

ESISTENZA E FORME DELL'ESPERIENZA

MASSIMO MARASSI*

VEDERE IL SENSO DELLE COSE

Non credo possa soddisfare la curiosità del lettore sapere che l'esistenza indica quella particolare *proprietà* dell'essere a cui compete il *fatto* di esistere, il fatto di esserci. Questo è un modo di esprimersi a cui si può replicare ironicamente «già, ma cosa esiste?». La risposta di Quine a questa domanda è diventata famosa: esiste tutto, o meglio tutto ciò che una teoria decide di istituire. E tuttavia a noi interessa non l'universalità (che cosa sia l'esistenza in generale), ma la specificità dell'esistenza, ciò che si manifesta a partire da un'origine con cui essa non coincide e da cui perciò dipende: in tal senso Heidegger insiste sull'apparire, nascere e sorgere dell'esistente (*ex-sistere*) che poi si propone in una molteplicità di forme che costituiscono l'esperienza ontica e ontologica del mondo.

È nel contesto del rapporto tra creatore e creature che questo concetto fa la sua apparizione: presso gli antichi Greci non si scorge la necessità di determinare con questo termine la derivazione ontologica, che poi non vuole affatto dire «deduzione», dato che l'esistenza semplicemente si constata, è una realtà attuale, una presenza effettiva, un'immediata attualità. Così anche Sartre precisa che si tratta del «semplice e nudo essere delle cose». In ogni caso, ciò che esiste non coincide con l'essenza, bensì è ciò che è dato, non predeterminato né preformato, può divenire altro in forza del primato della possibilità sulla realtà. Perciò, dato che un ente esiste in quanto attuazione di un'essenza, questo si rivela il quadro generale all'interno del quale collocare anche la nozione d'identità, qui intesa come continuità o permanenza, pur nel variare delle sue condizioni. Non si tratta certo dell'identità numerica, bensì dell'identità personale, concreta e specifica. Una concretezza che in Hegel è tale perché resta affermata la stessità reale di termini differenti, da un lato l'esistere e dall'altro la coscienza che il soggetto ne ha. Immediatezza e mediazione si presentano come un fatto che sta nell'esperienza e ugualmente all'interno della coscienza. Ma come è possibile cogliere la connessione tra l'esistenza e questa necessaria mediazione? Hegel si appella alla banalità di una relazione: «I germi, i genitori, sono un'esistenza immediata che dà inizio ad altro, rispetto ai figli ecc., che sono esseri generati. Ma i germi, i genitori,

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

per quanto siano *immediati* come esistenti in generale, sono pure a loro volta generati, e i figli ecc., senza pregiudizio della mediazione della loro esistenza, sono ora immediatamente, poiché *sono*. Che io *sia* ora a Berlino, questa mia presenza *immediata* è *mediata* dal viaggio che ho fatto per giungervi, ecc.» (*Enciclopedia*, par. 66).

Al di fuori del contesto hegeliano, ma riprendendo le sollecitazioni che lo innervano, si può notare l'apparente prevedibilità di queste considerazioni. Ciò che chiamiamo per convenzione «ente» è in fondo una sostanza individuale con delle proprietà. Che poi questa sostanza individuale abbia anche delle relazioni con altre sostanze rappresenta un passo ulteriore. È ciò che Hegel esprime con l'esempio genitori-figli, in cui la sostanza individuale è tolta dalla solitudine del proprio esistere e posta nella mediazione, in modo tale che solo a partire dalla mediazione può sorgere quella preliminare e banale immediatezza dell'esistere. Insomma, non esiste un'immediatezza a prescindere da una mediazione, oggi si direbbe da uno stato di cose, che ovviamente deve essere attuale, cioè un fatto esistente.

Basta questo inciso, credo, per manifestare come l'esistenza sia strutturalmente ambigua; da una parte rappresenta l'ovvietà dell'immediatezza, dall'altra la complessità della relazione nelle molteplici forme dell'esperienza, che sono sempre mediate: con l'esempio di Hegel «questa mia presenza *immediata* è *mediata* dal viaggio che ho fatto per giungervi».

Per delineare l'intreccio e il rapporto tra esistenza e forme dell'esperienza i contributi di questa sezione sono dedicati alla riflessione sulla soggettività e sulla singolarità in autori che nel '900 sono risultati al riguardo imprescindibili, ossia Bloch e Heidegger; il lettore noterà tuttavia anche l'ampio sfondo teorico che viene ripreso e discusso.

Arno Münster, riferendosi in particolare a *Spirito dell'utopia*, osserva che le celebri espressioni blochiane «la tenebra dell'attimo appena vissuto» e il «non ancora conscio» si riferiscono a una situazione ontologica in cui l'esistenza appare vuota, poiché non conosce lo scopo verso cui è diretta. L'esistenza ha così immediatamente a che fare con la struttura della soggettività, con quell'«incontro con il sé» – rintracciato da Bloch già in Meister Eckhart, in Böhme, nel libro dello *Zohar* – che si manifesta mediante certi atteggiamenti dello spirito come la nostalgia, la speranza, lo stupore, l'attesa: tutti atteggiamenti fondamentali e costitutivi dell'essere-esistenza del sé. L'attimo, in cui l'esistenza appare e insieme dilegua, indica il mistero originario in cui il sé avverte la necessità di una dimensione ulteriore. Questa metafisica, insieme utopica e messianica, si riferisce dunque esplicitamente al modo di darsi dell'esistenza nel mondo, temi ampiamenti presenti anche nella riflessione di Kierkegaard e di Heidegger. Il primo confronto – di Bloch con Kierkegaard – serve a Münster per sostenere che la modalità primaria del conoscere deve avere un rapporto con l'esistenza e, anzi, nutrirsi dell'affettività che la costituisce, un *pathos* umano peraltro operante anche in Kant. Nonostante la rigidità gnoseologica a cui Kant ha ampiamente abituato i suoi lettori, tale *pathos* potrebbe essere ravvisato nella seconda *Critica* e soprattutto nell'*Antropologia pragmatica*. Che il *pathos* circonda ogni dimensione della soggettività traspare poi in una molteplicità di opere di Kierkegaard e giunge a esprimersi in una dimensione meta-razionale, mistica e religiosa. Il problema che incontra ogni costruzione della soggettività effettuata tramite gli stadi appena indicati in questo modo però si acuisce, dato che l'interiorità nella sua unione mistica con l'infinito o con Dio risulta esprimibile solo con una metafora che rimane una domanda aperta, ossia la «nebbia della notte». In questo aspetto impenetrabile

ogni figura storica si manifesta sempre come un mistero e ad un tempo come l'unico bene raggiungibile. L'utopia come cifra perfetta della struttura della soggettività rimane per definizione incompiuta. La tensione mistica non raggiunge più un livello di ulteriorità separabile dal contesto storico e non a caso si avvicina perciò a un'indizionata fiducia riposta nella secolarizzazione, in cui termina la dialettica del materialismo storico con il suo incitamento a «sognare in avanti» per costruire un mondo diverso. Sotto l'influenza di Lukács avviene così per Bloch l'incontro con il marxismo e giunge a trasformazione anche la sua lettura kierkegaardiana, prima accolta per la formulazione dell'esistenza caratterizzata dai suoi affetti vissuti e utilizzata in contrapposizione al «soggettivismo imputridito» di Heidegger, «reazionario», «piccolo-borghese», dallo «sguardo nefando». Con questo giudizio tagliente Bloch non può certo accettare che «l'ente nella sua totalità» sia il luogo in cui la sacra esistenza si è dileguata, per di più in una «nebbia silenziosa», se non addirittura nel nulla, nell'angoscia e nella disperazione. Per reazione, il *Principio speranza* saprà proporsi come modalità di superamento dell'analitica esistenziale heideggeriana proprio qualificando l'esistenza come protensione al futuro. Qui il «non ancora conscio» permette di intendere la soggettività come strutturalmente declinata nella responsabilità verso il mondo e insieme orientata verso le «anticipazioni utopiche».

Alla dimensione meta-razionale dedica le sue osservazioni Guido Boffi, dato che le proposte di Bloch interpretate da Münster – la sequenza meta-razionale, mistico, religioso – pongono in primo piano i limiti della razionalità kantiana, quando questa è confrontata con le strutture esistenziali di Kierkegaard e Meister Eckhart, ma evidenziano pure l'importanza ontologica della ragione pratica. Kierkegaard sembra permettere a Bloch di trasformare il «come se» morale di Kant in una connotazione teologica, in cui prevale il «non-ancora» e traluce il *pathos* cristiano degli affetti; insomma un Kant che sarebbe visto così in funzione della stessa utopia. In questa prospettiva non desta meraviglia che anche l'esistenza individuale si muova dal proprio darsi immediato e circoscritto verso la relazione, rappresentata dal noi intersoggettivo, e verso la finalità, qui intravista nel Sé universale. In quest'ottica patico-affettiva si forma la soggettività intesa come individualità e insieme intersoggettività, proprio per questi tratti orientata a un *eschaton* messianico. Il confronto di Bloch con Heidegger, infine, si consumerebbe in una lontananza non solo teorica, ma anche politica. Qualunque elemento patico rilevato da Heidegger sarebbe insufficiente per descrivere la struttura dell'individualità, perché strutturalmente incapace di cogliere la radice di ogni disposizione emotiva. Per Bloch, invece, prevale una *Stimmung* non superficiale o confusa, che all'inizio sta sì in una disposizione semplicemente aurorale, ma che poi rende possibile l'esercizio della speranza, apre l'orizzonte del futuro e soprattutto alimenta i sogni diurni in grado di realizzare la pienezza della dimensione affettiva.

Il saggio di Jean-François Courtine analizza innanzitutto lo scritto di Heidegger *Die Frage nach dem Ding*. A prima vista si tratta di un'analisi interna al testo heideggeriano, ma l'arditezza dell'interpretazione non tarda a presentarsi. L'inizio è prevedibile. La piccola serva tracia si burla di Talete, che camminando con lo sguardo rivolto al cielo cade in un pozzo. Se è scontato il riferimento alle fonti – Platone, Pindaro, Sofocle – meno noto è l'intento di Heidegger che si chiede per quale motivo questo «andare oltre le cose» rappresenti una costante dello «sguardo» del filosofo, che pertanto trascura ciò che si trova ai suoi piedi, le piccole cose del mondo.

La simpatica metafora del riso della donna di Tracia sta a indicare il procedere della metafisica, la quale, mossa dai più nobili intenti, dimentica i motivi per cui essa stessa è stata elaborata: la categoria del doppio mira a dare una spiegazione più approfondita di quei fenomeni immediati che resterebbero altrimenti privi di risposte esaurienti. Le cose, in Heidegger, divengono invece l'occasione che rimanda l'uomo a se stesso, non perché siano ricondotte all'uomo in quanto da lui prodotte, ma perché rinviano l'uomo all'indietro, a ciò che rimane alle sue spalle, dietro la superficie del suo apparire. Ma, nella tradizione del pensiero, chiedere «che cosa sia una cosa» significa porre la domanda sulle sue condizioni, su ciò che la rende cosa, sulla sua coseità, il suo *eidos* o *ghenos*, insomma sulla sua *quidditas*, mentre l'interesse di Heidegger è proprio rivolto a ciò che sta davanti ai nostri piedi, ossia, per citare *L'origine dell'opera d'arte*, gli zoccoli da contadino di Van Gogh. Da questo punto di vista la riconduzione, posta in *Sein und Zeit*, dello spazio alla temporalità comincia a incontrare più di una complicazione. Infatti i termini che diverranno abituali dopo la *Kehre* e culmineranno in *Zeit und Sein*, trovano ne *L'origine dell'opera d'arte* una loro prima applicazione proprio nel tentativo di descrivere la cosa situata nello spazio, che implica pertanto vicinanza e lontananza, terra e cielo, possibilità e realtà effettiva. Heidegger è ovviamente costretto a tematizzare anche la coseità, questa cosa qui, la singolarità, ciò che da tempo – nota Courtine – si chiama *haecceitas*. Questo spostamento di interesse è confermato dall'attenzione prestata da Heidegger nel 1936-37 alle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* di Schiller, in cui egli, tra l'altro, discute della fontana romana di Conrad Ferdinand Meyer e dell'acquarello di Dürer *La lepre*. Sulla base degli appunti dei partecipanti al seminario, tra i quali Kurt Bauch e Werner Korte, e del commento alla lettera 22 di Schiller, si prende in esame l'acquarello di Dürer *La lepre*: qui, anche riprendendo un passo di Erasmo, si afferma che la lepre è un oggetto singolo e unico che però mostra l'essere stesso in questa «unica lepre, l'essere-lepre, l'essere-animale». Da notare che la discussione non può più vertere sulla *mimesis* di Platone, dove invece sembra trionfare il nesso copia-archetipo. Non si tratta più di un simbolo, di una allegoria: la lepre non è considerata come «concetto», bensì come «opera» e la pagina di Courtine è esemplare. Dürer e Heidegger testimoniano di un altro sguardo sulle cose, non qualcosa in cui inciampare, per cui l'ente altro non è che il caso particolare di un universale, bensì cose colte nel loro singolare apparire. La lepre è una sorta di *mundus concentratus* e qui si incontrano Scoto e Leibniz, Ockham e Cusano. Insomma, spetta all'opera d'arte porre davanti ai nostri occhi l'essere della cosa, l'universale trasformato in singolarità. Nello spazio la cosa si rivela nella prossimità o nella distanza e così è propriamente esistente. Che sia operante in questi scritti una ripresa delle riflessioni che Heidegger condusse nella sua dissertazione su Scoto è evidente. Eppure l'individuale qui non solo è considerato in se stesso, non riducibile all'essenza, propriamente dotato di un modo d'essere che è l'esistere, ma diviene esemplarmente la vita reale, ciò che costituisce l'oggetto della filosofia, o ciò in cui la filosofia deve inciampare. Un tale modo di essere è ciò che Joyce chiamava un'epifania. Di conseguenza non risulta forzato l'accostamento alla nozione di bellezza formulata da Tommaso: *integritas, consonantia/convenientia, claritas*. La *claritas* come *quidditas* costituisce l'intenzione a cui si giunge a partire dalla cosa, vista solo alla fine come «la cosa che è».

Spetta a Lorenzo Fossati riprendere queste stimolanti riflessioni proprio a partire dalla *claritas* con cui si conclude il saggio di Courtine. Il discorso viene riesami-

nato grazie a una poesia di Heaney, *Veder cose*. È possibile vedere le cose nella loro individualità senza cogliere a un tempo l'essenza del loro esser-così e del loro esser-ci? Sembra che la determinazione, il questo-qui come carattere essenziale della sostanza già per Aristotele, sia raggiungibile solo grazie a concetti universali, sembra sempre che la cosa sia duplicata in uno sguardo rivolto verso un'ulteriorità, verso la sua essenza. La meraviglia sta proprio in questo metafisico e necessario sforzo di allontanarsi dalle cose per vederle realmente. Ora, il problema che si pone in prima istanza riguarda il rapporto tra individuale e universale. È vero che Heidegger perviene alla singolarità attraverso l'analisi dell'opera d'arte, in cui appunto singolare e universale sono tutt'uno («questa» lepre è «la» lepre), ma non è provato come questo approccio possa rappresentare l'esperienza che l'uomo fa in generale dell'essere. Anche l'*haecceitas* di Scotus ha un livello concettuale tale da chiarire l'esperienza. In secondo luogo, occorre chiedersi quale rapporto venga a instaurarsi tra esperienza e pensiero, dato che l'esperienza è sempre dell'individuale, eppure è colta attraverso una concettualizzazione. Porre da una parte l'epifania di un originale e dall'altra l'apparire di qualcosa attraverso il concetto, come se soltanto questa seconda operazione rendesse finalmente visibile la cosa, significa però presupporre che intuizioni e concetti, nonostante Kant, possano darsi temporalmente in successione. Si prende così atto che c'è davvero uno scarto tra individuale e universale e per di più uno scarto posto in modo da essere vantaggioso a livello cognitivo. Fossati si richiama così all'intrinseco valore di una tradizione di pensiero per cui la filosofia ricerca le cause delle cose, il loro non poter essere diverse da come sono. In questa posizione ontoteologica la meraviglia è un primo approccio alla cosa che va superato, perché più che la profondità di pensiero conta la chiarezza di pensiero, e qui Schnitzler – richiamato al termine del saggio – incontra la *claritas*.