

L'esercito in rotta delle nostre esperienze

di
Andrea Tagliapietra

«Tutti nell'intimo siamo collezionisti di mosche, anche se non ce ne siamo mai accorti»
(F. Sjöberg, *L'arte di collezionare mosche*)

«La parola “esperienza”», ha scritto Alfred North Whitehead, autore, con Bertrand Russell, dei *Principia Mathematica*, «è una delle più ingannevoli, in filosofia»¹. «Il concetto di esperienza (*Erfahrung*)», gli fa eco il maestro dell'ermeneutica filosofica Hans Georg Gadamer, «mi pare da annoverare fra i meno chiari che possediamo»².

Due esponenti di spicco di tendenze così diverse della filosofia del Novecento sembrano concordi nell'accostarsi con cautela e circospezione a quell'esperienza che pure, secondo Kant, è l'inizio di ogni nostra conoscenza (*Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfangt*).³ Per svolgere questo compito, tuttavia - una funzione cruciale per la nascita e lo sviluppo della scienza moderna -, l'esperienza aveva dovuto cambiare, almeno in parte, pelle.

Quando Galilei, nelle pagine de *Il saggiatore* (1623)⁴, afferma di «di voler vedere coll'esperienza qual sia la verità»(XLVI) e denuncia la pratica autoritativa di chi, invece, come gli aristotelici della sua epoca, «voglia anteporre l'attestazioni d'uomini a ciò che ne mostra l'esperienza»(XLIV), ciò che appare con evidenza è la disponibilità della nozione a funzionare innanzitutto come elemento di *destrutturazione del sapere dato*, quello trasmesso dalle *auctoritates* della cultura scolastica, e, in seguito a ciò, come *nuovo fondamento della conoscenza* basato sull'osservazione diretta della natura. Questo spostamento, che inaugura una funzione inedita per l'esperienza rispetto all'antichità e al medioevo, ossia quella di *principio di legittimazione del sapere*, si istituisce prendendo le distanze non solo dall'idea di sapere del passato - un sapere divino, chiuso nella sua perfezione e non incrementabile mediante l'esercizio della curiosità umana -, ma da un elemento implicito, costitutivo e caratterizzante della nozione di esperienza, benché diversamente tenuto a bada nei diversi contesti storico-culturali: quello che la collega saldamente all'idea di *evento*, ossia di *ciò che accade o può accadere a qualcuno*, in particolare in maniera *imprevedibile e accidentale*.

Infatti, se partiamo dal linguaggio comune, per esempio dalla definizione offerta dal vocabolario, leggiamo che si dice “esperienza” sia la «conoscenza e pratica delle cose acquisita per prove fattene da noi stessi o per averle vedute fare da altri», sia una «prova che fornisce l'occasione di conoscere direttamente qualcosa»⁵. Già in questa definizione generica possiamo cogliere il gioco di un'ambivalenza sottile che scuote dall'interno la parola, problematizzandone il significato. L'esperienza è definita vuoi “conoscenza”, cioè un significato acquisito, uno *stato* del sapere, vuoi un’“occasione di conoscenza”, vale a dire la sua possibilità, una “prova”, cioè un *evento* che,

mettendoci, appunto, *alla prova, direttamente*, ci dispone, invece, alla condizione dativa e patica, ovvero passiva e poi reattiva, di colui che risponde ad una provocazione, reagisce a uno stimolo, replica ad un'istanza precedente. Entrambi i poli della definizione comune di esperienza sembrano isolare, in realtà, dei momenti. Nel primo vediamo il *risultato* dell'esperienza, nel secondo, invece, quello che potremmo chiamare il suo *inizio*. Di conseguenza la scelta unilaterale dell'uno o dell'altro dei due poli penalizza il senso più ampio della parola, che in effetti descrive, piuttosto, un arco, un *processo* che li collega. Questa caratteristica è ben rispecchiata nell'etimologia della parola.

Sia il greco *peîra* ed *empeiria* che il latino *experientia* rinviano, infatti, ad un'ipotetica radice indoeuropea $\sqrt{\text{per-}}$ che ritroviamo in molti termini implicanti le idee di "rischio", "tentativo", "prova" e che, di conseguenza, evocano i sentimenti collegati alle situazioni di precarietà e insicurezza, in primis la paura, ma anche la curiosità e il senso di possibilità. Alcuni etimologi hanno collegato il verbo greco *peiráo*, "io provo", con il verbo *peráo*, che significa "io passo attraverso". Questa interessante connessione ci richiama un altro termine in cui risuona la nostra radice, ovvero il greco *péras*, che di solito si traduce con "limite", ma anche con "legame". È una parola importante, che compare con questa ambivalenza in una delle prime testimonianze di quella che diventerà, poi, la filosofia greca, ovvero il poema perduto *Sulla natura* – ne possediamo solo diciannove frammenti – di Parmenide di Elea. «Occorre notare», rilevava in proposito Giorgio de Santillana, «che Parmenide non adoperò per "Limite" il termine già corrente di *péras*, bensì *peiras*, parola per certi versi arcaica, indicante la "tessitura" o il "disegno", più che il semplice "confine"»⁶. *Peiras*, infatti, deriva dal verbo *peiro* (una forma arcaica di *peráo*), anch'esso dipendente dalla radice indoeuropea $\sqrt{\text{per-}}$, che significa "passo da parte a parte", "infilzo", "infilo". Mi piace pensare come nel senso generale di questa radice si trovino riuniti, in qualche modo, i gesti emblematici di Ulisse e Penelope: il primo, colui che attraversa i mari e passa quelli che sono ritenuti confini invalicabili (Dante, come noto, gli fa varcare persino le colonne d'Ercole), la seconda, colei che tesse e annoda, ma anche disfa e scioglie, l'ordito della proverbiale tela.

Nella prospettiva dischiusa dai significati della radice $\sqrt{\text{per-}}$ si può intendere e tradurre anche un'altra delle parole originarie del pensiero greco. Quando la domanda sul principio di tutte le cose, con Anassimandro di Mileto, abbandona l'attenzione per gli elementi della natura, si rivolge a quell'*ápeiron* che, alla luce dell'etimologia, potremmo tradurre come "ciò che non può essere attraversato da parte a parte" ed è, dunque, inesauribile, illimitato, indeterminato, infinito. In Omero la parola *ápeiron* si trova spesso associata all'immagine del mare e, quindi, all'Oceano che, secondo la cosmologia mitica antica, abbraccia la Terra intera e che, rispetto agli altri mari che separano una regione della Terra dall'altra, è, quindi, *inattraversabile*. Lasciando da parte le innumerevoli interpretazioni che il canone della filosofia occidentale ha dato alla parola e sviluppando, invece, questa suggestione etimologica fino al paradosso, si potrebbe dire che l'*ápeiron* è l'inesperibile che, tuttavia, sta sullo sfondo di ogni esperienza.

Il *péras*, infatti, è sia *limite* che *confine*, parole che si possono intendere come sinonimi solo se non si ha in mente la distinzione, proposta in modo analitico da Kant⁷, fra il significato di *Grenze* e quello di *Schranke*: i confini si attraversano, i limiti no. Dei limiti vediamo solo il lato che, appunto, ci limita e ci situa, come avviene, nella realtà sensibile, con l'orizzonte geo-fisico. Il limite, quindi, non esclude, ma, alla stregua dell'*ápeiron*, abbraccia, avvolge e, se torniamo alla funzione dell'orizzonte

terrestre, consente l'orientamento nello spazio. Con quella feconda ambivalenza e duplicità oppositiva che Freud osservava nel significato delle parole primordiali⁸ – un'oppositività che, per altro, non è affatto ambigua o confusa, bensì pregnante –, l'*ápeiron* andrebbe ad esprimere la caratteristica eminente proprio del *péras* come limite, ossia l'inattraversabilità. Nell'unico frammento di Anassimandro pervenutoci, sulla cui difficile interpretazione si sono affaticati molti filosofi del Novecento, l'*ápeiron* viene associato all'idea di tempo, alla sua irreversibilità intesa come ciò che assegna alla situazione e riporta ad essa, secondo necessità, ogni tentativo di sottrarvisi.

Principio degli esseri è l'inattraversabile (*ápeiron*) [...] da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo (fr. 1).

L'*inattraversabile* delimita e custodisce l'assegnazione all'esperienza degli esseri determinati, ciò che li fa essere così come sono e non altrimenti. Il carattere dell'*ápeiron* non è, del resto, soltanto quello del limite estremo della manifestazione - della cintura inestensibile dell'essere, per esprimerci in termini ontologici –, bensì, come accenna il frammento, il limite che determina ogni essere individuo nella sua origine e nella sua fine, ma che è anche la condanna alla mortalità e alla temporalità, là dove l'inattraversabile diventa l'irreversibile dell'ordine del tempo.

La circostanza ci situa nel tempo e ci orienta in esso analogamente a ciò che fa l'orizzonte riguardo allo spazio. Guardando l'orizzonte, infatti, mi oriento e mi situo (*en*) in un luogo, in un limite (*péras*) che mi circoscrive. È forse a questo orientamento, che ci permette di abitare il mondo, che possiamo dare il nome di esperienza, ovvero, in greco, *en-peiria*, *empeiria*.

D'altra parte, se pensassimo i limiti composti da due lati, come i confini che invece attraversiamo, saremmo già sulla via dell'equivoco, perché la distinzione fra limite e confine assumerebbe un carattere puramente relativo. I limiti sarebbero semplicemente dei confini non ancora superati. È ciò che osservava già Aristotele a commento critico della nozione "fisica" e immanente dell'*ápeiron* di Anassimandro e degli antichi studiosi della natura:

ciò che è limitato è tale sempre in relazione a qualcosa che lo limita; sicché, necessariamente, non v'è nessun limite (*medèn élnai péras*), se ogni cosa viene ad essere delimitata da qualcosa di sempre differente (*Fisica* III, 4, 203b 21-23).

L'immaginario dell'uomo contemporaneo, alimentato dai prodigiosi risultati ottenuti dalla tecnoscienza in alcuni campi della vita quotidiana, sembra cullare l'idea che tutti i limiti siano riducibili, prima o poi, a confini. La scienza, cioè, come sapere indefinitamente incrementabile, relativizza qualsiasi limite. Anzi, la conoscenza scientifica stessa, come recita il titolo, particolarmente efficace, del libro di Thomas Nagel, può essere concepita come uno «sguardo da nessun luogo»⁹, ossia uno sguardo *senza orizzonte*.

L'esperienza ha a che fare sia con i limiti che con i confini. Abbiamo visto che l'etimologia della parola implica l'idea di *attraversamento*. Anche in tedesco la parola che nomina l'esperienza è *Erfahrung* che deriva da *erfabren*, "passare attraverso". Il radicale $\sqrt{\text{per-}}$, che in tedesco e in inglese muta la "p-" in "f-", risuona nell'antico *faer*, "pericolo" (ma anche, appunto, nel latino *periculum* e

nell'italiano *pericolo*), e nell'inglese moderno *fear*, "paura", nonché in *to fare*, "viaggiare" e in *to ferry*, "traghettare". L'esperienza appare connessa con una costellazione simbolica di significati che implicano l'idea di viaggio, quella della messa alla prova (di sé, di altri, di qualcosa), esponendosi ad un pericolo e, quindi, richiamando alla mente la nozione stessa di *avventura*. Queste connotazioni dinamiche e inclusive del *fare* e del *subire* insite nell'esperienza entrano in tensione con il significato statico dell'*avere* esperienza, come fatto acquisito e come dato osservativo esteriore. Delineando le coordinate della sua «antropologia dell'esperienza», collegata allo studio sul campo dei «riti di passaggio», alla teatralità dei rituali e alla funzione del «dramma sociale», Victor Turner osservava che «l'esperienza è, quindi, sin dal principio ambigua, essendo al tempo stesso "interna al flusso" degli eventi intersoggettivi e "distaccata" o "esterna al loro flusso"»¹⁰. John Dewey, autore di una delle più vaste e articolate filosofie dell'esperienza, dedica alla parola in questione questo bel brano:

come le sue realtà congeneri, cioè la vita e la storia, l'esperienza (*experience*) comprende *ciò che* gli uomini fanno e soffrono, *ciò che* ricercano, amano, credono, sopportano, e anche *il modo in cui* gli uomini agiscono e subiscono l'azione esterna, i modi in cui essi operano e soffrono, desiderano e godono, vedono, credono, immaginano, cioè i processi dell'*esperire*. La parola "esperienza" denota il lavoro del campo, la semina, il raccolto e la mietitura, i cambiamenti del giorno e della notte, la primavera e l'autunno, l'umidità e l'arsura, il caldo e il freddo, in quanto vengono osservati, temuti, desiderati; denota anche colui che pianta e raccoglie, che lavora e gioisce, spera, teme, fa progetti, ricorre alla magia o alla chimica per aiuto, che subisce disastri o passa giorni fortunati. È una parola "a due facciate" in quanto nella sua primaria integrità non riconosce alcuna divisione tra atto e materiale, soggetto e oggetto, ma li contiene entrambi in una totalità non analizzata¹¹.

L'esperienza è, dunque, un processo coinvolgente (una totalità non analizzata) in cui gli individui e i gruppi sociali conseguono un sapere su loro stessi e sul mondo. Ma questo sapere, che pure può implicare l'acquisizione di molteplici significati intellettuali e cognitivi, non ha il suo tratto prevalente in essi e nel loro accumulo. La prestazione distintiva dell'esperienza non è dell'ordine dei significati e degli scopi che possiamo costruire intenzionalmente a partire da essi (e che spesso coincidono con il tentativo di dare espressione puntuale al "risultato" dell'esperienza), ma del senso che ci capita di cogliere e che *ci* accade di ricevere nel processo dell'esperienza, ossia nel suo evento, in modo in ultima istanza inintenzionale. L'evento manifesta così l'aspetto teatrale e improvvisato dell'esperienza, la sua irriducibilità a strutture già date di ordine ontologico o conoscitivo. L'evento, nell'esperienza, non è mero veicolo di un sapere che ne trascende le circostanze e che, quindi, implicitamente lo annulla, ma è l'irruzione di quella dimensione del senso che tesse, vivifica e colora la trama dei significati che compongono l'esperienza, fondendo il piano della conoscenza con quello della vita e dell'esistenza.

Ora, come abbiamo distinto il limite dai confini, così bisogna separare il senso dai significati, mantenendone la differenziazione come quella di due dimensioni autonome ed irriducibili l'una all'altra. Come scrive Vincenzo Sorrentino nel suo libro

Significato e senso corrispondono [...] a registri diversi della nostra esistenza: il primo è riconducibile al principio d'identità (bisogno di appartenenza a un contesto relazionale e simbolico, ecc.), il secondo alla pulsione alla perdita di sé nell'abbandono. In altri termini, se nell'*interazione* (che attiva il gioco delle identità/differenze) la nostra vita acquista un significato, è nella *condivisione* (che apre il fondo comune che ci

unisce al resto del vivente) che essa acquista un senso. Tali registri, insieme a quello dello scopo, vanno lasciati coesistere¹².

Aggiungerei, tuttavia, che per conseguire la dimensione *pativa* del senso non è necessario teorizzare una sorta di mistico abbandono (come accade, talvolta, nelle situazioni-limite dell'esistenza), ma semplicemente sospendere, con un'*epoché* scettica temperata basata sulla disequazione per cui il senso *non* è la somma dei significati, l'illusione intellettualistica e *anti-pativa* o *a-pativa* dell'esautività della conoscenza indirizzata (cioè la *superstizione scientifica*), come avviene quando veniamo in contatto, nella quotidianità, con l'evento dell'esperienza. Pensiamo, del resto, a quanto diverso sia perseguire lo *scopo* (o gli scopi) della vita piuttosto che ricercare il *sensu* della vita. Hannah Arendt formulava la distinzione in questi termini:

il senso (*Sinn*) di una cosa, a differenza del suo scopo (*Zweck*), è sempre insito nella cosa stessa, e il senso di un'attività può esistere soltanto finché tale attività perdura. Questo vale per tutte le attività, anche per l'agire, che esse perseguano uno scopo oppure no. Opposto è il caso dello scopo; esso comincia a farsi realtà quando l'attività che lo ha prodotto volge al termine: proprio come l'esistenza di un qualsiasi oggetto fabbricato ha inizio nel momento in cui il fabbricante gli ha dato l'ultimo ritocco¹³.

Si fa esperienza, quindi, in quanto si entra in contatto con la dimensione del senso. I significati, in proposito, non sono decisivi – ci può essere esperienza anche dell'insignificante e del *non-so-che* -, mentre è fondamentale, perché abbia luogo un'esperienza, che chi la fa sia in grado di “sopportarla” e di esserne all'altezza, di resistere alla prova senza cercare di sottrarsi con la diserzione o con l'anestesia, riconoscendone il senso. Così l'*avere esperienza* non coincide con il possesso e la padronanza di una certa quantità di conoscenze, né con la loro articolazione, ma non è altro che l'acquisizione duratura e singolare della capacità di sopportare l'intermittenza e, dunque, la sorpresa del flusso degli eventi che, di volta in volta, chiamiamo esperienze e, in questa maniera, essere in grado non solo di sopravvivere, ma di abitare il mondo in cui si vive.

Ma non è questa la via intrapresa dalla nozione di esperienza nel contesto metodologico della scienza moderna. Anzi, il concetto scientifico di esperienza, quello che trova sistemazione nel dispositivo epistemologico dell'*esperimento* (la parola latina *experimentum* fino alle soglie della modernità era un sinonimo di *experientia*), consiste nel sottrarre alla nozione comune di esperienza il suo carattere di unicità e irripetibilità, limitando drasticamente l'aspetto dell'irruzione della casualità imprevedibile che è propria dell'evento. Quest'ultimo viene ridotto e semplificato, infatti, all'alternativa secca fra *conferma* e *smentita* degli asserti sperimentali in relazione all'enunciato di una determinata ipotesi da verificare.

Gadamer, interrogandosi sul concetto di esperienza in generale e sull'essenza dell'esperienza ermeneutica nelle pagine di *Verità e metodo*, osservava come la scienza, perseguendo l'ideale della sua completa oggettivazione nell'organizzazione della pratica sperimentale in quanto procedura teleologicamente orientata alla ripetizione come *prova*, attuasse così lo scopo di dimenticare e, quindi, cancellare «l'intima storicità dell'esperienza (*die innere Geschichtlichkeit der Erfahrung*)»¹⁴. Tuttavia, per il filosofo tedesco questa caratteristica dell'esperienza scientifica a rimuovere la propria evenemenzialità non è un tratto solo delle scienze positive, ma appartiene alla stessa

nozione comune di esperienza. Se la validità, ossia il rapporto finalistico con la verità di qualsiasi esperienza, è riposta nella conferma – un'esperienza è valida finché non viene contraddetta (*ubi non reperitur instantia contradictoria*) –, sicché la sua dimostrazione risiede nella ripetizione, sia l'esperienza scientifica che l'esperienza quotidiana convergono nel sopprimere la *storicità*, ossia quell'elemento di singolarità e di individualità dell'esperienza che in precedenza si era cercato di definire evocando le nozioni di *evento*, di *processo* e dell'*accadere a qualcuno*. Che l'obiettivo del procedimento sperimentale sia di suscitare una disposizione mentale simmetrica all'abitudine lo ha rilevato, con ironia, mediante l'immagine del cosiddetto *tacchino induttivista*, la celebre critica di Bertrand Russell (che a dire il vero impiegava l'esempio di un pollo¹⁵), ripresa poi, in forma rielaborata, da Karl Popper, all'inferenza induttiva per enumerazione del metodo empirista classico, fatta propria dal neopositivismo logico. Lo scienziato induttivista sarebbe, per l'autore della *Logica della scoperta scientifica*¹⁶, come quel tacchino che, abituato a ricevere il becchime alle nove del mattino, di qualsiasi giorno e in qualsiasi condizione metereologica e di temperatura – ossia in condizioni osservative le più disparate –, giunge alla conclusione che è quella l'ora del cibo, salvo poi doversi amaramente ricredere la mattina di Natale, quando, invece di essere nutrito, il tacchino viene sgozzato.

L'esperienza scientifica, come si è detto, elimina la storicità mediante il dispositivo dell'esperimento, con le sue condizioni formali di iterabilità, che controllano il processo svuotandolo del suo senso evenemenziale (la correzione popperiana del razionalismo critico, che fa intervenire il metodo deduttivo dei controlli e il valore, quindi, del gioco delle congetture e delle confutazioni, può essere intesa, *malgré lui*, come un'iniezione di storicità nella procedura scientifica), l'esperienza quotidiana, invece, elimina la storicità in quei meccanismi culturali di decantazione delle abitudini, delle credenze, delle forme di vita e dei comportamenti che, cristallizzandosi, formano il cosiddetto *sensu comune*.

È, infatti, difficilmente contestabile che il senso comune funga da struttura anticipatrice sia sul piano pratico-normativo, mediante la rete di procedure, valori, istituzioni e costrutti culturali naturalizzati che, a partire dalla dialettica autolegittimante della modernità, chiamiamo *tradizione*¹⁷, sia sul piano cognitivo, andando a costituire l'insieme di *significati* che, sedimentati negli usi comuni del linguaggio, formano i presupposti che guidano, prima di ogni consapevolezza, verso la comprensione della realtà. Insomma, il senso comune, come la *Lettera rubata* del famoso racconto di Poe, «sta davanti ai nostri occhi in modo così naturale che è quasi impossibile vederlo»¹⁸. Mentre l'esperimento addomestica l'imprevedibile e l'irruzione del caso – il carattere *eventuale* dell'esperienza – mediante strutture anticipatrici intenzionali di ordine formale e cognitivo, l'esperienza quotidiana lo fa mediante l'inerzia irriflessa dei prodotti del senso comune, la cui storicità emerge solo quando gli individui e le società sono in grado di prendere le distanze dalla loro presunta “naturalità” (è il significato proprio della parola *ideologia*), ovvero dalla spontaneità e immediatezza di ciò che in realtà è il risultato di una inconsapevole mediazione storica.

L'esperienza, non importa se comune o scientifica, è *teleologicamente orientata*, in termini di aspettativa, a trattenere il positivo (di conseguenza, a *sperare* nel positivo come *rassicurazione*) e, dunque, a *rimuovere* il negativo e il suo ruolo. Ma, osservava Gadamer, forse la persistenza di questo presupposto culturale e, per certi versi, persino antropologico e biologico – la tendenza della vita a

dimenticare il negativo - può essere messa in discussione: «A partire dal *Prometeo* di Eschilo, la speranza è un carattere così chiaro dell'esperienza umana che, dal punto di vista del suo significato antropologico, non può non apparire unilaterale il principio della validità esclusiva del criterio teleologico della conoscenza»¹⁹. Lo stesso dispositivo simbolico della speranza, come suggeriva Spinoza nell'*Etica* (1677), sovrapponendo esattamente le loro definizioni²⁰, non è che l'inversione emotiva del meccanismo della paura e, quindi, dell'insicurezza generata dall'incombenza dell'evento.

In realtà, come si diceva all'inizio, una certa concezione dell'esperienza appiattita sul punto di vista del sapere acquisito, tende ad isolare il risultato, saltando sia il processo che l'inizio del processo, il quale, a ben vedere, non ha carattere positivo, bensì *negativo*. Accanto alle conferme, infatti, che si inseriscono nell'ordine delle nostre aspettative, c'è, scrive Gadamer,

l'esperienza che uno "fa". Quest'ultima, che è l'esperienza autentica, è sempre un'esperienza negativa (*Diese, die eigentliche Erfahrung, ist immer eine negative*). Quando diciamo di aver fatto una certa esperienza, intendiamo dire che finora non avevamo visto le cose correttamente, e che ora sappiamo meglio come esse stanno. La negatività dell'esperienza (*Die Negativität der Erfahrung*) ha, quindi, un senso peculiarmente produttivo (*produktiven Sinn*)²¹.

La messa in luce della negatività dell'esperienza porta a dischiudere una relazione concettuale con il pensiero hegeliano della *Fenomenologia dello Spirito* che recava, nella prima versione del testo, il titolo di *Scienza dell'esperienza della coscienza*,²² e, in particolare, una forte connessione con la nozione di *dialettica*. Tuttavia, bisogna avere l'accortezza di interpretare questo passaggio, come invita a fare l'autore di *Verità e metodo*, alla luce del fondamentale suggerimento dei *Sentieri interrotti* di Heidegger, in cui il filosofo di Meßkirch sostiene che: «Hegel non concepisce l'esperienza dialetticamente, ma pensa il dialettico in base all'essenza dell'esperienza»²³. Pensare la dialettica in base all'esperienza significa accogliere l'essenziale dell'insegnamento hegeliano della *Fenomenologia* come cammino della coscienza che, riconoscendo se stessa in ciò che è estraneo, nell'altro che la nega, esplicita e mostra in atto la stessa *negatività* che è propria dell'esperienza. Di fatto, commenta Gadamer, «l'esperienza è sempre anzitutto esperienza della nullità (*Erfahrung der Nichtigkeit*): in essa ci si accorge che le cose non sono come credevamo»²⁴.

Questa negatività, però, a differenza dell'itinerario hegeliano della *Fenomenologia*, che si conclude con il *sapere assoluto* - ovvero con quel sapersi dell'autocoscienza nella scienza che non ha più nulla fuori di sé e, quindi, prevede il superamento definitivo di ogni esperienza -, deve rimanere *aperta*. Gadamer critica in Hegel l'idea che l'esperienza, prima o poi, debba terminare e che, come avviene nel sistema hegeliano, la storia si risolva e si esaurisca nella filosofia come scienza. In questo modo, infatti, si giungerebbe, ancora una volta, come nel senso comune e nell'esperienza scientifica, a considerare l'esperienza dal punto di vista della cristallizzazione del risultato. Anche la valorizzazione del processo e della processualità che costituisce l'acquisto decisivo della dialettica intesa come esplicitazione dell'essenza dell'esperienza sarebbe solo strumentale e l'esperienza stessa verrebbe «qui pensata in anticipo sul modello di un momento in cui l'esperienza è superata»²⁵.

Si tratta, dal punto di vista della storia delle idee, dell'affermarsi anche in Hegel, nonostante la possente intuizione della dialettica come riconoscimento della struttura intrinseca dell'esperienza, del plesso metafisico e intellettualistico che caratterizza la linea maestra del pensiero occidentale. È l'affermazione, sin dai tempi di Parmenide - e confermata, in perfetta continuità, dal padre della filosofia Platone -, della fatale equazione "necessaria" di *essere e pensiero* o, per dirla nei termini che abbiamo impiegato nelle prime pagine di questo studio, di *senso e significati*. Platone, infatti, realizza il progetto, solo abbozzato da Parmenide (e dal disegno dei frammenti che ci sono pervenuti), che consente al vero sapere della filosofia di conoscere e padroneggiare l'intera articolazione dell'essere, così che anche il non essere venga ricondotto all'essere e subordinato alla manifestazione della totalità. Allora il negativo, che è il modo dell'evento che dischiude la dimensione differenziale del senso (e che in termini ontologici possiamo riassumere con la disequazione strutturale di essere e pensare), è concepito come un semplice elemento sintattico della grammatica dei significati, ossia della totalità della presenza. Da questo plesso, che il pensiero antico modula a partire dall'essere della sostanza e quello moderno concepisce a partire dal soggetto che pensa, derivano tutte le principali limitazioni che ricadono sulla dialettica hegeliana, deformandone le prestazioni teoriche e avviandone l'accantonamento strategico nel canone del pensiero contemporaneo: il coscienzialismo intellettualistico e, quindi, implicitamente soggettivistico, l'irriducibile astrattismo, l'assolutismo ideologico della prospettiva della conciliazione, il dogmatismo con cui si riduce il processo all'identificazione con le istanze dell'inizio e della fine e, quindi, il "falso movimento" della realtà che ne risulta. Deformazioni che appaiono accostandosi alla dialettica hegeliana sia partendo dall'essere, secondo il percorso antico, neometafisico classico, ripreso in Italia da Bontadini e dal suo allievo Severino, sia partendo dal pensiero, secondo il percorso moderno, come in Gentile e nei suoi epigoni.

Ecco allora che per rendere giustizia alla dialettica, nonostante Hegel e nonostante i suoi lettori neoidealistic (ma, in questa prospettiva, anche le cosiddette letture "hegelomarxiane" non sono da meno), è necessario spostare l'attenzione sull'essenziale processualità dell'esperienza e sulla sua dimensione *ateleologica*, che, nell'ottica del sistema hegeliano, significa focalizzare il discorso teorico sulla *cellula generatrice del sistema* – l'*esserci* (*Dasain*) - rispetto all'architettura strutturale del sistema stesso e ai suoi estremi "irrappresentabili" e mistici, cioè l'essere indeterminato (ovvero il nulla) e il sapere assoluto (ovvero la totalità infinita).

Si tratta, quindi, secondo il suggerimento di Italo Valent, uno dei più acuti interpreti della dialettica dello scenario contemporaneo, di considerare l'*esserci* non soltanto come «un momento particolare del discorso logico-fenomenologico», e neppure soltanto quale «principio superiore capace di guidare la duplice direzione dell'indagine filosofica», ma anche come «il criterio più generale di ogni forma del sapere». Insomma, l'*esserci* è «l'elemento stesso nel quale è consentito all'intelligenza di respirare e di muoversi», «dalla mediazione organico-biologica all'elaborazione emozionale, dalla percezione individuale alla concertazione di una visione del mondo, e infine dalla formazione sociale e culturale alla ricomprensione e fluidificazione esistenziale di tutti quanti i fattori della vicenda umana»²⁶.

L'esserci è, del resto, la dimensione propria dell'esperienza che ci consente di leggere in una prospettiva non intellettualistico-coscienziale, né meramente soggettivistica il famoso passo dell'*Enciclopedia* in cui Hegel enuncia il *principio dell'esperienza* (*das Prinzip der Erfahrung*):

Il principio dell'*esperienza* contiene l'affermazione infinitamente importante, che l'uomo, per accettare e tener per vero un contenuto, dev'esserci dentro esso stesso (*der Mensch selbst dabei sein müsse*); più determinatamente, che egli trova quel contenuto in accordo ed unione con la *certezza di se stesso* (*Genißheit seiner selbst*). Dev'essere esso stesso colà, o soltanto con i suoi sensi esterni o col suo più profondo spirito, con la sua autocoscienza essenziale (*sei es nur mit seinen äußerlichen Sinnen oder aber mit seinem tieferen Geiste, seinem wesentlichen Selbstbewußtsein*)²⁷.

Non c'è esperienza senza esserci, non c'è esserci senza esperienza. Nell'esserci c'è il soggetto, ma anche la sensibilità, le profondità dello spirito e quelle del corpo. Nell'esserci dell'esperienza accade la *metamorfosi*, ossia il singolare-plurale dell'interazione reciproca con l'estraneità della cosa e dell'altro (dell'ambiente, diranno i fautori dell'empirismo naturalistico alla John Dewey) che porta all'autentico rovesciamento della coscienza (*Umkehrung des Bewußtseins*) e, quindi, tenendo ben dritta fino in fondo la barra della negatività, anche l'immersione nell'inconscio, nell'irriflesso, nel dimenticato, nell'avverso, nel diverso, nel folle, nell'improbabile, nell'impersonale, nell'anonimo, nel biologico dell'organico e nel cosale dell'inorganico. La dialettica dell'esserci è la dialettica dell'esperienza che rifugge la proiezione della totalità al di là e al di fuori dell'orizzonte focale costituito dall'evento. Qui si dà il fulcro di un'ontologia, certo, ma del minimo – una *microntologia* la chiamava Italo Valent -, «perché un massimo, come imprendibile vertice solitario del conoscere e come cintura inestensibile dell'essere, non è più rappresentativo»²⁸.

Il “sapere assoluto” e/o la “totalità infinita” delle metafisiche moderne e contemporanee, ma anche le strutture logico-formali degli intellettualismi positivisticici e neopositivisticici, come nell'empirismo logico, sono i punti di fuga dell'*ancora e sempre* (*immer wieder*) e del *mistico* (*Mystische*), in cui il senso dell'evento e, quindi, la prestazione dell'esperienza, si trova ancorata e dispersa in meccanismi di derivazione e di rinvio, che conducono verso le forme vuote ed astratte dell'“io” e della “totalità” come contenitori di significati. L'esserci è, invece, quella punteggiatura del “c'è” che precede qualsiasi domanda sul “perché” e sul “che cosa”, che esula dalla *forma del sapere*, implicitamente teleologica, e che stabilisce l'originarietà immanente della *relazione* di senso: «non c'è nessun evento che non si disponga per virtù propria in una peculiarità di significato, nel vigore elementare e insieme metamorfico di un “qui”»²⁹. L'esserci dell'esperienza non è sapere, ma apertura della possibilità del senso.

In conclusione del percorso teorico attraverso la nozione di esperienza Gadamer approda, allora, a una riscrittura della dialetticità dell'esperienza che accenna all'emancipazione definitiva dall'ipoteca teleologica del sapere – anche di quel “negativo” del sapere che predispone all'universalità del sapere assoluto – e inaugura una completa torsione speculativa del concetto, di cui la misurata e persino compassata esposizione della teoria ermeneutica, con i suoi toni moderati e conciliativi, assapora la forza d'impatto:

La dialettica dell'esperienza non ha il suo compimento in un sapere (*Wissen*), ma in quell'apertura all'esperienza (*Offenheit für Erfahrung*) che è prodotta dall'esperienza stessa (*die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird*)³⁰.

La negazione, l'esperienza della nullità sono, in realtà, l'apertura vertiginosa della possibilità di cui consiste l'orizzonte del senso. Il negativo che sta al cuore dell'esserci dell'esperienza, il suo punto cruciale, è ciò che “distingue-da” e “separa-da”, ma contemporaneamente stringe e ferma il “nesso-con”, ossia afferma il legame con ciò da cui si distingue e separa. Negare è, dunque, la forma originaria della relazione e dell'identità che si manifesta figuratamente, nella lingua italiana, con l'espressione del *distinguer(si)* come *prendere le distanze*: un movimento ossimorico in cui la distanza «appare come il risultato di un gesto di avvicinamento, di un movimento di appropriazione»³¹. Nell'esperienza della nullità questa distanziamento-approssimazione - una doppia direzione ma un unico senso - delinea la struttura stessa dell'evento.

All'inizio, l'esperienza, nella sua forma comune o scientifica, è radicata, come si è visto, nella ricerca positiva della conferma e nella difesa strategica dall'incertezza e dalla precarietà dell'evento. Il senso è imprigionato e chiuso fra le alternative dei significati. L'esperienza così intesa consente alla possibilità dell'evento solo il gioco esclusivo del *sì* e del *no*, cioè, appunto, della conferma o della smentita. È la grammatica escludente della realtà, basata sull'*aut-aut* disgiuntivo del senso comune e sulla garanzia logica del principio di non contraddizione che, non a caso, come il senso comune, presuppone ciò che vuole dimostrare e lo dimostra elenchiamente solo perché *c'è* il presupposto. Ma se il presupposto non ci fosse, se improvvisamente il castello delle nostre aspettative e l'abitudine della realtà venissero travolti, come avviene con l'irruzione dell'esperienza autentica, ecco che l'alternativa non è più in grado di imbrigliare l'evento. L'evento deborda e scompagina, consente la coesistenza degli opposti - è la caotica contingenza della paratassi che trasforma la copula dell'essere (*è*) in congiunzione (*e*): (*et-et*)ⁿ. Eppure questo smarrimento viene governato dalla *negazione* che, intervenendo sulla caotica contingenza degli opposti divenuti indifferenti, prende le distanze con una nuova, più comprensiva, concezione dei significati, che inaugura l'apertura del senso in corrispondenza del luogo cruciale dell'evento, della sua “situazione”. Come scrive Alain Badiou, proponendo una concezione dell'evento metaontologica, ossia come «ciò che dipende da ciò-che-non-è-l'essere-in-quanto-essere»,

c'è evento (*événement*) solo in una situazione che presenta almeno un sito. L'evento è legato, nella sua definizione stessa, al luogo, al punto, che concentra la storicità della situazione. Ogni evento ha un sito singolarizzabile in una situazione storica³².

L'evento cioè interrompe la presunta continuità della natura, che non conosce eventi, ma solo fatti e situazioni neutre il cui criterio è globale, - continuità che è rispecchiata dalla continuità matematica e universale dell'ontologia e da quel discorso razionale, il *lógos*, che, sin dalle pagine del *Fedone* (89d 1-4), non ammette interruzioni - producendo una *lacuna*, una smagliatura, un vuoto, un buco³³. È il passaggio, mediante l'esperienza della nullità, dalle congiunzioni positive, che ancora ereditavano inerzialmente la vecchia mappa dei significati, sebbene nella prospettiva estintiva del *nonsense*, alle congiunzioni negative e liberatorie, *nec-nec*, che dischiudono il gioco di una realtà più ricca, screziata di possibilità³⁴, ovvero in cui il senso dà respiro ai significati che ospita, che non lo imprigionano, né tantomeno lo esauriscono.

Nel linguaggio comune la parola “esperto” non gode di minor ambivalenza della parola “esperienza”. Infatti, per certi versi, “esperto” è diventato sinonimo di *specialista* e, quindi, il vocabolo definisce colui che ha acquisito un sapere approfondito ed esteso in un determinato campo di studi e di applicazioni. Si tratta, in questo caso, di un termine che ci riconduce alla sfera del sapere e della conoscenza. Se si pensa, in particolare, alle applicazioni e alla responsabilità operativa, istituzionalmente riconosciuta, questo esperto si può anche chiamare *competente*. Chi è esperto e competente, nel suo campo, non si lascia sorprendere, perché ciò che sa e le pratiche acquisite gli consentono di anticipare ciò che succede e, all’occorrenza, di avere la risposta pronta e di porvi rimedio. Purtroppo, spesso e volentieri chi è esperto nel senso dello specialista tende a far valere la sua autorità, insieme a quella degli altri specialisti, sulla materia trattata e finisce per assumere un atteggiamento tendenzialmente dogmatico.

Ma il vocabolario conosce anche un altro significato della parola “esperto” nel senso di *abile, accorto* e, come si dice con espressione figurata, tratta da quel mondo della marineria che è il regno metaforico della possibilità, *navigato*. Andar per mare³⁵, infatti, significa, sin dai versi del coro dell’*Antigone* di Sofocle (vv. 332-337), esporsi temerariamente al caso, all’imprevisto, all’incertezza, al rischio e al pericolo: accettare preventivamente una riduzione e una limitazione della propria capacità di controllo rispetto a coloro che stanno “con i piedi ben piantati a terra”. Allora, secondo quest’altro significato l’esperto non è solo o principalmente colui che è diventato tale mediante le esperienze fatte, ma chi è capace di mettersi in gioco e di fare *nuove esperienze* e, ovviamente, di imparare da esse. È evidente che, rispetto all’esperto come specialista, l’esperto come uomo accorto e navigato è un tipo essenzialmente non dogmatico. Se per il primo le esperienze, vuoi positive, vuoi negative, sono state orientate a produrre *conferma* e quindi *rassicurazione*, diminuendo le possibilità di sorpresa, per il secondo le esperienze, pur agendo anche a livello delle conoscenze e del sapere, servono *in quanto esperienze* a far crescere e ad aumentare la capacità di sopportare sorprese, di accoglierle e di accettarle.

A questo punto, attraverso l’analisi dei due “tipi” di esperto, ci sembra di essere giunti in vista di una differenza fondamentale, che è il punto di approdo a cui voleva arrivare, in *Verità e metodo*, l’intera argomentazione gadameriana. L’esperienza comune, l’esperienza scientifica, ma anche l’esperienza nei termini dialettici hegeliani della coscienza indirizzata verso il sapere assoluto e la scienza, condividono la declinazione dell’esperienza che, nel corso di questo studio, abbiamo definito intellettualistica. L’esperienza è, così, l’informazione che si possiede su questa o quella cosa e l’accumulo, il perfezionamento, l’articolazione ordinata e coerente di tali informazioni nel quadro di un sapere logico-razionale di *controllo del mondo*, di *mathesis universalis* del flusso continuo della realtà.

Ma qui una nuova prospettiva del concetto di esperienza si fa avanti, quella che Gadamer definisce con il termine *totalità*. Tuttavia, in questa circostanza non si tratta della totalità infinita dei metafisici moderni e dei teologi medievali, ma della *totalità finita* dell’esserci che costitutivamente *non può non fare esperienze* e, *in quanto non se ne può sottrarre, le subisce*. È il *páthos máthos*. Non è un caso che l’esperienza in questa modalità situante e cogente sia associata spesso al *dolore*, che non è soltanto la sofferenza o la delusione per l’errore intellettuale o pratico (la negazione dell’aspettativa di conferma nel modello epistemologico dell’esperimento), ma l’afflizione e la pena di chi viene a

contatto con il *limite* – corporeo, psichico e, quindi, anche mentale e intellettuale - della sua stessa esistenza. È un dolore che non si può tradire, perché l'oggetto della conoscenza, ossia il dolore, è la conoscenza stessa come atto di fedeltà e di identità con il dolore stesso. Per Gadamer che legge Eschilo è l'intendimento giudizioso dei limiti dell'uomo.

Il rovesciamento, l'*Umkehrung*, a questo punto, non è della coscienza pensante, che rimane al *nominativo* del soggetto moderno anche nell'esperienza della negazione (si pensi ai buffi e grotteschi “non io” di certo idealismo), ma di quell'*esserci* che assume forma e consiste nel caso *dativo* e *locativo*, nel (*mi/ci/qui*) *capita di*. È, del resto, la consapevolezza di questa condizione primariamente dativa e solo in seguito progettante dell'esserci in relazione all'essere, ciò che induceva Heidegger ad avviare, dopo *Essere e tempo* (1927), quella meditazione sull'*evento* (*Ereignis*) quale storicità originaria delle donazioni e del ritrarsi dell'essere, che è rimasta sedimentata, «come traccia da sviluppare», nei *Contributi alla filosofia (dall'evento)*³⁶, pubblicati postumi per volontà del filosofo. In quelle pagine, attraversate da un fascino enigmatico, la verità dell'evento è rivelativa della verità dell'essere solo a partire dall'evento e non dall'essere. La verità dell'essere, già data da sempre e, pertanto, estranea a qualsiasi “eventualità”, è, del resto, la concezione della verità tipica della metafisica, da Parmenide fino a coloro che, nel Novecento, invitano a farvi ritorno³⁷.

Questo carattere dell'evento, massimamente problematico per il discorso filosofico nel suo insieme, viene “urbanizzato” da Gadamer nella teoria dell'esperienza ermeneutica. L'intrinseca storicità dell'esperienza umana è, allora, la consapevolezza della finitezza dell'uomo *in quanto vivente* (non *in quanto essere*, ossia come oggetto matematico e ontologico), è l'abitazione del limite che lo situa nello spazio e nel tempo, ciò che all'inizio abbiamo visto indagando l'antica etimologia greca del *péras* che risuona nell'*empeiria*. Come conclude Gadamer:

Esperienza è dunque esperienza della finitezza umana (*Erfahrung ist also Erfahrung der menschlichen Endlichkeit*). “Esperto” nel senso più autentico è colui che è consapevole di tale finitezza, che sa di non essere padrone del tempo e del futuro. L'uomo esperto (*der Erfabrene*), cioè, sa i limiti di ogni previsione e l'insicurezza di ogni progetto. In lui si attua tutto il valore di verità dell'esperienza³⁸.

L'esperienza come esperienza della finitezza è storica e, quindi, ermeneutica, in quanto, pur nell'irripetibilità di ciò che accade, chi sperimenta e, di conseguenza, progetta e agisce nella storia, sa che questa finitudine e questa limitatezza caratterizzano lo sfondo di ogni agire e di ogni progettare umani. Esse sono, dunque, garanzie di libertà e di comprensione. Se l'esperienza ha un contenuto è, allora, proprio questo richiamo, non ulteriormente determinabile, al limite e al finito. Non è senza motivo che le forme di saggezza prefilosofiche e i dispositivi della saggezza delle culture non occidentali – quelle che François Jullien ha definito «senza idee»³⁹ - facciano leva su un tipo di *rammemorazione* non centrata sulla determinatezza del ricordo mnestico intellettuale e segnico, ma sull'evocazione di quella che si potrebbe definire una memoria della carne, una traccia che è in grado persino di obliterare la coscienza personale e la maschera sociale. Se le conoscenze umane e gli apporti della scienza e della tecnica possono dare l'idea di uno sviluppo e di una crescita illimitati nell'ordine dei significati, stuzzicando la volontà di potenza del supersoggetto umano, la questione del senso riconduce tutta questa ricchezza ad una povertà elementare – una povertà essenzialmente connessa con l'esperienza, come suggeriva Walter Benjamin in *Esperienza e povertà*

(1933)⁴⁰ -, da cui, per orientarsi nello stare al mondo e riappropriarsi di sé, bisogna sempre ricominciare. È questo, tutto sommato, ciò che cerchiamo nell'esperienza e che ci spinge verso di essa.

Come ha ben mostrato Dewey accomunando, nella sua critica della “filosofia tradizionale”, gli antichi filosofi greci, che disprezzavano il carattere precario, mutevole e temporale dell'esperienza, con gli empiristi moderni e con la stessa scienza, che è sperimentale solo al momento della verifica della bontà dell'articolazione logica dell'ipotesi⁴¹, è la vocazione intellettualistica il tratto più costante e duraturo del pensiero occidentale. La fallacia dell'enfasi selettiva della tradizione filosofica porta a ritenere indice del “reale” ciò che ha più valore per noi, ovvero la certezza, la sicurezza, la potenza, la semplicità, la completezza, la permanenza e, con essa, il fascino ipnotico dell'idea dell'eterno a cui aspiriamo di agganciare noi stessi, la nostra vita e ciò che amiamo. Così, non solo al suo inizio, la filosofia si è fatta erede della tradizione religiosa nell'intento di mettere a tacere il timore per il divenire dell'uomo: la paura della morte, della perdita di sé, del dolore e quella di perdere o non ottenere ciò che si ama e si desidera.

L'esperienza, invece, nel suo aspetto più peculiare, va in direzione contraria. Anche quando la consideriamo nel suo valore di conferma, in essa, il negativo del *non sapere* non può mai essere trasceso e nemmeno il suo carattere temporale e l'esposizione al mutamento e al divenire. Nell'esperienza non possiamo evitare la prova e la perdita, ma neanche il piacere di quell'interazione profonda con l'ambiente e i viventi che non è giustificabile nell'ordine dei significati, ma è comprensibile nell'ordine del senso. Ecco che forse l'espropriazione dell'esperienza, lamentata da Agamben e dai contemporanei⁴², si radica in qualcosa di ben più antico e originario del «progetto fondamentale della scienza moderna»⁴³. Si tratta di quella *destituzione filosofica* che accompagna l'esperienza sin dalla sua prima comparsa nel canone della filosofia occidentale, là dove Aristotele, analogamente a quanto fatto con il mito (la cui prestazione prefilosofica non era conoscitiva in termini intellettivi, ma, come ha spiegato da ultimo Blumenberg⁴⁴, *familiarizzante e retorica*), ne metteva il dispositivo a confronto con la prestazione di sapere della filosofia e della scienza, ossia collegandone le risposte a una nuova domanda, quella eziologica del “perché” (*dióti*) e della “causa” (*aitía*):

L'esperienza (*empeiria*) è per gli uomini solo il punto di partenza da cui derivano scienza (*epistémè*) e arte (*téchne*) [...] noi siamo del parere che il conoscere e l'intendere siano proprietà piuttosto dell'arte [e della scienza] che dell'esperienza, e consideriamo quelli che sono tecnicamente preparati più sapienti di quelli che seguono la sola esperienza, giacché reputiamo che, in ogni caso, la sapienza si accompagna alla conoscenza: ciò è dovuto al fatto che gli uni conoscono la causa, gli altri no. Gli empirici, infatti, sanno il *che* (*hóti*), ma non il *perché* (*dióti*); quegli altri, invece, sanno discernere il *perché* e la *causa* (*tò dióti kai tèn aitian*) (Metafisica I, 1, 981a 3; 24-30).

Conseguenza di questo accostamento è la subordinazione del *che* al *perché*, ovvero l'oscuramento della dimensione patica dell'esserci mediante le strutture inferenziali del pensiero: per lo Stagirita modellate secondo la teoria delle cause, in base alla quale l'ontologia è anche un'eziologia, per i moderni secondo la logica matematica, per cui l'ontologia è, in ultima analisi, matematica.

Aristotele colloca l'esperienza in relazione alla conoscenza, ma solo come «punto di partenza». Essa, per altro, è in comune con gli animali, «anche se in limitatissima parte», mentre le attività

connesse con l'arte e con la scienza sono proprie solo degli uomini. Oltre che sul differenziale animale-uomo, il paragone di valore fra l'esperienza e la scienza è giocato su quello del prestigio sociale. Infatti la scienza sta all'esperienza come i capomastri e i direttori di un'attività lavorativa stanno ai semplici manovali, che eseguono le mansioni senza sapere quello che stanno facendo, per abitudine meccanica. Soprattutto il filosofo collega l'esperienza alla facoltà della memoria (*mnéme*):

negli uomini l'esperienza trae origine dalla memoria (*ek tés mnémes*), giacché la molteplicità dei ricordi di un medesimo oggetto offre la possibilità di compiere un'unica esperienza (*miás empeirías*) (*Metafisica* I, 1, 980b 29-30).

Buona parte del confronto fra esperienza e arte/scienza condotto all'inizio del primo libro della *Metafisica* è giocato da Aristotele sul piano della medicina. Il medico empirico è colui che sa *che* un tal farmaco cura, il medico eziologico, in possesso cioè della conoscenza universale dell'arte medica, è colui che sa *perché* un tal farmaco cura. Tuttavia i medici empirici curano i singoli pazienti spesso con successo, mentre i medici eziologici talvolta sbagliano cura, perché non sanno applicare l'universale al particolare. Infatti è il particolare, il singolo uomo, Callia o Socrate, e non "l'uomo" in generale, che si deve curare.

In questo modo, Aristotele valorizza l'esperienza "a posteriori", al momento dell'applicazione, dove il movimento retrogrado della memoria che attinge alla casistica è fondamentale, poiché «l'esperienza è conoscenza del particolare, mentre l'arte è conoscenza dell'universale (*empeiría tón kath' hékastón esti gnósis he dé téchne tón kathólou*)» (*Metafisica* I, 1, 981a 15-16). Eppure, come il filosofo affermerà altrove, dell'accidente non v'è scienza (*Metafisica* VI, 2, 1027a 20), sicché non è possibile una definizione scientifica di ciò che è individuale (*Metafisica* VII, 15, 1039b 27-30). Così, la via alla forma del sapere per i medici empirici è sbarrata strutturalmente. L'*empeiría*, ossia l'esperienza, è fonte di conoscenza solo in modo accessorio, derivato e subordinato, quando innesca il meccanismo logico dell'induzione, ovvero quando predispone a cogliere la forma universale nel particolare.

Ciononostante la problematicità della questione ora appare ancora più evidente. L'esperienza, per costituirsi, dev'essere in grado di produrre un'unità, di riunire la molteplicità dei ricordi delle sensazioni attribuendoli a un medesimo oggetto, ma se non è già in qualche modo un "sapere" in grado di distinguere l'identità e la permanenza, come può farlo? Nell'ultimo paragrafo degli *Analitici Secondi* (II, 19, 99b 35- 100b 17), Aristotele sviluppa il rapporto fra il concetto di esperienza e quello di scienza instaurando fra di essi un rapporto *isomorfico*, ossia di analogia formale, basato proprio sulla capacità di *unificazione*.

Tuttavia, mentre per spiegare come si giunge all'unità del concetto abbiamo l'analisi dei procedimenti induttivi e deduttivi della ragione e, quindi, la strumentazione della logica a cui sono dedicati i sei libri di quell'*Organon* di cui l'ultimo paragrafo del secondo libro degli *Analitici Secondi* è la chiusa, Aristotele sembra collegare il darsi dell'esperienza come unificazione a un moto spontaneo, appartenente al carattere costitutivo dell'essere umano messo in rapporto differenziale con gli altri animali. Per presentare l'accadere dell'esperienza come un evento su cui nessuno ha

potere e in cui tutto si ordina insieme in una maniera che sfugge alla comprensione, il filosofo non fornisce alcuna ulteriore spiegazione di ordine concettuale, ma ricorre a una metafora:

Come in battaglia (*en máchei*) - scrive Aristotele - quando l'esercito si è volto in fuga, se un soldato si arresta, si arresta pure un secondo, e poi un altro ancora, sino a che si giunge al principio (*archén*) dello schieramento. L'anima (*psyché*), d'altronde, è costituita in modo tale da poter subire (*paschein*) ciò (*Analitici Secondi* II, 19, 100a 12-14).

Le nostre esperienze sono come i momenti in cui singoli soldati e i drappelli dell'esercito in rotta si rimettono in ordine e oppongono resistenza al flusso caotico del divenire delle sensazioni, al molteplice delle differenze, fino a ricreare l'unità e la totalità della formazione di battaglia, ossia l'*arché* (il "principio" ma anche, in greco, l'unità del "comando", il suo "ordine"). L'immagine dell'esercito in fuga, come tutte le metafore, non è innocente e testimonia di un livello del testo che sporge oltre le intenzioni del suo stesso autore.

Quali saranno i motivi della sconfitta, quali le forze che li travolgono, se non il fluire, la perdita, il divenire della vita stessa? Il soldati fuggono terrorizzati: hanno paura dell'incalzare del dolore, della sofferenza e della morte, cui non riescono più a fare fronte. Ma nella fuga, nell'arretrare concavo della disfatta, nella diminuzione entropica del vivente e nella sua disposizione alla caducità e alla mortalità, è anche il darsi dell'evento. L'evento è possibile perché, suggerisce la metafora aristotelica, a prescindere dal sapere e dalle architetture di quei significati dell'intelletto che riverberano il divino (o forse il fascino del suo ipnotico spettro), l'anima, adagiata sulla notte del corpo e sul suo silenzioso patire e rammemorare, è fatta per accoglierlo, ossia è predisposta per subire la perdita, per contenere ed essere all'altezza di questa prova, ossia per fare esperienza e schiudersi alla dimensione del senso.

Note

¹ «The word "experience" is one of the most deceitful in philosophy»(A. N. Whitehead, *Symbolism: Its Meaning and Effect* (1927)(Barbour-Page Lectures, University of Virginia) Cambridge University Press, London 1958, p. 16).

² H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1960, p. 352; tr. it., *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1986, p. 401.

³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787), ora in *Kant's Gesammelte Schriften*, edizione dalla Königlich Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900-ss. (voll. I-IX: *Werke*; voll. X-XIII: *Briefwechsel*; voll. XIV-XXIII: *Handschriftlicher Nachlass*; voll. XXIII-ss.: *Vorlesungen* [a cura della Akademie der Wissenschaften zu Göttingen]), vol. III, p. 27 [B]; tr. it., condotta sull'edizione B, *Critica della ragion pura*, in 2 voll., a c. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Bari 1983, vol. I, p. 39 (Intr. del 1787, I).

⁴ G. Galilei, *Il saggiatore* (1623), a c. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 2008.

⁵ M. Cortellazzo – P. Zolli (a c. di), *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, Zanichelli, Bologna 1999, p. 539.

⁶ G. de Santillana, *Prologue to Parmenides*, Lectures in Memory of Louise Taft Semple, Princeton (N. J.) 1964; tr. it., *Prologo a Parmenide*, in Id., *Fato antico e fato moderno*, Adelphi, Milano 1985, pp. 79-153, p. 124.

⁷ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), § 57, ora in *Kant's Gesammelte Schriften*, edizione dalla Königlich Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900-ss. (voll. I-IX: *Werke*; voll. X-XIII: *Briefwechsel*; voll. XIV-XXIII: *Handschriftlicher Nachlass*; voll. XXIII-ss.: *Vorlesungen* [a cura della Akademie der Wissenschaften zu Göttingen]) (d'ora in poi *KGS*, seguito dal numero del volume e dall'indicazione della pagina), vol. IV, p. 352; tr. it., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, tr. a c. di P. Carabellese, riv. da R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 120.

⁸ S. Freud, *Über den Gegensinn der Urworte*, "Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen" 2, (1910); tr. it., *Il significato opposto delle parole primordiali*, in id., *Opere di S. Freud*, Boringhieri, Torino 1974, vol. VI, pp. 185-94.

⁹ T. Nagel, *The view from nowhere*, Oxford University Press, Oxford-New York 1986; tr. it., *Uno sguardo da nessun luogo*, il Saggiatore, Milano 1988.

¹⁰ V. Turner, *Experience and Performance: Towards a New Processual Anthropology* (1980), poi in E. L. B. Turner (a c. di), *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, University of Arizona Press, Tucson 1985, pp. 205-226; tr. it., *Esperienza e performance. Una nuova antropologia processuale*, in id., *Antropologia dell'esperienza*, il Mulino, Bologna 2014, pp. 75-112, p. 103.

¹¹ J. Dewey, *Experience and Nature*, Open Court, Chicago 1925; tr. it., *Esperienza e natura*, a c. di P. Bairati, Mursia, Milano 2014, pp. 26-27. Dewey cita in proposito, avvisando che tuttavia ne sta facendo una sua interpretazione, Willam James, che aveva definito l'esperienza, in uno dei suoi saggi usciti postumi, una parola a "due facciate" (*double-barrelled*), cfr. W. James, *Essay in Radical Empiricism*, a c. di R. Burton Perry, Longmans, Green and Co., New York 1912, p. 10.

¹² V. Sorrentino, *Cupio dissolvi. Senso della vita e abbandono. (Impressioni)*, Armando Editore, Roma 2015, p. 71.

¹³ H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, a c. di U. Ludz, pref. di K. Sontheimer, Piper, München 1993; tr. it., *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995, p. 99.

¹⁴ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 402.

¹⁵ «[L]’uomo da cui il pollo (*chicken*) ha ricevuto il cibo per ogni giorno della propria vita gli tirerà alla fine il collo, dimostrando che un’idea meno primitiva dell’uniformità della natura sarebbe stata utile all’animale (*showing that more refined views as to the uniformity of nature would have been useful to the chicken*)» (B. Russell, *The problems of Philosophy*, Williams and Norgate, London 1912; tr. it., *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 75).

¹⁶ K. Popper, *Logik der Forschung*, Springer, Wien 1934; tr. it., *La logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, pref. G. Giorello, tr. a c. di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1995. Cfr. per l’aneddoto, non più riferito a un pollo ma ad un tacchino (*inductivist turkey*), A. F. Chalmers, *What Is This Called Science?* Hackett, Indianapolis 1976, p. 15.

¹⁷ Rinvio in proposito ad A. Tagliapietra, *Icone della fine. Immagini apocalittiche, filmografie, miti*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 191-209 (*Don Giovanni e l’apocalisse della modernità*) in cui la dialettica negativa fra tradizione e modernità è individuata, sul piano simbolico, dal rapporto fra i personaggi del Convitato di pietra e di Don Giovanni e dal significato "epocale" che, quindi, finisce per assumere questo mito.

¹⁸ C. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in interpretative anthropology*, Basic Books, New York 1983; tr. it., *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna 1988, p. 89.

¹⁹ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 405.

²⁰ «*Spes est inconstans laetitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae de cuius eventu aliquatenus dubitamus*»(XII); «*Metus est inconstans tristitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae de cuius eventu aliquatenus dubitamus*»(XIII) (*Ethica more geometrico demonstrata pars III, Affectuum definitiones*, XII-XIII), in B. Spinoza, *Opera*, in 4 voll., a c. di C. Gebhardt., C. Winter Verlag, Heidelberg 1925, vol. II; tr. it., *Opere*, a c. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007.

²¹ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 408-409.

²² «Questo cammino verso la scienza è già esso stesso *scienza*, e precisamente, secondo il suo contenuto, scienza dell’esperienza della coscienza (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*)»(G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, J. A.

Goebhardt, Bamberg und Würzburg 1807, p. 61; tr. it., *Fenomenologia dello Spirito*, testo tedesco a fronte, a c. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, pp. 166-167). Com'è noto Hegel mutò il titolo da “scienza dell’esperienza della coscienza” a “scienza della fenomenologia della coscienza” nel gennaio 1807, quando una parte della tiratura dell’opera era già stata stampata e inviata ai librai. Così riuscì a modificare, con un’*errata corrige*, solo le copie ancora rimaste presso l’editore. Portarono il nuovo titolo solo gli esemplari stampati successivamente, nel febbraio e marzo di quello stesso anno.

²³ M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung* in id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, pp. 105-192; tr. it., *Il concetto hegeliano di esperienza*, in id., *Sentieri interrotti*, a c. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 103-190, p. 168. Connesso a questo famoso saggio di Heidegger va inteso anche il corso raccolto in id., *Hegels Phänomenologie des Geistes* (Wintersemester 1930/31) a c. di I. Görland (*Gesamtausgabe* 32), Klostermann, Frankfurt a. M. 1997; tr. it., *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, a c. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 2000.

²⁴ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 410.

²⁵ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 411.

²⁶ I. Valent, *Il segreto di Hegel* (1993), in *Italo Valent – Opere* (d’ora in poi *I VO*), in 6 voll., a c. di A. Tagliapietra, Moretti & Vitali, Bergamo 2007-ss, vol. V, pp. 213-232, p. 223.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), introduzione, § 7, ora in id., *Sämtliche Werke*, in 20 voll., a c. di G. Lasson e poi J. Hoffmeister, F. Meiner Verlag, Leipzig 1911-1944, voll. IV-VI; tr. it., *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in compendio*, in 2 voll., a c. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1975, vol. 1, p. 12.

²⁸ I. Valent, “*A prezzo della vita*”. *Sulla follia della volontà* (2000), in id., *Panta diapánton. Scritti teorici su follia e cura*, a c. di G. Valent, in *I VO*, vol. VI, pp. 303-317, p. 306.

²⁹ I. Valent, *Dire di no. Filosofia Linguaggio Follia*, in *I VO*, vol. IV, cit., p. 26.

³⁰ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 411.

³¹ I. Valent, *L’identità come relazione*, in id., *Asymmetron*, *I VO*, vol. V, pp. 251-266, p. 258.

³² A. Badiou, *L’être et l’événement*, Éditions du Seuil, Paris 1988; tr. it., *L’essere e l’evento*, il melangolo, Genova 1995, pp. 182-183.

³³ Mi permetto di rinviare in proposito ad A. Tagliapietra, *Il buco dell’esperienza*, in R. Rizzi (a c. di), *Parma Inattesa. Lo spazio del pudore*, Monte Università Parma editore, Parma 2013, pp. 27-33 (versione inglese *The hole of experience*, *ibidem*, pp. 61-66).

³⁴ Cfr. I. Valent, *L’etica della possibilità* (postumo, 2002), ora in Id., *Panta diapánton. Scritti teorici su follia e cura*, *I VO*, vol. VI, cit., pp. 319-335.

³⁵ Rinvio, in proposito, ad A. Tagliapietra, *L’inquietante unicità del mare*, in R. Mordacci (a c. di), *I sensi del mare*, Bandecchi&Vivaldi, Pontedera (PI) 2015, pp. 27-39.

³⁶ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), a c. di F. W. Von Herrmann (*Gesamtausgabe* 94), Klostermann, Frankfurt a. M. 1989; tr. it., *Contributi alla filosofia (dall’evento)*, a c. di F. Volpi, tr. di A. Iadicco, Adelphi, Milano 2007.

³⁷ Alludo in particolare, ma non soltanto, alla filosofia di Emanuele Severino, che ha come suo movente originario un autentico “terrore metafisico dell’evento”.

³⁸ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 413. Abbiamo leggermente modificato la traduzione di Vattimo: invece di “sperimentato” abbiamo tradotto *der Erfabrene* con “esperto”.

³⁹ Cfr. F. Jullien, *Un sage est sans idée*, Éditions du Seuil, Paris 1998; tr. it., *Il saggio è senza idee (o l’altro della filosofia)*, Einaudi, Torino 2002.

⁴⁰ W. Benjamin, *Erfahrung und Armut*, in “Die Welt im Wort” 1, 7 dicembre 1933, n. 10, poi in id., *Gesammelte Schriften*, a c. di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, in 7 volumi e 17 tomi, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972-1999, vol. II, tomo

1, pp. 213-219; tr. it., *Esperienza e povertà*, in id., *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, a c. di A. Pinotti e A. Somaini, Einaudi, Torino 2012, pp. 364-369.

⁴¹ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (1920), The Beacon Press, Boston 1948; tr. it., *Rifare la filosofia*, Donzelli, Roma 1998, in particolare pp. 73-88, cfr. anche id., *Esperienza e natura*, cit., pp. 19-47 (Il metodo della filosofia).

⁴² «ogni discorso sull'esperienza deve oggi partire dalla constatazione che essa non è più qualcosa che ci sia ancora dato di fare. Poiché, così come è stato privato della sua biografia, l'uomo contemporaneo è stato espropriato della sua esperienza: anzi, l'incapacità di fare e trasmettere esperienze è, forse, uno dei pochi dati certi di cui egli disponga su se stesso» (G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (1978), Einaudi, Torino 2001, p. 5).

⁴³ G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, cit., p. 10.

⁴⁴ Cfr. H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in M. Fuhrmann (a c. di), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Fink, München 1971, pp. 11-66; tr. it., *Il futuro del mito*, a c. di G. Leghissa, Medusa, Milano 2002; id., *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979; tr. it., *Elaborazione del mito*, a c. di B. Argenton, intr. di G. Carchia, il Mulino, Bologna 1991.