anche di essere lui stesso relazionale – soprattutto in relazione al suo Creatore. La

porto dell'uomo con Dio è un rapporto personale. Poiché è il rapporto del suo io con il tu, di ciò che è personale del suo essere con qualcosa di personale. E Dio non potrebbe essere il tu dell'io nell'uomo se non fosse appunto un Dio personale. Ritenere la personalità di Dio per antropomorfismo è un errore che deriva dal fatto che si trascura il contenuto spirituale ed eterno nel personale dell'uomo. Si intende la personalità di un uomo soltanto nel suo rapporto con qualcosa di finito, così per esempio la personalità finita dell'altro uomo. L'eterno che è nell'essere personale dell'uomo, però, viene, per così dire, alla luce soltanto quando l'uomo si pone personalmente – vale a dire interiormente, nel suo spirito, mediante lo spirituale del suo essere – in un rapporto con l'infinito, con l'eterno. Con l'eterno anche nell'altro uomo. Questo può farlo soltanto se il suo rapporto con l'uomo ha il suo fondamento spirituale nel suo rapporto con Dio» (S II, *Notizen* 43).

¹⁰⁰ «L'uomo nella personalità della sua esistenza deve essere compreso (partendo) dalla personalità di Dio; la sua esistenza ha come presupposto quella di Dio nella sua personalità, come presupposto anche del suo comprendere se stesso (quindi non solo in senso oggettivo ma anche soggettivo). E l'uomo comprende se stesso soltanto nel suo rapporto con Dio, appunto, come ad una personalità. Nel rapporto con Dio la personalità di un uomo riceve la sua determinatezza spirituale (psicologicamente del tutto inafferrabile). Nel rapporto con un essere divino inteso in senso impersonale perde il suo sostegno, si spersonalizza» (*Ivi* 58).

¹⁰¹ «Che cosa è dato all'uomo nell'ordine naturale dell'essere? La corporalità della sua esistenza, la sua vita sessuale. E che cosa nell'ordine spirituale? La parola e la sua conoscenza di Dio» (PA 103).

parola e l'amore nell'uomo sono due segni tangibili di questa partecipazione ontologica all'essere del Creatore e del legame personale con Lui. Ambedue i termini esprimono già una certa comunione della creatura con il Creatore, «una comunione che essendo fondata ontologicamente sulla relazione asimmetrica che va dal Creatore alla creatura, fa risaltare ancora di più l'ineffabile trascendenza di Dio».¹⁰² La parola e l'amore richiamano, ancora una volta, l'attenzione su «La Parola, fattasi carne», la quale, attraverso l'evento pasquale, condivide l'estrema solitudine della creatura umana ricacciata nell'individualità chiusa in se stessa e, nel punto massimo della propria *kenosis*, ossia nell'abbandono sulla croce,¹⁰³ si offre come dono d'amore, gratuito e totale, per far ritrovare all'uomo la vita e condividere con lui fino in fondo la più tragica esperienza: la coscienza e le conseguenze personali e sociali della rottura della relazione originaria con Dio (il peccato).¹⁰⁴ Il dono della Parola e l'abban-dono ad essa re-inseriscono intimamente l'uomo nella dinamica della vita relazionale, anzi della vita trinitaria. La Parola, la persona di Gesù, ristabilisce in tal modo la relazione giusta e piena con il Padre e con i fratelli.¹⁰⁵ La Parola qui è veramente e pienamente “via” e “pavimentazione” sulla quale l'uomo deve incamminarsi nel suo peregrinare su quel fragile e potente “filino

¹⁰² CODA P., *Evento pasquale. Trinità e Storia*, Roma, Città Nuova 1984, 95.

¹⁰³ Cf S III, 326-331, in particolare p. 330 (lettera di Ebner a Ludwig von Ficker, del 7 marzo 1920).

¹⁰⁴ Ebner concepisce il *peccato* come rottura del legame originario con la Trascendenza. Lo annovera tra le esperienze più tragiche dell'esistere umano, in quanto esso investe la dimensione spirituale-relazionale dell'uomo, ossia ciò che è più propriamente umano e che lo lega con l'Assoluto e con i propri simili. Il peccato significa, per Ebner, che l'Io dell'uomo non ha trovato il proprio Tu, che è il Tu di Dio, ma anche il Tu di ogni altro uomo e donna. Il peccato assume così connotati sociali, in quanto gli effetti della rottura relazionale di qualsiasi genere si ripercuotono immediatamente sulla concreta convivenza umana (cf S II, *Notizen* 169). La presa di coscienza del peccato, ossia di quell'«allontanamento» dal proprio essere relazionale diventa poi l'elemento *sine qua non* per instaurare il rapporto con Dio (cf S II, *Tagebücher* 970, 25 novembre 1921).

¹⁰⁵ «Mediante la parola di Dio in senso “trascendente” tutto è creato, mediante la parola di Dio in senso “umano” – cioè mediante la parola di Gesù – la relazione originaria dell'uomo a Dio, che era andata perduta, è stata ripristinata. Questa è uscita da quella che era “in principio” e ritorna alla sua fonte. Ma la “parola” – intesa in senso trascendente o in senso umano – è la “relazione dell'io al tu”» (PA 174).

d'oro" verso l'Alto, poggiandosi, allo stesso tempo, in modo responsabile e serio sulla "terra", nel rispetto profondo delle esigenze di ambedue le realtà.

Ebner, in realtà, è convinto che senza questo intersecarsi della verticalità con l'orizzontalità nell'esperienza umana, l'uomo non diviene uomo. L'esigenza della concretezza e il realismo richiesto dal discorso sulle realtà spirituali gli fanno mettere in risalto un'altra verità imprescindibile, vale a dire: Dio non può essere sperimentato immediatamente in una relazione esclusiva tra l'uomo e l'Assoluto: soltanto nella "comunione" con gli altri uomini s'incontra Dio in un'«immediatezza mediata». Il mondo del prossimo diventa luogo dell'attuazione e simbolo della relazione con Dio. La relazione giusta con Dio ha continuamente un suo "banco di prova" nella relazione giusta che l'essere umano riesce ad instaurare e coltivare con il proprio simile.¹⁰⁶

3.2. *L'incontro con il tu-uomo*

Ebner sente l'esigenza che la sua pneumatologia venga pensata *in situazione*, quindi pienamente calata nel quotidiano. Tutto il suo pensare cerca Dio (una delle due realtà spirituali), ma c'è sempre il rischio di cercarlo in maniera oggettiva. Tale rischio va messo alla prova.¹⁰⁷ Il Nostro insiste molto su questa necessità di verificare l'autenticità del proprio rapporto con Dio mediante il rapporto con l'altro essere umano. Riconoscersi ontologicamente relazionati ed esistenzialmente interdipendenti come realtà spirituali: l'io umano e il Tu-Dio, toglie, in effetti, il rischio di concludere che l'identificazione primaria del vero tu dell'io con Dio, rimarcata più volte da Ebner nel suo pensiero pneumatologico, porti necessariamente a una soluzione del problema umano nel solo ambito religioso-fideistico.

¹⁰⁶ Nell'annotazione del *Diario* del 9 febbraio 1919 Ebner appunta: «Il rapporto con l'uomo deve fondarsi sul rapporto con Dio, ma questo viene espresso e messo alla prova in quello» (S II, *Tagebücher* 874).

¹⁰⁷ «Crede in Dio chi non è senz'altro pronto a spartire il suo ultimo boccone di pane (siamo in Austria e nel 1918!) con il più vicino bimbo affamato? ... Come se Dio fosse prima da cercare a lungo, come se non fosse nel più vicino bimbo affamato?», si domanda inquieto il Nostro (*Ivi* 816).

Per comprendere il problema delle relazioni con l'altro uomo in modo corrispondente alle intenzioni dell'Autore, è bene riportare il discorso alle movenze fondamentali del *nuovo pensiero* (*Neues Denken*). A differenza di quanto afferma F. Rosenzweig, che delineando questa corrente parla di *erfabrende Philosophie* («la filosofia esperiente»),¹⁰⁸ Ebner la percepisce meglio come *erlebende Philosophie*, filosofia dell'esperire interiore, un indagare che non soltanto si apre all'esperire ma che non può disgiungersi da questo se vuol cogliere la realtà umana.

Lo scopo dell'esperire interiore è appunto far cogliere all'uomo e alla donna la loro natura profonda di essere spiritualmente «collegati» e chiamati a costruire la propria identità personale su questa intersezione-crocevia dei legami verticali e orizzontali, essenzialmente e inscindibilmente compresenti e latenti nella struttura intima della persona. Riecheggia qui ancora una volta la verità della Persona di Cristo, punto d'incontro pienamente attuato tra il Cielo e la terra, tra il Tu eterno del Padre e l'io umano nel Figlio/figli, la verità che autorizza Ebner ad affermare realisticamente che «tra Dio e l'uomo sta – l'uomo»¹⁰⁹ e che, necessariamente, «la strada dell'uomo a Dio passa attraverso l'uomo».¹¹⁰

In queste affermazioni, a mio avviso, sta l'essenza del rapporto giusto dell'uomo con il tu nell'altro essere umano. Né forme di evasione interiore nel religioso, filosofico o estetico, né evasione dall'umano da affrontare nell'uomo concreto verso la generazione¹¹¹ offrono le coordinate suf-

¹⁰⁸ Cf ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero* 262).

¹⁰⁹ «Tra Dio e l'uomo sta – l'uomo. Ma questo potrebbe impedire la prospettiva in Dio e lo fa anche. Perché ciò non avvenga Dio è diventato uomo in Cristo. Cristo ci ha insegnato a vedere Dio nell'uomo ... Dio è il "tu" dell'io nell'uomo. [...] Cristo non lo ha inteso misticamente, ma proprio eticamente: ciò che fate al minimo dei vostri fratelli lo avete fatto a me... Poiché l'uomo sta tra Dio e l'uomo» (S II, *Notizen* 197, 18 luglio 1921).

¹¹⁰ *Ivi* 48, 16 luglio 1918.

¹¹¹ «L'uomo il cui io ha trovato in Dio il suo tu, trova il suo tu anche in ogni uomo che incontra sul cammino della sua vita. [...] Ma l'io di colui che non può trovare il suo tu nell'uomo, non l'ha trovato neanche in Dio» (PA 77). E in un altro passo leggiamo: «Non si deve cercare il regno di Dio perché non si ha avuto successo nel regno di questo mondo. E non si deve cercare il vero Tu in Dio soltanto perché non si è capaci di trovarlo nell'uomo. Lo spirito non è un surrogato della vita. E la religione non lo è dell'arte e della filosofia» (S II, *Tagebücher* 686). Cf anche PA 52.

ficienti per comprendere chi è l'uomo e come si realizza nella sua relazionalità connaturata. In esse, a mio avviso, è presente intrinsecamente anche la risposta alla domanda inquietante che l'Autore si sente ripetere più volte nei suoi scritti: Come, dunque, l'io umano può e deve giungere al tu nell'altro uomo? Come lo può incontrare realmente e non virtualmente?

La risposta a cui Ebner giunge va necessariamente sulla linea dei principi della pneumatologia della parola e delle intuizioni sul modello trinitario delle relazioni umane, accennato prima. L'incontro-relazione giusta con l'altro essere umano richiede, quindi, in primo luogo, la capacità di esperire nella propria interiorità *l'umano nell'uomo*. Quanto maggiormente uno esperisce dentro di sé la propria umanità conoscendosi e vivendosi realmente come realtà spirituale, tanto più è favorita e facilitata in lui la possibilità di esperire l'umano nell'altro, ossia conoscere l'altro ed esperirlo come *il prossimo* (*Mitmensch*). E tutto ciò vissuto in una dialettica intrinseca tra *la tragicità* e *il desiderio di unione*, compresenti in modo costante nel processo di edificazione dei rapporti umani reciproci, umanizzanti, quindi giusti.

3.2.1. *Esperire l'umano nell'incontro con l'altro uomo*

«Si impara a conoscere il mondo e gli uomini mediante le proprie esperienze – dice Ebner –, ma ancora più e meglio a conoscere se stessi». ¹¹²

L'esperienza umana fondamentale, su cui poggia tutta la pneumatologia di Ebner, è data dal fatto che l'uomo è uditore e facitore della parola. E la parola nel suo senso pieno non è mai disgiunta dall'amore. La parola e l'amore, tracce del Trascendente ¹¹³ incancellabili nell'essere umano, co-

¹¹² S II, *Tagebücher* 586.

¹¹³ Ebner ribadisce ancora una volta l'importanza della parola e dell'amore per la comprensione reale e piena dell'essere umano, una realtà spirituale collegata col Trascendente e con i propri simili, nonché con l'universo intero. Nella parola e nell'amore si realizza quell'originario e concreto «farsi incontro del Tu (divino)» (PV 160) e il suo effettivo «venire incontro» (*das Entgegenkommen Gottes*) all'uomo che gli consente di esistere in un rapporto personale e fiduciale con il tu (cf FP 163); cf S II, *Notizen* 48. 53-54). Ebner, nella sua antropologia spirituale, sottolinea fortemente il valore dell'amore che costituisce una vera e propria chiave di lettura che ci permette di dedurre una verità incontestabile: Dio è ne-

stituiscono, in effetti, una risorsa costitutiva e prettamente umana che crea l'accesso non solo al mistero di Dio, ma anche al mistero dell'uomo (l'essere umano è ontologicamente predisposto alla relazione e all'incontro con l'Altro). Dal punto di vista esistenziale, esse offrono, invece, una possibilità concreta e sempre rinnovabile di riallacciare i legami – frantumati da varie forme di abuso che l'uomo sperimenta ed infligge –, mediante il dialogo, il dono di sé, la comunione, il reciproco fare vuoto per accogliere l'altro-tu, tu concreto e non virtuale (l'essere umano è eticamente interpellato a superare le barriere e andare incontro all'altro nella relazione tra l'io e il tu).

Lo specifico umano, tuttavia, può essere esperibile solo nella relazione che riscatta la dimensione sociale dell'uomo dall'effimero e dal formale e rimanda la comprensione della dinamica del rapporto a un livello di profondità. Per questa sua natura, lo specifico umano non può essere colto e vissuto in pienezza dall'io chiuso, solitario, isolato. Esso, invece, va esperito interiormente, ma esperito nell'esperienza-uomo (*Erlebnis am Menschen*).¹¹⁴ L'*Erlebnis am Menschen* è quindi una forma del «sapere umano mediante l'uomo, cioè conoscere esistenzialmente in sé e nell'altro il senso della realtà-uomo, cercare e volere l'incontro con il vero uomo, con lo spirituale nell'altro».¹¹⁵ In effetti, tale sapere è accessibile solo *nel- e mediante* l'incontro-relazione giusta con l'altro uomo.

cessariamente una persona. Contro l'opinione di Spinoza, secondo la quale chi ama Dio non può attendersi di essere riamato, per Ebner, l'amore è perfetto quando è anche reciproco. Ciò vale per l'amore tra la Creatura e il creatore (un Amore Trinitario a cui partecipa l'io umano), ma anche per l'amore tra gli umani.

¹¹⁴ Ebner distingue il modo con cui l'uomo esperisce se stesso o, meglio, l'uomo nell'uomo (*Erlebnis am Menschen*) e il modo con cui esperisce la natura (*Erlebnis der Welt/der Natur*). «Esperienza del mondo e della natura» (*Erlebnis der Welt/der Natur*) è un'esperienza che in Ebner si contrappone all'«esperire l'uomo nell'uomo» (*Erlebnis am Menschen*). «Il contrasto concettuale natura-spirito si fonda sulla differenza tra l'*Erlebnis der Welt* e l'*Erlebnis am Menschen*» (S II, *Notizen* 358, 18 febbraio 1918). Nel rapporto esperienziale con la *natura* o con il *mondo* esperisco qualcosa di diverso da me, con l'*Erlebnis am Menschen* esperisco invece qualcosa che è sì altro e distinto da me, ma mi è anche connaturale. Anzi, mentre lo esperisco, esperisco più intensamente me stesso ed è soltanto nel giusto esperire me stesso che mi rendo atto al modo giusto di esperire l'altro uomo rendendo piena giustizia della sua modalità di essere. Per approfondimento cf in particolare Ducci, *La parola nell'uomo* 160-163.

¹¹⁵ DUCCI-ROSSANO, *Introduzione*, in PA 30.

Nell'incontro-relazione giusta, come si evince dalle considerazioni di Ebner, si esprime una profonda verità sull'uomo: egli si gioca la vita in questa dialettica dinamica, tra il perseguire la propria identità individuale e il dover tener costantemente conto dell'appartenenza, dove l'appartenenza all'altro e l'accoglienza dell'altro è un movimento incessante del dono reciproco e dell'abbandono vicendevole. Anzi, nell'ottica della pneumatologia della parola, non si dà un caso di realizzazione dell'identità individuale al di là dell'apertura alla relazione di appartenenza e di interdipendenza con l'altro essere umano. È proprio il vissuto con l'altro che rende l'uomo capace di esperire la propria realtà. Ebner evidenzia con convinzione che «le sue esperienze più significative l'uomo le ha con l'uomo – solo nel suo vissuto con l'uomo lui vive realmente se stesso».¹¹⁶ Da questo vissuto con l'altro, in effetti, prende via la formazione dell'autocoscienza¹¹⁷ dell'uomo, il suo riflettere su se stesso, anzi il suo filosofare vero e proprio, fino ad arrivare a se stesso attraverso questo vissuto.¹¹⁸ Il rapporto con l'altro è quindi base per l'autoconoscenza e l'autocoscienza dell'io, ma allo stesso tempo, il livello dell'autoconoscenza e dell'autocoscienza raggiunto dall'io condiziona la possibilità di incontrare il tu nell'altro.

Ebner insiste, perciò, sulla necessità di conoscere se stessi per poter incontrare l'altro. Vale a dire, punta sul bisogno di aver domestichezza con la «casa del proprio essere», una domestichezza intesa sia come presa di coscienza della propria natura umana in generale, sia come conoscenza reale della propria concretezza personale, scoperta ed accettata nelle sue contraddittorietà e incompatibilità di cui il nostro essere è ricolmo. «Ma proprio questo nostro essere è il fondamento e il terreno da cui crescono le nostre esperienze più significative, soprattutto il nostro esperire l'uomo».¹¹⁹

I difetti nella conoscenza possono ostacolare visibilmente il rapporto con l'altro, o persino impedirlo, in quanto non favoriscono l'accesso al-

¹¹⁶ S II, *Tagebücher* 717 (4 luglio 1917).

¹¹⁷ In un'annotazione del *Diario* del 17 febbraio 1918 Ebner appunta: «Nella sua esperienza dell'uomo [*Erlebnis am Menschen*], l'uomo giunge all'autocoscienza – ma questa autocoscienza si completa veramente solo nella sua relazione a Dio. L'uomo ha la piena realtà del suo io solo nella sua relazione a Dio» (S II, *Notizen* 163).

¹¹⁸ Cf S II, *Tagebücher* 717 (4 luglio 1917).

¹¹⁹ PV 71.

l'essere autentico delle persone, ossia non innalzano il rapporto a livello delle realtà spirituali, concrete e coesistenti reciprocamente come io-tu, ma tendono a relegare la relazione nella sfera del fittizio, dell'ideale, dell'apparente, del virtuale, quindi dell'inautentico e, in un certo senso, del falso. Per Ebner non esiste il rapporto giusto con le idee o rappresentazioni che abbiamo di noi stessi e degli altri, ma esso è possibile solo se vissuto in un rapporto rispettoso tra un io e un tu concreti che si afferrano e si donano reciprocamente nel loro essere profondo.¹²⁰

Le verità sull'uomo, secondo Ebner, bisogna quindi cercarle nel suo essere se stesso, indipendentemente da ciò che possiede e fa, qualche volta persino nonostante ciò che possiede e fa. S. Grygiel spiega in proposito che l'uomo è se stesso grazie ai valori che sono superiori persino alla vita stessa, proprio perché grazie ad essi si può essere, mentre la vita la possediamo. Non si arriva ad esperire se stesso «con i cosiddetti argomenti a favore della propria esistenza, ma nell'incontrare se stesso, che avviene però incontrando l'altro essere umano».¹²¹

Nell'incontro, luogo di conoscenza di se stesso, si apre davanti all'uomo la realtà incontrata. Essa, in qualche modo, si *rivela* all'uomo nell'incontro. Non è l'uomo ad abbracciare e conquistare la realtà che gli si rivela, ma è proprio essa che lo abbraccia e conquista, offrendo a lui il dono di sé e permettendogli di partecipare a ciò che ella è. Questa partecipazione fa sì che la verità dell'uomo non sfumi nelle categorie che la mediano, ma colmi la persona di tutto il suo essere più profondo. Nella partecipazione si apre la possibilità di conoscenza totale e non frammentata di sé e anche dell'altro, di *tutto* se stesso e di *tutto* l'altro. Solo nell'incontro con se stesso l'essere umano comincia a comprendere la verità di sé, la propria incompiutezza e il desiderio di divenire, comincia ad essere libero. L'*Erlebnis*-consapevolezza di sé rivela, da una parte, l'incompiutezza dell'essere umano, dall'altra invece spalanca davanti a lui «qualcosa

¹²⁰ Il contatto con gli altri non può essere "fittizio", ma reale, concreto: «Chi non possiede che un contatto fittizio della sua vita immaginativa con la coscienza di altri uomini, o detto in un altro modo: chi possiede un pensiero che non ha altra origine che questo contatto fittizio, in realtà, non ha affatto coscienza della coscienza di un uomo, e perciò non ha neanche l'autocoscienza. E questo stato d'animo è quello del 'sognatore', dell'ossesso della sua vita immaginativa (e proprio questo è il sognatore). Per lui non esiste un *tu* e, perciò, neanche un *io*» (S II, *Tagebücher* 684-685, 18 febbraio 1917).

¹²¹ GRYGIEL, *Kimçe* 94.

che egli non è ancora: *wy-darzenie się*»,¹²² vale a dire l'evento-uomo si compie solo quando l'essere umano si avvera donandosi.

L'evento-uomo, la *Menschwerdung* o il «diventare "personali"»¹²³ di cui parla Ebner, fa intendere che l'essere umano non si produce, ma si accoglie. In questa luce si evince che l'esperire umano nell'uomo è possibile solo nel mondo personale e non nel mondo della pura oggettività.¹²⁴ Il soggetto non si identifica con gli oggetti. Nel momento in cui il soggetto pensa e si dirige verso gli oggetti, si coglie e si esperisce immediatamente come distinto e totalmente differente da essi. Si dice persino che l'essere umano è consapevole di sé. Esperire se stesso gli offre la possibilità di prendere distanza dall'oggetto che pensa. Esso non produce niente, esso solamente rivela la *diversità* dell'*esse* personale.¹²⁵ L'uomo può rifiutare questa rivelazione e comportarsi con se stesso così come ci si comporta con l'oggetto. Allora non tratterà diversamente nemmeno gli altri. Il suo pensare non conoscerà analogia.

La distanza e la diversità dell'essere umano dal mondo degli oggetti in cui vive, esperita nell'*Erlebnis* di se stesso, sono elementi indispensabili

¹²² Il termine polacco "*wy-darzenie*", usato da Grygiel, significa l'*evento*. Nella dicitura polacca però esso conserva una forte significanza di *dono, dare, donare*. L'essere umano si compie come uomo soltanto quando diviene dono per gli altri. Leggiamo puntualmente nel testo: «Che cosa quindi svela la consapevolezza-*Erlebnis* di se stesso? Svela l'incompiutezza dell'essere umano. Questo essere stesso, invece, svela come *wy-darżanie się* [venire fuori come dono] dalla Realtà Ineffabile verso un qualcosa altrettanto misterioso. *Wy-darżając się* [diventando dono] l'essere umano diventa ciò, che non è ancora. Questa è l'essenza della storia del suo essere dono. Questo essere cresce verso la Trascendenza, dalla quale riceve ... la crescita; in esso non troviamo la forza sufficiente, per diventare qualcosa di più grande della propria temporaneità. Chi si comporta come se avesse tale forza, soddisfa in modo illusorio il proprio desiderio di essere questo o quell'altro oggetto, che esaudisce soltanto i suoi bisogni di possedere. L'essere umano in qualche modo domina il possesso, l'essere gli sfugge» (*Ivi* 100).

¹²³ FP 154.

¹²⁴ «Nessun uomo può avere con la dimensione spirituale di un altro uomo un rapporto "oggettivo", libero da posizioni e prospettive. Non posso averlo dal di fuori e prescindendo dal dato di fatto che sono io. Se ho il giusto rapporto – ovvero quello "*non oggettivo*", cioè quello personale – con tale dimensione spirituale, allora questa per me non sarà l'Io, in quanto lo sono io stesso, bensì il Tu» (FP 154).

¹²⁵ Cf GRYGIEL, *Kimże* 105.

per divenire umano, un dono, un Tu per l'altro. Ebner sottolinea in proposito l'importanza del tempo¹²⁶ che l'uomo ha a disposizione per completare tale processo di farsi uomo-donna-tu nell'incontro con il mondo personale degli altri. In effetti, l'attuazione dell'essere umano comprende da una parte il tempo del suo compimento e, dall'altra, l'impossibilità del suo compimento nel tempo. L'uomo si afferma come una forma di privazione-indigenza dovuta all'incompiutezza del proprio essere frammentato a livello ontologico, etico e spirituale. Allo stesso tempo, però, si scopre una promessa: è una realtà spirituale che si attua pienamente nel rapporto con le altre realtà spirituali. Il processo del suo affermarsi come realtà spirituale, ossia la storia della sua soggettività umana, ossia la storia del suo divenire soggettivo, avviene però nel presente, che è il presente di Dio.¹²⁷ Solo nel presente, nell'attualità dell'incontro con se stesso, nel rapporto con gli altri, l'essere umano può accogliersi come dono e diventare dono per gli altri: nella parola detta con amore da una realtà spirituale all'altra. Qui sta la chiave del rapporto giusto con l'altro essere umano esperito nell'incontro in modo sempre nuovo e libero, come *il prossimo*.

¹²⁶ Ebner fa molta attenzione al tempo e lo valorizza come tempo in cui si avvera la storia della personalizzazione di ciascuno che è, nella visione profondamente umana quindi cristiana di Ebner, una storia di salvezza personale e collettiva. L'uomo vive pienamente il proprio tempo nella misura in cui approfondisce ed entra liberamente e in modo edificante nella rete di relazioni quotidiane, vissute "nel presente" della sua storia. E, per Ebner, vivere il proprio tempo antropologico è «vivere nel presente, quindi in Dio [... perché l'essenza di Dio è di essere assoluta presenza spirituale]. Per questo egli è nato» (PA 98).

¹²⁷ *L. cit.* Grygiel, invece, approfondisce il concetto di tempo nella vita di ciascuno affermando in proposito: «Affermare se stesso come privazione e come promessa abbraccia il suo presente e il Futuro, verso il quale il presente si direziona. Esso abbraccia il tempo del compimento dell'uomo insieme all'impossibilità del suo compimento soltanto nel tempo. Il Futuro sovratemporale offre il carattere sacro a tutto ciò che avviene sulla via che vi conduce. Tutto ciò che è accaduto nell'uomo e che dura in lui è sacro; l'uomo arde del Futuro come arde di Dio il rovelto ardente» (GRYGIEL, *Kimçe* 100).

3.2.2. *Esperire nell'altro il prossimo*

«... Chi è il prossimo [*Mitmensch*]? L'uomo concreto, reale, per il quale ho il mio *Erlebnis am Menschen*». ¹²⁸

In questa affermazione lapidaria di Ebner è evidente la convinzione che l'*Erlebnis am Menschen* non è solo la strada unica ed effettiva per giungere ad esperire l'umano nell'uomo, l'umano in se stesso, ma essa si rivela anche una via maestra per esperire l'umano nell'altro, esperendolo come *il prossimo*, come un *Mitmensch*.

La problematica del *prossimo*, del resto tanto significativa già per Ludwig Feuerbach, ¹²⁹ si delinea nelle annotazioni del *Diario* di Ferdinand Ebner a cominciare già dal 1911. Essa orienta inizialmente la riflessione dell'Autore a considerare la dimensione dell'amore cristiano come "imperativo categorico" che non scaturisce dalle situazioni ambientali e dalle

¹²⁸ S II, *Notizen* 484.

¹²⁹ Ebner, stando a una nota del *Diario* del 19 ottobre 1922, solo in quel giorno venne a conoscenza del pensiero di Feuerbach sul rapporto io-tu, iniziando appunto la lettura della sua *Essenza del cristianesimo*. Infatti, in seguito ad una lettera del prof. Ehrenberg (cf S III, 465-466, 8 luglio 1922. Ebner ne parla anche nella lettera a Luise Karpischek del 16 ottobre 1922, in S III, 490-491), che gli fece notare la filosofia dell'io-tu in Feuerbach, Ebner scrive: «Feuerbach, mio predecessore, come lo pensa prof. Ehrenberg? [...]. Più ci penso in questo pomeriggio, tanto più singolare mi sembra il fare soltanto ora la conoscenza di Ludwig Feuerbach. Non mi sono mai occupato di lui, e ciò che venivo a saperne dalla storia della filosofia, che conosco piuttosto in modo trascurato e scarso, sul momento mi interessava così poco da non essere spinto a leggere qualcosa di lui. Non è anche questo un piccolo segno della Provvidenza, che soltanto ora, dal prof. Ehrenberg, sia stato reso attento a lui? Se l'avessi conosciuto prima di scrivere i *Frammenti* [1919] mi avrebbe soltanto disturbato, per l'attinenza di idee, nello svolgimento del mio pensare, del vero pensiero apodittico, che nella parola è la vita e la verità; e non è un pensiero, *mio*, un pensiero sprizzato dalla caparbieta di un pensatore solitario. Ma ora avverto davvero che i *Frammenti*, come pensa anche Ehrenberg, hanno oltrepassato di molto il pensiero fondamentale di Feuerbach, e forse ora mi può essere utile per l'ulteriore sviluppo del mio pensiero, che non è mio» (S II, *Tagebücher* 985-986). In realtà, Ebner ritorna più tardi per prendere posizione sulla filosofia dell'io-tu in Feuerbach nel suo saggio del 1926 intitolato: *Zum Problem der Sprache und des Wortes* (cf S I, 646-647). Sulla differenza fondamentale nella visione del rapporto io-tu in Ebner e in Feuerbach ho accennato brevemente all'inizio del presente capitolo (cf *sopra* 185).

esigenze storiche della convivenza sociale dell'uomo, ma promana invece da una richiesta che rimanda alla necessità originaria iscritta nello stesso statuto ontologico esistenziale della persona.¹³⁰ Il termine *prossimo* assume piena luce dopo la svolta del 1916/17, quando Ebner attribuisce all'essere umano la qualifica di "realtà spirituale", con tutte le implicanze di carattere relazionale che il termine evoca. Edda Ducci rileva che la realtà *prossimo* «potrebbe dire in sintesi tutta la sostanza della sua [di Ebner] proposta. Basti pensare – continua l'autrice – al senso che assume l'aver ricondotto la problematica del prossimo al cerchio dell'io-tu. Affermando che il prossimo è il vero tu, il tu per eccellenza dell'io, questo personalista dialogico reinventa la meravigliosa natura di risposta alla più alta esigenza dell'uomo, propria di codesto precetto cristiano».¹³¹

Aver ricondotto il rapporto giusto con l'altro uomo alla realtà del *prossimo* fa sì che, secondo le tesi della pneumatologia della parola, ogni essere umano concreto, reale è un potenziale *prossimo* da esperire, e non soltanto per la semplice vicinanza spazio-temporale che la compresenza nel rapporto implica, ma prima di tutto per la *qualità* del rapporto che la *prossimità* autentica presuppone ed esige.

Il legame etimologico tra i termini *prossimo-prossimità* (fr. *proxime-proximité*, sp. *proxime-proximidad*) è molto forte ed esprime un'intuizione, secondo la quale incontriamo l'altro come *prossimo* solo quando alla consapevolezza dell'altro è accompagnata la consapevolezza di una certa uguaglianza, vicinanza-prossimità, che consente di chiamare l'altro "*prossimo*". Si tratterebbe semplicemente di una certa equivalenza, "co-soggettività" dei partecipanti all'incontro, il che escluderebbe la possibilità di considerare come incontro quelle situazioni, nelle quali uno dei partecipanti si situasse o fosse situato "più in basso" o "più in alto". Più precisamente, come sostiene K. Wiecek: «si tratta qui esclusivamente di una posizione nella sfera assiologica, sfera dei valori personali, che costituisce l'orizzonte comune dell'evento-incontro che stiamo trattando»,¹³² e che si oppone categoricamente a qualsiasi tentativo di oggettivare l'altro.

¹³⁰ Cf S II, *Notizen* 75.

¹³¹ DUCCI E., *Il rapporto interumano in Ferdinand Ebner*, in *Pedagogia e Vita* 4 (1982-83), 376.

¹³² WIECZEK, *W stronę* 32. K. Wiecek precisa poi che «in ogni altro caso o gerarchia, tra i partner può verificarsi persino una disuguaglianza molto drastica (non è nulla impossibile nell'incontro dell'Ebreo con il Samaritano de-

In effetti, la prossimità reale tra le persone non s'identifica con la distanza nello spazio fisico che separa i corpi delle persone.¹³³ A tutti è nota l'esperienza della vita quotidiana, quando dopo un incontro "faccia a faccia" c'è la separazione, ossia finisce la compresenza fisica nello spazio, però continua l'apertura reciproca e il senso della vicinanza. Nel linguaggio corrente, abitualmente, non chiamiamo "prossimo" chi si trova a poca distanza da noi, ad esempio in un autobus gremito di passeggeri, ma quando i nostri pensieri e sentimenti sono "prossimi"-vicini a lui, indipendentemente da dove egli si trova nello spazio fisico. Si potrebbe pensare che questo tipo di prossimità non è condizione, ma effetto dell'incontro e la condizione di possibilità dell'incontro è proprio l'incontro "faccia a faccia". Wieczorek sostiene che elemento-chiave per comprendere la prossimità nell'incontro sta appunto in una specie di «parentela spirituale», «similarità». Noi dapprima la cerchiamo e l'attendiamo, poi la sperimentiamo nell'incontro e, infine, la esperiamo nella comunità, che Bukowski definisce proprio un «incontro esteso nel tempo».¹³⁴ Inoltre, noi sagliamo questa «parentela» come senso di legame intimo che non si spezza con la separazione e con l'allontanamento fisico.

Il merito di Ebner nel considerare il problema del *prossimo* è, precisamente, l'aver individuato tale "parentela-similarità" nel fatto che tutti gli esseri umani sono delle realtà spirituali. Ciò che li accomuna è la dimensione dello spirito che raggiunge il massimo di attuazione nella capacità di esprimere in pienezza la propria capacità del tu e di consentire ciò anche agli altri. La *prossimità* verso l'altro si gioca tutta nel plesso nodale del legame io-tu.

Il problema del prossimo, correttamente impostato, secondo Ebner deve essere collocato nell'ottica del precetto cristiano dell'amore e, come

scritto nel vangelo di Luca, nell'incontro dello studente con la prostituta trattato da Dostoevskij nel suo *Delitto e castigo*, oppure nell'incontro tra lo schiavo Epiteto e il cesare Marco Aurelio). Questa caratteristica dell'incontro si manifesta chiaramente nel confronto tra le concezioni "positive" dell'incontro con le concezioni di Sartre. Sartre sostiene che l'impossibilità di una prossimità autentica tra gli esseri umani è frutto di una inevitabile oggettivazione, dunque la mortificazione [abbassamento] di una persona che tende all'incontro da parte dell'altro partner» (L. cit.).

¹³³ Un'analisi interessante della "prossimità" (*prossimité*) troviamo in LÉVINAS E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book 1995, 100-122.

¹³⁴ BUKOWSKI J., *Wspólnota osób w świecie*, in *Znak* (1983) 9.

tale, richiede all'essere umano, ma allo stesso tempo gli offre, la possibilità del vero trascendimento.

La capacità di trascendimento, che favorisce l'esperire l'altro come *prossimo*, implica lo sforzo costante dell'essere umano di sradicare dalla propria interiorità la paura dell'altro e il disprezzo per l'altro (*Menschenverachtung*). Essa chiede perciò di andare incontro all'altro, affrontando con determinazione le paure e le diffidenze reciproche,¹³⁵ abbattendo con coraggio la «muraglia cinese» dell'autosufficienza in cui l'io tende meschinamente a rinserrarsi. Dall'altro canto, il suo esercizio concreto permette anche di decifrare elementi presenti nella nostra natura dei quali si può avvertire la risonanza nell'interiorità, aiuta a scoprirsi atti al rapporto dialogico di vita, apre alla misteriosità della propria interiorità risvegliata allo spirito e dischiusa a se stesso e all'altro.

In tale contesto, a mio avviso, si giustifica più facilmente il fatto che Ebner, come anche Feuerbach o Kierkegaard, dopo il grande idealismo hegeliano, richiamino con insistenza l'attenzione alla concretezza.¹³⁶ È appunto nella concretezza che si incontra l'altro in modo giusto e si incontra in modo giusto solo l'altro concreto e reale. *Der konkrete Mensch*, il *tu* concreto dell'io e il *mit*-«con» diventano anche per Ebner i termini-chiave per comprendere il problema del rapporto con l'altro come prossimo. La concretezza, a cui allude Ebner nella frase riportata in apertura al discorso sul prossimo, esprime, perciò, il fatto che si incontra sempre

¹³⁵ Ritorna qui il discorso di Ebner sulla necessità di autoconoscenza e autocoscienza, elementi indispensabili per affrontare in modo maggiormente adulto il rapporto con l'altro. Purtroppo «troppo spesso viviamo sconosciuti a noi stessi, e proprio per questo non conosciamo né Dio né il prossimo» (PA 184).

¹³⁶ Ebner, Feuerbach e Kierkegaard puntano alla concretezza nella quale soltanto è possibile il processo del divenire-uomo, ossia del concretarsi dell'io in quanto questo io. Gli Autori, che muovono però da *Weltanschauung* e *Lebensanschauung* diverse, giungono pure a giustificazioni e fondazioni differenti della problematica del concretarsi dell'io nella e mediante la relazione intersoggettiva. Come già accennato, per Kierkegaard l'io si concretizza, si costituisce prevalentemente nella relazione con il Tu dell'Assoluto («davanti a Dio; *vor Gott*). Con la riduzione antropologica di Feuerbach tale tu è costituito dall'altro essere umano (*Mensch mit Mensch ist Gott*), anzi dal genere umano a cui l'individuo appartiene e in cui cerca di superare, mediante l'amore, la propria solitudine che è indice del suo limite e della sua finitudine. Per Ebner invece l'io si concretizza nell'incontro con il Divino e con l'umano.

un essere concreto, quindi anche sessuato: questo uomo, questa donna. Il concreto: tocca ciò che qualcosa o qualcuno è, tocca la totalità dell'essere incontrato.

Per poter incontrare l'altro nella concretezza della sua natura ed esistenza è necessario tendere a conoscerlo come singolo. Si tratta quindi di conoscere l'altro come soggetto irripetibile, rispettandone sempre la libertà: se il soggetto vuole o sia in grado di far affiorare la propria irripetibilità sintetizzata nell'io. Il conoscere presuppone il voler conoscere e decidersi a farlo e poi farlo in modo appropriato: da soggetto a soggetto, non da oggetto, in modo concreto e non astratto.¹³⁷ La conoscenza dell'altro e la conoscenza reciproca, per Ebner, possono essere, in effetti, condizionate dall'approccio sbagliato e dalle dinamiche la cui fonte è data dal gioco dell'avvicinarsi degli stati di «chiudersi» e di «schiudersi» reciproco dei partner. L'eccessivo ritmo del loro alternarsi o la discrepanza tra questi movimenti, tenuta in poco conto o sottovalutata da parte dei partner, complicano il decorso dell'incontro, ostacolando o travisando l'esperienza autentica di sé e dell'altro.

L'esperire l'altro come prossimo necessita inoltre che «non dobbiamo vivere *vicino* ma *con* gli uomini. Oppure è ancora meglio quando viviamo reciprocamente (*einander*)».¹³⁸ La reciprocità costituisce certamente uno degli elementi che determinano l'ampiezza e l'intensità con cui l'uno reagisce all'altro e si rivolge a lui. Essa mette in condizione di esperire effettivamente l'altro come *Mitmensch* «nella cui compagnia ci si può sentire più facilmente davvero uomo»,¹³⁹ ma la reciprocità vera è molto rara nei rapporti interpersonali. Nelle diverse fasi e momenti dell'incontro interumano la reciprocità è soggetta a limitazioni e restrizioni, s'intensifica o si indebolisce. Węgrzecki sostiene però che «finché non scompare del

¹³⁷ «Quando si parla dell'io, del tu e della relazione dell'io al tu ci si esprime in formule astratte. Ma quando l'io parla, cioè esattamente: quando *io* parlo e il tu, ossia il *prossimo*, è interpellato, sono realtà e azioni molto concrete e reali» (PA 175). Per l'analisi precisa sull'approccio metodologico del modo di conoscere appropriato dell'essere umano in quanto singolo si può attingere da: DUCCI, *Essere e comunicare* 134-142.

¹³⁸ «Vicini o compagni (*Mitmenschen* [lett., co-uomini]) – noi cerchiamo tutti colui con il quale possiamo essere uomo. Non dobbiamo vivere *vicino*, ma *con* gli uomini. Oppure è ancora meglio quando viviamo reciprocamente (*einander*)» (PA 104).

¹³⁹ S II, *Tagebücher* 666 (7 gennaio 1917).

tutto, finché l'incontro persiste ancora – per così dire – tra due poli, la pienezza della reciprocità e la sua totale assenza, ma tale relazione conserva ancora le caratteristiche dell'incontro dell'uomo con l'uomo». ¹⁴⁰ L'incontro, in ultima analisi, perde la sua identità quando uno dei partner solo apparentemente diventa un “essere rivolto all'altro” o lo fa senza parteciparvi interiormente, quando si mantiene in un certo senso al di fuori del rapporto, non ci vuole entrare e, se lo fa, lo fa per motivi che non sono quelli di fare all'altro il dono del proprio essere. Esclude quindi intenzionalmente la possibilità di relazionarsi con l'altro come prossimo.

L'incontrare l'altro come prossimo è un evento che si caratterizza dal desiderio di cercare insieme un nuovo livello di essere. È quindi necessario cominciare daccapo. I vecchi gesti e le vecchie parole devono acquisire un senso nuovo. Più ancora: tutto il mio attuale modo di essere mi diventa problematico. ¹⁴¹ Avviene proprio così, perché la concretezza della persona incontrata mi appella a *con-crescere* con lei (*con-cresco - concretum*), ¹⁴² dunque mi costringe a trasformarmi, a cambiare. Dover cambiare – la condizione per poter esperire il *Mitmensch* nell'altro – di solito arreca sofferenza. Ebner lo esprime con forte senso di realismo, ma anche con una nota di tristezza quando dice: «Co-uomo [*Mitmensch*]: l'uomo col quale si può essere uomo – quanti sono?». ¹⁴³ In effetti, essere uomo con l'uomo implica inevitabilmente una buona dose di tragicità, sebbene esprima pure una forte nostalgia e il desiderio di unità con l'altro.

3.2.3. La tragicità e la nostalgia di unione nell'incontro con il tu-uomo

L'analisi accurata del *Erlebnis am Menschen* e della problematica del *prossimo*, che stanno alla base di una relazione con l'altro riuscita, quindi giusta, fa emergere due aspetti che, secondo me, possono illuminare ulteriormente la questione ebneriana dell'incontro interumano. Mi riferisco puntualmente, da una parte, alla componente di tragicità che accompagna il cammino all'incontro dell'altro, dall'altra, invece, all'insopprimibile desiderio e nostalgia dell'unione con il tu che spinge ad affrontare gli osta-

¹⁴⁰ WĘGRZECKI, *O poznawaniu* 92.

¹⁴¹ Cf TISCHNER, *Fenomenologia* 75.

¹⁴² GRYGIEL, *Kimże* 123.

¹⁴³ S II, *Notizen* 110.

coli relazionali e anche a superarli. Questi due elementi sono compresenti in ogni rapporto reale, concreto, qualitativamente significativo e consapevolmente costruito.

Ebner ritiene che la vita umana è un problema, perché «l'uomo è l'unico problema dell'uomo».¹⁴⁴ La drammaticità della vita che si snoda nel tempo e nell'interazione con le persone e con il mondo in cui è inserita rimanda quindi alla drammaticità dello stesso essere umano. La drammaticità dell'esistenza umana, come esplicita bene sulla scia ebneriana J. Tischner, è legata a un triplice coinvolgimento dell'uomo: l'apertura all'altro uomo, l'apertura al palcoscenico del dramma (il mondo con le circostanze concrete in cui uno vive, cresce e matura), l'apertura al tempo che scorre.¹⁴⁵

Di solito, la prima cosa di cui si prende atto è il *tempo*. Tischner parla di un particolare tipo di tempo – *il tempo drammatico*¹⁴⁶ – che non si riferisce né al tempo oggettivo matematico della natura, in cui si verificano i processi fisici, chimici, le trasformazioni di micro e macrocosmo, nemmeno al tempo della natura vivente, nel quale si svolge la vita delle piante e degli animali dalla nascita fino alla morte. Non si tratta neppure del tempo proprio della coscienza individuale, come lo intendeva E. Husserl. Il tempo drammatico, invece, è un tempo che avviene *tra di noi* che partecipiamo allo stesso dramma. Il tempo drammatico mi lega a te e ti lega a me e ci lega con il palcoscenico (il mondo), sul quale il nostro dramma si svolge. Il legame del tempo possiede un passato, avviene nel presente ed è orientato nel futuro. Il tempo drammatico, rigorosamente parlando, non è né in me né in te, ma proprio tra noi. Esso possiede una propria logica, che regola la sua continuità e irreversibilità. Qualcosa deve avvenire prima perché qualcos'altro possa succedere dopo. In ogni cosa che succede “dopo” è presente una “traccia” di ciò che è successo prima. Non si può rovesciare questa logica. Si può tornare al posto che si è prima abbandonato, si può ritrattare la parola detta fuori posto, ma non si può far tornare indietro il tempo che scorre tra di noi. La continuità del nostro tempo è come *sostanza* del dramma. Anche Ebner tiene in grande considerazione il tempo, la temporalità, valorizzando la vita considerata un dono da accogliere e portare a compimento, una realtà su cui scom-

¹⁴⁴ PV 75.

¹⁴⁵ TISCHNER, *Filosofia dramatu* 7-21.

¹⁴⁶ Cf *ivi* 8.

mettere. È nel tempo che si svolge la personale *Menschwerdung* di ciascuno, per cui «ogni minuto della mia vita che mi è ancora concesso di vivere, deve avere un valore immenso»,¹⁴⁷ perché «...ogni giorno, ogni ora, ogni minuto della nostra vita è un immenso dono della grazia. Finché viviamo ancora, non siamo perduti». ¹⁴⁸ Il tempo è drammatico perché in esso si snoda il dramma esistenziale dell'uomo: è speso e vissuto bene solo e nella misura in cui l'io lo vive con l'altro nella dimensione del tu.

Per le persone che partecipano al dramma esistenziale, il palcoscenico della vita (il mondo), come dice ancora Tischner, è prima di tutto il terreno degli incontri e delle separazioni, il terreno della libertà, terreno nel quale l'uomo cerca per sé la casa, il pane, Dio e nel quale trova anche il cimitero. Tempo e spazio costituiscono le coordinate per l'esperienza di senso che viviamo nella e mediante la relazione con gli altri. Accanto e attorno a me ci sono e ruotano diverse persone. Al di là delle diverse opinioni al riguardo, io queste persone non le vedo, non le sento, non le tocco, non me ne accorgo. Ciò che avverto è solo l'*esteriorità*, non l'uomo in quanto uomo, l'altro in quanto altro. L'altro uomo come uomo mi si manifesta soltanto nel momento in cui – senza escludere tutta l'*esteriorità* – diventa partecipe al mio dramma. La partecipazione al dramma esige un'altra apertura per *vedere* e *sentire* l'altro. ¹⁴⁹ L'altro mi si presenta come una *pretesa*, *richiesta*, *domanda* che attende una risposta, che richiede un impegno, richiede prima di tutto la presa di coscienza che l'altro è «una domanda per me qui e ora»¹⁵⁰ e richiede la *mia* risposta. Tu attendi la mia risposta. Bisogna dare la risposta. Questo «bisogna» è fondamentale, dice Tischner. «Grazie ad esso ed in esso tu sei presente accanto a me. L'apertura all'altro ha il carattere dialogico, perché grazie ad esso non ho davanti a me un oggetto, ma una persona, un tu». ¹⁵¹

Ebner sperimenta nella propria esistenza una forte componente della tragicità descritta sopra. La terminologia che usa per descrivere alcune manifestazioni del tragico nella vita relazionale è assai evocativa e dimostra il livello di sensibilizzazione del Nostro, come pure il suo affinamento interiore spirituale in quanto uomo. Egli richiama, tra l'altro, gli in-

¹⁴⁷ S II, *Tagebücher* 599, 10 febbraio 1916.

¹⁴⁸ *Ivi* 881, 29 marzo 1919.

¹⁴⁹ Cf TISCHNER, *Filosofia dramatu* 9.

¹⁵⁰ *L. cit.*

¹⁵¹ *Ivi* 9-10.

contri mancati, «la mancanza della risonanza spirituale» nell'ambiente in cui si vive, la sofferenza di «non poter ricevere mai dagli uomini che mi circondano le stimolazioni spirituali», di «non poter trovare mai quelli, di fronte ai quali io mi sarei potuto sentire come uomo, in senso mio», ossia quello pneumatologico.¹⁵² Queste e tante altre situazioni analoghe sono poi cause concrete della fragilità e della frantumazione delle relazioni.

Il processo della *Menschwerdung* e l'intera realtà dei rapporti interpersonali si inserisce profondamente nella logica di questo dramma: da una parte la difficoltà reale di incontrare l'altro, dall'altra invece, la nostalgia insopprimibile di unirsi all'altro mediante l'incontro. Queste due realtà, nell'esperienza relazionale tra gli esseri umani, stanno in stretto rapporto reciproco. Quando la tragedia si allenta, la possibilità dell'unità diventa più reale e, viceversa, quando la tragedia si accentua la possibilità dell'unità diventa ostacolata o irrealizzabile. Dall'equilibrio tra di esse, da ristabilire costantemente e ogni volta di nuovo, dipende la riuscita della relazione e, quindi, il compimento della persona nella e mediante la relazione stessa.

Ebner si domanda perciò, direttamente o indirettamente, qual è il criterio della riuscita della vita e il suo senso; com'è possibile superare i condizionamenti e costruire ponti verso l'altro?

La risposta ebneriana non conosce equivoci: solo la realtà della parola e dell'amore, insiti nella struttura e nell'esperienza originaria dell'essere umano, possono creare lo spazio in cui ogni relazione fra i soggetti può essere costantemente riallacciata e portare all'unità. Questa unità-unione si fonda, si costituisce e si caratterizza solo partendo dall'amore. Essa porta direttamente ad esperire nell'altro quell'«uomo col quale si può essere uomo». È fondamentale, quindi, partire dall'amore perché il prossimo è appunto «l'uomo che proprio mediante l'amore ci è prossimo».¹⁵³

Il segno tangibile dell'unione, caratterizzata dal vero amore, è la gioia. «Recar gioia all'altro uomo e così farlo *uomo con noi (Mitmensch)*»,¹⁵⁴ ecco un compito e una vocazione dell'uomo e della donna. La gioia che non può nascere da un'esistenza solitaria, chiusa all'altro e al suo mondo di valori, ma che è frutto del desiderio d'unione attuato nel rapporto giusto.

¹⁵² S II, *Tagebücher* 760, 2 febbraio 1918.

¹⁵³ PA 183.

¹⁵⁴ *Ivi* 113-114.

Essa rivela sempre l'amore esistente tra un essere e l'altro (non esiste un amore ego-istico).

L'unione con l'altro è frutto di un impegno che non conosce deleghe. Implica, infatti, la necessità di «percorrere la strada verso il tu, la via dell'amore e della parola "in prima persona"». ¹⁵⁵ La parola e l'amore, dono ricevuto, ma da potenziare ed usare bene, costituiscono, in effetti, una risorsa reale e prettamente umana che crea l'accesso al mistero di Dio e al mistero dell'uomo. La parola e l'amore offrono una possibilità sempre rinnovabile di riallacciare i legami – frantumati da varie forme di abuso che l'uomo sperimenta ed infligge – mediante il dialogo, il dono di sé, la comunione, il reciproco fare vuoto per accogliere l'altro-tu concreto e non astratto. ¹⁵⁶ Nel pensiero di Ebner, parola e amore sono i veicoli all'unità per eccellenza in quanto favoriscono la relazione giusta tra gli esseri umani e facilitano così il compiersi dell'io, afferrato nella sua concretezza personale: uomo e donna. Ebner accosta in tal modo la terza *sfera*, a suo parere indispensabile per un'esplicazione compiuta della relazionalità umana, vale a dire il mondo dei rapporti tra i sessi.

3.3. *L'incontro con il tu-donna*

Nel trattare il problema delle relazioni, pertinente allo statuto ontologico-esistenziale dell'essere umano, Ebner cerca di giustificare la necessità di differenziare il discorso sull'incontro con l'altro. Sostiene, infatti, che con l'applicazione del principio di *concretezza*, richiesto come condizione *sine qua non* per l'attuarsi della relazione giusta, è necessaria un'ulteriore specificazione riguardante il genere dei soggetti dell'incontro. All'incontro, in realtà, partecipano gli individui sessuati: uomo e donna. Di conseguenza, per il Nostro, riflettere sull'ambito delle relazioni tra i sessi è indispensabile per una comprensione completa della relazionalità umana.

Il problema dell'incontro tra uomo e donna, che rimanda ad una questione più generale della relazione giusta tra i sessi, è uno dei temi che nel pensiero di Ebner trova delle intuizioni, a mio avviso, valide per una trattazione corrispondente al progetto originario ontologico esistenziale dell'essere umano.

¹⁵⁵ S II, *Tagebücher* 909, 1 febbraio 1920.

¹⁵⁶ Cf S II, *Notizen* 47-48 (12 luglio 1918).

La comprensione corretta del rapporto tra i sessi è possibile anche qui a partire dalla pneumatologia della parola. Se l'io umano è una realtà spirituale che si compie nella propria identità più profonda aprendosi, per natura e per vocazione, al rapporto con lo spirituale fuori di lui, ossia con l'io di un altro essere umano uomo/donna e con Dio, si può concludere logicamente che alla donna va riconosciuta la pari dignità della natura umana, vale a dire la dignità di essere una *realtà spirituale* a tutti gli effetti. La donna, come l'uomo, è un essere spirituale di natura relazionale che si compie pienamente entrando *da* realtà spirituale in una rete di relazioni quotidiane che instaura e vive. La donna, come l'uomo, è chiamata a riconoscersi ed essere riconosciuta un *tu* e di portarsi avanti nella vita come *tu*, promuovendo pure negli altri la capacità di viverci da *tu*.

3.3.1. Distanze ebneriane dal problema della contrapposizione dei sessi

Per poter individuare almeno alcune delle intuizioni di Ebner, da ritenere importanti o persino innovative per il discorso sul rapporto tra i sessi, è necessario, a mio avviso, tener presente il fatto che, nel pensiero del Nostro, la relazione tra i sessi è fortemente legata alla tematica della sessualità in sé, ripetutamente ripresa negli scritti del filosofo. Il problema della sessualità trova, in effetti, un'ampia trattazione, in modo particolare nel *Diario* oggettivo (*Notizen*), nel *Frammento 1916* e, innanzitutto, nel suo pensiero più maturo al riguardo che sono gli *Aforismi 1931*.¹⁵⁷ Dalle pagine di questi testi traluce una progressiva, sebbene non sempre pienamente tematizzata, maturazione da parte dell'Autore nella lettura della sessualità umana, la sua presa di posizione di fronte ad alcune impostazioni teoriche proprie del tempo e la proposta di coordinate sulle quali impostare il discorso e la rinnovata prassi relazionale tra i sessi in modo corretto e coerente al pensiero pneumatologico.

Ebner sostiene che un armonico equilibrio psichico e spirituale dell'io umano si realizza oltre che nella sfera dell'interazione con l'altro uomo e con Dio, anche nella relazione interpersonale con l'altro sesso. La vita sessuale, così come si apprende dai suoi scritti, costituisce un momento singolo, ma di importanza capitale della vita umana in genere. Per questo

¹⁵⁷ Cf II, *Notizen* 207-230; PA 116-120; S I, *Fragment aus dem Jahr 1916*, 1015-1052.

motivo la dimensione sessuale della persona non deve essere né isolata né sottovalutata, e neppure deve diventare quasi elemento fondamentale della vita.¹⁵⁸ La sessualità, infatti, s'iscrive in una totalità unitaria dell'essere umano, conservando il proprio peso nella realizzazione della personalità equilibrata e matura.

Il pensatore sembra avvertire con acutezza le ripercussioni che la dimensione sessuale della persona umana esercita sulla sfera psicologica dell'essere umano, ma prima di tutto nei comportamenti sociali dell'uomo nei confronti della donna. Negli scritti, testimoni della sua partecipazione attiva e critica al dibattito sulle condizioni sociali in generale, troviamo pure una delle primissime analisi dell'antifemminismo.

Ebner usa il termine antifemminismo quando si riferisce alla degradazione della donna ad oggetto da sfruttare per i bisogni dell'uomo e quando percepisce la contrapposizione uomo-spirito, donna-sessualità – allora resa attuale da Otto Weininger¹⁵⁹ – come legata al fatto «che non si vuole elevare la donna alla dignità umana».¹⁶⁰ Questa critica, appuntata sulle pagine del *Diario 1916/17*, e trattata con più sistematicità nel Frammento 16 dell'opera *Das Wort und die geistigen Realitäten*, vede in Weininger la riprova di come l'idealismo porti alla grave solitudine interiore. Esso, in effetti, acconsente alla tipica inclinazione maschile a dominare il mondo secondo la ragione, perciò a mantenere lo *status quo* dei rapporti di potere, giungendo così alla contrapposizione totale dei sessi.¹⁶¹

Per il pensatore di Gablitz, la polarità dei sessi è semplicemente un fatto biologico. L'idealismo, specie quello di Weininger a cui l'Autore si richiama di frequente, tende invece a giustificare teoricamente l'inferiorità e la subordinazione della donna nei confronti dell'uomo. L'elemento fondamentale che contribuisce a questa interpretazione erronea è dato da una lettura inattendibile e infondata del vero significato dello spirito e della spiritualità. Ebner, in un brano del *Diario*, appunta alcune asserzioni che testimoniano il livello della sua coscienza politica e responsabilità sociale, raggiunto 85 anni fa. Esse suonano pure come una provocazione

¹⁵⁸ Cf PA 117. 119.

¹⁵⁹ Otto Weininger (1880-1903) raggiunge rapida celebrità con la sua opera *Geschlecht und Charakter*, pubblicata a Vienna nel 1903 (*Sesso e carattere*, tr. it. di Julius Evola, Roma, Edizioni Mediterranee 1992). Morì suicida a Vienna nel 1904.

¹⁶⁰ PA 71.

¹⁶¹ Cf PA 119. In particolare cf FP 341.

per la stessa odierna posizione "liberale" su tali questioni. Con un linguaggio sobrio, il Nostro denuncia la vera radice della contrapposizione tra i sessi, sostenuta e perpetuata in una società strutturata sul "principio paterno" di cui l'idealismo è uno dei propagatori, e le conseguenze personali e sociali della "lotta tra i sessi", subite da parte della donna. Vi leggiamo tra l'altro: «Se si considera che l'idealismo è interamente maschile si comprende perché nelle sue conseguenze sull'esistenza della donna va sempre a finire nell'antifemminismo. [...]. E l'essere prettamente maschile è il vero motivo per cui non può mai innalzare la donna allo spirito. Sebbene esso opponga lo spirito alla sessualità, non l'ha tuttavia superata. Piuttosto questa contrapposizione ha approfondito e quasi eternato il contrasto dei sessi: l'uomo è per esso spirito, la donna sessualità». ¹⁶² E gli esiti di tale teoria hanno una grave ripercussione dal punto di vista antropologico, educativo, sociale e politico. Ebner prosegue: «La conseguenza di tale approfondimento fa apparire la donna esclusa dall'umanizzazione dell'uomo – perché tende a non permettere alla donna di giungere all'umanazione. Essa porta alla conclusione di scorgere solo nel maschile l'uomo nell'uomo, nel femminile invece l'animale nell'uomo. Ma la contrapposizione dei sessi in ultima analisi è solo un fatto biologico e non, nel suo ultimo fondamento, un fatto dello spirito». ¹⁶³

L'ultima affermazione dell'Autore fa intravedere l'orizzonte di senso per avviare le analisi sulla relazione giusta tra i sessi nel pensiero di Ebner. Il rapporto tra uomo e donna, se non vuol essere frainteso o malinteso, deve essere ripulito da una falsa concezione antropologica che non riconosce alla donna la natura di essere anche lei un Io spirituale relazionale pari all'uomo. Il pensatore di Gablitz si schiera perciò decisamente contro quelle correnti filosofiche o scientifiche che nella loro teorizzazione mantengono o persino giustificano la contrapposizione tra i sessi. Oltre che all'idealismo, specie a quello rappresentato dal menzionato Otto Weininger, Ebner muove una critica anche alla psicologia, in particolare alla psicanalisi. Nell'interpretazione di Ebner anche la psicanalisi classica di Freud è un'espressione evidente dell'antifemminismo. Essa si basa su una concezione dell'uomo come individuo, originariamente isolato, egoista e fondamentalmente solitario che non pensa che a soddisfare i propri desideri. L'amore e il rispetto per l'altro non esistono come «motivi ulti-

¹⁶² PA 71.

¹⁶³ *L. cit.*

mi» del comportamento reciproco, ma lo psicoanalista, a parere di Ebner, li interpreta come un «“arrangiamento” psichico»,¹⁶⁴ nel primo caso, ad esempio come sessualità, nel secondo come espressione di un difetto di autocoscienza o di personalità.¹⁶⁵

Ebner è probabilmente più in sintonia con la psicologia individuale di Adler, la quale vorrebbe presentare un'immagine dell'uomo più “sociale” di quella fornita dalla psicanalisi classica. Considera Adler «padre» della più intelligente e sagace psicologia, quella degli psicologi dell'individuale, appunto.¹⁶⁶ Egli, infatti, mostra la vita umana come dominata da due movimenti in conflitto tra loro: da un lato la sete di potere, l'aspirazione alla superiorità, dall'altro il sentimento di comunione umana, la *Mitmenschlichkeit*, parola che riassume il suo ideale.¹⁶⁷ La società, benché non si possa mai constatarne l'assenza, non è naturale per Adler, ma è un rimedio contro la debolezza originaria dell'individuo. L'uomo non è abbastanza forte per vivere in solitudine: da ciò nasce dunque l'obbligo, secondo l'autore, di condurre una vita comune. Gli studi sulle forme di cooperazione tra la madre e il neonato lo portano, inoltre, ad ipotizzare anche

¹⁶⁴ FP 237.

¹⁶⁵ Cf *l. cit.*

¹⁶⁶ Cf PA 151.

¹⁶⁷ Si tratta di un caso interessante. Da un lato in Adler troviamo la tesi dell'uomo solitario-ed-egoista, tesi per la quale Adler utilizza spesso un vocabolario nietzschiano. Ogni essere umano è dominato da un'imperiosa sete di potere, e il suo unico scopo è «apparire come il dominatore del proprio ambiente» (ADLER A., *Conoscenza dell'uomo*, Milano, Mondadori 1954, 70). La vita non è altro che una «dotta per il successo» e «da condotta di un individuo è fissata dal fine, che nullo altro è se non lo scopo della superiorità, della potenza, del dominare sopra gli altri» (*Ivi* 150). In questa prospettiva dunque gli altri sono soltanto rivali da eliminare o potenziali servitori. Allo stesso tempo, Adler presta attenzione a un altro aspetto del comportamento umano (forse influenzato in questo dalle sue convinzioni socialiste): gli atti di cooperazione, che nulla hanno a che vedere con la rivalità né possono essere ridotti a complotti comuni contro un superiore. «La comunità preesiste alla vita del singolo» scrive nella *Conoscenza dell'uomo* (p. 31); e ne *Il senso della vita*: «Nella storia dell'umanità il singolo conta ben poco» (ADLER A., *Il senso della vita*, Novara, De Agostini 1990, 209). Adler arriva a conciliare tra di loro queste due affermazioni tanto divergenti ricorrendo alla distinzione tra reale e ideale che gli permette di ottenere l'articolazione miracolosa: la rivalità è naturale, la cooperazione è culturale (egli dimentica tuttavia che anche gli animali conoscono la collaborazione).

che nella ricerca del superamento della tendenza al potere, menzionata prima, «la struttura della vita femminile può insegnarci qualcosa».¹⁶⁸

Se la psicoanalisi vede l'esistenza umana come dominata dalla "volontà di piacere", e la psicologia individuale la vede come determinata da una "volontà di potenza", la pneumatologia della parola, da parte sua, porta a guardarla come orientata costitutivamente dalla volontà di scoprire il significato spirituale che le è stato assegnato fin da principio. Essa sensibilizza l'uomo e la donna a riconoscersi reciprocamente come realtà spirituali ad intraprendere, nel concreto, lo stile di vita improntato sulla logica relazionale del tu, ossia sulla parola e sull'amore.

Nella visione psicoanalitica dell'impulsività sessuale (libido) e in quella della psicologia individuale del condizionamento sociale (sentimento di comunità) noi non vediamo altro che una modalità insufficiente di un fenomeno più originario: ossia dell'amore. Di questa relazione, invece, nell'ottica psicoanalitica resta solo l'aspetto impulsivo, ossia la sessualità, mentre nella prospettiva della psicologia individuale permane una socialità ubiquitaria, che può essere in qualche modo ridotta a qualcosa di impersonale. Per Ebner, invece, l'amore è sempre una relazione tra un io e un tu, quindi viene afferrato e vissuto da realtà spirituali, inaccessibile alla riflessione e alla prassi della psicologica. La psicologia, per Ebner, «non giunge mai allo spirituale»,¹⁶⁹ che «si svolge tra l'io e il tu».¹⁷⁰

In ultima analisi, la differenza sessuale, per Ebner, è un fatto biologico, ma ciò che accomuna l'uomo e la donna e ciò che consente loro la possibilità di entrare in un rapporto giusto è la dimensione originaria del tu, dono comune ad ambedue e loro vocazione originaria. Riportare il discorso della relazione tra i sessi alla dimensione interpersonale io-tu significa, in ultima analisi, reagire all'impulsività come motivo dell'agire

¹⁶⁸ Adler, come accennato sopra, sostiene, infatti, che gli atti di cooperazione non possono essere interpretati nella direzione di rivalità o di esercizio di potere. Lo smentiscono proprio i suoi studi sul comportamento delle donne (nella fase dell'allattamento e del suo relazionarsi con il neonato). «Sino a oggi, afferma, l'insicurezza nella vita non ha trovato, in via generale, altro rimedio che la ricerca del potere. È venuto il momento per riflettere se questa sia davvero la sola e la migliore strada per raggiungere la sicurezza nella vita e per lo sviluppo dell'umanità. La struttura della vita femminile può insegnarci qualcosa» (ADLER, *Il senso della vita* 97).

¹⁶⁹ PA 72.

¹⁷⁰ *Ivi* 73.

umano. L'uomo può essere spinto dall'istinto sessuale verso la propria partner, ma per amarla può avere molteplici ragioni per farlo; deve decidere di volerlo e di mettersi, di conseguenza, in una logica pneumatologica di vita. La vita spirituale non è il risultato di impulsi, ma delle coltivate opzioni per i significati, perché la persona non è determinata dagli impulsi, come vuole la psicanalisi, ma orientata liberamente verso i significati. L'essere umano, infatti, può anche far qualcosa nei confronti di una data situazione: può prendere posizione, può scegliere un atteggiamento verso le sue stesse emozioni, le sue cariche di aggressività, i suoi impulsi, istinti, forze distruttive. Inoltre, l'uomo, così come inteso dall'idealismo weiningeriano e dalla psicanalisi, può riconciliarsi, può decidersi a non "odiare", quindi a rinunciare anche a quella forma di odio nei confronti della donna che, a parere di Ebner, si cela nella visione della contrapposizione dei sessi. La giustificazione ebneriana della possibilità di superamento della contrapposizione o persino dell'odio dei sessi è possibile e rimanda alla necessità di impostare la vita secondo la logica dell'esistere come realtà spirituali, dunque come tu.¹⁷¹

2.3.2. *Esperire la donna come un tu*

Il rapportarsi giusto all'altro sesso assume in Ebner, in modo inequivocabile e imprescindibile, le caratteristiche del rapporto io-tu.

Ricondurre il rapporto tra i sessi alla natura primaria del *tu* che non assolutizza la contrapposizione tra i due generi, significa impostare il discorso su una possibilità costitutiva dell'apertura dell'io dell'uomo al tu della donna e viceversa. La capacità di aprirsi all'altro sta nella struttura stessa dell'io che non può esistere come un *ego* di fronte ad un *alter-ego* quindi un io solitario, separato ed autosufficiente di fronte ad un altro a sé simile nella *egoicità*. L'esistenza vera dell'io, come già rilevato più volte, è possibile per Ebner soltanto nel rapporto con il tu.

La «tuità»¹⁷² ebneriana – che è, a mio avviso, un concetto base per

¹⁷¹ Sul problema dell'«odio dei sessi» Ebner si trattiene nel Frammento 16, dove cerca di dimostrare che la contrapposizione tra i sessi e l'odio dei sessi trovano la loro radice non nella vita naturale ma in quella spirituale perversa (cf FP 338-341).

¹⁷² Tra gli studi specifici sul concetto di «tuità» secondo la pneumatologia

comprendere il problema del rapporto tra i sessi nel pensiero del Nostro – sfugge, per la sua stessa costituzione ontologica, ad essere «egoizzata» dalla patologia dell'«alter-ego». Per Ebner l'alterità non è da neutralizzare o assorbire dentro la logica dell'identità maschile, sostenuta dalle correnti di pensiero contro le quali Ebner si schiera decisamente, come ho rilevato a proposito dell'idealismo e della psicologia, specie la psicanalisi. Il concetto della «tuità» indica proprio che ogni io trova il suo tu non guardando all'altro che sta di fronte, ma scorrendo «fuori» e «dentro» di sé quel tu che, chiamandolo, lo costituisce.¹⁷³ «Fuori», perché si tratta di uscire dal proprio io per dirigersi verso lo spirituale fuori di lui e così incontrarlo come tu dell'io; «dentro», perché tale capacità ci è stata donata ed è iscritta in modo inscindibile nelle strutture profonde dell'io stesso. L'io è originariamente un tu e soltanto nel secondo momento riesce a dire di sé «io». In effetti l'io, per Ebner, è tale solo se collegato al tu senza il quale non è neppure io e non può costituirsi come tale. La «tuità», in ultima analisi, non è soltanto un indicatore della struttura relazionale dell'essere umano, ma costringe a ripensare in maniera nuova e inedita i modelli di approccio tra l'io e il tu.

«Il Tu è la mèta del moto interiore all'Io, ciò che l'uomo cerca nell'irrequietezza del suo spirito, il vero oggetto del volere»,¹⁷⁴ fa notare con forza il filosofo, esprimendo così, con chiarezza sorprendente, quel necessario presupposto antropologico legato alla natura dei *due*, mai riconducibile all'*uno*. Ebner, teorizzando sul concetto della tuità evita – come scrive P. Ricci Sindoni – «che il luogo dell'incontro non rappresenti, come si evince da tutta la filosofia occidentale, il terreno dell'omologazione in una zona intermedia e neutrale del “fra”»,¹⁷⁵ ma – nella parola e nell'amore – offre una possibilità ontologica di dialogo totale, ossia della relazione d'incontro tra l'io e il tu, nella reciprocità tra i sessi.

della parola di Ebner si possono consultare in particolare: DUCCI, *La parola nell'uomo* 84-95; EAD., *In margine di un sintagma ebneriano nuovo, prezioso, rivelativo, irrecusabile: la Duhaftigkeit des Bewußtseins*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 115-125; BACCARINI E., *La «tuità». Il nuovo esistenziale tra Ferdinand Ebner, Martin Buber e Franz Rosenzweig*, in *Communio* (2001) 175-176, 108-110.

¹⁷³ Cf DUCCI E., *Ferdinand Ebner. Una proposta di controcoltura*, in *Studium* 74 (1978) 2, 198.

¹⁷⁴ FP 319.

¹⁷⁵ RICCI SINDONI, *L'antropologia tuale* 137. L'autrice si richiama al contributo di G. FRAISSE, *La differenza tra i sessi*, Torino, Bollati Boringhieri 1996, 122-123.

3.3.3. Verso la reciprocità dei sessi

La reciprocità, ipotizzata come visione antropologica di superamento della contrapposizione tra i sessi, trova nel pensiero pneumatologico di Ebner la sua condizione di possibilità nell'*uguaglianza differenziata*, deducibile esplicitamente dalla «tuità».

Si tratta, infatti, di un'uguaglianza della «natura», perché sia l'uomo che la donna sono persone umane, costituite da «corpo, anima, spirito»,¹⁷⁶ capaci di parola e di amore (*imago Dei* e «rifrazione duplex della TriUnità»¹⁷⁷), un Tu personale, originariamente una persona «parlante» e una persona «appellata».¹⁷⁸ Ma, allo stesso tempo, viene ammessa e salvaguardata la differenza nel «genere» – per dirlo con terminologia odierna – in quanto maschio e femmina. La delicatezza del concetto della «tuità», che richiama direttamente lo stato di cose come era al principio, consente, a mio avviso, di interpretare questa «uguaglianza differenziata», ivi insita, come base per la relazione giusta tra i sessi e di trarne alcune conseguenze teoriche e pratiche di significatività notevole, anche per la filosofia dell'educazione che mira a tracciare le coordinate educative per l'umanizzazione dell'uomo e della donna.

Innanzitutto la tuità, che sta alla base della possibilità della reciprocità dei sessi nel pensiero di Ebner, ammette una sorta di opposizione da parte dell'«altro», che è di fronte, all'«Io», in modo che solo da un vitale incontro e con-fronto (le etimologie sono ben rivelative), nella dialetticità relazionale amorosa, ma non subordinata, ciascuno/a e reciprocamente può dire: «tu sei il mio tu». Non l'omologazione, quindi, ma una chiara identità, in cui la mascolinità non bandisce, ma valorizza il femminile nella sua vita – e altrettanto dicasi per la femminilità –, dato che solo l'altro/a ci fa uscire da noi stessi e ci fa «essere appieno» proprio nel donarci reciprocamente. E quell'altro/a sono sempre dei *tu concreti*, sessuati, con l'identità personale propria, in via di continua attuazione *nel rapporto e mediante il rapporto reciproco*.

Parola e amore umani, inseparabilmente congiunti,¹⁷⁹ che recano in sé

¹⁷⁶ PA 148.

¹⁷⁷ VANZAN P., *Introduzione*, in D'ARMI L., *La reciprocità uomo donna. Nostalgia dell'origine*, Roma, Città Nuova 1996, 12-13.

¹⁷⁸ Cf FP 146.

¹⁷⁹ È sintomatico al riguardo tutto il *Frammento dell'anno 1916*, in particolare la

i tratti della loro primaria (originaria) appartenenza e destinazione, consentono, dal canto loro, una suggestiva rivisitazione della potenzialità sessuale, nella dinamica eros-agape, ben armonizzata con la vita spirituale e letta in chiave della reciprocità uomo-donna. Si tratta di espressioni concrete che tengono unite l'origine, l'attuazione e la destinazione di ogni uomo e donna, congiungono tra loro il tempo e lo spazio in cui ciascuno/a diviene e si avvera come *io*, implicano e suscitano le dinamiche del reciproco potenziamento nella direzione del Noi. La rivisitazione si rende necessaria, considerando la teorizzazione ideologizzata lungo la storia, ma anche una reale esperienza esistenziale delle dinamiche negative o contrastanti che hanno portato all'incomprensione del problema relazionale tra i sessi, allontanandosi dal progetto originario, da come era al principio.

Ebner, verso la fine del suo percorso intellettuale, trascrive nel *Diario soggettivo* (17 ottobre 1929)¹⁸⁰ un'affermazione assai icastica di Angelus Silesius che permette poi a P. Ricci Sindoni¹⁸¹ una suggestiva interpretazione, in sintonia con il racconto genesiaco della creazione e della caduta drammatica dell'uomo (Gen 3, 23), di quel vitale cammino di divenire «l'essere umano» seguendo i due percorsi differenziati, quello de «l'essere donna» e «l'essere uomo»; due itinerari differenziati che convergono però nella reciprocità dell'uni-duale, a uguaglianza differenziata, appunto. Si delinea fin dall'inizio un percorso faticoso dell'acquisizione dell'identità personale, femminile e maschile, non omologabili tra loro, non intercambiabili, ma reciproci. L'appunto di Silesius recita: «Niente è, se non Io e Tu: e se noi due non fossimo, non ci sarebbe più Dio, e il cielo cadrebbe».¹⁸²

Nel racconto del libro sacro la caduta non è più al condizionale: il *cielo cade* realmente, perché l'uomo non raccoglie subito la parola creatrice ed amorosa di Dio, fallisce nella sua capacità dialogica per la mancanza di

Postfazione scritta nel 1931, la quale riflette un pensiero maturo e pacato di Ebner sulla vita spirituale vissuta nella pienezza del rapporto personale tra io e tu, vissuto nella parola e nell'amore tra coloro che si sono risvegliati dal *sogno* dello spirito e così si sono elevati al di sopra dell'esistenza propria della generazione, dell'umanità e del genere.

¹⁸⁰ PV 197.

¹⁸¹ Cf RICCI SINDONI, *L'antropologia tuale* 127-130.

¹⁸² ANGELUS SILESIUS, *Il pellegrino cherubico* (a cura di G. Fozzer e di M. Vanini), Cinisello Balsamo, S. Paolo 1992, 190.

assunta respons-abilità (nel senso etimologico di «abili a rispondere»), parla *di* e non *con* colei che ha ricevuto come «un aiuto che sta davanti a lui», ossia che gli è data come controfigura: un perfetto *vis-à-vis* o, come insegna la recente psicologia, il *duplex* reciproco.¹⁸³ «E il cielo cade, come dice Silesius, perché l'inconsapevole "essere dentro la vita" di Adamo e di Eva non si traduce ancora nell'esigenza di "ri-crearsi" dentro la consapevolezza di essere un Tu. Il risveglio fisico del primo uomo caduto nel sonno (Gen 2, 12) non sembra corrispondere al suo 'risveglio' spirituale, quello che, nelle intenzioni di Ebner, rende possibile l'individuazione del vero Tu e, dunque, l'apertura alla *relazione giusta*».¹⁸⁴ I primi partner, comunque, se hanno 'udito' la voce del Creatore, non sono stati capaci di 'ascoltare' la sua parola; hanno colto il divieto di mangiare quei frutti come ordine escludente, quasi che Dio intendesse emarginarli da una realtà più grande. Non si sono dunque aperti alla relazione, non hanno visto il Tu di Dio e – inquietante enigma del difficile percorso di ogni uomo a ritrovare nell'origine il senso della *relazione giusta* – non si sono neppure scoperti complici e amanti, ma solo singoli, capaci di prendere la parola per incolparsi (Gen 3, 9-14).¹⁸⁵ Dinamiche negative, queste, contrarie al disegno originario, possibili da superate se si accetta, vicendevolmente ed «esistendo», di *reimparare a parlare*.

La reciprocità vissuta, attualizzata tra i sessi, esige, in effetti, la necessità di reimparare a parlare, perché essere in solitudine non è un dato originario dell'esperienza umana, ma frutto di chiusura dell'io di fronte al tu. Reimparare a parlare significa parlare in prima persona, non parlare *di* ma *con*, è rivolgersi dell'io al tu ed interpellare l'uno e l'altra con tutto l'essere che è un essere sessuato. La ontoteologia, di cui si trovano buone suggestioni, ad esempio nel volume di M. T. Porcile Santiso,¹⁸⁶ non è androgina o del neutro, bensì «del corpo»: maschile e femminile. Tale duplicità corporea, poi, è portatrice di un significato tutto da scoprire, perché la nozione e la fenomenologia del corpo significano e rivelano l'*identità* della persona, come insegna la teoria classica dell'anima/forma *materia signata*. Quindi, la sessualità (femminile e maschile) diventa una parola simbolica

¹⁸³ Cf VANZAN, *Introduzione* 12.

¹⁸⁴ RICCI SINDONI, *L'antropologia tuale* 128.

¹⁸⁵ Cf *l. cit.*

¹⁸⁶ Cf PORCILE SANTISO M. T., *La donna, spazio di salvezza*, Bologna EDB 1994.

che va interpretata – «poiché l'uomo (come la donna) è tale attraverso una lettura del proprio sesso e la percezione (non interscambiabile) che della realtà offre questo corpo (dandovi il proprio sigillo)».¹⁸⁷ Non è da sottovalutare la certezza della dialogicità e della comunicatività del corpo umano che Ebner esprime con il termine (*Wortleib*):¹⁸⁸ il corpo è la parola, e come il corpo umano si differenzia in femminile e maschile, così di conseguenza bisognerebbe parlare di *Wortleib* femminile e maschile e/o al femminile e al maschile.

Reimparare a parlare è perciò *includere* l'altro, non escluderlo, rompendo le chiusure tipiche dell'antropologia «esclusiva», ossia quell'antropologia che si basa su una concezione inamovibile di quanto è «maschile» o «femminile» e che, assolutizzando le differenze biologiche, ne stabilisce conseguentemente ruoli psicosociologici e culturali stereotipi.¹⁸⁹ L'antropologia tuale di Ebner, secondo me, offre alcune tracce per un discorso sull'antropologia inclusiva.¹⁹⁰ Essa, infatti, a partire dalla parola e dall'amore, mette in evidenza sia quanto l'uomo e la donna hanno in comune (*imago Dei*), sia le differenze dell'immagine di donna e di uomo, non omologabili e non scambiabili, ma improntati sulla reciprocità dell'Io-Tu: che ha nelle relazioni interpersonali trinitarie la sua perfezione ultima.

La pneumatologia di Ebner, inoltre, permette di valorizzare quella ideale reciprocità uomo-donna che ha forme diverse (sponsali e amicali), che sono icone, espressioni e metafore vive di quel Dio Amore che Ebner per anni ha cercato e forse solo nell'ultimo scorcio di vita ha potuto leggere sul volto di persone che gli sono vissute accanto (la moglie Mitzi, la poetessa Hildegard Jone e il coniuge Josef Humplik, il direttore della rivista *Der Brenner von Ficker*).

Particolarmente originale e delicata è l'asserzione contenuta in uno degli *Aforismi* 1931, in cui Ebner esprime la sua posizione personale nei confronti della donna, in particolare nella relazione uomo-donna nel matrimonio. Vi si legge in proposito: «L'uomo non ha bisogno di una donna con la quale possa “filosofare”. Ma una cosa deve essere possibile tra i

¹⁸⁷ VANZAN, *Introduzione* 19.

¹⁸⁸ Cf S I, *Zum Problem* 682; S I, *Versuch* 696.

¹⁸⁹ VANZAN, *Introduzione* 18-19.

¹⁹⁰ Per l'approfondimento della tematica relativa all'antropologia inclusiva rimando al già citato contributo di M. T. PORCILE SANTISO, *La donna, spazio di salvezza*, in particolare Parte II, pp. 113-310.

due: che egli possa dirle tutto della sua vita, ogni errore, mancanza, deviazione. Finché non riesce a farlo e non lo fa, il matrimonio non è compiuto spiritualmente – anche se ne sono venuti fuori dieci figli». ¹⁹¹

La relazione giusta tra i sessi non riguarda quindi primariamente o esclusivamente l'aspetto corporeo e biologico, ma deve basarsi necessariamente sulla consapevolezza che si tratta di una relazione *umana*, vale a dire costruita sulla *koinonia* spirituale, ¹⁹² resa possibile grazie alla presenza e reciproca interazione tra le identità personali ben compaginate di ambedue i partner, un'identità rispettosa della diversità ma anelante al reciproco rispetto e dono. È una relazione, quindi, che favorisce e porta all'incontro tra persone, tra i Tu concreti che nella libertà, nel rispetto di

¹⁹¹ PA 111. A partire dall'esperienza personale della relazione con Luise Karpischek, Ebner tende a riconoscere alla donna la caratteristica peculiare sua che è l'amore: «Che cosa mi hanno insegnato le due lettere di Luise – si domanda nella nota del *Diario* del 21 gennaio 1920 –: certamente nell'amore non c'è alcun genio, se però fosse, allora sarebbe la donna. Certo, l'amore della donna ha sempre un punto di partenza nella sua sessualità; però succede che esso non si ferma a quel punto e se esso lo oltrepassa, diventa poi proprio quel miracolo d'amore che deve stare nel nesso profondo con il miracolo e la grazia della vita spirituale. Può darsi che questo amore della donna sia raro, raro come genialità, ma se esso c'è deve rendere umile l'uomo, e più ancora colui al quale esso è dato» (S II, *Tagebücher* 906-907).

¹⁹² Ebner indica l'intensità del rapporto donna-uomo nell'analogia con l'intensità del rapporto auspicabile tra una persona umana e Cristo. Nell'annotazione del *Diario* dell'8 febbraio 1917 leggiamo: «Non c'è nulla di più personale, quasi intimo – che si metta *eo ipso* sotto una legge più profonda verso se stesso – che il rapporto dell'uomo con Gesù. Nell'ambito della vita naturale esiste una sola cosa paragonabile a questa intimità del sommamente personale che esige discrezione davanti a se stesso non meno quanto davanti agli altri – e questo è la relazione dell'uomo con la donna» (S II, *Tagebücher* 682). E a proposito del matrimonio cristiano aggiunge ancora: «Che cos'è il matrimonio nell'adempimento del suo fine naturale? Due correnti della vita confluiscono e il significato di questa unione – nel bimbo e per il bimbo – è che d'ora innanzi non si devono più separare. O come è detto nel Vangelo: "Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna, e i due saranno *una* carne. Così non sono più due, ma *una* carne. Ciò che Dio ha unito, l'uomo non deve dividere". (*Una* carne l'uomo e la donna sono *de facto* nel bambino. E quando questo non arriva? Allora devono essere *uno* nello spirito e nell'amore). I molteplici problemi del sesso e del matrimonio non trovano soluzione umana altrove che nello spirito del Vangelo» (PA 119-120). «Il matrimonio è un'istituzione spirituale» (PV 143).

«quell'assoluto 'altro da sé' che annulla ogni tentazione di assimilazione»¹⁹³ dell'alterità, si assume la responsabilità vicendevole dell'uno per l'altra.

Ciò richiede, ancora una volta, saper «esperire il sessuale come mistero»,¹⁹⁴ non come sfruttamento dell'altro agli scopi del puro piacere, perciò domanda un rispetto profondo per la donna, un «profondo rispetto nel corpo e nell'anima».¹⁹⁵ È una sottolineatura di importanza fondamentale per indicare le vie del giusto rapportarsi tra i sessi, proprio perché è nota la tendenza culturale di sfruttare il corpo della donna, senza riconoscerlo appunto come «parola» (*Wortleib*), ossia come idioma che rivela la natura spirituale dell'uomo e della donna e la loro reciproca apertura dialogica.

Il rispetto implica la conoscenza vicendevole, non esclude la gioia della relazione reciproca,¹⁹⁶ anzi la ammette e presuppone, ma ricordando che – come asserisce l'Autore in uno degli aforismi –: «tutto questo porta in sé la sua misura, al di là della quale non può andare se l'uomo non vuole profanare il mistero del sesso. Tutto ciò che è irrispettoso e spudorato – continua ancora il pensatore –, ciò che suona navigato e intenditore nelle cose del sesso disturba la vita comune coniugale e porta al divorzio "interiore", al quale fa seguito troppo facilmente quello esteriore».¹⁹⁷ Di conseguenza, come tende a sottolineare il pensatore austriaco: «Quanto al rapporto tra uomo e donna: certamente è qualcosa che l'uomo deve costruire con Dio».¹⁹⁸ È proprio lì, all'origine, che l'essere umano attinge il significato di essere stato il tu per Dio, della necessità di divenire il suo tu e di diventarlo per l'altro essere umano: uomo o donna che sia.

La proposta di Ebner di riscattare la donna come *tu* e così restituirla alla dignità di essere, al pari dell'uomo-maschio, una realtà spirituale nella reciproca relazione di aiuto, costituisce, a mio avviso, un contributo significativo per la visione antropologica più equilibrata e più coerente con il disegno originario, iscritto nella struttura ontologico-esistenziale dell'essere umano: uomo e donna, di cui ambedue – a parere del Nostro –,

¹⁹³ RICCI SINDONI, *L'antropologia tuale* 132.

¹⁹⁴ PA 117.

¹⁹⁵ *L. cit.*

¹⁹⁶ Cf *ivi* 118).

¹⁹⁷ *L. cit.*

¹⁹⁸ S II, *Tagebücher* 947, annotazione del 12 giugno 1921.

conservano una profonda nostalgia: «Nostalgico l'io cerca il suo tu».¹⁹⁹ Il termine *nostalgia*, etimologicamente, non significa soltanto anelito o brama, ma include in sé «la forte rimarcazione del *nostos* – ritorno al principio, al fondamento – che, a mo' di brivido per la trascendenza, pervade tutto il pensare ebneriano».²⁰⁰

Dalle osservazioni condotte fin qui, mi pare di poter concludere brevemente, che la pneumatologia della parola, maturata da Ebner nel periodo più compiuto e fecondo della sua attività intellettuale (periodo pneumatologico, appunto) offre uno sguardo nuovo ed originale alla considerazione dell'essere umano in quanto relazionale e, in particolare, alla visione dell'incontro interpersonale come «relazione giusta». Riconoscere l'A/altro/a come una realtà spirituale come me e imprescindibile per il mio personale *Menschwerdung* costituisce un passo in avanti nella ricerca antropologica, rispettosa dell'uguaglianza differenziata, aperta alla comunicazione dialogica, pur nella diversità.

Il Tu di Dio (colto nella sua visione trinitaria e fattosi presente nella storia di ciascuno nell'evento-Cristo), il vero Tu per l'essere umano, è fondamento e sussistenza per il tu umano, ma allo stesso tempo modello di un approccio ideale per il relazionarsi interumano, che nella parola e nell'amore, cerca di superare le contrapposizioni e separazioni (anche quelle tra i sessi) e schiudersi alla reciproca comunione e aiuto.

Poter incontrare l'A/altro/a (predisposizione ontologica) non significa necessariamente saper incontrare (capacità esistenziale). All'incontro bisogna prepararsi, anzi, è forse il caso di ipotizzare che all'incontro vero bisogna essere persino iniziati. Ebner, con il suo puntare sul discorso relativo alle realtà spirituali, pare proprio convinto che alla relazione giusta bisogna prepararsi nel proprio essere profondo, “con l'aiuto di un altro”.

Mi è parso quindi interessante supporre che la vera preparazione all'incontro è una sorta di “iniziazione”, in cui la partecipazione al mistero di sé e dell'altro avviene mediante la presenza qualificata di un iniziatore, meglio, in una sorta di *convivenza iniziatica*.

¹⁹⁹ PA 52. Sull'*io nostalgico* cf anche PV 60. 94. 105. 117; S II, *Tagebücher* 675. 755. 757; S II, *Notizen* 161.

²⁰⁰ DUCCI, *Nota*, in PA 40.

L'INCONTRO EBNERIANO COME *CHANCE* PER GLI INIZIATI

L'incontro interpersonale, tratteggiato dalla pneumatologia della parola di Ferdinand Ebner, si delinea, di conseguenza, come una singolare ed imprescindibile *chance* per il *Menschwerdung* di ogni essere umano concreto: uomo e donna.

Lo statuto ontologico esistenziale dell'uomo come l'essere relazionale, chiamato a vivere la relazionalità in pienezza di espressioni (con Tu-Dio, con tu-uomo, con tu-donna), giustifica la profonda predisposizione costitutiva all'incontro con l'A/altro/a e diverso/a. Nelle strutture intime dell'uomo e della donna sono codificati, infatti, "i punti d'incontro" che rendono possibile, in teoria e in realtà, il pensare e il vivere l'apertura all'A/altro/a, riconosciuti conosciuti rispettati ed attualizzati con l'aiuto reciproco come *realtà spirituali*. Si nasce realtà spirituale (per dono ricevuto), ma anche si diventa (per l'impegno personale e l'aiuto qualificato dell'altro). La potenzialità relazionale deve quindi essere portata a compimento nel percorso di vita di ciascuno. E per imparare a relazionarsi in modo giusto, uno necessita della presenza degli altri che sanno viverla in modo adeguato, per apprendere così, «essistendo» più che «filosofando», l'arte degli incontri.

Alla luce delle esigenze che Ebner fa scaturire dal disegno dell'essere umano da lui considerato originariamente come una «realtà spirituale» che si compie come tale soltanto nel rapporto d'incontro con un'altra «realtà spirituale» fuori di lui, mi spingo ad ipotizzare che l'educazione all'incontro, perché sia efficace e corrispondente alla costituzione intima della persona, deve esprimere le caratteristiche di una sorta di *iniziazione*.

Pensare all'educazione all'incontro come ad una forma di *iniziazione*

può sembrare, a prima vista, una congettura impropria e forse un poco eccedente.

Il termine iniziazione (dal lat. *in-ire* sign. 'entrare dentro'), in effetti, è riservato piuttosto alle sue tre principali forme storiche: iniziazioni *tribali* che accompagnano il passaggio dall'adolescenza alla condizione adulta; iniziazioni *religiose* che segnano l'entrata nelle religioni misteriche, o in sette o società segrete; e iniziazioni *magiche* necessarie per l'acquisto di certi poteri sovrumani.¹ In senso proprio l'iniziazione comporta un «passaggio e una trasformazione globale della persona nel suo essere profondo, nella sua identità personale e sociale»,² e implica alcune tappe tipiche di ogni iniziazione. Essa include una situazione iniziale di *separazione o rottura* riguardo al passato; un momento intermedio di *prove*, unite a racconti che ne danno il significato; una situazione finale di *novità*, col passaggio simbolico dalla morte alla vita e l'acquisto di una nuova identità e appartenenza. Nel processo d'iniziazione, inoltre, ci sono momenti di *istruzione*, esperienze di *interiorizzazione* e *momenti rituali*.³

In che senso l'educazione all'incontro, coerente con le misure alte dell'antropologia tuale di Ebner e con la concezione dell'incontro come «relazione giusta», può richiedere un processo d'iniziazione?

La risposta, sebbene parziale e soggetta a ulteriori approfondimenti, è costruita attorno ad un tracciato di percorso *ideale* ma allo stesso tempo *concreto*, che l'io dovrebbe affrontare per poter giungere al tu. *Il cammino di iniziazione* all'incontro richiede, a mio avviso, da una parte la capacità dell'essere umano, uomo e donna, di *rimuovere* costantemente gli *ostacoli* che gli/le impediscono la possibilità di incontrare l'altro e dall'altra, esso indica in positivo una *dinamica di iniziazione* di carattere qualitativamente relazionale e prettamente maieutico. Ciò presuppone, da una parte il riferimento chiaro e sicuro ai valori – tra i quali il primo posto occupa la persona umana, vista sempre nel suo compiersi integrale soltanto in un

¹ Cf ALBERICH E., *Iniziazione*, in AA.VV., *Dizionario di Scienze dell'Educazione* (a cura di J. M. Prellezo, C. Nanni, G. Malizia), Torino-Roma, Elle Di Ci-SEI-LAS 1997, 528. Nel cristianesimo l'iniziazione significa propriamente l'azione trasformante operata dai sacramenti d'iniziazione; e in senso ampio, il processo di interiorizzazione della fede e del comportamento cristiano che porta alla piena incorporazione alla Chiesa e nella vita cristiana (cf *l. cit.*).

² *L. cit.*

³ Cf *ivi* 528-529.

contesto comunitario dove si vive *con* e *per* gli altri – dall'altra la dinamica dell'iniziazione che scatta e può essere avviata semplicemente per la presenza di un educatore e/o una educatrice, un/una maieuta appunto, capaci di essere l'iniziatore/iniziatrice e facilitatore/facilitatrice degli incontri perché essi stessi sono stati iniziati. L'iniziazione assume qui il significato di inizio, ingresso in una vita qualitativamente nuova, quella appunto dell'uomo spirituale, in seno ad una comunanza di vita caratterizzata dai rapporti qualificati dallo stile di relazione io-tu, quindi vissuti *tra* e *da* realtà spirituali. Ciò giustifica e richiede la necessità di edificare un ambiente educativo intenzionalmente *iniziatico*.

1. L'incontro come evento *per* e *tra* gli iniziati

Noi siamo poco preparati al più difficile dei compiti della nostra vita, cioè al rapporto io-tu, specialmente da quando nelle scuole l'insegnamento scientifico-tecnologico ha sostituito quello umanistico e nelle famiglie la televisione e l'internet hanno preso il posto del dialogo e dell'ascolto, da quando i genitori credono di educare i figli esaudendo tutti i loro desideri materiali e si ritiene di poter coltivare l'amicizia attraverso il telefono e la posta elettronica.

La psicanalisi, i test proiettivi hanno enormemente arricchito la nostra conoscenza nei confronti dell'altro, ma il suo nucleo metafisico resta insondabile, mentre possiamo sondarne esattamente i complessi, le repressioni e gli impedimenti, le inclinazioni e le repulsioni. Per quanto infinito sia poi anche l'arricchimento prodotto dalla religione e dalla filosofia, nulla è paragonabile all'affetto di una persona amata. Quando si è insieme alla persona amata il sole sorge e il mondo brilla come nel settimo giorno della creazione. Nell'ora della morte, la mano dell'amico ci dice di più della più perfetta delle opere d'arte. Mentre viviamo, moriamo molte volte. Il nostro vivere e il nostro morire anela all'incontro con il tu.

Tu si può dire soltanto a una persona che conosca della nostra vita anche l'inesprimibile, che abbia accolto in sé il nostro io, il nostro io con tutti i suoi errori e le sue carenze. Ogni dolore, fisico o spirituale, viene lenito dalla vicinanza dell'amico-tu e raddoppiato dall'indifferenza di un anonimo Qualcuno. Il tu offre la beatificante armonia e la parola fraterna, consente un rapporto diretto senza orpelli e abbellimenti, non innalza muri, ma li abbatte.

L'incontro con il tu, specialmente se visto come «relazione giusta», deve essere considerato, a mio parere, un *evento* che può avverarsi solo *tra* iniziati e, perciò, è accessibile *per* chi è preparato ed entra decisamente nella via impegnativa che Ebner definisce: «regolare tutta la propria vita interiore sul plasmare un'esistenza spirituale».⁴

L'incontro, come evento (dal lat. *evenīre* sign. 'venir fuori, riuscire'; meglio ancora nel significato polacco del termine *wydarzenie*: *venir fuori come dono, dare, donare, fare dono* all'altro),⁵ contribuisce, infatti, al processo del farsi uomo, al suo divenire come essere spirituale (*anthropos pneumatikos*). Esso svela una fondamentale incompiutezza umana e, allo stesso tempo, evidenzia che l'essere umano si compie come tale soltanto quando diviene dono per gli altri. L'incontro consente all'uomo e alla donna di «venir fuori come dono» (*wydarzanie się*) dalla Realtà Ineffabile, incamminandosi verso un qualcosa di altrettanto misterioso. Divenendo dono (*wydarzając się*) essi diventano ciò che non sono ancora e questa è la storia del loro «essere dono», la storia dei loro incontri, ossia la storia della loro vita spirituale.

La vita spirituale, identificata da Ebner con la vita relazionale vissuta con sempre maggiore consapevolezza e perfezione personale, non è un processo spontaneo o meccanicistico. È, invece, frutto di una chiara e decisa opzione personale. Richiede, perciò, una particolare forma di attenzione a tutto ciò che costituisce l'umano nell'uomo. Ebner lo esprime con il significativo ed evocativo termine *Menschenachtung*, vale a dire *l'attenzione per l'uomo*. Si tratta di un atteggiamento di fondo imprescindibile e previo ad ogni riflessione sulla persona umana e, in particolare, a quella su cui si fonda ed in cui si esplicita l'attività pedagogica. In realtà, *l'attenzione per l'uomo*, anche nel campo educativo, non è qualcosa di scontato. Lo si nota oggi quando la pedagogia tende ad affidarsi ciecamente al rigore scientifico delle scienze umane e quando pretende di ridurre la persona negli schemi di un sistema o di un programma astrattamente elaborato e meccanicamente applicato, manifestandosi in tal modo disattenta nei suoi confronti.

L'attenzione per l'uomo, per Ebner, è legata direttamente alla valenza ontologica-esistenziale dell'essere umano e rimanda alla risposta circa

⁴ PV 42.

⁵ Un'interpretazione al riguardo, come già accennato sopra, ci offre il saggio di S. Grygiel *Kimże jest człowiekiem*, p. 94.

l'intensità ontologica, che si manifesta nella libertà e nell'esigenza di un preciso concretarsi del singolo. Tale attenzione significa, dunque, non limitarsi all'idea-uomo, ma accostare l'esperienza concreta del divenire umano per risalire, attraverso le dimensioni della natura e della psiche, a quella più alta dello spirito.

L'attenzione all'uomo, stando ai rilievi di Ebner, fatti nei capitoli precedenti, comporta anche una singolarità di approccio metodologico, che – come spiega Edda Ducci – «vede impegnati non soltanto il modo di pensare e di dimostrare ma propriamente il modo di essere della persona, data la inscindibilità di riflessione e esperienza interiore». ⁶ La realtà dell'essere umano, vista nella dialettica del suo umanarsi, non può essere affidata totalmente alla reificazione di un pensiero scientifico o alle deduzioni dogmatiche e deresponsabilizzanti del dettato di un'azione che ignora quel peculiare modo di essere degli uomini: umanarsi, ma la chiarificazione razionale deve essere fiancheggiata da un'abilitazione personale, che solamente l'esperienza vera può dare. ⁷ È, a mio giudizio, un rilievo prezioso per il discorso pedagogico, che oggi tende a privilegiare l'oggettualità delle tecniche, le tecnologie educative e didattiche nei confronti della realtà personale concreta, e può segnare l'urgenza di riproporre il discorso fondante in pedagogia.

L'attenzione per l'uomo, per la sua valenza ontologico-esistenziale, come contrapposizione diretta alla *disattenzione-disprezzo per l'uomo* (*Menschenver-*

⁶ DUCCI, *L'uomo umano* 18. Ebner, nell'annotazione molto autobiografica, del *Diario* del 25 luglio 1917, esprime la tensione personale nello sforzo di accordare sempre di più la propria idea di uomo, con l'io "ideale" e il proprio vissuto concreto: «Possibile che la mia "idea di uomo" è cresciuta fuori da tutta la mia vita e da tutto il mio essere [...], possibile, ma questo forse non deve essere così; una cosa però è certa: che tutta la realtà della mia esistenza e della vita non corrisponde "organicamente" a questa "idea di uomo". Qual è veramente il motivo della mia "solitudine", della mia chiusura di fronte a tutti gli uomini, che si propaga continuamente e che, alla fine, mi renderà incapace di partecipare ad altri ciò che vivo spiritualmente? L'impossibilità di accordare la mia "idea di uomo" con il mio effettivo vissuto di uomo [*Erlebnis des Menschen*] e dell'umano [*Erlebnis am Menschen*]? Credo che l'uomo, in qualche modo, soffre sempre della propria "idea di uomo" e soltanto attraverso questa sofferenza soffre l'uomo stesso, per l'uomo concreto. Questa sofferenza però è una malattia mentale [*Geisteskrankheit*]" (S II, *Tagebücher* 724).

⁷ Cf DUCCI, *L'uomo umano* 18-19.

achtung) e all'atteggiamento della chiusura solipsistica dell'io è perciò sperimentata, prima di tutto, come rapporto, come rapporto posto, come capacità di ritrovare nella natura stessa dell'uomo la necessità e la possibilità del rapporto con l'altro; una necessità che dica indigenza e compiutezza, che sia una linea, se pur tenue e sempre in pericolo di scomparire, infinitamente trascesa dall'amore del prossimo, ma non da questo vanificata o dichiarata inutile. L'attenzione per l'uomo, quindi, fa comprendere che questo rapporto è il suo io, perché è in questo rapporto che fondamentalmente trova la sua identità, quindi sperimenta di essere un io posto, che ha in sé qualcosa di eterno, e che rivela un legame ineludibile con la potenza che l'ha posto. Una «conoscenza ontologica che trascende fenomenicità e storicizzazione».⁸

Di conseguenza, *l'attenzione per l'uomo*, postulata da Ebner come condizione irrinunciabile del rapporto interpersonale che meriti il nome dell'incontro-relazione giusta, è il compito primario dell'educatore, chiamato per l'ordine delle cose ad una particolare corresponsabilità nell'umanarsi dell'uomo. Ne deriva, in primo luogo, il bisogno di riconoscere il primato della persona sull'oggettività dei contenuti da trasmettergli nel rapporto educativo. L'incontro interpersonale, quindi, viene a situarsi più sul piano della «comunicazione del potere» – direbbe Kierkegaard –, che su quello, pure necessario, della «comunicazione del sapere».⁹ Si avvertirà la ricchezza di significato di tale opzione: il rapporto educativo vissuto come un atto spirituale, intenzionalmente orientato ad un fine che trascende il rapporto stesso e che giustifica sia l'incontrarsi e l'insegnare-apprendere, sia – e soprattutto – il divenire personale dell'educatore e dell'educando. L'educatore si pone nel rapporto educativo con tutta la sua interiorità personale, che entra in relazione con tutta l'interiorità personale dell'altro: l'avanzamento nel perfezionarsi dell'umano è qui reciproco; al contrario, l'atteggiamento neutrale mette in pericolo la realtà stessa del rapporto.

L'istanza ebneriana dell'attenzione per l'uomo comporta un'ulteriore consapevolezza. L'esigenza etica, come esigenza di un giusto rapporto, che – come afferma Edda Ducci – «vuole che le norme siano dedotte dalla realtà personale presa in tutta l'ampiezza della relazionalità e dell'at-

⁸ *Ivi* 33.

⁹ Cf KIERKEGAARD S., *Scritti sulla comunicazione* (a cura di C. Fabro) 2 voll., Roma, Ed. Logos 1979.

tualità. Non conduce pertanto – continua la studiosa – a un'etica della situazione, ma neppure si limita a rilevare che l'etica non può essere astratta ma va sempre situata; impone che la situazione sia quella personale, quella cioè in cui un soggetto fronteggia l'altro nella decisione di apertura fatta nel proprio spazio personale e intesa per lo meno a salvaguardare lo spazio personale dell'altro, la sua libertà soprattutto interiore, e giungere fino all'*andare incontro* nonostante la chiusura dell'altro». ¹⁰

Tale lettura dell'esigenza etica è di indubbia e preziosa sollecitazione per la filosofia dell'educazione, tuttavia presuppone e richiede una «maturità personale e un'effettiva preoccupazione per l'altro, e secondariamente un essersi sensibilizzati e affinati per una tale lettura non facile e non comoda». ¹¹ Infatti, il tentativo di applicare rigidamente le norme etiche, senza tuttavia tener conto dell'attualità del rapporto e della situazione personale dell'altro, porta a un rapporto falsato che impedisce l'incontro. «Una normatività irrigidita nella concettualizzazione, nell'indipendenza più o meno completa dalla realtà personale, può costituirsi mezzo di autoaffermazione dell'io che nel disprezzo-paura degli altri tenta di renderli innocui o erigendo il proprio isolamento, "popolato" da innumeri norme, ad ambiente adeguato alla propria perfezione morale, o intraprendendo una realizzazione di sé in una pseudo relazione, che della relazione conosce quel tanto che è concettualizzato nella norma. Nell'ambito educativo il principiare con una concettualizzazione non tenuta fortemente e realmente nell'attualità del rapporto e nella concreta presenza

¹⁰ DUCCI, *L'uomo umano* 59-60.

¹¹ *Ivi* 60. Ebner rileva un rischio reale di sostantivizzazione e riporta questo fenomeno alla sua origine naturale: il conoscere umano indirizzato all'oggetto capace di tutto obiettivare. Tale tipo di conoscenza è il nerbo e lo strumento adeguato del sapere scientifico in senso lato, e delle conoscenze filosofico-metafisiche, dove il rapporto alla cosa è mediato dall'idea. «Una norma etica, sostiene Edda Ducci, pur desunta da un contesto relazionale, se ipostatizzata nella rigidità dell'idea e ritenuta compiuta in essa senza domandare il senso ultimo non è un'ipotetica situazione ma all'attualità del rapporto personale, può costituirsi diaframma di maggiore o minore spessore nei confronti del rapporto medesimo. Si instaura così un rapporto apparentemente interpersonale, secondo le istanze elementari dell'etica, ma in realtà il rapporto soggetto-idea blocca lo sviluppo dell'esigenza etica nel momento in cui sembra non esigere, per l'attuazione, il rapporto effettivo all'attualità personale dell'altro, ma vede solo sempre la "ripresa dell'idea"» (*Ivi* 61).

dell'altro ma scivolare in un qualsiasi tipo di idea porta ad una pianificazione da armento».¹² L'attenzione per l'uomo porta anche alla consapevolezza del contrario: «Nella linea di un io relazionale e di un solipsismo *malattia* o situazione innaturale che si risolve con un'apertura all'altro segnata indelebilmente dalle *pretese* della persona, la mancanza di ogni indicazione direttiva renderebbe ineffettuabile l'incontro, ingenerando nel soggetto una frustrazione che solitamente cerca la compensazione nel rapporto all'oggettività».¹³

Seguendo il cammino tracciato da Ebner, si perviene a cogliere la sua attenzione per la misura umana. Questa è considerata «un concetto limite che racchiude un aut-aut: o intendere il confine come l'estrema punta che tocca il nulla e definire integralmente l'umano mediante lo spazio e il tempo, o ritenere che il confine si apra alla tangente su un'altra realtà totalmente o parzialmente eterogenea, supporre una trascendenza e arrischiare l'interpretazione di elementi caratteristici dell'umano come impronte enigmatiche che rimandano oltre per la loro giustificazione. E nella scelta-decisione possono incidere diversamente o prevalere sia la razionalità sistematica, sia l'esperienza interiore».¹⁴ In Ebner, per potersi esprimere in modo appropriato nei riguardi della misura umana e dell'umanarsi dell'uomo, bisogna far riferimento al mistero nell'uomo. La loro realizzazione non può essere affidata totalmente alle tecniche, neppure a quelle «del profondo». La misura 'umana', vale a dire che ha l'uomo come oggetto, è una misura che deve essere qualitativamente dello stesso genere di ciò che misura. È soltanto vivendo il proprio potenziale che si intuisce la misura. Soltanto vivendo la relazionalità profonda si intravede la misura. Il vero problema umano, infatti, è quello di come l'io incontra il tu e viceversa, e come, senza che si perda l'identità personale, si struttura il Noi. Si tratta di avvertire la necessità dell'altro soggetto in quanto tale, di rispettare la soggettività dell'altro, di conferire sempre la precedenza del soggetto all'oggetto, di attribuire il valore primo al soggetto, senza scambiarlo con gli oggetti. Infatti, come sostiene la Ducci, «l'educazione invero a nient'altro tende che a condurre, mediante il *vivere*, all'attuazione integrale della *misura*, alla sua esplicitazione ultima; sempre, nella volontà di interdire frustrazioni, si ingegna a ritrovare stimoli ade-

¹² *L. cit.*

¹³ *Ivi* 62.

¹⁴ *Ivi* 63.

guati e sintonizzati, e, nel rifiuto dell'alienazione, presta la massima attenzione a non convertire le sollecitazioni in sovrastrutture». ¹⁵ Sarà il problema della misura umana, aperta sull'infinito e aperta agli altri, a giocare sull'esistere umano concreto, impegnando l'esperire interiore e la conquista personale di ciascuno.

L'attenzione all'uomo e all'umano nell'uomo che si afferra e si compie in modo privilegiato nell'incontro interpersonale, così come si evince dalle considerazioni appena tracciate, non è l'abilità di uno che si è appena affacciato alla vita spirituale. Essa è proprietà di chi è stato iniziato e sensibilizzato al discorso, di chi è avviato sulla strada del vivere la parola e l'amore, di chi ha scoperto come vocazione il diventare un accompagnatore-iniziatore degli altri «nel percorrere nuove strade di vita» ¹⁶ incamminandosi insieme sulle vie della vita *nello* e *dello* spirito. L'incontro interpersonale, come lo intende Ebner, è la celebrazione massima della vita spirituale.

2. L'iniziazione all'incontro

L'incontro, per Ebner, è da collocare sul versante dell'essere e, perciò, domanda uno stile di azione coerente all'esigenza della presenza dello spirito di cui l'essere umano è portatore. Lo spirituale domanda lo spirituale per vivere e compiersi. Per attivarsi, richiede una sorta di *accensione*. Si accende, tuttavia, in seguito ad un'irruzione dello spirituale che è «fuori di lui»: Dio, lo spirituale in un uomo e in una donna concreti. Si accende, inoltre, se si schiude e se si lascia «venire incontro» da parte dell'A/altro/a. La capacità di «accendere» e/o «lasciarsi accendere» non è frutto d'improvvisazione, ma di una preparazione nell'essere. In altre parole, all'esperienza dell'incontro tra le realtà spirituali bisogna essere preparati/iniziati in modo concreto e con serietà (nel senso kierkegaardiano del termine).

Il percorso dell'iniziazione all'incontro è tentativo di creare uno spazio e una struttura di crescita come presenza che accoglie l'agire della persona secondo i tempi individuali di maturazione. Presuppone un'autentica *metánoia* del modo di pensare e di agire che richiede appunto i

¹⁵ *Ivi* 64.

¹⁶ PA 184.

tempi di crescita che non possono essere prefissati, ma personalizzati (Buber parlerebbe del *tempo antropologico*).

C'è una prospettiva nuova che emerge dalla pneumatologia di Ebner: la vera iniziazione all'incontro, come mi pare di poter mettere in evidenza, non è una tecnica, ma un movimento nella logica del "vissuto-donato e poi spiegato". Solo chi ha sperimentato la realtà nuova può anche comprenderla. Per saper incontrare bisogna essere inseriti in una convivenza che lo permette e favorisce, e ogni incontro, dal canto suo, arricchisce la convivenza. È richiesta una qualità di vita che fa emergere il bisogno di un nuovo modello di convivenza: una convivenza secondo la *Gestalt* (forma) della «*Zweisamkeit*» o, come ho cercato di palesare nel capitolo precedente, persino secondo la *Gestalt* «trinitaria». La misura è quella dell'amore (nella prospettiva cristiana: l'amore del Crocifisso che ci immette nella prospettiva di saper perdere): io e tu nella relazione d'amore reciproco.¹⁷

Il *bisogno* di incontrare, intimamente iscritto nelle strutture della persona, deve però mutarsi in *desiderio* che muove verso l'esperienza e la scelta vissuta. L'io incontra il tu solo se sceglie di incontrarlo e potrà scegliere nella misura in cui lui stesso è «rinato dallo spirito»: processo che Ebner suole definire con il termine *Erwachen*,¹⁸ ossia *risveglio*.

L'iniziazione introduce quindi ad una vera e propria *genesis* dallo Spirito, ossia una nascita/ri-nascita alla vita spirituale. Si tratta di un processo di rinascita sempre al bivio: tra ciò che minaccia l'uomo e ciò che lo perfeziona e lo crea, tra la disperazione umana che è una "malattia mortale", e una autentica *genesis* dallo Spirito, durante la quale l'uomo diviene ciò che ha valore, si "valorizza", ossia acquista il *prezzo* che gli è conferito dal suo umanarsi pieno. L'essere umano che è nato dallo spirito sa darsi il prezzo giusto.

L'iniziazione all'incontro non è un cammino di tipo scolastico con dei programmi da assimilare e, quindi, un processo di comunicazione dei contenuti-conoscenze (Kierkegaard direbbe: comunicazione del sapere). Essa, invece, sottostà alla logica del dono-ricezione: dono dei tesori della verità che devono essere accolti per poter essere vissuti e capiti, devono essere assimilati perché la persona possa appropriarsene interiormente. Quella singolare comunicazione del «potere» (un altro concetto di Kier-

¹⁷ Cf *ivi* 124; *Ivi* 110.

¹⁸ Cf S II, *Notizen* 482.

kegaard) presuppone e richiede un intervento e un coinvolgimento delle dinamiche interiori dei soggetti in relazione.

La *comunicazione di potere*, a mio avviso indispensabile nell'iniziazione all'incontro, comporta la necessità di avviare un impegnativo processo di rimozione delle diverse forme della *disattenzione-disprezzo per l'uomo* (*Menschenverachtung*), viste da Ebner come ostacoli all'avverarsi dell'incontro. Dall'altro canto, essa può favorire le dinamiche personali ed interpersonali, atte ad aiutare l'essere umano a *divenire se stesso* (*Menschwerdung*) mediante la relazione giusta (*das richtige Verhältnis*) connotata dalla parola detta e dall'amore, più precisamente dalla parola detta con amore.

2.1. Rimozione delle diverse forme della Menschenverachtung come ostacoli all'incontro

È di massimo interesse per un discorso educativo l'annotazione di Ferdinand Ebner che risale all'8 ottobre 1916 e riguarda la vita spirituale. L'autore scrive nel *Diario*: «La vita spirituale di un uomo – o forse di tutti? – si snoda come il decorso (*Ablauf*) di una malattia spirituale, che a un certo momento è più o meno vicina all'essere riconosciuta come malattia. E se realmente giunge a quel momento, ciò significa o la fine della malattia, o anche l'inizio di una propria vita spirituale».¹⁹

La vita spirituale, la cui pienezza è celebrata nell'incontro tra l'io e il tu, come sottolinea efficacemente il brano appena riportato, può essere affetta da una serie di gravi disturbi, la rimozione dei quali è la condizione imprescindibile per il perfezionamento umano visto come un'affermazione compiuta della "genesis dallo Spirito".

Oltre ai sintomi legati alla frantumazione, intesa come mancanza di unitarietà dell'io e come privazione di struttura etica dell'uomo, i sintomi connessi alla vita naturale considerata come unica dimensione della vita umana in genere e quelli che vedono l'uomo inghiottito dal flusso della generazione che privilegia la vita oggettiva su quella soggettiva dell'individuo, Ebner dedica un'attenzione particolare a ciò che lui definisce *Menschenverachtung*, una manifestazione del disagio, originato dalla condizione di essere principiato, posto, finito e definito, che rispecchia «la diffusa disattenzione dell'uomo a quello che è lo specifico della nostra natura, la

¹⁹ PV 65.

parola, e la disattenzione al *proprium* di questo specifico, il vivere personale possibile soltanto nella relazione». ²⁰

2.1.1. Menschenverachtung come disattenzione allo spirituale nell'uomo e sogno dello spirito

La *Menschenverachtung* si prospetta, per Ebner, come la forma peculiare di disattenzione a ciò che più umano è nell'uomo ossia alla sua dimensione spirituale, quindi alla vita relazionale che egli è chiamato ad esprimere nella pluralità di rapporti che quotidianamente instaura e coltiva. «La maggior parte degli uomini non passa quasi tutta la propria vita in uno stato di *absence* spirituale? – si domanda inquieto Ebner –. In questo stato sbrigano ogni giorno i loro affari in casa, per la strada, nelle fabbriche e nelle cancellerie, in questo stato i poeti creano le loro poesie, i filosofi scrivono le loro opere, i compositori compongono le loro sinfonie. La morte non è per molti il primo momento di destarsi da questo stato?». ²¹

La *Menschenverachtung*, che produce quell'*absence* spirituale, è una sorta di “negazione” della vita interiore, la quale dovrebbe appunto snodarsi nell'esperienza di ciascuno come una *genesis dallo Spirito*, come una forma di nascita alla vita dello Spirito in noi e tra noi. È un termine denso di significato. Si tratta di una sofferta constatazione che l'approccio all'altro uomo è spesso viziato da un atteggiamento interiore, che è insieme di pensiero e di comportamento, affatto negativo. Con esso Ebner esprime la diagnosi sia sulla riflessione di molti pensatori, sia sul modo di sentire della maggior parte delle persone affette da un atteggiamento di disprezzo, disattenzione, incapacità di attribuire all'uomo quel prezzo e non prestargli quell'attenzione che il suo essere merita.

Da un punto di vista speculativo, il termine *Menschenverachtung* indica la svalutazione della realtà-uomo non sempre in sé e per sé, ma sempre nella sua funzione-rapporto con l'altro uomo, di ogni altro uomo con l'io. Nell'esistenza quotidiana personale, come nelle situazioni sociali, la radice di ogni sopraffazione, utilizzo, mercificazione, sfruttamento dell'essere umano, è da cercare nel rapporto ingiusto. È anche la radice delle

²⁰ DUCCI, *Parola nell'uomo* 137.

²¹ S II, *Tagebücher* 871.

incomprensioni che inficiano i rapporti umani di ogni giorno, quelli familiari e quelli di lavoro.²²

La *Menschenverachtung* sembra essere originata e annidata nel singolo su cui ha facile presa l'adesione a una dottrina o a una ideologia riduttive dell'uomo medesimo, il senso di dispregio provocato dall'avvertire nell'altro gli atteggiamenti che rivelano la presenza delle storture indotte da condizionamenti interni o esterni.

Il pensatore la riscontra prima di tutto in se stesso, nella propria scontentezza e scarsa disponibilità, nella propria diffidenza verso gli altri, atteggiamenti questi corrispondenti in particolar modo al periodo anteriore alla sua conversione, vale a dire al tempo in cui Ebner era alla ricerca in sé dei veri elementi valorizzanti l'uomo. Parimenti, l'autore riscontra la *Menschenverachtung*, sotto varie manifestazioni, in tutti gli individui e, inoltre, in grande misura anche come un atteggiamento oggettivo, tipico dei sistemi di pensiero e di opere.

Nei *Diari 1916/17* si trovano le prime confessioni di questa enigmatica e sconcertante attitudine dell'uomo. «L'uomo è una continua tentazione di odio per l'uomo (*Menschenhaß*) – cosicché, di fronte alla maggior parte degli uomini, non può esserci che una concezione della vita sprezzante degli uomini e quasi nichilista. Non si trova tanto facilmente colui nel quale si possa riconoscere l'umanità. La maggioranza è una prova che si può essere uomini e si può esistere senza un contenuto spirituale di vita, senza alcuna sensibilità per i valori spirituali. Questa *race maudite* non comprende quanto gli vien detto in faccia che è soltanto una razza animale depravata. No, non lo comprende – e allora, offesa, si appella ai propri "ideali"». ²³

Un'annotazione datata 3 dicembre 1916 riferisce un'altra amara constatazione: «Niente degrada di più l'uomo e lo rende più meschino che essere asservito e incatenato dalla paura dell'uomo. In questa situazione è persino capace, ingannando sé e gli altri, di commettere l'inganno mostruoso verso lo spirito. L'uomo vive in una, per così dire, naturale malevolenza verso ogni altro uomo, che, per il fatto che lo Stato ha preso in mano la socializzazione degli uomini, non è rimossa dal mondo, ma solo nascosta e dissimulata. L'uno abusa dell'uomo, l'altro soffre per lui, e

²² Cf DUCCHI, *Il Wort haben ebneriano* 499.

²³ PA 61.

nessuno è nell'ordine quale sarebbe richiesto dalla vera vita dello spirito nell'uomo». ²⁴

Diversi anni dopo, negli *Aforismi 1931*, Ferdinand Ebner ritorna sull'argomento con la seguente riflessione: «Il "male" nell'uomo è soprattutto il cieco impulso, la spinta interiore a far patire gli altri. Ma da dove deriva questo? Da niente altro che da un oscuro senso di impotenza e dalla "volontà di potenza"...». ²⁵ Potrebbe trattarsi di una deviazione dell'istinto, di improvvisi ed incontrollati scatti del sentimento? Ebner lo esclude. La tendenza alla disattenzione e al disprezzo per l'uomo è un grave errore dello spirito, anzi una vera e propria malattia spirituale, ²⁶ dannosa per gli altri non meno che per lui stesso.

Oltre ad una sofferta constatazione soggettiva della presenza di questo male nella propria esperienza interiore, Ebner tenta una valutazione oggettiva della *Menschenverachtung* riconoscibile nei grandi sistemi di pensiero. La sua attenzione – in termini peraltro assai diversi – si appunta sull'idealismo e sulla dottrina di Kierkegaard.

La valutazione di *Menschenverachtung* nell'idealismo non può essere isolata, di per sé, dalla critica ebneriana alla globalità del sistema idealistico. Tuttavia è possibile operare il rimando a momenti particolari che presentano una certa compiutezza.

Innanzitutto il pensatore addebita all'astrattezza dell'idea-uomo la causa originaria del disprezzo per l'uomo. Per tale motivo l'idealismo non può mostrare il cammino dell'io al tu. Leggiamo nel *Diario 1916/17*: «L'"idealismo" non può mai mostrare all'uomo la strada sulla quale l'io trova il tu nell'altro uomo. Esso approda e naufraga alla fine sullo scoglio del disprezzo per l'uomo», ²⁷ in quanto fonda il rapporto interpersonale sull'idea dell'"umanità" e non sulla realtà concreta della relazione vissuta tra due persone. L'idea, infatti, non può mai comprendere l'uomo concreto in quanto non è legame tra l'io e il tu, ma tra il singolo e l'umanità, che è idea, ²⁸ né può servire da mediazione tra il singolo e Dio ²⁹ e dunque priva l'io delle relazioni indispensabili al suo concretarsi.

²⁴ S II, *Notizen* 133-134.

²⁵ PA 110.

²⁶ Cf S II, *Tagebücher* 683.

²⁷ PA 63.

²⁸ L. *cit.*

²⁹ Cf al riguardo le annotazioni del 22 febbraio 1917 (S II, *Notizen* 140).

Più complessa e sfumata è la valutazione che, sotto questo aspetto, Ebner dà del pensiero di Kierkegaard. Infatti, i rimandi diretti a Kierkegaard negli scritti ebneriani, oltre a quelli in cui è rilevata la posizione kierkegaardiana e, direttamente o indirettamente, ne è evidenziata la ripercussione nel pensiero-vita di Ebner, riguardano i testi, nei quali – come sottolinea Edda Ducci – l'autore «azzarda una critica (su pochi punti, ma essenziali e nevralgici) e ne indica un “superamento”, mai però meramente speculativo, sempre tutto esistenziale». ³⁰ «Incomprensione, mancanza di conoscenza totale? – si chiede ancora la Ducci –. Oppure svolta significativa che consente, in uno sguardo retrospettivo, di indicare un punto oscuro da rimuovere, che per altro appare oscuro per un successivo intensificarsi di luce? L'uno e l'altro può essere vero». ³¹

Inoltre, l'idealismo è una *malattia* della vita personale, perché in esso l'uomo non ha nessuna possibilità di risolvere una delle situazioni-limite per l'etica ebneriana: la discrepanza tra idea e realtà. ³² «L'uomo si ammala per la scissura tra realtà e idea, vivere e pensare, natura e spirito. Lo spirito del cristianesimo ha sollecitato la piena esplosione di questa malattia – ma ciò era assolutamente necessario per la sua guarigione». ³³ Per questo Ebner intende sostituire all'idealismo il realismo dello spirito, ³⁴ che nell'accezione della pneumatologia della parola nega la possibilità di pensare la vita dello spirito in maniera virtuale. Il filosofo di Gablitz denomina questa forma di vita fittizia come *Traum vom Geist* ³⁵ (sogno dello spirito). Si tratta di un'espressione, che il Nostro riprende da S. Freud e che trasferisce però al piano pneumatologico, la quale si riferisce al non voler

³⁰ DUCCI, *Il Wort haben ebneriano* 497.

³¹ *Ivi* 499.

³² «L'uomo si ammala per la scissura tra realtà e idea, vivere e pensare, natura e spirito» (PA 84). E in un altro passo del *Diario* oggettivo sulla vita spirituale (*Geistiges Leben*), datato 22 febbraio 1917, Ebner afferma: «L'idealismo è soltanto come una malattia nella vita spirituale dell'uomo. Poiché egli non libera se stesso dalla discrepanza tra idea e realtà» (S II, *Notizen* 349).

³³ PA 84.

³⁴ Cf DUCCI E., *Approdi dell'umano. Il dialogare minore*, Roma, Anicia 1992, 97.

³⁵ Lo sviluppo di questo pensiero nella filosofia di Ebner si può seguire nel *Frammento dell'anno 1916* (cf S I, *Fragment aus dem Jahr 1916 mit einem Nachwort [1931]*, 1015-1051), anche annotazioni del *Diario* corrispondenti a questo periodo e posteriori portano sottolineature importanti.

riconoscere la verità e la realtà dello spirito, condannando l'uomo ad una condizione di irrealtà e di falsità.

Lo spirito è presente nelle strutture intime dell'essere umano ma vi può anche rimanere inattivo, può «sonnecchiare» la vita, non viverla realmente. Il sogno dello spirito nasce quindi da un'inquietudine, da un bisogno insoddisfatto dell'essere umano concreto che, pur essendo dotato in sé dello spirito, non ne possiede piena consapevolezza e non vive di coerenza. L'uomo sogna lo spirito ma non lo raggiunge.³⁶

Il sonno, lo stato patologico dell'io, è l'esistenza innaturale dell'io, la sua irrealtà, il suo permanere nel concatenamento dello sviluppo naturale, in ultima analisi, la sua chiusura davanti al tu.

Lo svelamento del modo di esistere che scaturisce dalla profonda solitarietà dell'io, la cui compagine intima è costituita dal sogno delle realtà spirituali, appartiene dunque essenzialmente al pensiero fondamentale di Ebner e, nello stesso tempo, forma con esso anche la base per la critica della cultura e della vita spirituale del mondo attuale, compiuta dall'Autore con una radicalità insuperabile. Tale critica, come evidenzia A. K. Wucherer-Huldenfeld, si orienta sul versante pratico-esistenziale e contiene in sé il "germe" della pretesa di una rivoluzione universale del modo di pensare ricorrente.³⁷ Le diverse annotazioni nel *Diario* parlano di questa consapevolezza dell'Autore, il cui pensiero è destinato a scuotere le menti e le coscienze più sensibili dell'Europa, pervasa da un modo di pensare che si discosta fundamentalmente dalla realtà della vita concreta, perdendosi nei grovigli del ragionamento astratto di un sistema, puramente oggettivo, incapace di incidere sulle coscienze e sulle scelte esistenziali del singolo concreto.³⁸

³⁶ Da qui nasce la persistente ricerca, da parte dell'uomo e della donna, del senso della vita: «Sollevare l'interrogativo sul senso della vita è segno dell'indigenza spirituale che c'è nell'uomo. Del suo bisogno di spirito e del bisogno di esistere nello spirito» (PA 53).

³⁷ Cf WUCHERER-HULDENFELD, *Personales Sein* 101-105.

³⁸ La "rivoluzione copernicana" del pensiero di Ebner consiste nel ribadire con forza l'esigenza fondamentale di tale rivoluzione: *vivere in prima persona* l'interrogativo sull'essenza dell'uomo e il problema del senso dell'esistere, vale a dire *esperirli interiormente*, non conoscerli soltanto nelle astratte linee di pensiero, ma nel tessuto vivo del proprio essere. In questo sta la differenza, ad esempio, con Kierkegaard che, pur rimanendo per Ebner un maieuta nel senso forte della parola, nella propria esperienza di vita ha delegato agli Pseudonimi tale esperire

In un brano del *Diario* Ebner lo afferma con chiarezza e puntualità: «Queste sono forse due delle mie di certo più significative scoperte: la prima è che l'idea è la legge interna di quel sogno in cui l'uomo, nel solipsismo della propria esistenza, sogna lo spirito (e la 'cultura' è questo sogno dello spirito); la seconda è che l'io e il tu sono le autentiche realtà spirituali dello spirito, all'interno delle quali si gioca tutta la realtà della vita spirituale (ma certamente anche tutto ciò che è sognato) [...]. Io torno sempre a questo fatto sulle cui conseguenze poggia il rivolgimento della vita spirituale europea e addirittura dell'intera umanità». ³⁹ E nella nota del *Diario* del 24 gennaio 1918, che valuta il peso di questo pensiero nella critica della cultura contemporanea, è ancora più esplicito. Il pensatore austriaco a poco a poco si sente sempre più coinvolto in questa critica, da lui considerata «la più profonda critica della cultura, quale sia possibile in generale». ⁴⁰ Riporto le espressioni più significative di questa annotazione: «È vero: nel pensiero che la vita spirituale in generale (la vita spirituale oggettiva), la vita spirituale delle generazioni intende come un puro sogno dello spirito, sognato lontano dalle realtà della vita spirituale, proprio in questo pensiero sta il germe di un rivoluzionamento (*Revolutionierung*) di tutta la vita spirituale nell'odierna Europa. [...] Inoltre, è vero che l'idea riguardante la critica della cultura, la più radicale possibile che esista, è sorta in me negli ultimi anni e ha dominato sempre di più tutto il mio pensare, conferendogli il significato e la direzionalità». ⁴¹

Dalle diverse annotazioni del *Diario* e dagli appunti di alcune lettere apprendiamo che, secondo Ebner, il sogno dello spirito coinvolge un po' tutti i settori dell'espressione culturale dell'uomo, in quanto l'idea connota altamente sia la cultura filosofica, sia quella poetica e anche quella teologica. ⁴²

interiore (cf DUCCL, *Introduzione*, in PA 20).

³⁹ S II, *Tagebücher* 798.

⁴⁰ *Ivi* 777.

⁴¹ *L. cit.*

⁴² Il sogno dello spirito è presente nell'attività letteraria e poetica: «Sembra che i poeti tendano con tutta la loro natura a sognare il sogno umano dello spirito nel modo più 'irresponsabile' possibile» (PA 66); nella filosofia: «Il filosofo ritiene di essersi risvegliato dal sogno della vita perché analizza la natura di sogno della vita. Non sospetta, di solito, che il filosofare stesso non è altro che un sognare – il sognare dello spirito» (*Ivi* 51); in teologia: «La 'rappresentazione' di

Ebner è particolarmente critico nei confronti della cultura filosofica che, a suo parere, finora non ha saputo trovare la soluzione adeguata al problema del sogno dello spirito, dell'antinomia tra idea e realtà, del contrasto tra vivere ed esistere. L'umanità sogna e i suoi geni hanno sempre sognato dello spirito. Di fatto ne sono frutto i grandi sistemi filosofici e le creazioni poetiche. L'esempio del sogno filosofico-poetico più grandioso e bello, per Ebner, rimane quello greco, in particolare quello platonico. Secondo il suo giudizio, il platonismo viene incontro al bisogno profondamente radicato nell'uomo di sognare la vita dello spirito, semplicemente di sognare invece di viverla. Si tratta, infatti, del «bel sogno giovanile dello spirito che ancora non sa della serietà della vita interiore».⁴³

Altrettanto grandioso è il sogno dello spirito nella filosofia idealistica.⁴⁴ La «concezione dell'idea», a parere di Ebner, travia i filosofi nell'intendere la vita come sogno e li riconduce ad occuparsi solo delle realtà oggettive del mondo, dell'umanità, della generazione, in *terza persona*. Il pensatore austriaco vede nell'idealismo l'espressione di una sostanziale «solitudine dell'io», un «sogno dello spirito» che sfiora soltanto la realtà spirituale, la quale può essere rivelata solo dal rapporto col tu. A giudizio

Dio è sempre antropomorfismo, sia che si concretizzi esteriormente nell'immagine di Dio o di un idolo, sia che si volatizzi in un'astrazione senza senso del metafisico» (*Ivi* 67). Edda Ducci, a proposito della critica che Ebner muove alla cultura, intesa come *Traum vom Geist*, osserva: «È un'accusa pesante per la penna di un oscuro maestro elementare. Affiora il dubbio di una sproporzione tra ciò che è detto e chi lo dice. La 'cultura' di Ebner rivela facilmente la debolezza di autodidatta. La sua forza speculativa non è paragonabile a quella di un Kierkegaard, forse neanche a quella di un Heidegger o di un Sartre. Giova anche rian dare alle profonde mutazioni del termine "cultura", e viene spontaneo domandarsi se oggi sia ancora valido l'appellativo di "sogno". Tuttavia, ad analizzarla con diligenza, questa accusa ha una sua persuasività; si rivela non disprezzo superficiale e astioso, ma comparazione laboriosa e appassionata. Non è incompetenza o sentenziosità, è far posto a una realtà intravista; è sentire la sproporzione tra questa e una ipotetica mediazione della "cultura" e dell'"idea"; è far emergere "l'esistere reale", la vita reale, cose che vogliono poca speculazione ma lunga e faticosa costruzione» (DUCCI-ROSSANO, *Introduzione*, in PA 19-20).

⁴³ PA 63.

⁴⁴ Per una presentazione concisa dell'idealismo come l'essenza del sogno dello spirito nell'opera ebneriana cf anche WUCHERER-HULDENFELD, *Personales Sein* 111-115. Cf pure HÖDL H. G., *Un fallimento necessario* 257-269.

dell'Autore, la speculazione metafisica sul significato dell'uomo e dell'esistenza umana prende sempre e soltanto in considerazione «l'idea di umanità» e «sorvola sull'uomo concreto»,⁴⁵ invece «lo spirito è una realtà nell'uomo concreto, nel singolo come tale, ma non nella generazione».⁴⁶ Di conseguenza, Ebner ritiene che non sia neppure possibile una scienza dello spirito.⁴⁷

La *Menschenverachtung*, con le sue diverse espressioni concrete e ripercussioni a livello personale, culturale e poi anche sociale e politico⁴⁸ è, in ultima analisi, un ostacolo reale all'iniziazione all'incontro interpersonale. La tendenza alla discrepanza tra idea e realtà, che essa crea, allontana costantemente l'uomo e la donna dalla concretezza e impedisce o rallenta il processo del loro umanarsi effettivo, spostando ogni discorso verso ciò che è oggettivo, verso ciò che riguarda l'umanità in generale. La *Menschenverachtung* favorisce, quindi, ciò che Ebner chiama «divagazione dell'uomo da se stesso»,⁴⁹ impedendogli realmente l'inveramento del suo nucleo profondo. Si tratta di un inveramento attuabile secondo le leggi proprie, che non possono essere quelle del sogno dello spirito. Più precisamente: l'idea, in quanto «legge interiore del sogno»,⁵⁰ non può mai essere considerata il vincolo spirituale tra le realtà spirituali, «neanche l'idea del

⁴⁵ WUCHERER-HULDENFELD, *Personales Sein* 76.

⁴⁶ S II, *Notizen* 136.

⁴⁷ Non è possibile una scienza dello spirito, secondo Ebner, perché «la scienza ha sempre a che fare solo con ciò che ha validità generale. Come scienza in sé e per sé non giunge mai all'uomo concreto. Forse, però, è possibile una scienza del sogno dello spirito» (*L. cit.*). In un altro passo Ebner precisa ancora: «L'essenza di ogni dottrina consiste nel fatto che essa vuol mediare. Per questo, e in genere, non può essere data nessuna dottrina dello spirito. Poiché con tutto ciò che è spirituale l'uomo deve avere una relazione diretta, o non ne ha nessuna» (S II, *Notizen* 47). L'allusione è qui, appunto, ad ogni idealismo, ad ogni estetica e metafisica, i quali sono soltanto un sogno dello spirito, che viene sognato senza rapporto con la realtà della vita spirituale e lontano da esse (Cf PA 55).

⁴⁸ Sulle ripercussioni e conseguenze della *Menschenverachtung* e della cultura interpretata come *sogno dello spirito* nel pensiero politico di Ebner cf in particolare il contributo di SCHELKSHORN H., *L'autodistruzione della cultura europea. Ferdinand Ebner e la politica*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 351-363.

⁴⁹ S II, *Notizen* 139.

⁵⁰ Cf S I, *Aus dem Tagebuche 1916/17*, 32. 60. 63; S I, *Das Wort* 89; S II, *Tagebücher* 482. 798.

divino».⁵¹ Essa, infatti, esclude qualsiasi possibilità di costruire una piattaforma per l'incontro personale, relegando l'io nella muraglia della sua solitudine.

2.1.2. «Muraglia cinese»

Un altro ostacolo, indicato da Ebner, con il quale fare i conti nel discorso sull'iniziazione all'incontro, in particolare oggi, in una società individualista e iperstimolata, è la solitudine *negativa* dell'io (*Ich einsamkeit des Ich*).⁵² Essa domina agevolmente e si annida con facilità tra gli individui ed è, probabilmente, uno dei maggiori problemi psicologici dei nostri tempi ed è anche uno dei più temuti dalla maggior parte delle persone. Ebner, tuttavia, è fermamente convinto che «il solipsismo dell'io non è qualcosa di originario nell'io, bensì il risultato di un atto spirituale interno a esso, di un'azione dell'io, ovvero del suo chiudersi di fronte al Tu».⁵³

Il solipsismo, come si evince dall'appunto del pensatore austriaco, è frutto di una scelta personale con la quale l'io umano si auto-condanna all'isolamento. Oggi, tale scelta può essere indubbiamente indotta dal tipo di cultura che favorisce la comparsa del fenomeno di solitudine: l'automazione, la vita frenetica, il frastuono eccessivo, l'anomia, le migrazioni, il consumismo massiccio, la competizione selvaggia, la fuga nel vir-

⁵¹ S II, *Notizen* 140. «Chi si vede nella luce di un'idea e può anche aver dilatato quest'idea fino all'idea del divino, non vede ancora se stesso come si vede uno la cui esistenza sta in rapporto al divino come a una realtà spirituale, in un rapporto del suo vero io al suo vero tu». E il pensatore conclude: «Perché nell'uomo ogni realtà della vita spirituale si svolge tra l'io e il tu» (PA 73).

⁵² *Ich einsamkeit des Ich* è un termine coniato dallo stesso Ebner e difficilmente traducibile. Indica una dimensione di paralisi e di inedia di un io deliberatamente arroccato su se stesso ed evoca uno stato di sofferenza consapevole o rimossa. Nell'orizzonte teorico ebneriano il termine assume diverse sfumature: solitudine dell'io; l'io in solitudine; l'io nella sua solitudine egoistico-egocentrica; il trionfo dell'egoità a scapito della «tuità» (*Dubastigkeit*); l'io isolato che presume di costituirsi e fondarsi attraverso la solitudine, barricandosi in tale solitudine; il naufragio dell'io nella sua solitudine che si accontenta di fasulla comunicazione, incapace di giungere alla vita dialogica.

⁵³ FP 142.

tuale e molti altri «stili» di vita che allontanano l'uomo dai suoi simili e lo lasciano «solo» in mezzo alla folla.

Per descrivere in modo espressivo il fatto, Ebner ricorre alla metafora della «muraglia cinese» (*der chinesische Mauer*), l'immagine che entra nella terminologia del Nostro per connotare una costante patogena dell'essere umano a livello relazionale, che sta ad indicare appunto l'isolamento, la solitudine, la pretesa di autonomia e, in ultima analisi, di autosufficienza dell'io privo del tu.

Sia in senso attivo sia in senso passivo essa è un'esperienza umana diffusa, provata da tutti. «Abitualmente l'uomo, di fronte all'altro uomo, sperimenta soltanto la muraglia cinese del proprio io»,⁵⁴ constata Ebner, ma ben pochi sono consapevoli di quel genere di chiusura.

Per giungere alla consapevolezza di tale chiusura e cambiare rotta è indispensabile, per Ebner, comprendere il pieno significato che egli assegna al termine «muraglia cinese». Esso viene iscritto e compreso all'interno del discorso pneumatologico, quindi collocato nell'orizzonte del valore e dell'importanza che ha l'apertura dell'io al tu per l'esserci dell'io medesimo.

Il male spirituale di fondo consiste propriamente nell'assenza del tu dell'io (*Dulosigkeit des Ichs*).⁵⁵ La muraglia si erige quando nell'altro, anzi-

⁵⁴ PA 62. La «muraglia cinese» è una situazione interiore duramente avvertita ed esperita da Ebner stesso. La sua eco si nota in una buona parte del *Diario* e in alcune lettere, in particolare a Luise Karpischek e il Nostro gradualmente ne prende coscienza. Edda Ducci così traccia in sintesi la progressiva presa di coscienza di questo fenomeno da parte del pensatore austriaco. L'autore, afferma la studiosa, «si sente irrevocabilmente separato dagli uomini dalla muraglia cinese e per lunghi anni continuerà a cozzare contro questa muraglia finché cioè risconterà in sé la discrepanza tra idea e realtà, tra l'aver intravisto la verità della parola e il vivere nella parola. Gli *Aforismi* danno sensazione del raggiunto equilibrio. Come sempre l'*Erlebnis* personale, dilatato, *ripulito* dall'essere messo in questione dai pensatori di ogni versante, gli dà una particolare penetrazione di questo fenomeno umano tanto comune, di cui pare che nessuno ne sia o ne sia stato esente, ma di cui ben pochi sono consapevoli» (DUCCI, *La parola nell'uomo* 141-142).

⁵⁵ PA 57. Nell'annotazione del 31 dicembre 1917 Ebner così si esprime in proposito: «La più profonda indigenza della mia vita spirituale la portai alla formulazione come la mancanza del tu dell'io (*Dulosigkeit des Ichs*). Questa è veramente solo una formula astratta, cioè un *modus dicendi*? La mancanza del tu dell'io è un terribile abisso nell'uomo» (S II, *Tagebücher* 757). Cf anche la nota del *Diario*

ché un tu a cui rapportarsi, si sperimenta il proprio io; quando cioè, l'esperienza dell'altro è un mero rapporto con una oggettività funzionale, quando l'altro è per l'io un puro *esso*.⁵⁶ Questo trascina l'uomo nella chiusura in sé stesso che Ebner esprime con un termine da lui coniato: *Ischensamkeit*, vale a dire la solitarietà dell'io. La vita frenetica, la mancanza di tempo, l'insofferenza, le paure e, in generale le forme diverse di *Menschenverachtung*, accennate in precedenza, impediscono all'essere umano di avvicinarsi e accedere all'intimità propria e dell'altro e, allo stesso tempo, privandolo dei suoi spazi di riflessione e di meditazione, lo allontanano da se stesso. In questo modo l'individuo perde due importanti opportunità per migliorare se stesso: quella di «raggiungere la completezza» in una comunicazione interpersonale profonda, e quella di «ri-crearsi» nell'ambito dell'autocoscienza e nell'autoaccettazione. Questa assenza di contatti significativi con gli altri e con il proprio essere può costare molto cara, come accade spesso nell'arco della vita.

Ebner, coerente alle tesi della pneumatologia della parola, è convinto che non ogni isolamento comporta necessariamente l'esperienza della solitudine negativa.

Non tutti gli esseri umani che sono soli soffrono, in effetti, la solitudine. La risentono solo le persone che non si sono imbattute nel proprio tu,⁵⁷ quindi non si sono incamminate sulle strade della vita spirituale, ossia relazionale, non si percepiscono inabitate interiormente e, di conseguenza, provano quello stato affettivo attraverso il quale prendono co-

del 22 giugno 1917 (S II, *Notizen* 145); quella del 28 giugno 1917 (S II, *Notizen* 146).

⁵⁶ Martin Buber, in particolare, evidenzia due tipi di relazione: «Io-Tu» e «Io-Esso», differenziati tra di loro per l'atteggiamento che il soggetto assume volta per volta nei confronti di chi o di che cosa gli sta di fronte. La differenziazione, quindi, non è data dalla diversità della realtà che-sta-di-fronte-all'io. Anche un essere umano che sta-di-fronte, o persino Dio, può essere, infatti, trattato da Esso; viceversa, per Buber, un oggetto, un animale possono far parte di un rapporto nel quale possono essere considerati effettivamente un «Tu» (cf BUBER, *Il principio dialogico* 57-157).

⁵⁷ Ebner evidenzia il significato spirituale della solitudine, ossia le sue radici e implicanze relazionali: «La solitudine è qualcosa di spirituale. [...]. L'uomo non potrebbe nemmeno avvertire l'intima solitudine della propria vita, se questa vita non avesse come fondamento qualcosa di spirituale e la solitudine stessa non è altro che questo fatto spirituale» (FP 151).

scienza di vivere separate ed isolate da altri esseri umani. Allo stesso tempo, però, questo stato interiore in cui si trovano è accompagnato dalla sensazione di un vago bisogno degli altri.⁵⁸ La solitudine, secondo Ebner, insorge proprio come conseguenza della tendenza, innata in ogni essere umano, a condividere la sua esistenza con gli altri. Se non si ottiene questo, nascono le esperienze di gravi implicanze psicologiche per la persona: la sensazione di vuoto, d'incompletezza, di mancanza di qualcosa. Tali inquietudini appaiono quando l'essere umano non trova un altro affine a lui, con cui raggiungere la completezza, quando cerca "qualcuno" e scopre che nessuno è disponibile per lui, che nessuno si occupa di lui in senso unico e profondo, che non "importa" veramente a nessuno e che, pertanto, non esiste nessun "qualcuno" che lo cerchi e l'aspetti.

La solitudine negativa, perciò, può essere considerata come una convinzione dolorosa di non poter stabilire quel "contatto umano intimo", di cui ognuno ha bisogno, perché non c'è un essere umano concreto «per lui o per lei». L'assenza di questo qualcuno disposto a creare con lui/lei una diade itinerante, profonda e significativa, è ciò che porta a sentirsi soli, a volte anche solitari e, di conseguenza, può indurre il soggetto alla sensazione di essere escluso, di non aver accesso, per qualche motivo, a quel mondo di interazioni tenere e profonde di cui godono tutti coloro che vivono insieme. L'essere umano solo si sente *perso*, non sa dove né a chi ricorrere; è *distaccato* da tutto e da tutti, in preda all'estraneamento, alla paura e all'angoscia.

Ebner asserisce, tuttavia, che la forma più drammatica della solitudine negativa si verifica quando si ha a che fare con «l'attivo isolarsi del proprio io dal tu e non come la chiusura passiva del proprio io».⁵⁹ È il caso di ricordare che, per il filosofo austriaco, il vero Tu dell'io è Dio. La vera solitudine negativa è quando l'io umano sceglie «un allontanamento da Dio» (*Abfall von Gott*), quindi non comprende il significato dell'«origine divina della parola» (*göttlichen Ursprung des Worts*)⁶⁰ e le ripercussioni psi-

⁵⁸ Ritorna qui l'idea di Ebner che l'essere umano, prima di divenire un io, è da considerare originariamente un tu per il suo rapporto originante con la Potenza che l'ha posto nell'essere. Egli porta, infatti, nelle proprie strutture ontologiche una *memoria* di quel primo incontro originario. Lo testimonia il «segno» della parola e la «nostalgia del Tu», covata segretamente nell'intimo di ogni uomo e ogni donna concreti.

⁵⁹ FP 151-152.

⁶⁰ *L. cit.*

cologiche e spirituali di tale fatto per la sua esistenza concreta come *realtà spirituale*.

Ogni essere umano, infatti, anela e tende all'«incontro», ad un rapporto significativo con qualcun «altro» che occupi i suoi spazi vacanti, previsti dal suo destino di essere una «realtà spirituale», di «essere-con-un-altro». La «muraglia cinese» dell'io – il quale o non si è ancora conosciuto nella sua vera «iùtà» (*Ichhaftigkeit*),⁶¹ oppure per una serie di condizionamenti di natura psicologica e spirituale si è relegato dietro la propria presunta indipendenza (una autonomia non riconosciuta come relazionale, incapace di ammettere e rispettare la sana interdipendenza in ogni rapporto interpersonale) –, è una metafora di un doloroso disagio della persona che cerca di placare l'ansia della solitudine o cercando di non restare mai «solo con se stesso» per impedire che la consapevolezza del suo abbandono arrivi alla sua coscienza, o tentando di autocompatirsi per questo motivo, estraniandosi da quanto lo circonda, oppure riversando sugli altri i suoi bisogni.

Ebner, a mio avviso, ha il merito di far risaltare la problematicità dell'aporia relazione-solipsismo, evidenziando così il mistero dell'incontro umano e l'impossibilità fondamentale di surrogarlo con qualsiasi tecnica comunicativa o metodologia psicopedagogia o con le dinamiche di gruppo. Dimostrando l'esistenza della relazionalità prima originaria dell'io umano, le cui manifestazioni sono date da una particolare densità ontologica dell'io e dal suo *avere la parola*, il pensatore austriaco ribadisce l'esclusione della concezione del solipsismo come momento originario dell'io e attribuisce la chiusura dell'io ai vari fattori e condizionamenti esterni o a quegli interni: la tensione dell'io all'autonomia e all'autosufficienza, presenti come potenzialità negative, sia nella densità ontologica, sia nell'*avere la parola*.

⁶¹ È un altro concetto ebneriano che richiederebbe un approfondimento. Il Nostro lo esprime con il termine tedesco *Ichhaftigkeit* che significa la dimensione dell'io della coscienza umana, un'adesione all'io vero. La «iùtà» implica un patto sponsale con l'io autentico, l'aderire e il tenersi a sé dell'io. Nell'impostazione ebneriana l'«iùtà» (*Ichhaftigkeit*) è incomprensibile senza la «tuità» (*Duhaftigkeit*), in quanto la coscienza umana, nella sua integrità è nel contempo, per Ebner, determinata dalla «natura di Io» (*Ichhaftigkeit*) e dalla «natura del Tu» (*Duhaftigkeit*) con il primato della «tuità» che fonda l'autentica natura dell'io (cf *ivi* 153, nota 12).

2.1.3. Abuso della parola e fraintendimento dell'amore

La chiave per entrare nel segreto della vita personale e il veicolo che conduce all'incontro autentico e reale, secondo indicazioni della pneumatologia ebneriana, sono la parola e l'amore.

La parola, come già dimostrato, costituisce il primo e fondamentale approccio per cogliere la natura dell'io concreto, ontologicamente relazionato, quindi strutturalmente proteso all'incontro con l'altro. Come commenta Franz J. Brandfellner, «da lingua era per Ebner la via maestra per raggiungere l'intimo dell'uomo. La parola e la lingua sono, però, via maestra solo se concrete e reali. Non la chiacchiera, ma la parola esistenziale». ⁶²

Ebner, da lettore assiduo e sottile critico della cultura dell'epoca, costata con inquietudine che la parola esistenziale è stata impoverita.

Innanzitutto, la parola si è consumata nell'impiego quotidiano. Emerge con estrema attualità uno degli aforismi dell'anno 1931, in cui c'è una diagnosi, stringata e lucida, del nostro tempo. Vi leggiamo, tra l'altro: «Tutte le forme di abuso della parola – la più grossolana è la menzogna che capovolge il senso della parola; negazione del senso della parola è anche il vuoto cicaleccio di tutti quelli che vogliono soltanto parlare e mai ascoltare; poi viene il superfluo parlare di circostanza, tutta l'«arte della parola» senza cuore e senza amore, il gioco e l'artificio di parola – tutto questo nel nostro tempo, che è un tempo di decadenza spirituale, è diventato di uso letterario o per lo meno giornalistico». ⁶³

Anticipando l'evento della comunicazione di massa, a cui noi oggi assistiamo preoccupati, Ebner ci mette in guardia davanti al pericolo di abusare la parola, di adoperarla per un fine puramente estetico, propagandistico o pubblicitario. Le opere di certi poeti, pensatori e artisti rischiano, secondo lui, di degenerare in un «gioco di parole e in un passatempo verbale» ⁶⁴ ammissibile, per il Nostro, solo nel linguaggio satirico. Anche gli scienziati, nella loro preoccupazione del fatto da dimostrare, hanno operato una vera e propria riduzione della parola a semplice

⁶² BRANDFELLNER F. J., *Dialogische Kommunikation. Philosophische und psychologische Aspekte im Werk Ferdinand Ebners und deren pädagogische Relevanz*, in AA.VV., *Gegen den Traum* 206.

⁶³ PA 139-149.

⁶⁴ *Ivi* 138.

espressione oggettiva. Nel linguaggio scientifico la parola cessa di essere parola per diventare puro vocabolo e formula.⁶⁵

La parola abusata, in effetti, è una parola priva del suo significato spirituale. Ignara della sua origine divina, che le ha conferito una dignità singolare, è deturpata e privata del suo ruolo proprio, quello cioè di essere movimento, approccio e veicolo verso il tu. Essa rimane incomunicabile, impotente, solitaria, di conseguenza facile ad essere fraintesa nella sua natura profonda e nella sua vocazione intrinseca.

La parola abusata è chiasiosa, ridondante e ripetitiva. Essa non procede dal silenzio, quindi è aliena e riduce al silenzio chi ne è destinatario. In realtà, non ogni silenzio è un silenzio che genera la parola. Dobbiamo, però, riconoscere che dove e quando si parla sempre, nessuno è libero di parlare. Dove continuamente risuonano parole c'è un silenzio, che non è accoglienza comprensiva delle parole, ascolto, ma privazione di accoglienza, rifiuto di ascoltare. Questo genere di silenzio è allora interruzione della comunicazione, sia pure e proprio nel frastuono delle parole. La parola abusata e il silenzio forzato, secondo Ebner, possono contribuire a creare un tragico e pericoloso «cammino parallelo di due processi interiori in due anime separate, tra le quali, a livello di coscienza, non c'è nessun tratto di collegamento».⁶⁶ L'enorme consumo di parole, oggi maggiormente evidente, il ronzio di parole prive di significato, parole affannose, parole che non s'imbattono nell'essere delle cose e delle persone concorre ad approfondire il vuoto di comunicazione che, come si avverte oggi, non è legato tanto all'assenza, quanto all'abuso della parola. Su questo vuoto della parola sorge allora il silenzio.

La parola incapace di creare vincoli suona inautentica, degenerativa [de-generativa!]. La parola detta con odio, con volontà di eliminare l'esistenza di persone o avvenimenti, si autodistrugge come fenomeno umano fondamentale; si rivela come un modo di "antilinguaggio" perché non è il *μερρο* nel quale si instaurano ambiti di realtà, ma un *μερρο* per distrug-

⁶⁵ Ebner fa una netta distinzione tra parola e formula matematica, intendendo con quest'ultima il linguaggio della scienza esatta (cf PA 136). La formula matematica risponde ad una conoscenza che si allontana dalla parola, mentre questa esprime la conoscenza che si ha nell'incontro con il tu. Perciò la formula scientifica è morta, mentre la parola riconduce il pensiero all'atto della vita: «La formulazione matematica presuppone come realtà la sostanzialità dell'essere, mentre il pensare nella parola presuppone l'attualità del vivere» (S II, *Notizen* 254).

⁶⁶ PV 36.

gere quelli già esistenti. Ebner lo avverte molto nell'ambito della vita sociale, dove giudica i rapporti sociali ridotti sostanzialmente alle «chiacchiere». ⁶⁷ Qui le parole si rivelano, dal punto di vista oggettivo, prive di contenuto e del valore spirituale intrinseco alla parola che non dice più la realtà, «non parla *realmente*», come asserisce Nietzsche, ossia non aderisce alla realtà, non l'afferra, forse nemmeno la sfiora: per Ebner, purtroppo, «nella società non si ha niente da dire». ⁶⁸ Dal punto di vista soggettivo, invece, le parole denotano l'inconsistenza spirituale dell'uomo «sociale» che è incapace della «propria forma di espressione della parola», in quanto il suo io «non si apre affatto al tu nell'altro, e il tu si chiude e rispetta, secondo la convenzione sociale, l'autochiusura dell'io all'altro». «Probabilmente il più grande abuso della parola viene praticato nella società», ⁶⁹ conclude il Nostro, anche per l'uso premeditato della persuasione.

La parola che non contempla il mistero che rappresenta, ossia il mistero dello spirito di cui è portatrice, può assumere, in effetti, anche l'aspetto persuasivo. Già gli antichi ci mettevano in guardia davanti agli effetti deleteri dell'arte persuasiva ritenendo che – tra le forme della violenza possibili – quella che viene esercitata con la persuasione è insieme la più potente e la più invisibile: «Così si constaterrebbe l'impero della persuasione, la quale, pur non avendo l'apparenza dell'ineluttabilità, ne ha tuttavia la potenza. Infatti un discorso che abbia persuaso una mente, costringe la mente che ha persuaso, e a credere nei detti, e a consentire nei fatti. Onde chi ha persuaso, in quanto ha esercitato una costrizione, è colpevole; mentre chi fu persuasa, in quanto costretta dalla forza della parola, a torto vien diffamata». ⁷⁰

⁶⁷ In un'annotazione del *Diario* che porta la data 14 dicembre 1917 Ebner scrive: «Non c'è bisogno di riferirsi all'esempio dell'isterico per intuire la possibilità che si trova nell'uomo di un impulso tutto formale alla parola, a cui però manca il contenuto proprio della vita spirituale che si spingerebbe verso una propria forma di espressione della parola. Si pensi soltanto alle chiacchiere dei rapporti sociali. Si può pensare qualcosa di più carente spiritualmente di quanto lo siano i rapporti sociali? Eppure anche questi si fondano sulla spiritualità nell'essere umano. Ma la spiritualità di questi rapporti ha perso il suo contenuto e il suo valore intrinseco, dal punto di vista soggettivo e anche da quello oggettivo» (PV 101-102).

⁶⁸ *L. cit.*

⁶⁹ *Ivi* 102.

⁷⁰ GORGIA, *Encomio di Elena*.

Tuttavia, secondo la sensibilità «pneumatologica» del pensatore di Gablitz, particolarmente penoso, per gli effetti devastanti sui soggetti in relazione, è l'abuso della parola in quanto priva d'amore. In questo caso si va direttamente contro gli elementi costitutivi dello stesso essere umano, negandoli esplicitamente o fraintendendo il loro significato. La realizzazione del soggetto è possibile solo *nella e mediante* la convivenza umana nell'amore. «La parola senza amore (*das lieblose Wort*): che razza di abuso del dono della parola. Qui la parola si trova in conflitto con il suo vero senso. Si annulla spiritualmente, mette fine a se stessa. Si perde nella temporalità della vita. Ma la parola che pronuncia l'amore è eterna». ⁷¹

La parola senza amore è porta spalancata per ogni sorta di disattenzione e di disprezzo (*Menschenverachtung*), persino di odio (*Menschenhaß*) ⁷² dell'uomo e di tutto ciò che di umano si trova nell'uomo. Essa incute la paura dell'uomo (*Menschenfurcht*) ⁷³ e avvilisce fino al punto di far disperare e di indurre a «non credere al “venire incontro” del tu». ⁷⁴

Nonostante i forti rilievi sugli ostacoli che intralciano costantemente il cammino dell'io verso il tu, Ebner, in particolare nella fase pneumatologica della sua produzione intellettuale, intravede e si sforza di individuare «nuove strade di vita» ⁷⁵ da percorrere per creare ponti tra l'io e il tu. Per quanto sia vera l'affermazione di Eliot: «Vi ho dato la parola, e chiacchierate senza fine», si evince ancora più vera e profonda la convinzione di Ebner, che «il senso per la parola», di cui l'uomo è erede e «facitore» (*Täter des Wortes*), è *luce* ⁷⁶ nuova che sorge tra le *tenebre* di una vita solitaria, emarginata, incomunicabile, seminata di incontri mancati. Il senso per la parola concorre nel superare molti ostacoli che rendono difficili i rapporti interpersonali, aiuta a recuperare l'autentica «idea» dell'essere umano, capace di relazioni significative e promozionali dell'altro, contribuisce a imbattersi nella vera «realtà», propria e dell'altro, permette d'innescarsi nel processo di vita spirituale che si serve di incontri, ad essi prepara, vale a dire *inizià*.

⁷¹ PV 121.

⁷² Cf PA 61.

⁷³ Cf S II, *Notizen* 80.

⁷⁴ *Ivi* 169.

⁷⁵ PA 184.

⁷⁶ Cf *ivi* 139.

2.2. Dinamica dell'iniziazione all'incontro

Nella pneumatologia della parola di Ebner, l'iniziazione all'incontro ha come scopo quello di riportare l'essere umano, uomo e donna, a scoprire, riconoscere, e comprendersi nella sua vera origine (*Hörer des Wortes*) e natura *relazionale*, al fine di potersi compiere, «esistendo», come un io concreto che vive da *tu* le relazioni con l'A/altro.

La realizzazione di tale scopo vieta di collocare l'attenzione su risposte e proposte riduttive che puntano a rinforzare la tendenza a «sognare lo spirito» invece di viverlo.

L'iniziazione all'incontro si profila, in tale contesto, come una forma di apprendimento che non è dell'ordine della trasmissione di un sapere, ma si può considerare piuttosto come una *introduzione al «mistero»* dell'attuazione della persona, mediante la trasformazione e l'incorporazione in una comunità di vita. L'iniziazione, come già menzionato, avvia quindi in una sorte di *genesì dallo Spirito* che si snoda all'interno di un processo più ampio e più complesso, quello cioè del divenire-uomo (*Menschwerdung*), ossia del divenire concreto di uomo e di donna. Essa, come si è notato prima, richiede una particolare forma di attenzione a tutto ciò che di umano è nell'uomo (*Menschenachtung*).

L'attenzione all'umano nell'uomo, più precisamente allo spirituale nell'uomo, quindi all'aspetto relazionale e interpersonale della vita umana, rimanda alla possibilità e alla necessità dell'esperire concreto, il quale non avviene con la sola comunicazione dei contenuti-conoscenze, ma presuppone e richiede un intervento e un coinvolgimento delle molteplici e differenti dinamiche interiori dei soggetti coinvolti in relazione. Per esprimerla ancora una volta con il linguaggio kierkegaardiano, la *comunicazione del sapere* non può oscurare o sopraffare la *comunicazione di potere*, imprescindibile per attivare il processo dell'iniziazione all'incontro.

In ultima analisi, l'iniziazione all'incontro, oltre ad avviare un impegnativo processo di rimozione delle diverse forme della *Menschenverachtung*, viste da Ebner come ostacoli all'avverarsi dell'incontro, attiva le dinamiche, personali ed interpersonali, capaci di aiutare l'essere umano a diventare ciò che è, ossia diventare pienamente se stesso.

Tra i fattori imprescindibili per innescare la dinamica dell'iniziazione all'incontro, e che emergono maggiormente dai testi ebneriani, mi pare di poter indicare in particolare la necessità della *conversione reciproca* dei partner della relazione, l'orientamento e la scelta di *appropriarsi* incessante-

mente dello spirituale nell'uomo e il risveglio alla vita da realtà spirituali mediante la parola giusta e l'amore giusto.

2.2.1. Conversione reciproca

La via che dall'io conduce al tu non sarà mai percorsa sino alla fine, perché l'uomo non è trasparente per l'uomo. Anche nelle persone che ci sono più vicine, nei *tu* della nostra vita, esistono zone buie, labirinti, sentieri segreti, stanze chiuse alle quali noi non abbiamo accesso. Incontrarle, entrare nella relazione giusta con loro non può significare, quindi, ammettere e pretendere la trasparenza piena. Si tratterebbe piuttosto di una disponibilità ad incontrarsi nonostante l'opacità dell'io e del tu.

La disponibilità ad incontrare l'altro richiede e presuppone la disponibilità alla *conversione reciproca*. La domanda sull'essenza della conversione rimanda, però, all'orizzonte di riflessione sui fondamenti della filosofia dell'uomo. Come deve essere fatto l'uomo, perché sia possibile per lui la conversione, ossia perché sia in grado di «trasformarsi» essenzialmente e, allo stesso tempo, conservare la sua identità «ontologica»?

Il filosofo polacco J. Tischner, dialogista e pensatore dell'incontro come Ebner, sostiene che nella logica della conversione si nasconde tutta la logica della salvezza. Interrogandoci sulla conversione, c'interrogiamo sui suoi elementi fondamentali – chiamata, rivelazione, giustificazione –, ma forse prima ancora c'interrogiamo sull'affidamento: come deve essere fatto l'uomo, perché sia capace di affidarsi e accogliere l'affidamento dell'altro?⁷⁷

Per Tischner la conversione è una risposta all'elezione, è la scelta dell'elezione, la prima accoglienza della confidenza che apre l'orizzonte alla fedeltà.⁷⁸ Il concetto stesso della conversione allude, di solito, al fatto di trovarsi davanti ad una svolta. L'uomo si è smarrito, a un certo punto ha compreso l'errore e vuole rimettersi sulla via giusta. Torna sui propri passi e si converte. Non si tratta soltanto di mutare il cammino esternamente, ma cambiare anche qualcosa dentro di sé: non fidarsi più di quelle forze conoscitive, che conducono la persona su percorsi sbagliati, ma affidarsi a quelle che la portano sulla strada giusta.

⁷⁷ Cf TISCHNER, *Spór* 201.

⁷⁸ Cf *l. cit.*

Tischner osserva che, sostanzialmente, siamo eredi di due metafore fondamentali sulla conversione: quella filosofica, tracciata da Platone nel mito della caverna e quella biblica di Paolo di Tarso.

In Platone,⁷⁹ la fonte della conversione è lo stesso uomo che si era smarrito. L'uomo, però, per natura cerca la verità; con le proprie forze conduce se stesso fuori dalla propria originaria non-verità, poggiando su ciò che lo costituisce essenzialmente: la ragione. Nel caso di Paolo, la fonte della conversione è Dio, che con la sua grazia dirige l'uomo sulla strada giusta. In tutti e due i casi, però, la strada della conversione conduce non tanto "a destra" o "a sinistra" sulla superficie esterna, ma "dentro" lo spazio interiore della persona.⁸⁰

In Platone la conversione significa entrare decisamente nella strada della saggezza, verso l'ideale dell'uomo visto come un essere pensante. Al punto di partenza l'uomo è schiavo dei sensi e del loro spazio che assomiglia ad una caverna. Egli vi rimane seduto, inchiodato e osserva le ombre della realtà. È, però, in grado di volgere la testa e guardare un attimo dietro le spalle per scorgervi un "mondo vero". In seguito, confronta ciò che vede con ciò che si è ricordato. Incomincia il lavoro del pensiero, della riflessione. Allora scompaiono le illusioni dei sensi e affiora l'essenza della realtà stessa. Il passaggio dalle illusioni all'essenza delle cose è, allo stesso tempo, un passaggio dal fidarsi dei propri sensi al fidarsi della propria ragione. I sensi avvertono appena l'ordine tra gli oggetti del mondo, la ragione invece formula i concetti sull'essenza delle cose e i teoremi (es. il teorema di Talete). Si attua un nuovo ideale dell'umanità. L'uomo è l'essere razionale, che sa passare dai fenomeni all'essenza delle cose.⁸¹

In Paolo la conversione ha un carattere decisamente dialogico. Essenziale è chi si è tra gli Altri. Gli Altri sono: Dio, correligionari, Cristo, credenti in Cristo. Lo smarrimento di Paolo non è legato all'accecaimento dovuto alle illusioni dei sensi. La conversione è avvenuta su un altro livello. È cambiato il rapporto di Paolo con Dio, con gli uomini, con se stesso. I nemici di ieri sono diventati amici e gli amici si sono mutati in nemici. È cambiato il senso del dramma di Paolo. Egli scopre la non-verità originaria non come un'illusione dei sensi (come Platone), ma come una falsità. Per convertirsi bisogna «dis-falsarsi». Non è la riflessione cri-

⁷⁹ PLATONE, *Repubblica* 514 a - 520 a.

⁸⁰ Cf TISCHNER, *Spór* 202.

⁸¹ Cf *l. cit.*

tica, ma la «domanda sulla rivelazione» ad indicare a Paolo la strada di salvezza. Questa domanda non è atto di curiosità. Non è la curiosità a guidarlo al «nocciolo della questione», ma piuttosto la capacità di affidarsi. La conversione è il cambiamento essenziale del «sistema dell'affidamento».⁸²

La differenza nelle «conversioni» presuppone il modo differente di vivere la libertà. In Platone la libertà è, innanzi tutto, libertà nel rapporto con le cose. Le cose seducono per il fascino che esercitano sui sensi. Pure l'uomo può sedurre in modo simile, quando si presenta all'altro come «oggetto da possedere». L'uomo «ha bisogno» dell'uomo, «brama» l'altro, è «ammaliato» dall'uomo, «ossessionato» dall'uomo. Per Tischner, in Platone non c'è differenza tra essere sedotti dalle cose o dall'uomo. La schiavitù, in fondo, è sempre la stessa: l'incapacità di passare dalle illusioni alla realtà delle cose.⁸³

Nel caso di Paolo è diverso. La schiavitù è il risultato di un reciproco «ingarbugliarsi» delle persone e del loro modo di percepirsi vicendevolmente. La schiavitù non è legata alla percezione sensitiva dell'altro, ma proprio al modo di «vedere», ossia «comprendere» la realtà dell'altro: è «buono», è «cattivo», mi è «vicino», è uno «estraneo». Gesù stesso, per Paolo, non contava per ciò che è stato e ha fatto, ma perché gli si presentava come «nemico della legge». Su questa convinzione Paolo ha costruito tutto il suo sistema di relazioni assiologiche con gli altri, con Dio e con se stesso. Si trattava di relazioni di carattere dialogico ed assiologico allo stesso tempo, qualitativamente differenti dalle relazioni con le cose. Se i rapporti con le cose costituivano la forma nella quale si rivelava la verità essenziale sulla cosa, i rapporti con gli altri – «le relazioni dell'assiologia dialogica»⁸⁴ – costituivano una forma, in cui doveva manifestarsi il bene o il male dell'uomo. La conseguenza immediata è il modo differente di esperire la libertà. Nel primo caso la liberazione dalle illusioni consiste nell'aprirsi all'orizzonte della verità sulla cosa, nel secondo, invece, la liberazione dai pregiudizi apre all'orizzonte del bene.

E ancora un'altra differenza. La conversione in Platone si avvera senza la «grazia» derivante dall'esterno; essa consiste nel «ritornare» dell'uomo alla propria natura: l'uomo diventa ciò che «veramente è». Nell'espe-

⁸² Cf *ivi* 203.

⁸³ Cf *l. cit.*

⁸⁴ *Ivi* 204.

rienza di Paolo non bastano le proprie forze: è necessario qualcuno che intacchi la sicurezza della convinzione iniziale.⁸⁵

E quell'intaccare assume l'espressione di una domanda: «Perché mi perseguiti?». Un interrogativo che, dentro il silenzio, crea tensione, costituisce chiamata e sfida rivolta al cuore della persona interpellata. Una chiamata e una sfida affidata all'altro. Colui che è da Paolo perseguitato, si affida a lui, al persecutore. Questa domanda era una richiesta di spiegazione delle ragioni? Esprimeva un rimprovero o una denuncia? Il suo «tono», comunque, doveva essere tale da toccare le corde più profonde del cuore umano, tale da mettere Paolo in grado di rendersi conto di ciò che stava facendo, di acquisire un livello maggiore di autocoscienza. La domanda «perché» minaccia la sua attuale gerarchia di valori. Lo porta a supporre che al fondamento della sua assiologia non sta soltanto un errore, ma proprio il male. Il suo mondo di valori si oppone a ciò che è fondamentalmente buono. Se è così, significa che il suo passato si è svolto nell'orizzonte del male. Paolo deve ribellarsi a se stesso. Non tanto, però, in nome della propria «natura», quanto in nome della speranza, ossia del bene riposto nel futuro.⁸⁶

Tischner, nelle sue analisi, avverte che il passato non si può facilmente superare. Nello scontro tra il passato e il futuro, ciò che è assiologico si distingue da ciò che è agatologico e gli si contrappone. Nell'atto della conversione, il passato del convertito si manifesta come un tutt'uno (totalità). Si depennano i particolari, svaniscono le scansioni temporali. La totalità ha carattere assiologico: costituisce un valore in un determinato mondo e per quel determinato mondo. La base di questo mondo è data dall'*io assiologico* che costituisce il soggetto dei valori, relativo al mondo dei valori vissuti. L'*io assiologico* si smarrisce, e il suo smarrimento si manifesta come perdita di senso. La perdita di senso fa male come un lento morire, ma proprio in questo processo l'«uomo vecchio» palesa il suo sistema di valori, «proteggendosi» dalla speranza di una trasformazione. Per questo, come sostiene Tischner, il «momento della conversione è come un drammatico essere appesi tra felicità e infelicità, tra gioia e tristezza, tra antica disperazione e nuova speranza, in una parola: tra la vita e la morte».⁸⁷

⁸⁵ Cf *l. cit.*

⁸⁶ Cf *ivi* 205.

⁸⁷ *L. cit.*

Inoltre, per Tischner, «la conversione è un “salto” che non conosce i piccoli passi».⁸⁸ L'uomo entra in una situazione-limite: aut-aut. Sceglie. La scelta significa il morire del “uomo vecchio” e il costituirsi della nuova assiologia e del nuovo io. Non tocchiamo ancora il nocciolo della conversione quando affermiamo che essa consiste nel “cambiamento di opinione”, o di “sentimenti” nei confronti dell'altro, nemmeno quando si tratta di assumersi la responsabilità per l'altro. La chiave della conversione vera è data dall'esperienza dell'Altro nell'orizzonte agatologico. Si ha l'intuizione che nell'altro è incarnato un bene. L'uomo buono confida e si affida. Si consegna all'altro come a un bene. La conversione non consiste nel fatto che cerco la salvezza in uno che ho perseguitato; essa, invece, fa sì che chi era perseguitato cerchi in me la salvezza ed io so che, salvandolo, salvo me stesso.⁸⁹

Concludendo, Tischner sostiene che la conversione significa pure l'imbattersi in una nuova speranza. Non coglie tutta la pregnanza della realtà della speranza chi la limita alla sola esperienza del tempo – il futuro. L'esperienza del tempo futuro è già presente nel fatto stesso di sperare qualcosa. L'uomo che ha perso la speranza, dice l'autore, può sperare la pioggia, il bel tempo, la visita dei conoscenti e, prima di tutto, può temere una qualche disgrazia. L'uomo, invece, che ha la speranza non deve necessariamente sperare qualcosa. La speranza si situa più profondamente, si edifica su ciò che è fondamentale ed assoluto. Questo non vuol dire che la si separa dalla dimensione del tempo. La speranza è l'espressione fondamentale del bene come bene parziale che viene. La speranza è possibile soltanto in un essere finito, toccato dal Bene Infinito. L'essere finito può assimilare il Bene Infinito solo nel tempo: il Bene “sgocciola” piano nell'anima dell'essere finito, come un piccolo ruscello d'acqua verso il lago. Non può essere diversamente. Se le acque del lago abbracciassero l'anima, essa si perderebbe nei suoi abissi.⁹⁰

Ebner, dal canto suo, ha beneficiato personalmente del dono della conversione che colloca nell'anno 1916/17. Il *Diario* di quel periodo ne parla in modo sobrio ma con tocchi delicati e realistici.

Incontrare l'altro, infatti, non entra nella sfera dei gesti spontanei. Al contrario, è frutto di un continuo e reciproco «venire incontro» del-

⁸⁸ *Ivi* 207.

⁸⁹ Cf *ivi* 208.

⁹⁰ Cf *ivi* 209.

l'io verso il tu e di uno «schiudersi» voluto e perseverante dell'uno all'altro.

Nella comprensione del concetto ebneriano della conversione, probabilmente non sarà sufficiente il riferimento alla concezione della conversione puramente filosofica, tracciata da Platone nel mito della caverna. Ebner si riferisce al mito, ma non ho trovato nei suoi testi un'analisi puntuale della problematica platonica della conversione. Credo, comunque, che l'insufficienza della nozione solo filosofica della conversione, sebbene intesa da Platone in termini altamente educativi di un «voltarsi dell'anima», sta nella diversa concezione dell'essere umano in generale, presente nei due pensatori.

Ebner, in un contesto più ampio della critica all'idealismo in generale, quindi anche di quello platonico, intende «la caverna del famoso mito di Platone [...] il carcere dell'io legato a se stesso, che non trova il suo tu».⁹¹ L'ostacolo all'incontro, ossia alla relazione giusta tra l'io e il tu, sta nell'impossibilità, da parte dell'idealismo, di cogliere lo spirituale nell'uomo e la sua vera natura, ossia quella prettamente relazionale. La relazione esige il contatto concreto, la realtà d'incontro, non la sua rappresentazione. Nella stessa nota del *Diario* del 25 settembre 1917 leggiamo: «Sulla muraglia cinese del nostro io le nostre rappresentazioni della realtà effettiva dello spirituale passano come ombre futili».⁹² Bisogna, tuttavia, riconoscere che Ebner non approfondisce sufficientemente il contenuto del mito della caverna, in modo da spremere da esso tutte le indicazioni utili per la comprensione della dinamica relazionale, specie quella *maieutica*. E. Ducci ha evidenziato con accuratezza la pregnanza di alcuni passaggi importanti per l'educativo, indicati in particolare dai verbi platonici del mito⁹³ facendone risaltare la loro valenza dinamica e maieutica, pur essendo consapevole dei limiti dell'impostazione platonica. Un'attenzione particolare è riservata alla nozione del «volgersi dell'anima», alla dinamica del suo movimento verso il Sole-Bene e al ruolo imprescindibile dell'altro in quel passaggio vitale dallo stato di trovarsi nella «non-verità», alla liberazione dalle illusioni. Solo uno che ha beneficiato della liberazione e ha esperito l'attraversamento, può «scuotere» l'altro fino a divenire un suo liberatore.⁹⁴

⁹¹ S II, *Notizen* 150.

⁹² *L. cit.*

⁹³ Cf DUCCI, *Approdi* 43-56.

⁹⁴ Cf *ivi* 48-52.

La conversione, come la intende Ebner, risente senza dubbio delle sue convinzioni cristiane e, prima di tutto, della sua visione dell'essere umano-realtà spirituale. L'attuazione della realtà spirituale dell'uomo e della donna richiede d'incontrare l'altro nella sfera più intima e sacra del proprio essere. Perché ambedue possano entrare lì dove il *nuovo* comincia sempre e da dove viene la luce la cui fonte si trova sempre un passo avanti, essi devono ogni giorno *convertirsi*, l'uno di fronte all'altro. Devono farsi coraggio e decidersi per gli atti della parola e dell'amore vicendevole. La parola e l'amore fanno sì che il volto dell'altro non mi oggettivizza, ma mi restituisce a me stesso. Essere «visto» da qualcuno, in questo contesto, significa essere «risvegliato», convertirsi, voltarsi nell'essere in una direzione giusta (verso il relazionarsi giusto, direbbe Ebner).

Per Ebner, infatti, non esiste un risveglio senza la conversione della persona: un voltarsi *verso*, un andare incontro all'altro. Ma perché si attui l'evento dell'incontro è necessario che la conversione sia *reciproca*, voluta da ambedue i partner, perseguita con volontà e libera scelta. Si tratta di una conversione reciproca, quasi nel senso di una *metánoia* evangelica: e cioè un rivolgimento radicale del proprio pensare e agire.

La vera conversione, in realtà, è sempre di fronte alla Trascendenza. In Ebner, essa assume un connotato preciso: la conversione reale è possibile nell'incontro vitale con l'*umanità* di Cristo. Qui avviene la *trasfigurazione* dell'essere dell'uomo, mediante quella svolta quotidiana, lenta, progressiva, sistematica, fedele, tenace (non quella prima di morire), verso la parola e la vita di Gesù, ossia verso l'umanità di Cristo. Lo scopo di quel faticoso movimento interiore (con le conseguenze per la vita esterna dell'individuo) è quello della sua umanizzazione reale e non fittizia. Un lungo appunto del *Diario*, trascritto e pubblicato da Hildegard Jone, traccia alcuni elementi portanti della nozione ebneriana della conversione e la sua radicalità d'impegno. Vi si legge tra l'altro: «È, dopo duemila anni di "storia cristiana", in cui la divinità di Cristo è stata tenuta abbastanza insistentemente davanti agli occhi dell'uomo occidentale – il che certamente non l'ha salvato in nessun modo da crudeltà e da mostruosità di certo né cristiane né umane – è probabilmente il compito di una vita cristiana nuovamente risvegliata, a cui ora forse andiamo incontro dopo le tremende catastrofi morali dell'ultimo decennio, il compito e però nello stesso tempo anche l'unica uscita dal crollo totale dell'umanità di cui avvertiamo l'indizio: riafferrare la realtà umana di Cristo, tenerla ferma e reggerci ad essa, per non precipitare nell'abisso che è davanti ai nostri

piedi. Afferrarla non in discussioni puramente tecniche, scientifiche, filosofiche, ma nella prassi della vita. Quella realtà umana nel cui fondamento c'è proprio, come momento essenziale e personale, quello a cui l'uomo, nella fatica e pesantezza della sua esistenza, può e deve aggrapparsi: quel momento che va al di là dell'uomo e, perché diventato reale e vivo proprio in una vita umana, esige la fede e l'amore. Ma, si può dire, come dobbiamo afferrare quella realtà umana, quell'*umanità* di Cristo, per tenerci ad essa? Molto probabilmente lasciando diventare reale, nella nostra propria vita anzitutto, anche una sola delle parole di Cristo (il che, certo, non è affatto possibile senza una spaccatura che sconvolga tutto nella nostra esistenza, senza uno scarto decisivo e una conversione di marcia nella nostra vita). Per esempio, smettiamo di fronteggiare come giudici e procuratori segreti la vita e l'uomo. Oppure preoccupiamoci, una buona volta, di vedere e di rispettare nel bambino ciò che Cristo ha visto nel bambino, quando ci ha ammonito di convertirci e diventare come bambini per poter entrare nel regno di Dio. Strappiamoci finalmente dal fabbricare l'idea davvero infelice di poter arginare il male e l'abuso in questa vita non altrimenti che con la violenza. Ma non che un uomo possa compiere, nel nome di Cristo, atti inumani, nel nome del vero Cristo, la cui vita ci ha manifestato che Dio è l'amore. Nel nome di Cristo un uomo non può comportarsi altro che umanamente».⁹⁵

Alla luce delle osservazioni di Ebner risulta che la conversione vera lotta contro ogni forma di *Menschenverachtung* e, innanzi tutto, della *Menschenhaß*, che si insinua nelle fibre intime dell'essere e dell'agire dell'essere umano. Il suo scopo è quello di far riconoscere all'uomo la verità di essere stato creato come una realtà spirituale e indicargli il compito della vita, quello cioè di doversela «appropriare» interiormente lungo tutto l'arco della sua esistenza concreta.

2.2.2. L'appropriazione dello spirituale nell'uomo

La dinamica della conversione reciproca, infatti, immette direttamente nel processo di appropriazione interiore dello spirituale, posseduto in

⁹⁵ PV 185-186. Suonano particolarmente significative le ultime battute di Ebner, per la loro particolare risonanza e attualità oggi, quando nel nome di Dio si compromettono e si giustificano gli atti d'intolleranza e di violenza verso gli altri.

germe da tutti gli esseri umani, ma non sempre da loro realmente vissuto. Ebner indica ad ognuno, come compito primario della vita, quello di «regolare tutta la propria vita interiore sul plasmare un'esistenza spirituale».⁹⁶ Questa consiste nel prendere coscienza della propria natura e della propria realtà relazionale e nel coltivarle sistematicamente. L'uomo, tuttavia, non parte da questa consapevolezza, ma deve approdarvi gradualmente. La realizzazione del compito della vita si impone in modo che egli «deve diventare attento alla indigenza della sua esistenza nel mondo, al bisogno di spirito del suo essere».⁹⁷ Non saranno le scoperte scientifiche e tecnologiche a decidere del suo futuro, ma la libertà interiore, la spiritualizzazione della vita.

L'appropriazione dello spirituale si attua mediante la presa di coscienza di essere un *io* di natura spirituale, ossia una realtà che è spirituale e che sussiste e si concretizza come tale nella misura in cui sceglie di entrare ed entra effettivamente nella relazione reciproca con le altre realtà spirituali: l'io dell'altro essere umano: uomo e donna e Dio.

Secondo la pneumatologia della parola, la presa di coscienza (*Bewußt-Sein*) di essere una realtà spirituale, ossia di possedere l'autocoscienza (*Selbstbewußtsein*) di essere un tu per l'altro, avviene esclusivamente nel clima dell'*Erlebnis am Menschen*, ossia di quella singolare esperienza prettamente umana, in cui si esperisce l'umano mediante l'umano nell'altro, uomo e donna. È una forma di esperire pienamente l'umano che nasce da un rapporto di autentica reciprocità dell'io con l'altro da sé, ossia il tu.

Divenire una realtà spirituale, perciò, significa uscire dal «nascondimento spirituale», causato dall'incapacità di trascendersi e di andare incontro all'altro, e «venire alla luce» cercando di unificarsi interiormente attorno alla relazione con il tu e come il tu. «Nell'Io che ha trovato il proprio Tu e, in esso, se stesso, reagendo alla dissipazione e alla perdita di sé, si è verificata una concentrazione entro la quale il mondo intero non può più nuocergli».⁹⁸

L'*Erlebnis am Menschen*, l'esperienza imprescindibile per l'appropriazione dello spirituale nell'uomo, se non si vuole permanere nella discrepanza tra l'idea e la realtà, aiuta a prendere coscienza («esistendo», quindi e non soltanto «filosofando») della propria «malattia dello spirito», ovvero

⁹⁶ *Ivi* 42.

⁹⁷ *Ivi* 83.

⁹⁸ FP 228.

della tendenza a vivere isolati. Solo a questo punto l'io diventa «essercosciente» (*Bewußt-Sein*) dello spirituale in sé e fuori di sé e così inizia il suo combattimento per una vita spirituale.⁹⁹

L'*appropriazione dello spirituale*, in Ebner, significa anche quel salto qualitativo di una vita che segna il passaggio dell'io psicologico verso la vita dell'io spirituale. È un passaggio che rivela la vera natura umana, originariamente in rapporto con lo spirito, ma che rende palese anche la necessità di portare a compimento tale potenzialità. Il compimento è frutto della libera autodeterminazione dell'io spirituale che tende interiormente al tu e che è chiamato a cercare le vie adeguate per giungere al tu nell'altro. Ebner lo esprime in modo palese in uno dei frammenti affermando al riguardo: «Parlando dell'Io si può distinguere tra l'Io ancora "psicologicamente" determinabile e quello già spiritualmente determinato e autodeeterminantesi. Il primo è l'Io che rimane chiuso in sé ed è relativamente "senza-tu"; l'Io dell'individuo nel suo rapporto con il mondo, il cui darsi all'individuo presuppone l'essere esperito da questi – ovvero, presuppone il "soggetto" dell'esperienza del mondo e della visione del mondo nell'uomo – l'Io in rapporto al suo esistere nel mondo. L'Io spiritualmente determinato e determinantesi è però quello che esiste in una relazione con qualcosa di spirituale al di fuori di sé, con il Tu, e che è consapevole di tale relazione in cui giunge a esprimersi il suo determinarsi-spirituale. Si deve solo aver presente quella circostanza decisiva per una corretta comprensione dell'Io, ovvero che la sempre relativa assenza-di-Tu dell'Io, il suo esser-chiuso-in-se-stesso, il suo "Io-solipsismo" – e dunque la sua determinabilità "psicologica" – non è elemento primario della sua essenza, da cui la relazione con il Tu si sarebbe sviluppata in un secondo momento; che questa piuttosto si dà solamente nella chiusura dell'Io di fronte al Tu. Non si capirà mai la natura dell'uomo, se si trascurerà questo elemento così importante. Essere uomo significa essere fin dall'inizio e dal fondamento della propria esistenza in rapporto con lo spirito, con lo spirito fuori di sé, e questo è Dio».¹⁰⁰

È un cammino, come emerge dal brano, che non prevede deleghe e non le tollera. Richiede un agire e un orientamento etico,¹⁰¹ quindi un impegno personale, ossia un lavoro "in proprio" che è la trasformazione

⁹⁹ Cf *l. cit.*

¹⁰⁰ *Ivi* 232-233.

¹⁰¹ Cf *ivi* 227-228.

delle strutture della propria personalità. Richiede l'agire (lo spirito è l'autoattività) e non il fare. Il 21 marzo 1920 Ebner annota nel *Diario*: «Per arrivare alla vita spirituale bisogna impegnarsi in maniera personale, non di fronte ad una legge impersonale che ci sovrasta, ma di fronte ad un Essere personale».¹⁰²

L'appropriazione dello spirituale nell'uomo, in altre parole, si concretizza mediante un passaggio interiore dall'*homo naturalis* e *homo psychicos* all'*anthropos pneumaticós*. Si tratta di un itinerario interiore che riporta l'uomo dallo stato di vita di un «viandante di vie lontane» qual è l'*homo naturalis*, ignaro della propria vera natura spirituale,¹⁰³ alla disposizione di divenire un «viandante di un itinerario prossimo al Tu».¹⁰⁴ Tale itinerario è improntato al modello della vita trinitaria; un'intuizione che Ebner ha espresso, tra l'altro, nella nota del 20 giugno 1920, nel discorso della *Tripersonalità di Dio* (unicità e trinità di Dio e le ripercussioni per la vita dell'uomo):¹⁰⁵ io-tu-noi, nell'amore reciproco e nella verità. L'io «pneumatico» cerca e trova la sua determinatezza esistenziale in rapporto al tu, dunque è un io spiritualmente determinato e determinantesi come *pneuma* e non come *psyché*.¹⁰⁶ Noi siamo stati inviati sulla «via» del diventare uomini (*Menschwerdung*), la quale si delinea come una sorta di *genesì dallo spirito*. La sua radice, secondo Ebner, è in Dio: «Vivono certamente già tra di noi degli uomini [...] che, compenetrando tutta l'oscurità del nostro tempo nell'attimo dell'eternità, hanno umanamente anticipato quella vita di un

¹⁰² S II, *Notizen* 55.

¹⁰³ Il tema del «viandante delle vie lontane» è ricorrente nelle opere di Ebner. È strettamente legato ad alcuni interrogativi più inquietanti che il Nostro si pone e che Franz Scharl ha cercato di individuare sinteticamente: Viviamo, sì. Ma viviamo pienamente? Come viviamo? Perché cominciamo a cercare? Dove andiamo? Da dove ci giunge aiuto? Come giunge questo aiuto, questo aiutante? In cosa consiste la sfida di questo messaggio di Gesù? Quali ne sono le conseguenze? Quale via dobbiamo percorrere? Possiamo percorrere questa via? Vogliamo anche noi andare per questa «via»? Dove conduce la «via»? Chi diventiamo? (cf SCHARL F., *Dialogo e pensiero itinerante. Dal viandante di itinerari lontani al viandante di un itinerario prossimo al Tu*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 271-295).

¹⁰⁴ *Ivi* 271.

¹⁰⁵ Cf S II, *Notizen* 519-520. A. K. Wucherer-Huldenfeld presenta questa intuizione ebneriana in modo esteso nel suo studio, già citato, *La pneumatologia della parola* 27-40.

¹⁰⁶ Cf FP 173.

futuro migliore dell'umanità, gli uni nel loro amore, gli altri nei pensieri dell'amore. Questo è il vero senso di tutta la vita e di ogni pensiero nell'uomo: che divenga trasparente a se stesso, tanto trasparente da far trasparire Dio. Che l'uomo alla luce della parola prenda coscienza di essere *figlio di Dio* – di Dio che è amore». ¹⁰⁷

L'itinerario del viandante verso il Tu si può paragonare con ciò che Ebner chiama il «cammino verso la luce», durante il quale l'uomo deve superare, tra l'altro, la segreta disperazione di dover morire, l'indigenza dell'esistenza che si radica nel vincolo della vita alla terra e la «volontà di potenza» sugli altri. Il superamento è fattibile solo mediante l'amore. In uno degli aforismi il filosofo sostiene: «L'amore vince la morte. Scioglie il tormentoso problema dello stomaco e del possesso. Spezza la volontà di potenza». ¹⁰⁸ Qui sta anche l'elemento-base per il ritrovamento del senso della vita che è da cercare sempre in rapporto allo spirito.

Ebner, per concretizzare la riflessione sull'appropriarsi dello spirituale in sé per viverlo, parla di *tre gradi* di esistere in rapporto allo spirito. In essi, per il Nostro, si esprime il significato spirituale dell'intera esistenza umana e si delinea pure la rotta di orientamento graduale verso un'esistenza concreta nello spirito, ossia la vita nella relazione.

Il livello della vita spirituale raggiunto nel primo grado, traspare dall'interrogativo sul senso della vita che l'esistenza pone all'uomo e che gli si presenta nella lampante verità della forte discrepanza tra l'idea che si ha della vita spirituale e la realtà effettiva di essa. Soltanto nel secondo grado l'uomo diventa consapevole della sproporzione tra la sua realtà esistenziale e il significato spirituale di essa. «Qui la problematica della sua esistenza è già approfondita e avvertita come discrepanza tra l'«io voglio» umano e il «tu devi» divino. Qui l'uomo comprende l'assoluta frantumazione etica della sua esistenza, nell'idea della colpa originale, ma anche l'azione della grazia divina». ¹⁰⁹ Soltanto nel terzo grado, «in cui l'uomo vive la sua vita come un rigenerato nello spirito, questa problematicità della sua esistenza è realmente superata». ¹¹⁰

Nella concezione della pneumatologia della parola, in ultima analisi, il «viandante di un itinerario prossimo al Tu» è fortemente orientato verso

¹⁰⁷ Cf S I, *Fragment aus dem Jahr 1916 mit einem Nachwort* 1050-1051.

¹⁰⁸ PA 182.

¹⁰⁹ *Ivi* 81.

¹¹⁰ *Ivi* 81.

l'incontro con il Tu di Dio, è il suo cercatore assiduo, sebbene non sempre consapevole, e rimane inquieto, finché non lo rintracci realmente in se stesso.¹¹¹ Ebner avverte, però, che «non si può essere “cercatori di Dio” soltanto nella fantasia. Chi cerca Dio nella fantasia non lo trova come un essere vivente, ma soltanto come un idolo senza vita».¹¹²

L'appropriarsi dello spirituale, che apre la via al tu, deve infatti portare a prendere coscienza di appartenere a qualcuno e di cercare di raggiungerlo in concreto, non nel pensiero, nella fantasia o nella rappresentazione. Da qui, nell'itinerario dell'appropriazione interiore dello spirituale, Ebner indica *due eventi spirituali*, riscontrabili nell'uomo, che segnano sostanzialmente, e a volte ostacolano o persino precludono, il raggiungimento del grado successivo della vita spirituale, ossia il *sogno dello spirito* – quando uno vive delle idee –, e il *risveglio* alla vita delle realtà spirituali, quando uno pone la propria vita interiore in rapporto al fatto che Gesù è vissuto.¹¹³

Alla luce delle ultime osservazioni, emerge che la via privilegiata dell'appropriazione dello spirituale in sé è proprio l'essere risvegliati allo spirituale, ossia fare l'esperienza dello spirituale in sé mediante l'incontro con lo spirituale fuori di sé. Nell'indigenza della vita spirituale, ancora solitaria ed isolata dal rapporto significativo e pieno con l'A/altro, l'uomo non cerca principalmente la «consolazione» della sua esistenza, ma proprio «la riscossa, il risveglio».¹¹⁴ Il tu deve svolgere nei confronti dell'io il ruolo di un autentico “tafano” socratico, toccando, con il suo mo-

¹¹¹ «Si potrebbe anche dire: nel primo grado della vita spirituale l'uomo sarebbe cercatore di Dio: ma cerca Dio come in un sogno e perciò senza la giusta coscienza di se stesso; nel secondo grado troverebbe Dio, ma poiché proprio qui giunge alla piena coscienza di se stesso, diventerebbe cosciente della sua infinita lontananza-da-Dio e del pericolo che lo minaccia di perdere se stesso, di essere un perduto, e così lo vediamo anche in questo grado colmo di ansia per la “salvezza della sua anima”; nel terzo grado della vita spirituale invece ha trovato sé in Dio e così ha assicurato la salvezza della sua anima» (*L. cit.*).

¹¹² *Ivi* 68. «Il Dio che per l'uomo esiste soltanto nella sfera della vita di rappresentazione non è migliore di qualsiasi feticcio pagano di legno o di pietra. La “rappresentazione” di Dio è sempre antropomorfismo – sia che si concretizzi esteriormente nell'immagine di Dio e di un idolo, o si volatilizzi in un'astrazione senza senso del metafisico» (*Ivi* 67).

¹¹³ Cf *ivi* 81-82.

¹¹⁴ *Ivi* 68.

do di essere, di agire e di comunicare i valori, ciò che è più vitale in ogni essere umano, ma che rimane ancora assopito, in stato di potenzialità, non attuato, non “risvegliato”, appunto.

2.2.3. Risveglio *alla vita da realtà spirituali*

Il *risveglio*, nel pensiero di Ebner, può essere considerato una sorta di “rito di passaggio” da un livello di vita umana inferiore a quello superiore.

Si tratta di un termine che il filosofo di Gablitz usa per segnare un cambiamento qualitativo dell'esistenza, in via ascendente verso la pienezza della vita spirituale, ossia relazionale. La nozione del risveglio è legata strettamente al concetto dello spirito inteso sopra come un «potente fascio di energie, incardinate su parola, libertà, amore, che si risvegliano, si attivano, si irrobustiscono fino al moltiplicarsi, in un reale contesto di *sinergia*».¹¹⁵ Lo spirito, quindi, c'è nell'uomo ma è come se fosse sospeso, in attesa del contatto, anzi dell'irruzione vera e propria dell'altro spirito che è fuori di lui. A sua volta, anche a lui spetta il compito di schiudersi e di lasciarsi incontrare, ossia di acconsentire al risveglio. Senza tale irruzione lo spirito umano “sonnecchia” e “sogna di vivere”, ma non vive, perché la sua vita vera è garantita soltanto dall'attualità della presenza dell'altro spirituale fuori di lui e a lui direttamente relazionale. Come rileva Ricci Sindoni,¹¹⁶ lungi dal rappresentare un elemento trascendente da sovrapporre al corporeo, lo “spirito” è quel grado di essere che, insieme al corpo e all'anima, dà forma all'esistenza umana. Risvegliarsi alla vita dello spirito è dunque per Ebner accogliere in sé il tono vero della parola, che «parla per il movimento dell'anima»,¹¹⁷ dando vita ed energia all'esistenza che, da chiusa, murata in sé, quindi fittizia ed irreali, si apre alla dimensione del tu.

È il caso di richiamare che la vita spirituale, che è relazione, è una necessità iscritta nel profondo dell'io, talora non consapevole, ma comunque avvertita sempre come un'insopprimibile nostalgia: il bisogno del tu. La nostalgia del tu, conservata e custodita nelle fibre intime dell'io solitario, dimostra, secondo Ebner, non soltanto un legame ontologico con il

¹¹⁵ DUCCI, *Nota*, in PA 39.

¹¹⁶ Cf RICCI SINDONI, *L'antropologia tuale* 131.

¹¹⁷ PA 136.

Principio che l'ha posto in essere (*nostos*, etimologicamente significa appunto il ritorno al principio, al fondamento), ma indica anche la speranza nella capacità di schiudersi al rapporto spirituale con l'altro, dunque di risvegliarsi al rapporto, o, secondo la concezione ebneriana dell'uomo-realtà spirituale, la speranza di essere risvegliato.

Nella lettera a Luise, più volte già richiamata, Ebner esprime bene il fatto che l'uomo per tutta la vita rincorre la "Dualità originaria", il Tu divino, e anela ad esserne risvegliato dopo la morte. Risveglio che può essere anticipato nella vita che precede la morte ogniqualevolta l'uomo riconosce la portata effettiva e le implicazioni reali della "Dualità", prima di tutto per gli aspetti che riguardano direttamente il suo esplicarsi nel e mediante un rapporto concreto con l'altro essere umano. L'uomo, però, «deve prima rendersi attento ad esso»,¹¹⁸ quindi deve "risvegliarsi" o essere "risvegliato".

Nel "risveglio" (*Erwachen*) l'uomo riconosce il proprio statuto ontologico, che è uno statuto di relazione. Per Ebner non c'è risveglio nella solitudine; il risveglio non è un evento dell'io *solo*. «Il risveglio, come lo interpreta E. Ducci, è il passare dall'ignoranza dell'esserci della dualità delle realtà spirituali al vivere *nelle* realtà spirituali; meglio, a vivere come una di tali realtà, che sarebbe però priva di senso, anzi non esistente come realtà spirituale, senza l'altra. È il passaggio dal silenzio causato dalla sordità all'udire e pronunciare la parola che ha rotto tale silenzio, dalla solitudine al rapporto».¹¹⁹

Ogni risveglio, in realtà, non è né spontaneo né scontato e può essere realmente ostacolato. L'uomo, perciò, deve soprattutto combattere i nemici della "Dualità", indicati da S. Zucal come: «il dualismo (che vive dell'*aut-aut* improprio, o Io o Lui) e il monismo dell'Io (solo Io!)»¹²⁰. Il nemico per eccellenza dell'«intima Dualità della vita»¹²¹, ciò che impedisce di entrare «nell'eterna Dualità del vero amore»¹²² è, però, costituito dall'*Ichseinsamkeit*.

Per comprendere la vita spirituale, ossia la vita nella relazione io-tu, e la dinamica della sua attuazione mediante l'esperire concreto delle sue

¹¹⁸ S II, *Notizen* 141.

¹¹⁹ DUCCI, *Parola nell'uomo* 147.

¹²⁰ ZUCAL, *L'esodo* 101.

¹²¹ S I, *Aphorismen* 1931, 937-938 («Die innere Zweisamkeit des Lebens»).

¹²² *Ivi* 937 («Die ewige Zweisamkeit der wahren Liebe»).

multiformi espressioni e dimensioni, è utile o persino indispensabile approfondire le implicanze “esistenziali” della *Ich einsamkeit*, ma soprattutto cogliere la dinamica del passaggio dall'*Ich einsamkeit* alla *Zweisamkeit des Lebens*. Si tratta, infatti, di un movimento vitale che ogni essere umano deve affrontare se non vuole mettere a repentaglio la riuscita effettiva della propria ed altrui umanazione.

Zucal,¹²³ che ha affrontato questo problema, parte da una distinzione fondamentale che Ebner coglie quando parla della solitudine umana. Nella consapevolezza del filosofo di Gablitz, esiste, infatti, una netta distinzione tra la solitudine dell'io (*Einsamkeit des Ichs*), che è *in primis* inevitabile e necessaria, e la *Ich einsamkeit* che in lingua italiana sta letteralmente per “solitudine dell'io”, ma che E. Ducci rende con il termine ancora più evocativo di *solitarietà*.

La *dualità*, sia l'*Urzweisamkeit* che la *Zweisamkeit des Lebens*, implica sempre la solitudine dell'uomo. Essere-in-due vuol dire due volti, due identità irripetibili che parola e amore fanno incontrare, ma che mai affogano in una indistinta.

Questa tentazione “mistica”, come sostiene Ebner, va decisamente respinta, perché né nel rapporto dell'io col tu divino, né nel rapporto dell'io con il tu umano va mai annullata la singolarità, l'unicità, l'irripetibilità: dimensioni per le quali Ebner fa propria la lezione di Kierkegaard.¹²⁴ Nel caso contrario, il prezzo da pagare è «la solitudine, la frantumazione della “Dualità” come elemento autenticante la “Dualità stessa” e i due “veicoli” portanti che la caratterizzano e la costituiscono, la parola e l'amore».¹²⁵

La solitudine, come notato, non è un dato originario, come lo è la “Dualità”, ma «venne con la nascita e con la costituzione grazie alla Parola della propria identità umana autonoma e consapevole e in tal modo inesorabilmente indigente: “L'uomo continua a nascere con un grido di dolore e un grido di dolore fu anche la sua prima parola dopo il distacco da Dio”, dolore per la solitudine che incombeva, per la parola di replica e di domanda insieme che doveva ormai balbettare ed abbozzare *da solo* in quel primo originario dialogo».¹²⁶ E questo tipo di solitudine Ebner de-

¹²³ Cf ZUCAL, *L'esodo* 101-110.

¹²⁴ Cf *ivi* 101.

¹²⁵ *Ivi* 101-102.

¹²⁶ *Ivi* 102. All'interno della citazione è riportato un brano di Ebner tratto da FP 221.

nomina *Einsamkeit des Geistes*, ossia la solitudine dello spirito. Si tratta della feconda e irripetibile solitudine dell'io davanti a Dio in cui si rivela all'io il vero senso del Tu e da cui solo un passo breve e immediato conduce verso l'uomo e verso il tu nell'uomo. Solitudine necessaria, davvero preziosa ed essenziale dunque.

Alla solitudine *positiva* Ebner contrappone l'*Einsamkeit des Todes*, la solitudine della morte, ossia la solitudine dell'io barricato nel mondo in cui l'io inutilmente si scaglia contro la "muraglia cinese" dell'esistenza individuale. In tale drammatica condizione non può mai disvelarsi all'io il senso del tu, ma allo stesso tempo gli rimane inaccessibile anche il senso stesso del proprio io. Si apre così come esito, il varco alla disperazione.¹²⁷ Il suo essere-uomo si riduce all'«essere-per-sé dell'io nella solitudine» (*das Fürsichsein des Ichs in seiner Einsamkeit*)¹²⁸ che implica una deriva spirituale, un fallimento del rapporto tra l'io e il tu, una "infedeltà" all'essere che si è e che si deve diventare e una segreta sofferenza che l'io solitario si porta dentro.¹²⁹ Da questa solitudine l'io umano deve essere salvato.

La strada migliore, o forse l'unica possibile, della salvezza mediante il risveglio è, per Ebner, quella di saper entrare in rapporto costruttivo con l'altro esperito come tu, nel *medium* della parola e dell'amore.¹³⁰ In effetti,

¹²⁷ Ebner annota nel *Diario*: «In che cosa si distingue la solitudine della morte dalla solitudine dello spirito? Anzitutto nel suo rapporto alla disperazione (che cosa sia e che cosa significhi disperazione lo si deve leggere in Kierkegaard). La solitudine della morte è sempre una solitudine disperata anche nella *contenance* psichica nella quale l'uomo crede di sopportarla. Ma in realtà soltanto la solitudine dello spirito sopporta se stessa e viene sopportata dall'uomo. Essa che non sa nulla della disperazione, perché in essa ogni disperazione è stata vinta» (PA 47-48).

¹²⁸ FP 151.

¹²⁹ «La chiusura assoluta, nella quale [l'io] non avrebbe più alcun rapporto con il Tu, e in forza della quale porrebbe la propria esistenza tutta in se stesso, equivarrebbe alla "morte dell'io". In essa l'uomo perderebbe il linguaggio. Egli non potrebbe più comunicarsi a un altro, non potrebbe più capirsi con lui. Non potrebbe più esprimersi circa se stesso e nella sua "chiusura" non troverebbe più la parola che lo potrebbe liberare e salvare. [...] Nell'uomo totalmente chiuso sarebbe morto anche l'amore e verrebbe a mancare l'essere-cosciente. Rimarrebbe ancora solo la coscienza, in uno stato però crepuscolare e volgente all'estinzione» (*Ivi* 241).

¹³⁰ Sarà la "svolta" al cristianesimo ad offrire a Ebner la direzione giusta per ricercare la pienezza della vita e per approdare in modo originale alle riflessioni sulla realtà spirituale dell'uomo.

solo la parola e l'amore sono in grado di redimere l'uomo dalla grave colpa di *Ich einsamkeit*.

Si tratta della "parola giusta" e dell'"amore giusto" che comprendono in sé "il rapporto dell'io con il tu", dunque favoriscono l'esplicazione della vera dualità della vita (*Lebenszweisamkeit*) che supera la fondamentale solitudine dell'uomo colpito dalla *Ich einsamkeit*. La parola e l'amore contribuiscono, perciò, all'interazione con l'altro all'insegna della "relazione giusta" che, nel linguaggio ebneriano, è sinonimo dell'incontro e della pienezza della vita spirituale.

2.2.4. La parola giusta

La via prettamente ebneriana del risveglio, ossia della capacità di incontrare il tu, è la parola detta con amore nell'attualità del suo venir pronunciata. Ciò richiede uno sforzo per ridare alla parola lo spessore che le compete, per comprendere tutta la valenza, anche educativa, della parola stessa. La *restitutio* della parola *in integrum*¹³¹ è un compito che Ebner considera propriamente suo, necessario e urgente da affrontare nel cammino della vita dello spirito di ogni essere umano.

Ebner, come già accennato, è ben consapevole che l'aver ricevuto la parola in dono non preserva l'uomo dal rischio di non saperla usare in modo giusto, ossia tale da cogliere in essa tutta la sua carica umanante. In effetti, non ogni parola che l'uomo esprime è una parola giusta, ossia edificante e generativa, nel senso letterale dei termini.

Per dire le parole giuste è indispensabile, innanzi tutto, avere *il senso per la parola*, ossia saper collegare la parola con la realtà dello spirito nell'uomo. Ebner ribadisce più volte che «lo spirito umano è soprattutto "senso della parola" [...] è un andare-incontro-alla-parola».¹³² E «la parola a sua volta – nell'attualità del suo venir detta – è qualcosa (oggettivamente un suono) che ha il suo senso, che si fa incontro allo spirituale nell'uomo e al suo bisogno di senso».¹³³ In un altro brano l'Autore si domanda: «Qual è la natura, il senso della parola, non di questa o di quella parola, ma della parola semplicemente? Questo: essa è data realmente e

¹³¹ Cf S II, *Tagebücher* 982 (5 ottobre 1922).

¹³² FP 193.

¹³³ *L. cit.*

in maniera efficace solo in quanto *uno* parla a un *altro*.¹³⁴ Proprio ad immagine della Parola che ci ha parlato,¹³⁵ il senso della parola esprime, in ultima analisi, la natura relazionale della persona ed indica l'impegno educativo di adoperarla come chiave d'accesso al tu. Si profila così la necessità di crescere nel *sensu della parola*, impiegando *la* parola e non le parole. La parola, non le parole, contiene in sé il rapporto con il tu. Nella parola l'uomo percepisce la chiamata-appello e dà la risposta.¹³⁶

L'attualità del suo venir pronunciata in un dialogo di vita tra l'io e il tu, implica inoltre la capacità di dire all'altro proprio la parola *giusta*. Ebner si sforza di individuare il nocciolo della *giustezza* della parola, che, per la sua valenza pneumatologica, sfiora a pieno titolo l'orizzonte del mistero.

Per poter dire la parola giusta bisogna saper fare il vuoto dentro di sé: creare lo spazio per accogliere l'altro, quasi per analogia con la Parola creante di Dio. La parola giusta, in un certo modo, possiede il potere creativo, o generativo, vale a dire genera l'altro nello spirito, quasi traendolo dal "nulla" del vuoto esistenziale in cui si trova un io solitario, privo della relazione con il proprio tu, riportandolo alla vita vera, ossia quella nella relazione con il tu della propria vita. «Una parola giusta c'è sempre dove prima c'era un ambiente di vita vuoto, un niente. La Parola che era in principio riempì creativamente il niente e il vuoto dell'universo. In questo senso si può ben dire: Dio ha creato il mondo dal nulla».¹³⁷

La parola giusta nasce dal silenzio. Abbinare la parola con il silenzio può sembrare una contraddizione in termini. Ebner, però, insiste: «C'è nell'uomo un silenzio che veramente è "silenzio nella parola". E questo silenzio è preghiera fervente. Ogni vera parola dell'uomo nella sua dicibilità [...] è scaturita da questo silenzio e vive di esso».¹³⁸ Il senso del silenzio è, per il Nostro, uno dei requisiti indispensabili per maturare le parole giuste da donare all'altro con libertà. Esige far tacere il "rumore" delle parole dette o taciute, che non afferrano l'altro nella sua esperienza del tu, che offendono la dignità profonda della sua «tuità» con il rischio di lasciarla non accresciuta, bloccarla, mortificarla.

¹³⁴ PA 148.

¹³⁵ Cf FP 156.

¹³⁶ Cf *ivi* 147.

¹³⁷ PA 146.

¹³⁸ *Ivi* 137.

La parola giusta, colta nelle sue «segrete e spesso meravigliose possibilità significative»,¹³⁹ serve dunque da «leva» (*Hebel*), «sollevatrice» (*Elevator*)¹⁴⁰ della vita psichica e spirituale dell'io. È un'azione che smuove l'io interiormente e lo trae fuori dalla sua solitudine. «Per mezzo della parola l'animo dell'uomo viene *mosso* e lo spirituale che è in esso viene *appellato* e *risvegliato*. È però soprattutto nella parola detta, ovvero in quella che entra nell'uomo tramite l'orecchio, che inabita questa forza di muovere l'animo e di scuotere lo spirito. È nel linguaggio, non nella scrittura, è nel venir parlata che la parola trova in questo mondo la sua vera attualità spirituale. Quella parola mediante la quale gli uomini dovrebbero esser risvegliati dal loro sogno dello spirito; quella parola dunque mediante la quale la parola stessa, poiché appartiene alla realtà della vita spirituale, è giunta al suo senso proprio e mediante la quale, nella divinità della sua origine, l'uomo, se la accoglie in sé e la fa fruttificare, viene ricreato e rigenerato alla vera vita nello spirito, quella parola è stata una parola parlata».¹⁴¹

«La parola che non opera nulla, l'azione che non dice niente – pura vanità» (C. K. Norwid). La parola capace di cambiare la rotta della vita, la parola-azione che ha il potere di risvegliare è la parola *giusta*. La parola giusta, però, è tale perché è detta sempre con amore (Ebner).

2.2.5. L'amore giusto

«Padri e maestri, cerco d'intendere: "Che cos'è l'inferno?"». Penso così: «La sofferenza di non poter più amare»»,¹⁴²

Non poter più amare o amare in modo sbagliato o insufficiente è un tema che ricorre spesso negli scritti ebneriani, specie quegli autobiografici, come il *Diario* e l'*Epistolario*.

Uno dei compiti più ardui della vita umana è proprio imparare ad amare in modo *giusto*. L'amore giusto è indispensabile per esperire l'incontro, quindi per incontrare il tu, *tutto* il tu. Il tu, infatti, è l'unico oggetto del vero amore: «Non la bellezza e l'idea e nemmeno la verità (che

¹³⁹ *Ivi* 138.

¹⁴⁰ *L. cit.*

¹⁴¹ FP 208.

¹⁴² DOSTOJEVSKIJ F., *I fratelli Karamazov*, tr. it. Agostino Villa, Torino, Einaudi 1995, 427.

dobbiamo conoscere) e il bene (che dobbiamo fare); non la natura e l'arte, non la sapienza e nemmeno la scienza è l'oggetto dell'amore, bensì il Tu». ¹⁴³ Il fondamento e la fonte del vero amore umano è, per Ebner senza dubbio, Dio, ossia «il vero Tu dell'Io nell'uomo» quindi anche «l'unico oggetto del vero amore». ¹⁴⁴

Il realismo spirituale di Ebner, basato sull'imperativo cristiano di amare Dio e il prossimo, ¹⁴⁵ riporta il discorso subito e necessariamente all'orizzonte della concretezza di vita, dove il banco di prova del vero amore di Dio è proprio il «Tu concreto» di ogni uomo che mi sta accanto e di fronte. Il filosofo austriaco, però, ci vuole salvaguardare da ogni faciloneria e leggerezza nel considerare l'amore umano, per non ridurlo ad espressioni riduttive e inautentiche: «Se amiamo veramente un uomo – non solo l'amico in lui, nel quale in fondo amiamo sempre e solo noi stessi, con un amore cioè con cui usciamo solo in maniera relativa dal “solipsismo dell'io” del nostro spirito, e anzi in senso stretto non ne usciamo affatto – se amiamo il “prossimo”, come ce lo chiede il Vangelo, allora amiamo Dio in lui. E se amiamo Dio veramente e cogliamo la sua realtà spirituale nel nostro amore per lui, allora lo amiamo nell'uomo, in quel prossimo che non abbiamo bisogno di cercare a lungo come invece i poeti cercano il loro “ideale”, e diamo espressione al nostro amore per Dio nell'amore per l'uomo». ¹⁴⁶

L'amore giusto, in effetti, s'imbatte nello spirituale dell'altro, vi attinge e lo potenzia. Deve quindi essere distinto da altre forme che non si qualificano, secondo Ebner, come amore giusto. Le forme di predilezione, di

¹⁴³ FP 324.

¹⁴⁴ *L. cit.* «Poiché Dio stesso è l'amore. E il suo amore era ed è sempre prima di ogni amore dell'uomo. Ogni amore autentico viene da Dio» (*Ivi* 322).

¹⁴⁵ È trasparente in Ebner l'opzione per il precetto cristiano dell'amore. Esso mette davanti ad ogni uomo e, in particolar modo, davanti all'educatore, delle esigenze sproporzionate. Il pensatore stesso si interroga: «Qual è il senso del precetto evangelico dell'amore? Non altro – risponde – che uno ami il brutto nella sua bruttezza, il malato nella sua malattia, ciò che è esteticamente e biologicamente frantumato per questa frantumazione. Ancora di più: si ami l'uomo nonostante la sua frantumazione estetica e biologica e soprattutto – e questa è la cosa ardua – nonostante la sua frantumazione etica (ciò che rimane o anche ciò che a sprazzi si lascia intravedere del suo orientarsi interiormente verso lo spirituale)» (PV 56).

¹⁴⁶ FP 324-325.

una particolare simpatia, affetto o desiderio non sono sufficienti perché non necessariamente connotano la relazione fino a portare allo schiudersi dell'io di fronte al tu. Lo conferma un passo dei *Frammenti* in cui Ebner sostiene che «il nostro amore non dev'essere *predilezione* per qualcuno o qualcosa e nemmeno uno stato d'animo che viene *prima* dell'amore, bensì proprio amore stesso, realizzato per nostro tramite. Questo amore non ha nulla a che vedere con il desiderio, poiché il suo senso risiede unicamente nel fatto che in esso l'io si dischiude al Tu». ¹⁴⁷

Tuttavia, quando si vuole approfondire l'amore giusto nel pensiero di Ebner (l'amore trova il suo fondamento ultimo in Dio: «ogni vero amore è di Dio») si costata il rischio di dividere la reciprocità dell'io e del tu. Ebner è ben consapevole di ciò quando differenzia questo amore, in modo netto, da ogni volontà di potenza o di possesso e lo caratterizza come amore che si dona, che si apre al tu, proprio perché un amore mosso dalla brama userebbe il tu come oggetto a sua disposizione, che diverrebbe una sorta di proiezione di sé dell'io, passaggio fittizio del divenire dell'io (idealismo tedesco), e in verità chiuderebbe l'io nel cerchio della solitudine. Solo quando l'io si abbandona, si offre, si dona in modo radicale al tu nell'accadere dell'evento personale dialogico, l'io può veramente diventare un tu e far diventare l'altro un tu. ¹⁴⁸

L'amore giusto, proprio perché orientato a giungere direttamente al tu, presuppone il rapporto nell'orizzonte della libertà. Ciò richiede un rapporto giusto con la *legge* che non può essere messa al di sopra dell'amore stesso. L'uomo non può essere asservito alla legge. Del resto, la comprensione autentica dello spirito nell'uomo, esclude una qualsiasi schiavitù della legge (o meglio, delle leggi), anche perché la legge vera è la legge di amare nella libertà e senza costrizioni. ¹⁴⁹ «L'amore era *prima* della "legge" e sta *al di sopra* di essa. Quando esso si smarrì e morì nell'uomo, quando l'io si chiuse di fronte al Tu, venne la legge. Sull'uomo però che spiritualmente sta tutto sotto la legge grava la maledizione della legge. Perché la legge lo giudica e lo condanna. L'amore invece, esso solo, lo redime dalla maledizione». ¹⁵⁰

¹⁴⁷ *Ivi* 325.

¹⁴⁸ Per l'approfondimento cf KAMPITS, *Der Sprachdenker* 94-95.

¹⁴⁹ Un esempio insuperabile del rapporto che l'essere umano è chiamato ad intrattenere con la legge e le leggi ci viene dalla letteratura classica dell'*Antigone* di Sofocle. Per Ebner rimarrà sempre la persona di Cristo.

¹⁵⁰ FP 325.

Solo l'amore giusto, e non la legge, ha la forza di creare i legami inter-personali, di far esperire la comunicazione vera e la comunione tra le persone, di aprire la propria interiorità e assumersi anche la responsabilità e l'onere della formazione e della trasformazione sempre di più *in* realtà spirituale mediante l'incontro.¹⁵¹ L'amore nelle sue molteplici forme e manifestazioni è presente, di fatto, negli atteggiamenti che conducono all'incontro, nell'incontro stesso e nei suoi effetti. Si può affermare che l'amore pervade la vita personale dell'essere umano, in quanto costituisce la sua base e le conferisce un carattere umano e personale. Senza l'amore per gli altri l'uomo non sarebbe capace di manifestare loro la sua disponibilità, le sue speranze, la sua fiducia. Tutti questi atteggiamenti nascono dall'amore verso la persona del prossimo, di fronte al quale mi voglio aprire, essere disponibile, vivere-partecipare con lui al mistero della vita in generale, e al mistero dell'incontro stesso.

In realtà senza l'amore giusto è compromesso, nel suo nucleo più intimo, lo stesso processo di iniziazione all'incontro.

Spesso, prima dell'evento dell'incontro, non ci rendiamo conto del ruolo dell'amore e solo l'incontro ci apre gli occhi al fatto che la realtà delle relazioni interumane è regolata in gran misura dall'amore. Nell'incontro nasce una nuova comprensione dell'amore e la convinzione che esso è l'atteggiamento adeguato nei confronti degli uomini, dei valori e di tutto ciò che riguarda il mondo della persona. Avvertiamo che la nostra vocazione sta nel moltiplicare l'amore in questo mondo, perché esso assuma un carattere pienamente umano e perché tutti siamo facilitati nella realizzazione della vita personale. Dal momento in cui ho vissuto l'incontro con il tu, non posso più progettare la mia umanità e raggiungere la mia destinazione nella solitudine, ma insieme all'altro. L'amore dell'altro consegna me a me stesso, se comprendiamo questo essere-me-stesso come una sorta di pienezza dell'essere.

¹⁵¹ «È l'amore, e non la legge, a creare la vera comunione tra gli uomini, la comunione della vita spirituale, che non può avere altra base che il rapporto con Dio. Il regno dell'amore è anche il regno di Dio. E questo, ha detto Gesù, è dentro all'uomo [cf Lc 17, 21]. Alcuni vorrebbero veder tradotto e compreso l'*entòs hymón* del testo originale con "*in mezzo a voi*". E a ragione. Perché il regno di Dio non è nell'uomo nell'intima solitudine della sua esistenza, nella solitudine del suo Io, bensì nel fatto che l'Io si sia aperto al Tu nella parola e nell'amore e nella parola e nella prassi dell'amore – e allora è "*in mezzo a noi*" come la comunione della vita spirituale» (*Ivi* 325).

L'amore giusto ha perciò un profondo valore epistemologico. Esso, infatti, costituisce il «presupposto di ogni comprendersi». ¹⁵² «Soltanto l'amore fa sì che gli uomini si comprendano in modo reale e completo nel loro agire e patire, nelle loro parole. Solo così gli uomini possono comprendersi reciprocamente nell'angustia e nel segreto della loro vita». ¹⁵³

Ebner, nonostante le esperienze personali molto sofferte, sa trasfondere speranza nella capacità e nella possibilità di amare di ogni essere umano. Il «cominciamento» ad amare è stato impresso nella nostra natura. Infatti, siamo stati «principiati all'amare» da Dio stesso. ¹⁵⁴ Di conseguenza, dal vero amore, quello del tu vero dell'uomo, nessuno è escluso. Per il Nostro «nessuno è spiritualmente perduto finché vi è in lui una piccola scintilla d'amore, finché l'amore riesce a raggiungerlo. E chi non riesce a raggiungere l'amore? Chi non sarebbe amato? Poiché infatti questo è il *mistero*, anzi, il *miracolo* dell'amore: che anche il più indegno viene amato. E chi sarebbe degno di essere amato, se non fosse l'amore stesso a renderlo degno di sé»? ¹⁵⁵ L'essere umano che non si chiude all'amore è salvo, perché «*l'amore può raggiungere e redimere ciascuno*. E nell'uomo stesso sta il potere di chiudersi all'amore e alla sua opera». ¹⁵⁶

Riassumendo, possiamo dire che Ebner concentra tutta la metodologia dell'iniziazione all'incontro nella parola e nell'amore che sono in stretta correlazione: «L'amore nell'uomo pronuncia la parola giusta. La parola giusta accende l'amore nell'uomo». ¹⁵⁷

Il compito dell'amore, nella visione di Ebner, è quindi quello di creare e compiere, come la parola, la realtà del rapporto interpersonale, del rapporto dialogico, in un clima di ricerca reciproca dell'unità, nel rispetto della libertà di ciascuno e delle diversità. È capace di vera unione solo chi è veramente diverso, altrimenti non si tratta di unione, ma di una forma di confusione. Ebbene, chi conosce ed è libero è capace di amare ed è nell'amore che si attua l'unione più intima tra esseri diversi. Anzitutto appare chiaro che solo chi è libero è capace di amare, perché ciò che si fa sotto la spinta della necessità, non scaturisce dall'amore. Ma è proprio

¹⁵² PA 142.

¹⁵³ *Ivi* 139.

¹⁵⁴ *Ivi* 111.

¹⁵⁵ S I, *Das Wort* 272. Il corsivo è mio.

¹⁵⁶ *L. cit.*

¹⁵⁷ S II, *Notizen* 170.

l'amore che porta all'unione più intima e profonda, che è la realizzazione della vocazione essenziale di tutti gli esseri liberi.¹⁵⁸

Così come la parola, quando l'io e il tu si ritirano dal colloquio diventa un «segno morto», una «astrazione senza vita», anche la parola che non è sorretta dall'amore diventa tale. Solo nell'unità di entrambi è possibile il superamento della solitudine dell'io. L'io, come Ebner stesso ha detto, «esiste veramente nella parola e nell'amore»;¹⁵⁹ e ancora: «la vera parola è sempre una parola detta dall'amore».¹⁶⁰

Ebner riporta così il discorso sulla parola e sull'amore nell'orizzonte della parola e dell'amore come problema educativo. L'amore e la parola interpellano prima di tutto l'educatore, come pensatore, come operatore sul campo e, innanzi tutto, come uomo. L'amore, mentre dona, si lascia anche donare¹⁶¹ e mentre fa crescere, cresce. «Qui è il senso dell'amore. Che nell'oggetto dell'amore uno ami la propria vita, la crescita e lo sviluppo della propria esistenza. [...] In te amo la mia vita».¹⁶²

Ma viene da domandarsi: esistono ancora educatori di tale statura? È lecito esigere oggi da un educatore un impegno così immane? È forse una posta eccessivamente alta ed utopica, quell'insistenza di Ferdinand Ebner sul ruolo imprescindibile della parola e dell'amore per la vita e per la crescita dell'uomo?

Può darsi che la posta sia anche utopica e certamente difficile da raggiungere, tuttavia in un mondo come il nostro, caratterizzato dall'incapacità sempre crescente a parlare e da una concomitante incapacità sempre più evidente di amare, – come giustamente sostiene Peter Kampits – «la richiesta di Ebner rivolta ai filosofi, di intendere di nuovo la parola come parola, letteralmente, a partire dalla parola nell'attualità del suo venir pronunciata, come parola risultante tra me e te, e di divenire partecipi della grazia dell'essere che è nella parola in tutta la sua pienezza».

¹⁵⁸ Cf BESCHIN G., *L'amore in Gabriel Marcel e Ferdinand Ebner*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 396.

¹⁵⁹ FP 254.

¹⁶⁰ *L. cit.*

¹⁶¹ Nella nota del 1° agosto 1917 Ebner appunta: «Soltanto l'amore che dona (nel senso più vero) – ma l'amore è anche ciò che si lascia donare, ciò da cui proviene l'autentica gioia del dono –, soltanto l'amore conferisce un vero prezzo a un dono e soltanto l'amore se lo merita» (S II, *Tagebücher* 730).

¹⁶² PV 57.

za, appare a noi oggi più importante e forse più urgente che nei tempi di Ebner». ¹⁶³

La richiesta di Ebner, formulata da Kampits, mi incoraggia a concludere la mia ricerca sull'incontro nella pneumatologia della parola di Ferdinand Ebner, con una breve riflessione sulla figura dell'educatore. Credo che l'incontro, e in particolar modo quello educatore-educando, perché possa essere un vero e proprio rapporto umanizzante, presuppone la presenza di un adulto/a, in grado di suscitare le dinamiche personali ed interpersonali tali da avviare l'altro nel mistero dell'incontro con un accompagnamento personale da vero iniziatore/iniziatrice.

3. Presenza dell'iniziatore concreto

Se la pienezza di vita, che ogni essere umano può raggiungere, sta nel vivere la vita *da* realtà spirituale, ossia nella *relazione giusta* con il tu, (quello di Dio – fonte e fondamento del suo potersi e sapersi relazionare –, quello dell'uomo e della donna concreti), si desume che il passaggio dalla pura possibilità di relazionarsi alla sua attuazione deve avvenire con l'aiuto di un'altra realtà spirituale. In un contesto educativo, tale realtà spirituale si profila come colui che è già iniziato alla vita relazionale, quindi, a sua volta, facilitatore di essa nei confronti degli altri.

La vita e le opere di Ebner evidenziano chiaramente la convinzione pedagogica che ogni essere umano, nel processo di divenire se stesso, ha imprescindibile bisogno di un altro.

Il bisogno dell'altro non è frutto di un'indigenza puramente psicologica o sociale, ma è giustificato dalla natura stessa della persona umana, considerata un essere relazionale che nasce dalla relazione e diventa se stessa *nella e mediante* la relazione. L'aiuto, prestato a diversi livelli e con diversa intensità, previsto dalla «dualità della vita» (*Zweisamkeit des Lebens*), non può limitarsi strettamente ai tempi dell'età evolutiva, ma si estende a tutto l'arco della vita umana, perché in ogni stagione della vita una realtà spirituale per attuarsi necessita dell'attualità della presenza di un'altra realtà spirituale. Questo aiuto si prospetta particolarmente necessario nei tempi di "crisi", ossia del "passaggio" da un livello maturativo a un altro.

¹⁶³ KAMPITS, *Der Sprachdenker* 96.

L'essere umano, per camminare verso se stesso, ha bisogno infatti di una «guida che gli ordini di fare il giusto cammino proseguendo sulla via senza mai stancarsi».¹⁶⁴ In questa splendida indicazione Ebner traccia, in breve, il ruolo e il compito dell'educatore. Egli deve essere innanzi tutto una *guida* per chi non conosce ancora il percorso della vita o si è smarrito su strade lontane dal proprio essere. E si tratta, inoltre, di essere una guida credibile e convincente, capace di orientare (anche nel senso biblico: saper indicare l'oriente). Per poter soddisfare a tale vocazione è indispensabile che l'educatore sia lui, per primo, colui che conosce il «giusto cammino» da percorrere. È un cammino che riconduce l'uomo a se stesso, gli insegna di che cosa vale la pena «dolersi e rallegrarsi», gli indica l'essenziale, lo porta ad imbattersi nella verità del proprio essere, lo conduce all'incontro con gli altri.

L'orientamento deve essere condotto in modo tale che l'altro sia all'altezza di accogliere l'indicazione, apprezzare il cammino postogli davanti (dargli il prezzo, valutarlo) e quindi di sceglierlo come proprio. Esso perciò non va effettuato esclusivamente come informazione, ma coinvolge necessariamente la vita, l'*Erlebnis*. L'educatore, da autentico «iniziatore», introduce l'altro nel mistero del «cammino giusto», che è sempre, secondo le indicazioni ebneriane, un cammino verso il tu, testimoniando con la propria vita di essere un esperto e facilitatore di incontri.

3.1. Testimone del senso per lo spirituale nell'uomo

L'iniziatore all'incontro è, innanzitutto, un testimone. L'idea del testimone è strettamente legata alla realtà dell'esperienza, del vissuto concreto e reale dell'incontro. Tutto ciò è reso molto bene dal termine polacco che è adoperato per significare esperienza: *doświadczenie*. È interessante notare che la struttura della parola consta di due elementi: *do* (moto verso) e *świadczenie* (testimonianza). Presi insieme essi significano: verso la testimonianza, giungere alla testimonianza.

Considerata la nozione dal punto di vista etimologico, bisogna riconoscere che ci è data una sola reale esperienza, nel pieno significato della parola, ossia l'esperienza dell'altro uomo – l'incontro con l'altro. Esperiamo l'altro, giungendo alla testimonianza. Tutti gli altri tipi di experien-

¹⁶⁴ S II, *Notizen* 142.

za – l'esperienza delle cose o di se stessi – sono soltanto varianti incomplete dell'esperienza.¹⁶⁵

Esperiamo l'altro incontrandolo. Incontrare significa qualcosa di più di essere coscienti che l'altro mi sta accanto. Camminando per strada nella folla ho la consapevolezza che accanto a me ci sono altre persone, ma ciò non significa che le incontro. L'incontro è un evento. L'incontro comporta un cambiamento nella relazione. Chi incontra, oltrepassa – trascende – se stesso nel doppio senso della parola: verso colui al quale può dare testimonianza (verso l'altro), e verso Colui, davanti al quale può testimoniare (davanti a Lui – Colui, che esige la testimonianza). Per questo motivo bisogna affermare: incontrare significa esperire la Trascendenza.

L'iniziatore all'incontro deve aver incontrato la Trascendenza, deve aver fatto l'esperienza del Tu di Dio per poter comprendere ed esperire la pienezza dell'umano in sé e guidarvi poi gli altri. E si tratta di un esperire nella «attualità della presenza», ossia non una volta per tutte, ma ogni volta. Egli è come Abramo, chiamato da Dio a lasciare costantemente la propria terra, dove ha radicato la casa del proprio essere, per cercarsi un altro posto nel mondo. In lui, come in Abramo, la chiamata di Dio crea speranza e la speranza lo porta verso la terra promessa che non conosce. Nel cammino si lascia guidare dalle indicazioni degli uomini che accoglie come messaggeri dell'Infinito. Di conseguenza, i vari incontri con le persone non sono per lui un ostacolo, ma le tracce lasciate da Dio. Per Lévinas, l'altro giunge a noi grazie all'*epifania del volto*. Il volto dell'altro è traccia della Trascendenza. Accogliere l'altro significa allo stesso tempo avvicinarsi a Dio. Ci avviciniamo a Dio, dando a Dio la testimonianza degli altri.

Tale trascendersi dell'uomo per andare verso l'altro e verso Dio, in Ebner, è possibile grazie alla parola.

L'iniziatore è quindi un cultore della parola. La sua parola deve rendere l'altro amante della parola. Si tratta di una parola che aderisce, evoca, risveglia, accende quando è il caso, non è verbosa e stantia, sa coniugarsi e alternarsi a profondi silenzi. Il suo è un parlare appropriato e mai convenzionale. Invoglia alla robustezza teorica e aderisce alla realtà. La sua parola, perché detta con amore, lo rende credibile ed autorevole.

L'autorevolezza dell'educatore non gli deriva tanto o soltanto dalle conoscenze che possiede e trasmette, ma innanzi tutto dalla capacità di

¹⁶⁵ Cf TISCHNER, *Filosofia dramatu* 29.

vivere in prima persona ciò che conosce e comunica agli altri. Il metodo di vivere «in prima persona» gli permette un approccio reale con l'esistenza concreta dell'altro, nella continua dialettica dell'«andare dalla parola alla vita, dalla vita alla parola»,¹⁶⁶ così da individuare nel legame fra parola e amore il segreto della *relazione giusta*.

La forza di indicare con attendibilità il percorso che l'io compie andando incontro al Tu viene all'educatore dal fatto che lui per primo ha fatto esperienza degli incontri. L'effetto del vero incontro, infatti, è la testimonianza della verità dell'amore, l'annuncio educativo e la vita conforme alle leggi dell'amore. L'uomo che ha vissuto l'incontro, si sente responsabile e fa tutto ciò che serve per approfondire l'amore nel mondo delle persone e, al tempo stesso, è chiamato ad essere il suo "difensore e rappresentante". Questo, secondo la pneumatologia della parola di Ebner, è particolarmente visibile nelle persone che hanno vissuto l'incontro con Dio.

L'*Erlebnis am Menschen* personale dell'iniziatore e una particolare sensibilità a tutto ciò che è umano nell'uomo (*Menschenachtung*) gli offrono una possibilità in più per approfondire e attuare nella vita concreta con gli altri *il senso* per lo spirituale «dentro» e «fuori» di sé. L'iniziatore, in effetti, è investito del compito di accompagnare gli altri sul cammino dell'edificazione del proprio essere personale: incontrarli e risvegliarli.

3.2. Risvegliato *risveglia*

Tra i compiti più impegnativi ma anche più belli dell'iniziatore all'incontro c'è la sua effettiva possibilità di essere e di diventare per l'altro uno che è capace di *risvegliare* in lui la vita spirituale.

Saper risvegliare l'altro alla vita di relazione, che sia sempre più all'insegna di un incontro-relazione giusta, implica la previa esperienza di essere stati risvegliati alla vita delle realtà spirituali, ossia alla vita della relazione. Ebner sembra essere convinto che solo chi è stato risvegliato può, dal canto suo, risvegliare. Il risveglio richiede un concorso di energie interiori che vivono e sussistono solo nella relazione e con la partecipazione sinergica alla vita spirituale dell'altro. Per Ebner, la parola vi svolge un ruolo determinante.

¹⁶⁶ PA 57.

Nei *Frammenti pneumatologici*, il filosofo di Gablitz offre in merito una sottolineatura preziosa per la comprensione del vero valore e significato della parola nel processo del *risveglio*, evidenziando la sua valenza educativa. La parola, infatti, ha il potere di muovere l'animo dell'uomo e appellare in lui lo spirituale. Tale appello assume i connotati di un vero e proprio risveglio, in quanto la parola adoperata è una parola *detta* nell'attualità della presenza e, quindi, inabitata dalla forza di muovere l'animo e di scuotere lo spirito. Il suo potere di risvegliare alla vita spirituale è legato alla densità di significati che essa trasmette e allo spessore che le deriva dal suo significato spirituale e dal suo imbattersi nell'essere.¹⁶⁷ Nietzsche direbbe: risveglia chi «parla realmente», ossia chi pronuncia le parole che rispecchiano la realtà e portano all'esperienza, all'*Erlebnis*, al *ri-vivere*, dunque al cambiamento interiore di chi ascolta.

L'iniziatore riconosce che la parola è un *dono*. Sa quindi condensare in un vocabolo o in un insieme di vocaboli tutto un campo di realtà e di azione; è capace di aprirsi a tutte le realtà e a tutti gli eventi che sono coniugati da un termine o da una frase; è consapevole che il dono della parola lo colloca in un mondo relazionale, nel quale ogni realtà invia se stessa a molte altre e si inserisce in una rete innumerevole di eventi. Questa rete diffusa acquista delimitazione nella parola, senza però che tale delimitazione riduca la sua ampiezza. Tratta la parola come veicolo dell'io verso il tu.

L'iniziatore può risvegliare perché è continuamente proteso verso l'altro considerato intenzionalmente un tu. È attento per poter avvertire e cogliere i suoi appelli, quelli espliciti o quelli non espressi, e rispondervi attivamente. La risposta adeguata a questi richiami esige da lui la capacità di prendere le distanze dagli stimoli immediati provenienti dall'ambiente,

¹⁶⁷ «L'animo dell'uomo viene mosso per mezzo della parola e lo spirituale che è in esso viene appellato e risvegliato. È però soprattutto nella parola detta, ovvero in quella che entra nell'uomo tramite l'orecchio, che inabita questa forza di muovere l'animo e di scuotere lo spirito. È nel linguaggio, non nella scrittura, è nel venir parlata che la parola trova in questo mondo la sua vera attualità spirituale. Quella parola, mediante la quale gli uomini dovrebbero esser risvegliati dal loro sogno dello spirito, quella parola, dunque, mediante la quale la parola stessa, poiché appartiene alla realtà della vita spirituale, è giunta al suo senso proprio e mediante la quale, nella divinità della sua origine, l'uomo, se la accoglie in sé e la fa fruttificare, viene ricreato e rigenerato alla vera vita nello spirito, quella parola è stata una parola parlata» (FP 208-209).

anche quelli giunti direttamente dalla persona appellante, per essere in grado di offrire risposte diverse a ciascuno di essi. È capace di optare, e la capacità di opzione suppone distanza; non *la distanza di allontanamento*, ma quella di *prospettiva*. Vede in blocco, soppesa le ragioni per dare una risposta piuttosto che un'altra, e sceglie. *Il potere di scelta è l'origine della creatività*.

L'iniziatore, capace di risvegliare, è perciò «attualmente presente» di fronte all'altro e la sua è una presenza da vero *maieuta*.

L'iniziatore come maieuta, nell'aiutare l'altro a passare da una vita naturale o psichica verso la vita spirituale, ossia relazionale, risveglia l'altro alla "sua" vita, ossia non ferma l'altro che incontra, né lo induce a fare la strada che lui percorre, ma lo invoglia a cercare liberamente la sua e a percorrerla. Ebner lo esprime con un'affermazione delicata: «Ognuno deve camminare lungo la strada del proprio spirito, una strada diversa, la quale nessun altro può percorrere e forse non deve farlo affatto».¹⁶⁸ È un compito delicato che chiede all'educatore-iniziatore un compito serio: saper ascoltare.

La capacità di ascoltare, di penetrare nell'anima, è uno dei doni più belli dell'uomo, più raro, però, di un talento musicale. Essa è legata alla capacità di avere il senso per la parola e il senso per lo spirituale nell'uomo, quindi lo pone sulla linea di un'autoformazione, in quanto autentico «uditore della parola». Per udire la parola bisogna necessariamente saperla ascoltare. Si apprende l'arte di ascoltare quando si approfondisce il dono di essere «uditori della parola». L'iniziatore all'incontro, secondo la pneumatologia della parola, è quindi un affinato uditore della parola, anche di quella scritta con la lettera maiuscola. Scrutando l'origine della parola scopre il legame, capace di spiegargli l'Inizio e la Fine dell'esistenza umana. Ciò lo rende poi un convinto «facitore della parola» nei confronti delle persone con le quali, per l'umano intreccio dei legami della vita o/e per la scelta professionale, entra costantemente in relazione.

Solo la capacità di essere «uditore della parola» rende l'iniziatore un «facitore della parola», quindi un cultore del dialogo. Il senso per l'ascolto lo pone, in effetti, nell'atteggiamento di un tu concreto per l'altro, allo scopo di rendere anche lui un tu. Ebner esprime con molta chiarezza questo delicato passaggio nell'attività educativa dell'iniziatore: «Ciò che nell'uomo si esprime, l'io, ha il suo fondamento spirituale nella possibilità

¹⁶⁸ S II, *Tagebücher* 771.

di essere interpellati, nel fatto di diventare un tu: facitore della parola, l'uomo può esserlo soltanto se prima è un uditore. Nel momento in cui la parola parla all'uomo, nel momento in cui lo rende un tu, questi diviene cosciente di se stesso, del proprio io. Questa verità possiede il suo autentico e definitivo significato al cospetto della parola di Cristo». ¹⁶⁹

L'uditore affinato ha un senso per l'ascolto ed educa al *sensu per l'ascolto*. In effetti, bisogna imparare a saper ascoltare la parola per poterla poi usare in senso giusto, promozionale, liberante, risvegliante. L'ascolto contribuisce fortemente all'accrescere nell'iniziatore l'atteggiamento di attenzione effettiva all'altro. La sua comunicazione interpersonale non si indebolisce e non muore a causa di condotte relazionali distratte, impersonali, fredde, disinteressate, che, in quanto tali, non favoriscono attenzione e partecipazione, concentrazione e coinvolgimento, presenza e ascolto, sensibilità e risposta. La sua gentilezza e la sua correttezza sono reali e non espressioni di facciata che non veicolano benevolenza verso gli altri, quanto un formale rispetto delle convenzioni sociali e dietro alle quali stanno radicati atteggiamenti di freddezza e distanza, disinteresse e solitudine. Il suo essere con gli altri si traduce in un personale sostare in mezzo agli altri essendo per loro, vale a dire parlando a loro da essere a essere, «da anima ad anima». Dà prova di disponibilità e manifesta l'impegno per il loro presente e il loro futuro, ben consapevole che è possibile anche occuparsi degli altri senza curarsene, offrire loro sostegni materiali ma non il cuore, dirigerli ma non ascoltarli.

3.4. *Disponibile ad essere un tu*

L'iniziatore all'incontro sceglie intenzionalmente di viverci come un tu. Egli decide di stare in mezzo agli altri proprio come un tu. Il suo stare con gli altri si traduce in un sostare in mezzo a loro in maniera appassionata, assumendone la responsabilità, evitando una coabitazione opportunistica e alimentata dalla scelta per uno stile di vita improntato a efficientismo ed utilitarismo.

Del tu è capace di riconoscere, stimare e rispettare la densità ontologica e assiologica; si rivolge verso il tu, fa il possibile per incontrarlo, cerca di ascoltare il suo appello etico e d'impegnarsi responsabilmente per il

¹⁶⁹ S II, *Notizen* 302-303.

suo presente e il suo futuro, risponde con “vocazione” alla sua invocazione di aiuto. In effetti, se l'uomo ha bisogno di solitudine per ritrovare se stesso, per completarsi ha bisogno del tu. Nella realtà empirica non esiste l'uomo in quanto tale, ma soltanto un io maschile o femminile, che nella sua unilateralità e limitatezza matura o fallisce attraverso l'incontro col tu, e vive veramente soltanto attraverso l'unione col tu.

L'io, come sottolinea Ebner, reca dentro di sé una scintilla divina e il tu è colui che sa farla divampare. In effetti, dal punto di vista psicologico, l'uomo è una creatura povera, debole e bisognosa, in grado di arrivare alla consapevolezza del proprio io soltanto attraverso il tu. Per il completo sviluppo dell'io occorre quindi *risonanza* umana. Chi nel cammino della vita non ha ancora acceso una fiaccola per nessuno, gela prima ancora di giungere alla meta; chi invece rinuncia nel mattino della vita al proprio io per servire il tu, giunto alla sera avrà realizzato il proprio io.

L'iniziatore, disponibile ad essere un tu per l'altro, sa che l'io trova la sua strada verso il tu non attraverso scoperte teoriche, riforme sociali o processi tecnologici, ma attraverso le esperienze dirette comuni che presuppongono la capacità di immedesimazione e di simpatia.

Immedesimazione significa liberarsi da se stessi, entrare negli altri, essere capaci di sentimenti di simpatia. È sinonimo di saper capire, sapersi mettere al posto degli altri, scambiarsi i ruoli. Immedesimazione è grazia, dote e talento, proprio come un talento musicale può essere trascurato o sviluppato.

Non c'è immedesimazione senza simpatia. Il sentimento di simpatia è una tensione verso gli altri, la capacità di ascoltarli con attenzione, un partecipare al loro destino. Questa dilatazione dell'io attraverso la partecipazione alla vita del tu, il superamento dell'egoismo, è una delle più belle caratteristiche umane e forse una delle felicità più alte. Le persone capaci di sentimento di simpatia sono il contrario degli *ego*-centrici, sono cioè individui *allo*-centrici, ovvero non centrati sull'io o sul cosmo, ma sul prossimo. Proprio così la vede Ebner.

L'iniziatore, visto come tu, in strada l'altro a divenire un tu, a divenire una realtà spirituale compiuta. Getta perciò semi nuovi e rigogliosi nell'io, gli offre nuovi impulsi evolutivi. Nell'interazione reciproca consente all'io di riconoscere le proprie manchevolezze e i propri difetti. Nel momento, però, in cui comincia a perdere il senso di comprensione per il caso singolo, comincia a diventare disumano.

La disponibilità a costituire un tu concreto per l'altro presuppone la

capacità di «fare vuoto» dentro di sé, di «saper perdere» per accogliere l'altro nella sua concretezza. Più l'iniziatore rinuncia a se stesso, più diventa sensibile, chiaroveggente e capace di ascolto nei confronti del tu. Non centrato su se stesso, aperto all'altro lo accoglie, gli offre il tempo per narrarsi, gli invia espliciti e continui messaggi di disponibilità, lo apprezza nella sua differenza di pensiero, affettività, cultura, lo aiuta ad esercitare la propria libertà di essere e di rivelarsi secondo la sua originalità, promuove e potenzia in lui fiducia e speranza, è qualcuno per lui. La comprensione profonda dell'altro è impegno e condotta che consente di evitare o, comunque, di ridurre conflitti e lotte, difese e offese, indifferenze e negazioni e, al contrario, rende possibile flessibilità e apertura, incontro e dialogo, conforto e colloquio. Il senso del dialogo consiste innanzitutto e soprattutto nella capacità di dislocarsi da sé, andare verso l'altro, raggiungerlo, rimanere presso di lui, ascoltarlo e, in definitiva, amarlo, cioè volere il suo bene.

Consapevole di essere un tu, l'iniziatore all'incontro non riduce la presenza dell'altro ad anonima realtà fisica, a partner senza volto e senza anima cui unidirezionalmente dire, cui monologicamente rivolgersi, cui pragmaticamente narrarsi. L'altro non è svilito a specchio, a destinatario passivo, ad oggetto da adoperare in vista dell'ascoltarsi, del compiacersi, del gratificarsi. L'iniziatore conosce il rischio di scambi interpersonali, eletti ad occasione per strumentalizzare il tu, con il quale ci si rapporta per avere, possedere, ottenere risarcimento, dimenticando, tra l'altro, che la promozione di sé non consiste nell'isolamento e nell'individualismo, nella sordità e nella salvaguardia ottusa del proprio io, nel soliloquio e nell'egoismo bensì nella comunione di coscienze e nella reciprocità, nell'incontro e nella solidarietà, nell'apertura all'altro e nel dono di sé all'altro, non dimenticando che l'uomo dialogico è, in fin dei conti, l'uomo che sa ascoltare e che risponde.

La disponibilità ad essere un tu è, senza dubbio, una forma di amore. In essa nasce il desiderio di donarsi totalmente agli altri, di trovare il senso della vita uscendo da se stessi: superare una stasi interiore, liberarsi dal considerare se stesso il centro di tutto, passare dal comportamento: *io da solo, questo è mio* all'atteggiamento del *Noi*, questo è *nostro*, attraversando l'esperienza del *tu, questo è tuo, questo offro a te*. Sulla logica del ricevere prevale quella del *dare*. L'amore giusto si «fa concreto».¹⁷⁰ La sua forza propulsiva

¹⁷⁰ S II, *Notizen* 202.

sa rendere sempre nuove le cose e le persone; l'amore non è mai ripetitivo, valorizza e vivifica, è un atto che si assume la difficoltà del rapporto «a uno a uno», «dall'anima all'anima», è disponibile a farsi uomo con gli uomini, attivando sempre un buon supplemento di speranza e di fiducia.

La disponibilità ad incontrare l'altro come un *tu* si rafforza ulteriormente con gli atteggiamenti di speranza e di fiducia, presenti imprescindibilmente nell'opera di iniziazione alla relazione giusta.

La speranza, in effetti, consiste nel fatto di credere che una realtà considerata possa avverarsi.¹⁷¹ Essa richiede costanza e pazienza per raggiungere le mete, il perfezionamento personale con la formazione degli atteggiamenti necessari od opportuni verso gli altri e verso il mondo. L'iniziatore all'incontro è paziente. *Pazienza* significa capacità di mantenere la pace interiore nelle situazioni sfavorevoli alla speranza. La speranza richiede la pazienza dell'attesa. Tutta la vita è vista come attesa della conferma o del ritrovamento del suo senso. La persona umana è debole e interiormente frantumata: la speranza l'aiuta a ristabilire l'equilibrio spirituale e a riconcentrarsi su ciò che è essenziale. In questa prospettiva c'è bisogno di esperire dei momenti in cui si è sicuri della strada da seguire nella vita (vocazione). Tale strada può essere una strada senza fine, ma l'uomo vorrebbe la certezza che essa abbia una meta e che camminando non trovi soltanto problemi irrisolti, ma tocchi il mistero irraggiungibile, eppur reale. Io pongo la speranza in una persona concreta che incontro o voglio incontrare e devo costantemente coltivare questo atteggiamento. Nella speranza rivolgo la mia attenzione ai valori supremi, realizzati però nella vita quotidiana.

Fiducia, invece, significa certezza che l'apertura alla disponibilità verso l'altro troverà da parte sua la corrispondenza o almeno il rispetto del mio atteggiamento. Ho fiducia che la mia apertura sarà ricambiata e che il nostro rapporto si potrà instaurare sulla base dell'uguaglianza delle persone, il che non esclude la situazione in cui uno dei protagonisti possa assumere la posizione, ad esempio, di chi «dà» e l'altro di chi «riceve». *Fiducia* è offrire la disponibilità all'altro e consegnargli la propria speranza, nella fiducia, appunto, che l'altro non ne approfitterà, che non mi sfrutterà, non mi tratterà da oggetto di cui disporre a piacimento.

¹⁷¹ Una riflessione approfondita sul significato educativo della speranza e della fiducia si trova, ad esempio, nel saggio di J. Bukowski richiamato più volte sopra, e intitolato *Zarys filozofii spotkania* 246-265.

Bukowski,¹⁷² approfondendo il problema della fiducia come elemento fondamentale per poter vivere gli incontri, offre alcune indicazioni utili anche per l'iniziatore all'incontro-relazione giusta. L'autore sottolinea che esistono diverse forme di fiducia, strettamente legate a diversi gradi di incontro tra le persone.

Il massimo livello di fiducia verso il partner si raggiunge *nell'amore*: la progressiva e crescente conoscenza reciproca favorisce la caduta dei meccanismi difensivi, approfondisce il desiderio della vicendevole auto-rivelazione e stringe i legami di fiducia incondizionata tra i protagonisti dell'incontro. Nell'esperienza d'amore si può parlare anche della *conquista* della fiducia da parte di uno dei due protagonisti. L'amore nasce spesso in un lungo processo di costruzione della fiducia e non tanto nell'esplosione di un attimo, spegnendo tutte le altre emozioni. La fiducia nell'esperienza dell'amore ricambiato (corrisposto) esclude la gelosia.

Un altro tipo di fiducia si verifica nell'esperienza *dell'amicizia*. L'amico, come diceva Aristotele, è colui che in una determinata situazione è disponibile a perdere qualcosa a vantaggio del suo amico; colui che è pronto a rischiare qualcosa per salvare me, pronto a rivelarsi ed esporsi per allontanare da me il pericolo. *Fiducia nell'amico* significa provare la gioia di poter affidare a qualcuno i propri segreti, le proprie difficoltà, i problemi quotidiani, i successi e i risultati raggiunti. Essa offre anche l'opportunità di approfondire insieme con l'amico le questioni più importanti ed essenziali dell'esistenza, provando una gioia immensa per la gratuità e la reciproca crescita nell'interiorizzazione dei valori umani: epistemologici e morali.

Una simile forma di fiducia si verifica nella *relazione maestro-scolaro*. Si tratta di una relazione che riguarda il rapporto di una persona inesperta, di solito più giovane e in ricerca del proprio posto nella vita, una persona che s'inoltra nel campo dei valori, indecisa per quanto riguarda la loro scelta, con una persona esperta, matura, dotata di un'autorevolezza morale che incide sull'ambiente circostante e coinvolge nell'azione anche le altre persone dell'ambiente. Il discepolo sceglie liberamente il maestro, desidera *seguirlo*, *imitarlo*. Affascinato dalla personalità del maestro, ha fiducia nella giustezza delle sue azioni che scaturiscono da una gerarchia di valori vissuta e coraggiosamente testimoniata. *Imitarlo*, *seguirlo* significa voler assomigliare interiormente e moralmente al maestro, significa cercare di formarsi una visione del mondo e della vita simile alla sua per

¹⁷² Cf BUKOWSKI, *Zarys* 253-255.

poter vivere la vita degnamente. La fiducia non nasce tanto dall'adesione all'impostazione teorica seguita dal maestro, ma dalla valutazione personale del suo comportamento attraverso l'esperienza di un profondo legame tra ambedue, scaturito dall'incontro.

Da parte del discepolo si costituisce una fiducia illimitata e una fede incrollabile nell'uomo, nel valore della persona umana. Da parte del maestro, invece, si tratta della fiducia verso il discepolo con la speranza che diventi un giorno un uomo dignitoso, un autentico realizzatore dei valori appresi.¹⁷³

Dall'analisi svolta fin qui credo di poter concludere che, secondo la pneumatologia della parola di Ferdinand Ebner, il divenire capaci di relazione richiede non soltanto l'informazione corretta circa la propria natura, circa il processo del suo compimento, ma l'attualità della presenza di persone in grado di instaurare relazioni significative, promozionali, maturative.

La presenza dell'iniziatore, ossia di qualcuno che ha già affrontato il percorso del «cammino giusto» verso il tu, facendosi tu per gli altri, favorisce l'accompagnamento nell'acquisizione dell'esperienza concreta dell'evento incontro. La «comunicazione del sapere», pur necessaria, in materia di relazioni umane non è sufficiente. Per coerenza alla natura stessa dell'uomo, la capacità relazionale matura quando da parte dell'educatore si attivano delle dinamiche personali e interpersonali, in grado di «risvegliare» le potenzialità concrete del partner dell'incontro. La «comunicazione di potere» è metodologia adeguata per la riuscita dell'intervento educativo-iniziativo nell'ambito della maturazione della capacità di incontrare se stesso e l'Altro.

All'educatore come iniziatore all'incontro-relazione giusta si possono applicare le parole profonde, con le quali Ferdinand Ebner esprime il bisogno e il desiderio di ciascun essere umano di poter incontrare sulla propria strada un vero *Socrate*: «Nella profonda indigenza del cuore e dello spirito – c'è qualcuno che non lo sperimenti in nessuna maniera? – ognuno ha bisogno dell'uomo buono, del vero compagno (*Mitmensch*),

¹⁷³ Bukowski affronta in modo interessante anche altre forme di fiducia: fiducia nella relazione genitori/figli, figli/genitori, del gruppo verso il loro leader, fiducia in Dio, fiducia negli uomini (perché si crede che per natura sono buoni) e la fiducia in se stessi, la quale sta alla base di qualsiasi capacità umana di fidarsi degli altri (cf *ivi* 258-264).

che assume volentieri la fatica di essere uomo anche con chi si chiude davanti agli altri, che sopporta il suo chiudersi nella speranza che anche per lui ritornerà il giorno dell'apertura, che spera quando quello da molto tempo pensa di aver abbandonato definitivamente ogni speranza. Esistono tali uomini e compagni, e questo è il miracolo!». ¹⁷⁴

¹⁷⁴ PA 105.

CONCLUSIONE

In una delle annotazioni degli *Aforismi 1931*, quindi in un brano del pensiero più maturo, Ferdinand Ebner appunta: «Non soltanto nelle tue concezioni, ma anche nei tuoi sentimenti e persino nella tua coscienza tu dipendi dal tuo tempo, dal tempo che comprende il tuo “tempo di vita”. [...] Bisogna vedere quale destinazione “individuale” tu hai: se sei il portatore delle concezioni e dei sentimenti del tuo tempo, oppure se sei destinato a rimbalzare da questo tempo in te stesso, e far presagire, nelle tue concezioni e nei tuoi sentimenti, un tempo futuro. Nel primo caso sei un uomo sano, normale. Nell’altro puoi dare a molti l’impressione di un malato. Gli psichiatri soprattutto ti prendono di mira quando si accorgono che tu hai conflitti di coscienza che a tutti gli altri uomini, a tutti i “normali”, devono essere incomprensibili».¹

Ferdinand Ebner, con la sua peculiare esperienza di vita vissuta e, in particolare, con la sua *pneumatologia della parola*, si pone, a mio giudizio, sulla linea di coloro che, precorrendo i tempi, si trovano a segnalare ad un’umanità in crisi i punti deboli della cultura, giudicata sia sotto il profilo del pensiero, sia sotto quello delle realizzazioni concrete.

Di fronte al malessere generale della società in cui egli vive, al declino dei valori, delle scelte politiche e sociali, ma anche a quello della politica educativa che constata più da vicino nel proprio ambito professionale come maestro elementare – fatti questi che ai suoi occhi compromettono visibilmente l’uomo nella sua natura, nei suoi diritti fondamentali e nella sua realizzazione in quanto uomo – il Nostro abbozza un progetto antropologico, attraverso il quale tenta di concretizzare ciò che costituisce il vero compito della filosofia, ossia «*restituire l’uomo a se stesso*».²

¹ PA 114-115.

² GRYGIEL, *Kimçe* 105.

Il modo prettamente ebneriano di «*restituire l'uomo a se stesso*» è la sua proposta della *pneumatologia della parola*. Al suo interno, il problema dell'incontro – l'oggetto di studio dell'analisi condotta fin qui – assume un'importanza capitale, sia per le sue implicanze nell'ambito antropologico, sia per le conseguenze che ne derivano per la filosofia dell'educazione.

La filosofia dell'educazione, l'ambito in cui si è svolta la presente ricerca, carica infatti il problema dell'incontro di un particolare significato. Il compito prioritario di tale filosofia, come si è notato, è la domanda su quale sia il modello dell'umanità a cui educare la persona, ossia l'impegno di una riflessione filosofica fondante l'educativo, l'educabilità umana, le condizioni circa la possibilità concreta della perfettibilità umana. In altre parole, la filosofia dell'educazione, come rilevato nell'Introduzione, vista nella sua peculiare «poieticità», che mira e concerne «il costruire l'attività dell'uomo, dirigere al concretarsi le sue facoltà e le sue potenzialità, portare il suo essere all'integrità dell'attuazione».³ Dunque, essa si occupa dello studio del divenire umano, ossia il *Menschwerdung*, della natura di tale divenire, quindi del come diventare pienamente se stesso. Considerando, ora, più precisamente l'argomento trattato nel presente lavoro, la filosofia dell'educazione s'interroga sulla natura dell'incontro, sulle condizioni della sua possibilità, sul suo ruolo nel processo della perfezione umana e sul come educare all'incontro.

C'è un accorgimento metodologico fondamentale da rispettare in questo tipo di filosofia dell'educazione, «poietica», appunto. Lo esprime Ebner stesso in maniera semplice, ma con un'intuizione pedagogica impagabile: indagare tutto ciò «esistendo», non soltanto «filosofando». In questa luce, il problema dell'incontro interpretato dalla filosofia dell'educazione poietica, appare necessariamente una categoria teorico-esistenziale.

Nel lavoro ho cercato, quindi, di rileggere i capisaldi della *pneumatologia della parola* di Ferdinand Ebner, con lo sforzo di individuare in essa il tentativo dell'Autore di accostare il discorso ontologico, combinando, in un'osmosi feconda, l'istanza pneumatologica con quella metafisica ed esistenziale.

Ebner, infatti, come ho cercato di dimostrare nello svolgimento della ricerca, esamina la densità ontologico-esistenziale dell'essere umano, interpretandolo con la categoria della «realtà spirituale».

³ DUCCI, *L'uomo umano* 16.

Il nucleo costitutivo dell'essere umano come «realtà spirituale» è dato dalla dimensione spirituale-relazionale che il Nostro giustifica partendo dal fatto inconfutabile dell'esperienza umana: l'uomo è un essere capace di parlare. La riflessione sull'origine della parola nell'uomo offre all'Autore la possibilità concreta di dimostrare teoricamente l'apertura originaria dell'essere umano alla Trascendenza. La parola originaria, infatti, rivolta all'uomo con amore nel momento in cui lo pone nell'essere e nell'esistenza (nel momento della sua creazione personale), ha trattato l'uomo da vero "uditore" (*Hörer*) della parola e lo ha principiato intrinsecamente anche a diventare un suo "facitore" (*Täter*) per il fatto di averlo reso capace di amare.

In questo modo, Ferdinand Ebner compie, a mio avviso, un rinnovato sforzo teoretico, al fine di interpretare l'essere umano, uomo e donna, costitutivamente capaci di trascendersi, di uscire dalla solitudine ed aprirsi ad un complesso mondo di relazioni, incontrando se stessi nella propria interiorità e gli altri fuori da sé.

L'incontro, secondo la pneumatologia della parola, costituisce effettivamente una categoria antropologica essenziale, da interpretare come una reale potenzialità e opportunità propria di ciascuno. Anzi, l'incontro ebneriano si profila come una vera e propria predisposizione strutturale, iscritta nello statuto ontologico esistenziale dell'essere umano, come un suo autentico *destino* (*Schicksal*, nel senso positivo della parola) e come *il bisogno* fondamentale, la cui soddisfazione si rivela imprescindibile se si vuole pensare ad una realizzazione compiuta della persona. Anzi, è possibile precisare ulteriormente il concetto dell'incontro, definendolo come "relazione giusta" (*das richtige Verhältnis*).

L'apertura originaria dell'essere umano all'autotranscendimento e al dialogo di vita con gli altri consente ad Ebner di giustificare una triplice sfera di interazione nella quale ciascuno instaura e coltiva le sue relazioni: quella con Dio, con l'uomo e con la donna. La natura stessa di "realtà spirituale" stabilisce, infatti, le basi per un autentico incontro, fondandolo sulla reciprocità strutturale, mutua apertura e desiderio di unità.

È particolarmente feconda, a mio avviso, la possibilità di giustificare la reciprocità strutturale dell'essere umano, intravista da Ebner proprio a partire dal concetto di essere umano come realtà spirituale, sia in riferimento al rapporto con Dio che, specificamente, in riferimento al rapporto uomo-donna. La reciprocità, come afferma Giulia Paola Di Nicola, in realtà, evoca i rapporti che «scavalcano le relazioni gerarchiche, giacché a

partire dal reciproco riconoscimento, sottolinea il comune sentire; accoglie e valorizza le differenze solo all'interno di una relazione paritaria iscritta nell'*ethos* della persona, come esigenza di vivere con gli altri⁴. Nella reciprocità, inoltre, a dimostrazione dell'originaria co-umanità di entrambi, nessuno può arrogarsi la pretesa unilaterale di definire l'altro, perché solo insieme i due si conoscono, riconoscono, correggono e perfezionano nella conoscenza reciproca. La reciprocità significa, infatti, «co-operazione e quindi prevalenza dell'andirivieni di scambi simbolici sulla fissità dogmatica, prevalenza della flessibilità dialogica sulle questioni delle identità e degli specifici».⁵

Nella dialettica della relazione interpersonale, la reciprocità implica il riconoscimento etico di pari dignità dell'altro. Qualunque relazione, infatti, dall'agire/parlare all'accogliere l'azione/il discorso, contempla un gioco di dare e ricevere, attività/passività, silenzio e parola che rimbalzano tra i due le categorie tradizionali del femminile e maschile per intaccare la loro fissità biologica e attribuirle all'uno e all'altra in momenti diversi.

A partire dalla visione dell'uomo e della donna come «realtà spirituali» chiamate a vivere le relazioni reciproche in modo «giusto», ossia in una continua dinamica comunicativa, comunionale, dialogale, Ebner, sebbene senza una tematizzazione esplicita e sistematica al riguardo, pone le basi anche per un rinnovato modo di vedere il matrimonio e la famiglia.

Mi pare di poter affermare che la sua riabilitazione della donna, vista come realtà spirituale pari all'uomo, è il tentativo di interpretare la relazione uomo donna che non sia donazione unilaterale che la donna fa di sé all'uomo (la donna che ama soffrendo e servendo), ma un dono e una sottomissione reciproca. Si rimette così continuamente in moto lo statico meccanismo delle opposizioni tra i sessi, criticato esplicitamente da Ebner, e si delinea un rinnovato *ethos* della persona in conformità con il disegno originario di Dio. Tenuto presente che la reciprocità è gioco di precari equilibri in cui il *Noi*, per non essere il frutto di costrizione – e a sua volta fonte di oppressione – deve articolarsi liberamente, senza sovrapporsi all'io e al tu. «L'unità originata da tale reciproca trascendenza di differenze – asserisce ancora G. P. Di Nicola –, non può essere raggiunta

⁴ DI NICOLA G. P., *Per un'antropologia della reciprocità*, in AA.VV., *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare* (a cura di A. Danese), Roma, Dehoniane 1991, 102.

⁵ *Ivi* 102-103.

una volta per tutte, non può fissarsi in un universale astratto (benché ciò sia possibile e indispensabile sul piano del diritto formale). Essa è esposta ai condizionamenti della psicologia di ciascuno, alla cultura, alle variabili economiche e politiche, alle cadute nel dominio dell'io, del tu e del noi, al trionfo delle logiche del capo (in politica), del marito padrone (in famiglia), del Dio degli eserciti (in teologia). Tale vulnerabilità – conclude l'autrice – valorizza in pieno la responsabilità del soggetto, offre occasioni per passare dallo sforzo intellettuale all'impegno etico a costruire rapporti che superino – e anzi prevengano – nei fatti ogni rigurgito di maschilismo e ogni pendolare reazione di femminismo».⁶

Un'ulteriore connotazione che emerge dall'antropologia ebneriana è la qualifica del *tu* per lo stile di approccio tra i partner dell'incontro-relazione giusta: nella relazione giusta si incontra l'A/altro *dal tu*.

Dal punto di vista teorico, il contributo di Ebner si colloca proprio sulla linea di una rinnovata antropologia, chiamata *tuale*, per il peso che mette, nelle sue riflessioni, sulla nozione del tu. A partire dal *fatto* (*Tatsache*) della *parola*, come noto, Ebner cerca di giustificare la natura relazionale della persona, richiamando l'attenzione sulla nozione della «tuità» originaria (*Duhaftigkeit des Bewußtsein*). La «tuità» consente la comprensione reale dell'origine e della fine dell'essere umano, in quanto essa gli concede di ricollegarsi, in modo metafisico ed esistenziale, al suo principio e al suo fondamento. Considerato e trattato da tu all'inizio della sua storia concreta, ossia nell'atto di creazione, l'essere umano è stato, infatti, dotato di una reale capacità di essere un tu, un interlocutore e partner nel dialogo della vita. Allo stesso tempo gli è stato affidato il compito di diventarlo *per* e *con* gli altri.

L'essere un *tu* per gli altri si delinea in tal modo come un'autentica vocazione e missione che ognuno prende in consegna all'atto della nascita ed è chiamato a sviluppare e portare a compimento lungo tutto l'arco della vita personale. Si tratta di un elemento qualificante dell'essere, una «realtà spirituale» compiuta, attuata, pienamente realizzata nel suo nucleo più profondo, ossia quello spirituale-relazionale. La sua realizzazione implica un concorso di dinamiche personali e interpersonali, l'attivazione delle energie spirituali depositate nel soggetto, ma in attesa di essere «risvegliate», una continua rimozione di ostacoli di diversa natura che intralciano o impediscono il processo del divenire un tu. Il processo di di-

⁶ DI NICOLA, *Per un'antropologia* 104-105.

ventare un tu, si potrebbe affermare, presuppone un doppio movimento. Da una parte, un movimento a livello intrapersonale, dove l'io deve assumersi la chiamata di divenire un tu, superando le tendenze alla solitudine di un individuo isolato ed entrando liberamente nella logica del tu, ossia nella disponibilità costante e deliberata di apertura alla relazione qualificata e qualificante verso l'altro. Dall'altra parte, invece, si tratterebbe di un movimento a livello interpersonale, dove l'io è chiamato a trovare le vie per giungere al tu nell'A/altro.

Secondo le poste alte della pneumatologia della parola, si diventa un tu, in ambedue i sensi, solo nell'incontro e mediante l'incontro, ossia in un contesto educativo significativo e promozionale dal punto di vista relazionale; in altre parole, in un ambiente prettamente umano e ricco di esperienze umananti.

Di conseguenza, il concretarsi dell'io sulla via del suo divenire un tu per l'A/altro presuppone ed esige un progetto, intenzionale e riflesso, di educazione alla relazione, all'incontro. Di più, è il caso di parlare di una vera e propria iniziazione all'incontro, ossia della possibilità reale di essere introdotti nel mistero della relazione giusta con l'altro mediante l'esperienza vissuta.

La capacità effettiva di incontrare l'altro, quindi il potenziamento della competenza relazionale effettiva esige, infatti – oltre all'indispensabile trasmissione dei contenuti appropriati sulla natura umana e sul suo potenziamento, sui valori che la costituiscono e nutrono – un concorso di dinamiche personali e interpersonali positive, in grado di aumentare la sinergia e risvegliare ciò che di più «proprio», oppure anche di «fermo» o di «devitalizzato» sonnecchia nell'uomo e non vive ancora.

Tra queste dinamiche, la parola e l'amore – nozioni che qualificano l'impegno speculativo ebneriano – assumono una valenza pedagogica peculiare e prettamente pneumatologica, indicando che l'essere della persona si avvera nella mutua relazione tra tu-uomo e tu-donna, ossia nell'incontro tra loro e in virtù del dialogo intessuto con il tu divino, Parola e Amore.

L'incontro interpersonale sarebbe quindi una particolare *chance* d'importanza capitale che segna la vitalità del processo del divenire *uomo* (*Menschwerdung*), ossia un io spirituale-relazionale (*anthropos pneumaticós*). L'incontro, infatti, stando alla terminologia tedesca della parola *Begegnung*, con la desinenza -ung designa contemporaneamente un "processo" ed il suo "risultato". Esso, quindi, si profila come un processo dell'io verso il

tu, realizzato in un clima del *noi*, improntato alla comunicazione interpersonale dove la parola detta con amore nell'attualità del suo venir pronunciata, è chiave di lettura e di interpretazione dell'intero progetto antropologico e pedagogico di Ebner.

Con le riflessioni sull'incontro-relazione-giusta, in realtà, Ebner fa lo sforzo di recuperare la nozione dello *spirituale* come relazione con Dio, con il Trascendente, con i valori in generale. È nota la sua critica sull'affievolimento della dimensione spirituale, anche nell'ambito della cultura e del pensiero del cattolicesimo, dovuto all'influsso delle tecnologie, all'invasione dei mezzi della comunicazione di massa, in particolare del cinema, della propaganda giornalistica e del loro influsso, giudicato da Ebner, all'epoca, persino devastante per le nuove generazioni. Il filosofo nota e sottolinea, infatti, che l'ambiguità dei valori e il relativismo nella questione della verità, diffusi per mezzo dei film e dei giornali, rendono i giovani disorientati e violenti, privandoli di una lettura critica dei messaggi comunicati. «Ma non si può tenere sempre in pugno la gioventù che cresce con sole frasi; – constata il Nostro – a un certo punto si deve offrirle anche un contenuto di vita».⁷

Ed Ebner non esita ad indicare il vero contenuto della vita spirituale dell'uomo: Dio, il vero Tu per l'uomo. Con le tesi della pneumatologia della parola cerca di giustificare il bisogno urgente di recuperare ed intensificare la relazione con Dio, di intensificare quel modo di andare a Dio sul concreto, in modo che Dio non diventi un'idea, un'ideologia, una dottrina, ma sia effettivamente qualcosa che tocchi l'umano, lo trasformi e lo perfezioni.

La pneumatologia della parola di Ebner, come ho cercato di accennare durante lo svolgimento di questo studio, ha il merito di compiere un tentativo, tanto auspicato per la riflessione filosofica specialmente oggi, di seguire quella pista di lavoro ardua e affascinante che attualmente viene proposta dalla teologia: «la forma trinitaria di Dio rivelato come cifra ermeneutica» capace di dotare di verità il bisogno umano di relazione interpersonale. In fondo, si tratta di riscoprire la «figura cristologica e trinitaria dell'intersoggettività» per elaborare, in questa ottica, un'«antropologia trinitaria che tenga fede all'assoluta centralità della rivelazione cristologica», cioè, di quello «spazio rivelativo dell'essere trinitario entro cui, lasciando coesistere identità e differenza – o, come si dice in teologia,

⁷ Cf PA 159.

unità e distinzione –, si renda visibile il dinamismo di vita del Dio Uno e Trino». ⁸ È una pista che Ebner accenna, e che richiederebbe un ulteriore studio ed approfondimento teorico, in vista di quel sempre più necessario «*restituire l'uomo a se stesso*», rivisitando con le categorie nuove il progetto antico, ma originario di Dio sull'uomo.

Alla luce di questo fondamento «trinitario», l'incontro, inteso come relazione giusta, può essere considerato sia come un *mezzo di auto-espressione* da parte dei partner del rapporto, in quanto consente idealmente a ciascuno di essi lo spazio, il tempo e le condizioni per esprimere il proprio essere personale; sia come una realtà che *accoglie l'appello* dell'altro *ad essere e gli rivolge un appello ad essere*. Infine, la relazione giusta è necessariamente un *laboratorio di significati*, in quanto introduce inevitabilmente nella dimensione del *logos*. Il vero incontro, infatti, è un modo di coesistenza che è aperto al *logos*, che consente ai partner di trascendere se stessi verso il *logos* e di promuovere reciprocamente tale auto-trascendenza. Nella concezione di Ebner, però, non si tratta qui soltanto di attuare un significato, ma anche di raggiungere un altro essere umano, un'altra persona e amarla. Amare l'altro significa non essere sordi alla «parola» profonda che egli stesso rappresenta ed effettivamente è. Ebner, tuttavia, mette in guardia di fronte al problema della sordità reale agli appelli profondi che ci giungono dall'altro e che non sono facilmente accolti. Per il Nostro, la vera sordità non è quella legata ad un organo fisiologico difettoso (l'orecchio), ma è la sordità spirituale, dovuta alla mancanza di disponibilità di entrare nei rapporti con *l'altro*, con *ogni* altro e con *tutto* l'altro. ⁹ Si tratta quindi di una sordità dovuta alla mancanza del *senso per la parola*.

La pneumatologia della parola, nei suoi capisaldi essenziali, può essere letta anche come una proposta per le aspirazioni e i bisogni dei giovani di oggi: l'amicizia, l'amore e il sesso, non più vissuti in forma sincronica

⁸ ZAK L., *Alla ricerca di un «nuovo pensare». Un contributo originale per il rinnovamento culturale*, in *Nuova Umanità* XIX (1997/3-4) 111-112, 525.

⁹ È molto interessante ed arricchente, dal punto di vista pedagogico, lo studio affrontato in una tesi di laurea sul significato e sulle possibilità di educare alla parola e alla comunicazione nel contesto di grave handicap (in questo caso di una persona sordomuta), a partire dalla pneumatologia della parola di Ebner. Cf A. Maria Grazia PIMPINELLA, *Il pensiero ebneriano e l'operato della "Lega del Filo d'Oro": un tentativo in comune: educare l'uomo alla parola e alla comunicazione*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Roma III, Facoltà di Scienze della Formazione, Corso di Laurea in Pedagogia 1999-2000 (pro-manuscripto).

come è oggi di moda, ma come un progetto di vita serio, faticoso da attuarsi, ma luminoso e portatore di senso.

Certi incontri rappresentano qualcosa di indistruttibile, sono una reciproca rivelazione e arricchimento, un'improvvisa illuminazione. Ogni incontro con una persona luminosa ci indica una nuova strada. Ebner, come dice il suo cognome stesso, può costituire una "via" nuova, un "pavimento" sicuro su cui incamminarsi, un iniziatore, particolarmente oggi, nei tempi "bui" di un'epoca di grandi possibilità comunicative, ma anche di grandi contraddizioni, divisioni e sbarramenti reciproci, verso quel «grande miracolo dell'incontro umano [che] fa sì che due diventino uno in *un medesimo* spirito per vivere e soffrire insieme in accordo con Dio». ¹⁰

Il mistero o «miracolo» della parola e dell'incontro non è solo il perno tematico – l'oggetto – intorno a cui ruota lo sforzo di Ebner, quanto proprio il motore (nonché il mezzo) di tale sua impresa. *Bisogna essere disposti ad essere «auditori» della parola di Ebner e della parola in Ebner*, per imparare cosa vuol dire incontrare l'A/altro e divenire l'iniziatore al "miracolo" dell'incontro.

«C'è qualcosa di meraviglioso nell'incontro degli uomini nella vita. L'incontro in cui gli uomini non passano semplicemente gli uni accanto agli altri, o fanno soltanto un breve tratto di strada insieme, non è mai un puro caso. Possono venire in mente buoni pensieri, ai quali non si sarebbe mai pensato; si possono compiere azioni, e non le peggiori, che non si compirebbero mai se non si fosse incontrata una data persona, sperimentando la sua amicizia e il suo amore». ¹¹

¹⁰ PA 110.

¹¹ *Ivi* 190.

BIBLIOGRAFIA

1. Bibliografie

Ampie e dettagliate bibliografie delle opere di Ferdinand Ebner e degli studi sul pensiero dell'Autore si possono reperire nelle seguenti e più significative pubblicazioni, poste in ordine cronologico:

- SEYR F., *Bibliographie*, in EBNER F., *Schriften*, vol. II, *Notizen, Tagebücher, Lebensinnerungen*, a cura di F. Seyr, München, Kösel 1963, 1176-1191 e vol. III, *Briefe*, a cura di F. Seyr, München, Kösel 1965, 791-796.
- EVERS G. D., *Sittlichkeit im Wort-Feld der Begegnung. Sittlichkeit als struktur-dialogisches Freiheits-Ereignis. Dargestellt an der Strukturontologie Heinrich Rombachs und der Pneumatologie Ferdinand Ebners* (Studien zur Geschichte der Kath. Moralthologie, Hrsg. von J. Gründel, 24), Regensburg 1979, 11-22.
- WUCHERER-HULDENFELD A. K., *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*, Wien-Köln-Graz, Böhlau 1985, 13-19.
- HOHMANN W. L., *Ferdinand Ebner. Bedenker und Ebner des Wortes in der Situation der «geistigen Wende»*, Essen, Verlag Die Blaue Eule 1995, 277-299.
- SCHMIDT H., *Quellenlexikon. Zur deutschen Literaturgeschichte* vol. V, Duisburg, Verlag für Pädagogische Dokumentation, 1995, 454-459.
- SCHARL F., *Weg(-ung) im Denken Ferdinand Ebners. Eine Reise-Bericht von einer Zwischen-Station und vom sich an-bahnenden Ein-/Durch-Hören, -Blicken*, Frankfurt a.M., Peter Lang-Verlag 1997, 591-625.
- ZUCAL S., *Nota bibliografica*, in EBNER F., *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici* (ed. it. a cura di Silvano Zucal), Milano, Paoline 1998, 113-127.
- , *Bibliografia completa*, in ID., *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, Brescia, Morcelliana 1999, 311-347.
- BERTOLDI A., (a cura di), *Nota bibliografica*, in AA.VV., *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner. Atti del Convegno internazionale Trento, 1-3 dicembre 1998* (a cura di Silvano Zucal e Anita Bertoldi), Brescia, Morcelliana 1999, 517-533.
- , *Breve nota bibliografica*, in *Communio* (2001) 175-176, 175-179.
- , *Nota bibliografica*, in EAD., *Il pensatore della parola. Ferdinand Ebner, filosofo dell'incontro*, Roma, Città Nuova 2003, 167-174.

2. Opere di Ferdinand Ebner

Edizione di riferimento e traduzioni in lingua italiana:

EBNER F., *Schriften*, 3 Bde., Hrsg. von Franz Seyr, München, Kösel 1963-1965:

– *Schriften I* (1187 pp.):

Aus dem Tagebuche 1916/17 (pp. 19-73)

Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente (pp. 75-342)

Joseph Hauers Apokalyptische Phantasie (pp. 343-379)

Die Wirklichkeit Christi. «Brenner»-Aufsätze mit einem Nachwort (pp. 381-641)

L'opera comprende i seguenti saggi:

Das Kreuz und die Glaubensforderung (pp. 383-401)

Glossen zum Introitus des Johannesevangeliums (pp. 402-432)

Das Wissen um Gott und der Glaube (pp. 433-449)

Die Christusfrage (pp. 450-505)

Ärgernis der Repräsentation (pp. 506-521)

Die Wirklichkeit Christi (pp. 522-573)

Nachwort zur Mitarbeit am «Brenner» (pp. 574-641)

Zum Problem der Sprache und des Wortes (pp. 643-718)

Versuch eines Ausblicks in die Zukunft (pp. 719-908)

Aphorismen 1931 (pp. 909-1014)

Fragment aus dem Jahr 1916 mit einem Nachwort (pp. 1015-1052)

– *Schriften II* (1191 pp.):

Notizen (pp. 9-550)

Tagebücher (551-1036)

Lebenserinnerungen (pp. 1037-1108)

– *Schriften III. Briefe* (810 pp.):

I. *Luise Karpischek* (7. November 1912 bis 23. Dezember 1916)

Briefpartner:

Luise Karpischek, Josef Matthias Hauer, Josef Räuscher, Ludwig Zeitlinger (pp. 8-128).

II. *Pneumatologie* (10. Januar 1917 bis 14. September 1919)

Briefpartner:

Luise Karpischek, Josef Matthias Hauer, Johannes Itten, Theodor Haecker (pp. 129-278).

III. *Ludwig von Ficker* (17 September 1919 bis 28 September 1923)

Briefpartner:

Ludwig von Ficker, Luise Karpischek, Josef Matthias Hauer, Franz Atzinger, Emil Brunner, H. Tiefenbrunner, Hans Ehrenberg (pp. 279-526).

IV. *Nach der Krise* (15. Oktober 1923 bis 18. Mai 1929)

Briefpartner:

Ludwig von Ficker, Gerhard Fischer, Luise Karpischek, Hans Ehrenberg, Hans Zunzer, Josef Räuscher, Josef Aussem, Hildegard Jone (pp. 527-638).

V. *Hildegard Jone* (11. Juni 1929 bis 1. Juli 1931)

Briefpartner:

Hildegard Jone, Ludwig von Ficker, Walther Huber, Luise Karpischek, Heinrich Hofstätter (pp. 639-746).

- , *Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebüchern*, Ausgewählt und eingeleitet von Hildegard Jone, Wien, Herder 1949.
- , *Mühlauer Tagebuch 23.7 - 28.8.1920*, Hg. von Richard Hörmann und Monika Seekircher, Böhlau/Wien 2001.
- , *Parola e amore. Dal Diario 1916/17. Aforismi 1931* (a cura di Edda Ducci e Piero Rossano), Milano, Rusconi 1998².
- , *La parola è la via. Dal Diario* (a cura di Edda Ducci e Piero Rossano), Roma, Anicia 1991.
- , *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici* (a cura di Silvano Zucal), Cinisello Balsamo, San Paolo 1998.

3. Saggi e studi critici sull'incontroAA.VV., *Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis* (Hrsg. von Bertold Gerner), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969.AA.VV., *Gegen den Traum vom Geist. Ferdinand Ebner*, Beiträge zum Symposium Gablitz 1981, Hrsg. von W. Methlagl, P. Kampits, Ch. König, F. J. Brandfellner, Salzburg, Otto Müller-Verlag 1985.AA.VV., *Filosofia dialogu*. Atti del Seminario di studio, Toruń 13 novembre 1999, Toruń, Towarzystwo Naukowe 2000.AA.VV., *Filosofia dialogu w konfrontacjach kultur* (a cura di M. Bielecki), Warszawa, "Sempre" 1996.AA.VV., *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del Convegno internazionale Trento, 1-3 dicembre 1998 (a cura di Silvano Zucal e Anita Bertoldi), Brescia, Morcelliana 1999.AA.VV., *La filosofia del dialogo da Buber a Lévinas* (a cura di Mario Martini). Atti del Seminario di studio 15/19 novembre 1989, Assisi 1990.AA.VV., *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne* (a cura di B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner), Kraków 1988.AA.VV., *Studia z inkontrolologii* (a cura di A. Nowicki), Lublin 1984.AA.VV., *Twarz Innego* (a cura di B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner), Kraków 1985.BACCARINI E., *In principio era la parola. La svolta di Ferdinand Ebner*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 51-67.

- , *La «tuità». Il nuovo esistenziale tra Ferdinand Ebner, Martin Buber e Franz Rosenzweig*, in *Communio* (2001) 175-176, 108-114.
- BARAN B. (a cura di), *Filosofia dialogu*, Kraków, Znak 1991.
- BERTOLDI A., *Ferdinand Ebner, filosofo dell'incontro. Il corpo «verbale» e la direzione dell'incontro*, in *Communio* (2001) 175-176, 49-56.
- , *Il pensatore della parola. Ferdinand Ebner, filosofo dell'incontro*, Roma, Città Nuova 2003.
- BESCHIN G., *L'amore in Gabriel Marcel e Ferdinand Ebner*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 393-405.
- BOLLNOW O. F., *Begegnung und Bildung*, in *Zeitschrift für Pädagogik* 1 (1955), 10-32.
- , *Begegnung und Bildung*, in AA.VV., *Begegnung* 120-144.
- BÖCKENHOFF J., *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte - ihre Aspekte*, Freiburg/B., Verlag Karl Alber 1970.
- BRANDFELLNER F. J., *Dialogische Kommunikation. Philosophische und psychologische Aspekte im Werk Ferdinand Ebners und deren pädagogische Relevanz*, in AA.VV., *Gegen den Traum vom Geist. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981*, Hrsg. von W. Methlagl, P. Kampits, Ch. König, F. J. Brandfellner, Salzburg, Otto Müller-Verlag 1985, 203-208.
- BRUNNER A., *Person und Begegnung. Eine Grundlegung der Philosophie*, München, Johannes Berchmans Verlag 1982.
- BUBER M., *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo, San Paolo 1993.
- , *Incontro. Frammenti autobiografici* (tr. it. di A. Franceschini), Roma, Città Nuova 1994.
- BUKOWSKI J., *Poznanawanie przez spotkanie*, in *Znak* 36 (1984) 11-12, 1660-1668.
- , *Zarys filozofii spotkania*, Kraków, Znak 1987.
- , *Spotkanie i inkontrolologia*, in *Studia Filozoficzne* (1988) 4 [269], 57-68.
- CALLIERI B.-MALDONATO M. (a cura di), *Ciò che non so dire a parole. Fenomenologia dell'incontro*, Napoli, Alfredo Guida 1998.
- CASPER B., *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg i. B., Herder 1967.
- , *Indigenza dell'Altro ed esperienza di Dio. L'importanza dell'opera di Ferdinand Ebner per la filosofia della religione e la teologia*, in *Communio* (2001) 175-176, 32-44.
- CHAPEL J., *Why confess our sins out loud? An analysis based on the dialogical philosophy of Ferdinand Ebner in light of ...*, Roma, Accademia Alfonsiana, Diss. 1999.
- COLL J.Mª., *Filosofia de la relación interpersonal* (2 voll.), Barcelona, PPU 1990.
- CONTINI M.G., *Il principio di intersoggettività in prospettiva pedagogica*, in *Orientamenti Pedagogici* 28 (1981), 838-850.
- DERBOLAV J., *Vom Wesen geschichtlicher Begegnung. Erziehungsphilosophische Betrachtungen zu einer Kategorie historischen Denkens*, in AA.VV., *Begegnung* 145-162.
- DUCCI E., *Essere e comunicare*, Bari, Editrice Adriatica 1974 (rist. Roma, Anicia 2002).

- , *Ferdinand Ebner: una proposta di controcultura*, in *Studium* 2 (1978), 189-208.
- , *L'uomo umano*, Brescia, La Scuola 1979.
- , *Il rapporto interumano in Ferdinand Ebner*, in *Pedagogia e Vita* IV (1982-83), 375-383.
- , *La parola nell'uomo. Spunti per una filosofia dell'educazione dalla pneumatologia di Ferdinand Ebner*, Brescia, La Scuola 1983.
- , *Il Wort haben ebneriano l'altra faccia della proposta di Kierkegaard*, in AA.VV., *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Rimini, Maggioli Editore 1984, 495-506.
- , *Dal «Cor inquietum» all'Io nostalgico*, in *Pedagogia e Vita* 5 (1985), 453-462.
- , *Istanze, fondamenti e metodi per l'educazione a una convivenza pacifica*, in AA.VV., *La pace: sfida all'università cattolica*. Atti del simposio fra le Università ecclesiastiche e gli Istituti di Studi Superiori di Roma nell'Anno Internazionale della Pace, 3-6 XII 1986 (a cura di Franco Biffi), Roma, Herder-FIUC 1988, 203-209.
- , *Filosofia dell'educazione e filosofia morale*, in *Aquinas* XXXII (1989) 2, 183-191.
- , *Per una lettura utile della logoterapia ebneriana*, in *Esperienze Sociali* XXXI (1990) 1, 51-63.
- , *Approdi dell'umano. Il dialogare minore*, Roma, Anicia 1992.
- , *Dualità e nostalgia, struttura dialogica e desiderio di Dio in Ferdinand Ebner*, in AA.VV., *I segni di Dio. Il sacro-santo: valore, ambiguità, contraddizioni*. Atti del terzo convegno teologico, Cinisello, 19-21 giugno 1992 (a cura di Elio Guerriero e Antonio Tarzia), Cinisello Balsamo, Paoline 1993, 55-59.
- , *Libertà liberata. Libertà, Legge, Leggi*, Roma, Anicia 1994.
- , *Elogio dell'ascolto*, in *Schedario* XLVI (1998)1, 5-8.
- , *In margine a un sintagma ebneriano nuovo, prezioso, rivelativo, irrecusabile: la Dubaftigkeit des Bewußtseins*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 115-125.
- , *Educabilità umana e formazione*, in AA.VV., *Educarsi per educare. La formazione in un mondo che cambia*, Milano, Paoline 2002, 25-44.
- , *Il volto dell'educativo*, in DUCCI E. (a cura di), *Preoccuparsi dell'educativo*, Roma, Anicia 2002, 9-30.
- ENGLERT L., *Über Voraussetzungen und Kriterien der Begegnung*, in AA.VV., *Begegnung* 58-78.
- EVERS G. D., *Sittlichkeit im Wort-Feld der Begegnung. Sittlichkeit als struktur-dialogisches Freiheits-Ereignis. Dargestellt an der Strukturontologie Heinrich Rombachs und der Pneumatologie Ferdinand Ebners* (Studien zur Geschichte der Kath. Moralthologie, Hrsg. von J. Gründel, Bd. 24), Regensburg 1979.
- FLITNER W., *Theorie des pädagogischen Weges*, Weinheim 1953².
- GADACZ T., *Wychowanie jako spotkanie osób*, in *Znak* 43 (1991) 9, 62-68.
- GARDA M., *Musica e sinestesia nel primo Novecento. L'analisi di Ebner dell'Apokalyptische Phantasie op. 5 per orchestra da camera di Joseph Matthias Hauer*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 333-350.
- GOGACZ M., *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1986.

- GRYGIEL S., *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby*, Kielce, Wydawnictwo Jedność 1995.
- GRYKO Cz., *Filozofia spotkania i filozofia dialogu. Sympozium filozoficzno-muzyczne*, in *Studia Filozoficzne* (1989) 3 [280], 183-186.
- GUARDINI R., *Die Begegnung. Ein Beiträge zur Struktur des Daseins*, Mainz, Matthias Grünewald 1955; tr. it. di C. Fedeli, *L'incontro. Saggio di analisi della struttura dell'esistenza umana*, in GUARDINI R., *Persona e libertà*, a cura di C. Fedeli, Brescia, La Scuola 1987, 1990⁶.
- GUARDINI R.-BOLLNOV O. F., *Begegnung und Bildung*, Würzburg, Werkbund-Verlag 1962³.
- GURWITSCH A., *Die mitmenschlichen Begegnung in der Milieumwelt*. Hrsg. und eingel. von A. Métraux = Phänomenologisch- psychologische Forschungen 16, Berlin, de Gruyter 1977.
- HEMEL W., *Wort und Wirklichkeit im Sprachdenken Ferdinand Ebners*, Phil. Diss. Masch., Wien 1978.
- HÖDL H. G., *Decodierungen der Metaphysik. Eine religionsphilosophische Interpretation von Ferdinand Ebner Denkweg auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte*, Frankfurt a.M.-Berlin-New York-Paris-Wien, Peter Lang Verlag 1998.
- , *Un fallimento necessario. La critica di Ferdinand Ebner all'idealismo come resoconto di un naufrago*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 257-269.
- HOHMANN W. L., *Ferdinand Ebner. Bedenker und Ebner des Wortes in der Situation der «geistigen Wende»*, Essen, Verlag Die Blaue Eule 1995.
- HÖRNER H., *Begegnungen Schicksal und Chance. Ein Beitrag zur Pädagogik des Mitseins*, in *Pädagogische Rundschau* 49 (1995) 5, 499-508.
- JANTOS M., *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacja*, Kraków, PAN 1997.
- JENNER CH., *Die Nähe des Du. Eine existentielle Betrachtung der Dialog-Philosophie Ferdinand Ebners*, Salzburg 1974.
- JONE H., *Für Ferdinand Ebner. Stimmen der Freunde*, Regensburg 1935.
- , *Vorwort a Ferdinand Ebners «Wort und Liebe»*, Regensburg 1935.
- KAMPITS P., *Sprachspiel und Dialog. Zur Sprachdeutung Ludwig Wittgensteins und Ferdinand Ebners*, in AA.VV., *Sprache und Erkenntnis als soziale Tatsache*, Beiträge des Wittgenstein-Symposiums - Rom 1979, R. Haller (Hrsg.), Wien 1981, 131-140.
- , *Der Sprechdenker Ferdinand Ebner*, in AA.VV., *Gegen den Traum* 88-96.
- KĘPIŃSKI A., *Poznanie chorego*, Kraków, Wydawnictwo Literackie 2002².
- , *Rytm życia*, Kraków, Wydawnictwo Literackie 1992 (2^a edizione 2001).
- LAÍN ENTRALGO P., *Teoría y realidad del otro I*, Madrid, Revista de Occidente 1961 [1988³].
- LINDERBERG W., *Mysterium der Begegnung*, München, Reinhardt 1972⁵.
- LOCH W., *Pädagogische Untersuchungen zum Begriff der Begegnung* (Dissertation), Tübingen 1958.
- , *Der Begriff der Begegnung in der Pädagogik des 20. Jahrhunderts*, in AA.VV., *Begegnung* 197-294.

- LÓPEZ QUINTÁS A., *Ferdinand Ebner*, in ID., *Pensadores cristianos contemporáneos I: Haecker, Ebner, Wust, Przywara, Zubiri*, Madrid, BAC 1968, 115-280.
- , *La antropología dialógica de Ferdinand Ebner*, in AA.VV., *Antropologías del siglo XX*, dirigido por J. de Sahagún Lucas, Salamanca 1979², 149-179.
- , *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Madrid, Publicaciones Claretianas 1990.
- , *El poder del dialogo y del encuentro. Ebner, Haecker, Wust, Przywara*, Madrid, BAC 1997.
- MILAN G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, Roma, Città Nuova 1994.
- MORENO VILLA M., *Persona e relazione. A proposito del pensiero dialogico di Ferdinand Ebner*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 181-197.
- MURA G., *Pensare la parola. Per una filosofia dell'incontro*, Vatican City, Urbaniana University Press 2001.
- NAKAJIMA M. D., *Sein - Wort - Liebe. Die trinitarische Konsequenz des Ebnerschen Denkens*, in AA.VV., *Gegen den Traum* 147-153.
- NOWICKI A., *Człowiek w świetle dzieł*, Warszawa 1974.
- , «Teologia spotkań» a zadania religioznawczej inkontrologii, in *Euhemer* (1974) 1 [91], 11-19.
- , *Inkontrologia e trasformabilità*, in *Misure Critiche* VI (1976) 19, 77-88.
- , *Zadania i metody inkontrologii*, in *Biuletyn Lubelskiego Towarzystwa Naukowego. «Folia Societatis Scientiarum Lublinensis»*, vol. 18: *Humanistyka* (1976) 1, 13-18.
- , *O marksistowską inkontrologię. Zarys ogólnej teorii spotkań*, in *Studia Filozoficzne* (1977) 5 [138], 35-43.
- , *Metoda inkontrologiczna w historii filozofii a policentryczna struktura osobowości filozofów*, in *Studia Filozoficzne* (1983) 4 [209], 87-95.
- , *Nowość jako aksjologiczna kategoria inkontrologii*, in *Studia Filozoficzne* (1983) 11-12 [216-217], 5-20.
- , *Inkontrologia a policentryczna struktura osobowości*, in ID. (a cura di), *Studia z inkontrologii*, Lublin, UMCS 1984, 7-14.
- , *Studia z inkontrologii* (a cura di), Lublin, UMCS 1984.
- , *Przestrzeń spotkań*, in AA.VV., *Filozofia przestrzeni* (a cura di Nowicki A.), Lublin 1985.
- , *Skąd się wzięło i jaki ma sens wyrażenie: HOMO IN REBUS*, in *Studia Filozoficzne* (1986) 1-2 [242-243], 181-190.
- , *Spotkania w rzeczach*, in *Studia Filozoficzne* (1988) 4 [269], 169-174.
- , *Spotkania w rzeczach*, Warszawa, PWN 1991.
- PROHASKA L., *Pädagogik der Begegnung. Entwurf einer ganzheitlichen Erziehungslehre*, Freiburg/Basel/Wien, Herder 1961.
- PUENTE J., *Ética personalista. Una interpretación de la obra de Ferdinand Ebner*, Madrid 1982 (Dissertazione dottorale).
- REICHENFADER S., *Die personale Begegnung als Problem der wissenschaftlichen Pädagogik*

- unter besondere Bezugnahme auf F. Ebner und M. Buber, Diss. Phil. Fak., Wien 1970.
- RICCI SINDONI P., *Ferdinand Ebner (1882-1931). Dalla parola alla vita, dalla vita alla parola*, in AA.VV., *Dio nella filosofia del Novecento* (a cura di G. Penzo e R. Gibellini), Brescia, Queriniana 1993, 175-185.
- , *L'antropologia tuale tra maschile e femminile a partire da Ferdinand Ebner*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 127-138.
- ROF CARBALLO J., *El hombre como encuentro*, Madrid, Alfaguara 1973.
- SCHARL F., *Weg(-ung) im Denken Ferdinand Ebners. Eine Reise-Bericht von einer Zwischen-Station und vom sich an-bahnenden Ein-/Durch-Hören, -Blicken*, Frankfurt a. M., Peter Lang-Verlag 1997.
- , *Dialogo e pensiero itinerante. Dal viandante di itinerari lontani al viandante di un itinerario prossimo al Tu*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 271-295.
- SCHELKSHORN H., *L'autodistruzione della cultura europea. Ferdinand Ebner e la politica*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 351-363.
- SCHELKSHORN J., *Ferdinand Ebners Weg von der Idee zum Wort. Zur Überwindung des ethischen Idealismus durch die Pneumatologie des Wortes*, Diss., Wien 1983.
- SCHLEIERMACHER TH., *Ich und Du. Grundzüge der Anthropologie Ferdinand Ebners*, in *Kerygma und Dogma* 3 (1957), 208-229.
- SEEKIRCHER M., *Die Problematik des Solipsismus bei Ludwig Wittgenstein und Ferdinand Ebner*, Diplomarbeit, Institut für Germanistik, Universität Innsbruck 1990.
- SIMON M., *Das Bild vom Menschen bei Ferdinand Ebner*, Philosophische Dissertation, Würzburg 1964.
- STEINBÜCHEL TH., *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an F. Ebners Menschdeutung*, Regensburg 1936 (Darmstadt 1966²).
- STELMACH J., *Fenomenologia intersubiektywności*, in *Studia Filozoficzne* (1988) 10 [275], 215-216.
- TARNOWSKI J., *Człowiek - Dialog - Wychowanie. Zarys chrześcijańskiej pedagogiki personalno-egzystencjalnej*, in *Znak* 43 (1991) 9, 69-78.
- TISCHNER J., *Przestrzeń obcowania z drugim*, in *Analecta Cracoviensia* IX (1977), 67-84.
- , *Fenomenologia spotkania*, in *Analecta Cracoviensia* X (1978), 73-97.
- , *Bezdroża spotkań*, in *Analecta Cracoviensia* XII (1980), 137-169.
- , *Spotkanie w horyzoncie zła*, in *Analecta Cracoviensia* XIII (1981).
- , *Zło w dialogu kuszenia*, in *Znak* (1982) 3, [328].
- , *Spór o istnienie człowieka*, Kraków, Znak 1999².
- , *Myslenie według wartości*, Kraków, Znak 2000².
- , *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków, Znak 2000² (1^a ed. 1975).
- , *Filozofia dramatu*, Kraków, Znak 2001³ (1^a ed. Paris 1991).
- THEUNISSEN M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1970².

- , *Über Ferdinand Ebner*, in *Ferdinand Ebner. Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, München 1980², 273-294.
- VETTER H., *Ferdinand Ebner und Sören Kierkegaard*, in AA.VV., *Gegen den Traum* 116-125.
- WĘGRZECKI A., *Antropologiczne aspekty spotkania*, in *Studia Filozoficzne* (1989) 1 [278], 119-123.
- , *Czasoprzestrzeń spotkania*, in *Studia Filozoficzne* (1990) 2-3 [291-292], 151-158.
- , *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków, PAT 1992.
- WIECZOREK K., *Rola kategorii «spotkania» w antropologii filozoficznej J. Tischnera*, in *Studia Filozoficzne* (1984) 1 [218], 55-68.
- , *Polska filozofia spotkania*, in *Studia Filozoficzne* (1989) 1 [278], 125-134.
- , *W stronę definicji spotkania (Kilka uwag o zakresie i treści pojęcia)*, in *Studia Filozoficzne* (1989) 10 [287], 25-38.
- , *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Katowice, Uniwersytet Śląski 1990.
- , *Spotkanie osób - źródło prawdy i wartości*, in AA.VV., *Filozofia dialogu* (Atti del Seminario di studio, Toruń 13 novembre 1999), Toruń, Towarzystwo Naukowe 2000.
- WUCHERER-HULDENFELD A. K., *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*, Wien-Köln-Graz, Böhlau 1985.
- , *Der Grundgedanke Ferdinand Ebners*, in AA.VV., *Gegen den Traum* 78-87.
- , *La pneumatologia della parola. La riscoperta autodidattica della comprensione storico-salvifica della Trinità da parte di Ferdinand Ebner*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 27-40.
- , *Il pensiero fondamentale di Ferdinand Ebner*, in *Communio* (2001) [175-176], 17-31.
- ZUCAL S., *Saggio introduttivo: Il miracolo della parola. Ferdinand Ebner nel contesto filosofico del suo tempo*, in EBNER F., *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici* (a cura di Silvano Zucal), Cinisello Balsamo, San Paolo 1998, 7-106.
- , *Ferdinand Ebner. La «nostalgia della parola»*, Brescia, Morcelliana 1999.
- , *L'esodo dall'«Icheinsamkeit» e la «patria» ritrovata*, in AA.VV., *La filosofia della parola* 99-114.
- ŻEGLEŃ U., *Ebner Ferdinand*, in *Encyklopedia Katolicka IV*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1983, 638.

4. Bibliografia consultata

- AA.VV., *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*. Atti del 22° Convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Merano 9-11 maggio 1994, Merano, Accademia di studi italo-tedeschi 1995.
- AMADINI M., *Ontologia della reciprocità e riflessione pedagogica. Saggio sulla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*, Milano, Vita e Pensiero 2001.

- ANGELUS SILESIUS, *Il pellegrino cherubico* (a cura di G. Fozzer e di M. Vannini), Cinisello Balsamo, S. Paolo 1992.
- BACCARINI E., *Hermann Cohen - Franz Rosenzweig. La «Heimkehr» del giudaismo contemporaneo*, in *Idee* III (1988/1989) 9/10, 93-103.
- BALDINI M. (ed.), *L'amicizia secondo i filosofi*, Roma, Città Nuova 1998.
- BUBER M., *Il problema dell'uomo*, Torino, Elle Di Ci 1983.
- , *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico* (prefazione di Enzo Bianchi), Magnano (VC), Edizioni Qiqajon Comunità di Bose 1991.
- CAVALERI P. A., *Verso una psicologia in dialogo*, in *Nuova Umanità* XXII (2000/3-4) 129-130, 409-445.
- CODA P., *Evento pasquale. Trinità e Storia*, Roma, Città Nuova 1984.
- COZZOLI M., (a cura di), *La soggettività tra individualismo e personalismo*, Roma, Edizioni "Vivere In" 1996.
- D'ARMI L., *La reciprocità uomo donna. Nostalgia dell'origine*, Roma, Città Nuova 1996.
- DI NICOLA G. P., *Per un'antropologia della reciprocità*, in AA.VV., *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare* (a cura di A. Danese), Roma, Dehoniane 1991, 87-111.
- DOSTOJEVSKIJ F., *I fratelli Karamazov*, tr. it. Agostino Villa, Torino, Einaudi 1995.
- EVDOKIMOV P., *La novità dello spirito*, Milano, Ancora 1980.
- FERRER ARELLANO J., *Metafisica de la relación y de la alteridad. Persona e relación*, Navarra, EUNSA 1998.
- FEUERBACH L., *La filosofia dell'avvenire e la critica della religione* (antologia a cura di L. Casino), tr. it. S. Rossi Bourg e L. Casini, Firenze, Le Monnier 1982.
- , *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia*, in ID., *La filosofia dell'avvenire e la critica della religione. Antologia* (a cura di Leonardo Casini), Firenze, Le Monnier 1982, 99-106.
- , *Principi della filosofia dell'avvenire*, in ID., *La filosofia dell'avvenire* (a cura di Claudio Cesa), Bari, Laterza 1984, 55-128.
- , *Etica e felicità con una raccolta di aforismi di argomento morale*, Milano, Guerini e Associati 1992.
- , *Spiritualismo e materialismo specialmente in relazione alla libertà del volere*, Roma-Bari, Laterza 1993.
- , *L'essenza del cristianesimo* (tr. it. Camilla Cometti), Milano, Feltrinelli 1994.
- FLORES D'ARCAIS (a cura di), *Pedagogie personalistiche e/o pedagogia della persona. Colloquio interuniversitario*, Brescia, La Scuola 1994.
- GEVAERT J., *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Leumann, Elle Di Ci 1989.
- GONZÁLEZ M., *Trinità «economica» e Trinità «immanente». Dibattito e prospettive I*, in *Nuova Umanità* XVIII (1996/1) 103, 99-121.
- , *Trinità «economica» e Trinità «immanente». Dibattito e prospettive II*, in *Nuova Umanità* XVIII (1996/2) 104, 277-291.

- HEMMERLE K., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano* [*Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln 1992], Roma, Città Nuova 1996.
- , *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero* (a cura di P. Blättler) [*Leben aus der Einheit*, Freiburg i.B., Herder Verlag 1995], Roma, Città Nuova 1998.
- HINDE R., *Le relazioni interpersonali*, Bologna, Il Mulino 1981.
- HORWITZ R., *Buber's Way to I and Thou. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures «Religion als Gegenwart»*, Heidelberg 1978.
- , *Buber and Ebner: intellectual cross-fertilisation between a Catholic and a Jew*, in *Judaism* 32 (1983) 2, 188-195.
- JACOBI F. H., *Briefwechsel 1775-1781*, I-2 (Hrsg. von P. Bachmaier, M. Brüggem, R. Lauth u. S. Sudhof), Stuttgart, Frommann-Holzboog Verlag 1983.
- JUDYCKI S., *Fenomenologia i filozofia dialogu - aspekty historiozoficzne*, in AA.VV., *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą* (a cura di Bronk A.), Lublin, TN KUL 1995, 245-261.
- KAISER A., *Gnoseologia dell'educazione. Lo statuto antropologico dell'essere spirituale*, Brescia, La Scuola 1998.
- KIERKEGAARD S., *Scritti sulla comunicazione* (a cura di C. Fabro) 2 voll., Roma, Ed. Logos 1979.
- , *Opere* (a cura di C. Fabro), 3 voll., Casale Monferrato, Ed. Piemme 1995.
- , *Diario*, Milano, Rizzoli-BUR 1997.
- LERNEN H. G., *Zärtliches Tempo: wie Frauen ihre Beziehungen verändern, ohne sie zu zerstören* = Fischer-Taschenbuch 10115: *Die Frau in der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Fischer-Taschenbuch-Verlag 1994.
- LÉVINAS E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (tr. it. Adriano dell'Asta), Milano, Jaca Book 1990.
- , *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book 1995.
- MILAN G., *Dal «egologia» al «tu innato». Il contributo di Martin Buber*, in *Pedagogia e Vita* 5 (1985), 515-529.
- , *Le relazioni interpersonali a scuola*, Padova, CLEUP 1989.
- MOUNIER E., *Il personalismo*, Roma, Ave 1964.
- ORAISON M., *Essere con... la relazione all'altro*, Perugia, Cittadella Editrice 1971.
- PALUMBIERI S., *L'uomo e il futuro II: Germi di futuro per l'uomo*, Roma, Dehoniane 1993.
- , *Amo dunque sono. Presupposti antropologici della civiltà dell'amore*, Milano, Paoline 1999.
- , *L'uomo questa meraviglia. Saggio sulla costituzione antropologica*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press 1999.
- , *L'uomo questo paradosso*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press 2000.
- POMI M., *Il soggetto e il suo doppio. Il problema del riconoscimento reciproco nella relazione educativa*, in *Orientamenti Pedagogici* 40 (1993), 93-99.

- PORCILE SANTISO M. T., *La donna, spazio di salvezza*, Bologna EDB 1994.
- ROSENZWEIG F., *Das neue Denken* (1925), in ID., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. III. Abteilung: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (Hrsg. von R. und A. Mayer), Dordrecht/Boston/Lancaster, M. Nijhoff 1984, 139-162, (tr. it. di G. Bonola, *Il nuovo pensiero*, in ID., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Roma, Città Nuova 1991, 257-282).
- , *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. I. Abteilung: *Briefe und Tagebücher* (Hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper), 1. Band: *1918-1929*, Haag, Martinus Nijhoff 1979.
- SCOTT M., *La comunicación interpersonal como necesidad*, Madrid, Narcea 1985.
- SEMERARI G., (a cura di), *Fenomenologia delle relazioni*, Bari, Palomar 1997.
- SICURELLI R., *Educare all'incontro interraziale*, Milano, Guerini 1994.
- WOJTYŁA K., *Persona e atto*, Testo polacco a fronte, Milano, Rusconi 1999.
- ZARONE G., *Il discorso e la parola. Parabole del senso tra Atene e Gerusalemme*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1997.
- ŽAK L., *Alla ricerca di un «nuovo pensare». Un contributo originale per il rinnovamento culturale*, in *Nuova Umanità* XIX (1997/3-4) 111-112, 513-527.

5. Dizionari ed Enciclopedie

- AA.VV., *Dizionario di Scienze dell'Educazione* (a cura di J. M. Prellezo, C. Nanni, G. Malizia), Torino-Roma, Elle Di Ci-SEI-LAS 1997.
- AA.VV., *DUDEN - Bedeutungswörterbuch*, Band 10, Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich, Duden-Verlag 1985.
- CORTELAZZO M.-ZOLLI P., *Dizionario etimologico della lingua italiana* 3/I-N, Bologna, Zanichelli 1983.
- DE MAURO T., *Grande Dizionario Italiano dell'uso* III FM-MAN, Torino, UTET 1999.
- GRIMM J.-GRIMM W., *Deutsches Wörterbuch* (1854), Bd. I.
- MONDIN B., *Dizionario enciclopedico di filosofia e teologia morale*, Milano, Massimo 1989.
- PALAZZI F., *Dizionario della lingua italiana* (a cura di G. Folena), Torino, Loescher Ed. 1986.

INDICE

<i>Prefazione</i>	7
<i>Sommario</i>	9
<i>Abbreviazioni</i>	11
Introduzione	13

Parte I

FERDINAND EBNER E LA BEGEGNUNGSPHILOSOPHIE

Cap. I: La <i>Begegnungsphilosophie</i> come prospettiva del pensare filosofico sull'incontro	27
1. <i>Significati del termine incontro</i>	28
2. <i>La Begegnungsphilosophie come «nuovo pensare» filosofico sull'incontro</i> ..	34
2.1. Prospettiva <i>dialogica</i> della filosofia di Ludwig Feuerbach	41
2.2. Prospettive di ricerca filosofica sull'incontro in alcuni esponenti della <i>Begegnungsphilosophie</i>	48
2.2.1. Il pensiero dei fondatori.....	50
2.2.2. Prospettive di ricerca sull'incontro nell'ambiente di lingua tedesca	60
2.2.3. Panorama della filosofia dell'incontro nell'ambito della lingua francese	64
2.2.4. Sviluppi della filosofia dell'incontro in Spagna	71
2.2.5. Gli studi fenomenologici sull'incontro in Polonia.....	74
2.3. L'incontrologia nel pensiero marxista di Andrzej Nowicki	85
Cap. II: Ferdinand Ebner come <i>Bedenker</i> dell'incontro	95
1. <i>La parabola dell'«incontro» in una vicenda esistenziale ed intellettuale</i>	97
2. <i>Alcune fonti ed ispirazioni del pensiero di Ebner sull'incontro</i>	112
2.1. Ispirazioni filosofiche.....	114

2.2. Ispirazioni extra-filosofiche	124
3. <i>Dal silenzio alla parola</i>	131

Parte II

L'INCONTRO NELLA PNEUMATOLOGIA DELLA PAROLA DI FERDINAND EBNER

Cap. I: L'incontro ebneriano come <i>Schicksal</i> dell'essere umano	149
1. <i>Parola e amore come categorie ontologico-esistenziali della natura umana relazionale</i>	150
1.1. <i>Wort haben</i> come giustificazione della natura e dell'origine relazionale dell'essere umano	154
1.1.1. L'uomo come un «essere di natura parlante»	157
1.1.2. La parola come fondamento e rivelatrice dell'essere	160
1.1.3. La parola come mediatrice tra l'io e il tu e rivelatrice del rapporto io-tu	161
1.1.4. L'uomo come <i>Hörer</i> della parola	163
1.2. <i>Liebe haben</i> come giustificazione della dimensione intrinsecamente amante dell'essere umano	167
1.2.1. Amore come fatto originario e costitutivo dell'essere umano	167
1.2.2. Amore come vocazione all'incontro	170
2. <i>La «spiritualità-relazionale» dell'uomo come presupposto dell'incontro</i>	172
2.1. <i>Lo spirito nell'uomo e le realtà spirituali</i>	173
2.2. La dimensione duale della vita dello spirito presupposto all'incontro	176
Cap. II: L'incontro ebneriano come <i>relazione giusta</i>	181
1. <i>La relazione giusta come il problema dell'uomo</i>	183
2. <i>Alcuni connotati dell'incontro come relazione giusta</i>	184
2.1. La relazione giusta come rapporto nell' <i>apertura personale alle realtà spirituali</i>	184
2.2. La relazione giusta come rapporto di <i>co-presenza concreta</i>	187
2.3. La relazione giusta come rapporto di <i>reciprocità tra l'io e il tu</i>	190
3. <i>Le sfere dell'incontro-relazione giusta</i>	196
3.1. L'incontro con il <i>Tu-Dio</i>	196
3.1.1. La riscoperta della dimensione storico-salvifico-trinitaria dell'essere umano	199
3.1.2. «La parola è la via»	203
3.1.3. L'evento Cristo: un'esperienza nuova dell'incontro con l'alterità e con la trascendenza	207

3.2. L'incontro con il <i>tu-uomo</i>	212
3.2.1. Esperire l'umano nell'incontro con l'altro uomo.....	214
3.2.2. Esperire nell'altro il <i>prossimo</i>	220
3.2.3. La tragicità e la nostalgia di unione nell'incontro con il tu-uomo.....	225
3.3. L'incontro con il <i>tu-donna</i>	229
3.3.1. Distanze ebneriane dal problema della contrapposizio- ne dei sessi.....	230
3.3.2. Esperire la donna come un <i>tu</i>	235
3.3.3. Verso la reciprocità dei sessi.....	237
Cap. III: L'incontro ebneriano come <i>chance</i> per gli iniziati	245
1. <i>L'incontro come evento</i> per e tra <i>gli iniziati</i>	247
2. <i>L'iniziazione all'incontro</i>	253
2.1. Rimozione delle diverse forme della <i>Menschenverachtung</i> come ostacoli all'incontro.....	255
2.1.1. <i>Menschenverachtung</i> come disattenzione allo spirituale nell'uomo e <i>sogno dello spirito</i>	256
2.1.2. «Muraglia cinese».....	264
2.1.3. Abuso della parola e fraintendimento dell'amore.....	269
2.2. Dinamica dell' <i>iniziazione</i> all'incontro.....	273
2.2.1. Conversione reciproca.....	274
2.2.2. L' <i>appropriazione</i> dello spirituale nell'uomo.....	281
2.2.3. <i>Risveglio</i> alla vita da realtà spirituali.....	287
2.2.4. La parola <i>giusta</i>	291
2.2.5. L'amore <i>giusto</i>	293
3. <i>Presenza dell'iniziatore concreto</i>	299
3.1. Testimone del senso per lo spirituale nell'uomo.....	300
3.2. Risvegliato <i>risveglia</i>	302
3.4. Disponibile ad essere un <i>tu</i>	305
Conclusione	313
<i>Bibliografia</i>	323