

Il soggetto e la comprensione del possibile

“E se si volessero respingere
assolutamente i puri possibili,
si distruggerebbe la contingenza e la libertà”
Leibniz ad Arnauld (1686)

1. La dimensione umana del possibile

L'uomo è l'espressione forse di infiniti mondi e modi possibili di un'identità, di una differenza o di una determinazione tra sé e il mondo e il mondo degli altri uomini. In questa dimensione la possibilità viene a costituirsi come categoria del pensiero e dell'esistenza temporale. La possibilità di qualcosa è dunque quel qualcosa che si rende possibile attraverso il pensiero o nella realtà e nell'agire umano. A partire da una definizione logica della possibilità, la verità è ciò che non si contraddice ed è per questo possibile. A partire da una definizione morale, la possibilità è ciò che annuncia la presenza e l'incontro con gli altri o con ciò che può essere diverso da noi e sempre possibile. In quest'ultimo caso la possibilità si individua non tanto sulla base di una persistente dualità di vero o falso, di bene o male, bensì nel luogo dell'alterità e delle differenze e di ciò che può sempre essere altrimenti.

L'universo del possibile mai come oggi sembra aver sofferto il dramma della necessità di determinazioni teoriche, storiche e politiche, fino all'annientamento nella cosiddetta “realtà dei fatti”. In questo modo la nostra società umana continua a giudicare i cattivi, senza inventare i buoni. Così scriveva Karl Jaspers in *Vernunft und Existenz* del 1935: “Solo una vita cieca può nascondere a se stessa la necessità di un incessante ardimento nel rimanere entro i due poli di una presunta sicurezza e di un'angoscia che si deve sopportare e che poi viene di nuovo dimenticata. E l'ardimento consiste in questo: vedere il possibile fino al più alto grado di possibilità; cercare di attivarlo nel rischio della nostra disponibilità illimitata, senza che venga mai meno il nostro senso di responsabilità quali uomini e rispetto al modo in cui abbiamo fiducia in noi stessi, e senza perdere mai la coscienza che su ogni piano la comunicazione è possibile solo *inter pa-*

res" (1). Jaspers sottolineava in tal modo l'azione del possibile in un'esistenza connessa alla ragione.

Il pensiero può in un certo senso rivelarsi come la trasfigurazione della realtà: l'esigenza, dettata da un intento insopprimibile, di affermare un ordine e una misura. Tuttavia sul piano astratto tale esigenza nasconde una sua falsità. Falso non è tanto pretendere che il frutto del pensiero o dell'immaginazione possa esibirsi nella realtà o connettersi con essa, quanto piuttosto negare che vi sia una possibilità operante, la quale si presenta come l'unica e autentica sfida, per così dire, da parte del pensiero. Fino a che il pensiero non si misura con questo fondamento revocabile, nessuno sarà in grado di pronunciarsi sulla sua verità e validità. Tramite il possibile, la realtà viene dunque pensata e figurata, e non così e non altrimenti da come è, posta una volta per sempre, bensì come realtà che può essere revocata o negata in base ad una incessante apertura dialettica. Se volessimo parafrasare un fondamentale principio hegeliano, reale non si rivelerebbe tanto ciò che è affermato da una razionalità necessaria, che nella sua conclusione ultima legittimerebbe la trivialità del totalitario, quanto ciò che si prefigura nell'apertura di una razionalità possibile.

Una figura umana paradigmatica che vive radicalmente nella dimensione della possibilità, è rappresentata nella letteratura del Novecento dal celeberrimo Ulrich, il singolare protagonista del romanzo di Robert Musil (1880-1942) *Der Mann ohne Eigenschaften*. Musil afferma che "se il senso della realtà esiste, e nessuno può mettere in dubbio che la sua esistenza sia giustificata, allora ci dev'essere anche qualcosa che chiameremo senso della possibilità" (2). Colui che possiede questo "senso della possibilità" non si ferma allo stato di fatto delle cose o alla necessità dell'accadere, ma postula diversi e possibili accadimenti e situazioni. L'uomo deve essere pronto alla revocabilità dei pensieri e delle azioni che si aspetta. Sul piano teorico e pratico le conseguenze di questa che Musil chiama "attitudine creativa", si rivelano non trascurabili, non di rado facendo "apparire falso ciò che gli uomini ammirano, e lecito ciò che essi vietano, o magari indifferenti e l'uno e l'altro" (3). I "possibilisti" vivono entro una tessitura più sottile fatta di immaginazione, fantasticherie e "coniuntivi", ma in questo modo vengono a far parte di quella deprecabile categoria di individui che vengono infamati come sognatori e visionari. Qui Musil ci offre un ritratto negativo e tendenzialmente scettico di quest'uomo che si muove nella dimensione del possibile. In questo idealista caratteristico, l'assenza del "senso della realtà" viene imputata ad una debolezza, ad una fuga e ad una mancanza.

Vi è tuttavia un agire umano positivo nella dimensione del possibile. "Un'esperienza possibile, osserva ancora Musil, o una possi-

bile verità non equivalgono a un'esperienza reale e a una verità reale meno la loro realtà, ma hanno, almeno secondo i loro devoti, qualcosa di divino in sé, un fuoco, uno slancio, una volontà di costruire, un consapevole utopismo che non si sgomenta della realtà bensì la tratta come un compito e un'invenzione" (4). Nel seguito di questa parte dell'Opera di Musil sembra riecheggiare l'esempio dell'argomentazione kantiana intorno ai cento talleri reali e possibili che si trova nella *Kritik der reinen Vernunft*, in base alla quale Kant confuta la prova ontologica dell'esistenza di Dio in quanto si tratta in sostanza di un indebito passaggio dal piano della logica a quello dell'esistenza (5). Da parte sua Musil conclude che "È la realtà che suscita la possibilità, e nulla di errato come il negarlo" (6). Un uomo per il quale le idee sono realtà non ancora nate, possiede "un senso della realtà possibile" quando invece per la maggior parte degli uomini hanno valore soprattutto le "reali possibilità". "Egli vuole, per così dire, il bosco, e gli altri vogliono gli alberi; e il bosco è qualcosa che è difficile definire, mentre gli alberi significano tanti e tanti metri cubi di una determinata qualità di legno" (7).

Nel contesto dell'idea della realtà umana come "mancanza" rispetto al "per-sé", Jean Paul Sartre in un paragrafo centrale di *L'Être et le néant* (1943) dal titolo "Il per-sé e l'essere dei possibili" viene a trattare del "possibile del per-sé" (8). Il possibile sorge, secondo questa prospettiva, sul fondamento dell'annullamento del per-sé. Il possibile, dice Sartre, è una forma di "decompressione d'essere" (9). La sua attenzione si rivolge qui alla chiarificazione della nozione di possibile che è connessa alla "realtà umana" che è a sua volta di fronte all'essere e non essere delle sue proprie possibilità.

La difficoltà di comprensione dell'essere del possibile è analoga per Sartre a quella del "valore". Il possibile si presenta infatti: "come anteriore all'essere di cui è la pura possibilità, e purtuttavia, almeno in quanto possibile, bisogna che abbia dell'essere" (10). Sia Spinoza che Leibniz considerarono il possibile come pensiero o come espressione del "non contraddittorio". Pensiero più in particolare di "un essere anteriore al mondo reale o anteriore alla conoscenza pura del mondo quale esso è" (11). In entrambi i casi il possibile finiva con il perdere la sua natura propria, per essere assorbito e vanificato "nell'essere soggettivo della rappresentazione", sebbene, a nostro avviso, Leibniz più di ogni altro avesse pensato al possibile come "tendenza" in quanto tale. La connessione del possibile con l'essere o meglio l'essere-rappresentato, porta secondo Sartre alla distruzione e all'annientamento della natura del possibile. Ma anch'egli non sembra in grado di superare la difficoltà quando afferma che: "Sopprimere l'essere per stabilire il possibile nella sua purezza è un tentativo assurdo" (12). Come è infatti possibile concepire il possi-

bile nella sua integrità, come *non-ancora*, come avvenire di fronte a noi? Non a caso qui vengono chiamate a sostegno delle argomentazioni sartriane le tesi di Aristotele. Ma che ne è della "realtà" o della dimensione umana del possibile? Il quesito resta ancora aperto.

Pur chiamando in causa le "tendenze", le aspettative e la *desiderabilità* insite nel possibile, non si può fare a meno di concludere che il possibile risulti "un'opzione sull'essere" e dunque dall'essere presupposto o condizionato. In questo modo il possibile ricade nel vincolo della necessità. Ma è proprio a questo punto che dobbiamo tornare a pensare il senso "inafferabile" del possibile nella sua dimensione umana, al fine di chiarire che l'assenza e il vuoto di fronte a noi che il possibile può suscitare, annunciano ciò che potrà liberamente determinarsi, senza andare a confondersi nel nulla.

2. Preliminari ad una ermeneutica della possibilità

Come si è potuto vedere nelle pagine precedenti, la riflessione condotta, in prospettive diverse, da alcuni importanti autori contemporanei intorno alla dimensione umana del possibile, non ha portato ad una definizione accettabile del significato della possibilità in rapporto al pensare ed operare dell'uomo. Quando Sartre conclude con Heidegger, nel tentativo di sottrarsi al rischio di affermazioni metafisiche, che in definitiva il possibile non è, ma "si possibilizza", si resta in perpetuo nella sfera del problematico.

Una indagine sulla storia della ricostruzione del concetto, non ci offre degli elementi rilevanti per poter dire che il concetto sia stato definito in modo esauriente. L'aspetto logico del possibile come *il non contraddittorio*, venne in diverso modo preso in esame da Diodoro Crono, Aristotele, San Tommaso, Leibniz, Kant fino a Nicolai Hartmann e a Wittgenstein; l'aspetto reale o esistenziale venne trattato ancora da Aristotele, Kant, Hartmann fino a Kierkegaard ed a Heidegger. Un contributo particolare, nella tematizzazione di questo concetto ha dato in Italia Nicola Abbagnano. Attraverso lo svolgimento teorico e storico del concetto di possibile, saremmo in grado di ripercorrere l'itinerario del pensiero occidentale fino a pervenire ad una valutazione dei suoi esiti dogmatici.

Il concetto di possibile trovandosi, per così dire, nel luogo della disgiunzione tra essere e non essere, tra realtà ed irrealtà, venne in sé negato dall'Eleatismo. Aristotele, come sappiamo, distinse la *dúnamis*, l'aver capacità, dall'*endéchestai* inteso come puro poter essere. Già in questo caso si presentava il problema di ricondurre l'intrinseca "indeterminatezza" del possibile nella "determinazione" del pensiero logico. Ma il concetto di possibile toccava anche il problema della libertà, come documenta ad esempio il *De Fato* (44 a.C.)

di Cicerone. La possibilità sul piano morale implica la scelta, come spiega ad esempio Leibniz a proposito della creazione da parte di Dio. In questo senso la possibilità diviene per Kierkegaard più tardi la più pesante tra tutte le categorie. E Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) considererà la possibilità costitutiva dell'“Esserci” (*Dasein*) nel suo progetto. Kant sin dall'opera precritica *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) mette in evidenza, attraverso il concetto di possibilità, l'illegittimità di dedurre dal concetto le cose o la “realtà”. Hegel respingerà il concetto di possibilità a causa della sua “vuotaggine”. A Nicolai Hartmann nella sua opera *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938), si deve una sistematica ricostruzione delle varie accezioni del concetto. E avverrà per Hartmann quanto si deve riscontrare nel lungo e complesso percorso problematico del concetto: la sua contrazione sul piano logico e reale, nella necessità e nella determinazione. Sono oggi questi esiti concettuali e reali del possibile che ci sembra opportuno ripensare nell'intento di configurare il senso della domanda intorno al soggetto, l'uomo e la persona, che nella possibilità reclamano l'apertura e l'applicazione della libertà.

“Illusione pura” chiama Bergson nel saggio *Le possible et le réel* (1930) (13), l'idea radicata nella maggior parte dei filosofi e spontanea per lo spirito umano, che il possibile si realizzi per un acquisizione d'esistenza. Sarebbe come pretendere che l'uomo in carne ed ossa provenga dalla “materializzazione della sua immagine percepita nello specchio”. Bergson non ammette dunque che l'immagine “virtuale” sia la premessa dell'uomo reale. Egli pensa che di fronte al crearsi continuo dell'imprevedibile nuovo, la rappresentazione non possa essere che povera, astratta e schematica rispetto all'“evento” che si produce: “La realizzazione porta con sé un imprevedibile niente che cambia ogni cosa” (14). L'evento suscita un'impressione unica, nuova, inattesa e originale che mi fa sentire irripetibilmente vivo e cosciente. Illusioni sono per Bergson i grandi problemi metafisici, quando non riconoscono che la “realtà” deve essere colta nella sua globalità, indivisibilità e invenzione. Lo stesso “nulla” designa l'assenza di ciò di cui noi andiamo all'ricerca, di ciò che desideriamo, di ciò che si rivolge all'attesa. “L'idea di assenza o di niente, o di nulla, è pertanto inseparabilmente connessa a quella di soppressione, reale o eventuale, e la soppressione non è essa stessa che un aspetto dell'idea di sostituzione” (15). Da essa nascono i problemi metafisici più angosciosi. Illusioni sono i concetti metafisici “fabbricati”, verbosità.

Secondo Bergson i malintesi nascono dalle dottrine filosofiche che misconoscono “la novità radicale di ciascun momento dell'evoluzione”. A questo punto tocchiamo il nucleo centrale della riflessione bergsoniana: l'errore nasce quando nel nostro caso si ha l'idea

che il possibile sia "meno" del reale e che dunque la possibilità delle cose preceda la loro esistenza. Esse sarebbero rappresentabili prima, pensabili prima di essere realizzate. La verità è l'inverso. "si dice possibile ciò che non è impossibile; e naturalmente questa non impossibilità d'una cosa è la condizione della sua realizzazione" (16). Il possibile, così inteso, non è il virtuale o l'idealmente preesistente. Quando noi parliamo di indeterminazione, dice Bergson, di libertà, intendiamo probabilmente una "competizione" tra i possibili e intendiamo la libertà come una scelta tra i possibili "come se la possibilità non fosse stata creata per la libertà stessa!". Ma è in definitiva "il reale che si fa possibile, e non il possibile che diventa reale" (17).

Nel prefigurare una ermeneutica della possibilità in relazione al soggetto, nostro compito sarà inoltrarci in quelle che Bergson chiama "illusioni pure", nell'enigmatico truismo per il quale la possibilità è ciò che precede la realtà. Nella nostra aporetica lasceremo quella che Hartmann definiva l'"esistenza spettrale" (*Gespenterdasein*) (18) della possibilità, per disporci alla ricerca di senso di quell'essere intermedio tra essere e non essere che è appunto il possibile. In esso il soggetto si protende al futuro (19), ma si situa nel mondo e nel tempo attuale. Dall'angustia e dalla "durezza del reale" si rivolgerà consapevolmente all'ancora incompiuto.

La nostra prospettiva si può vedere nella direzione di "una escatologia del possibile" (20), per utilizzare un'espressione di Kearney, nella quale ricomporre il dilemma tra essere e non essere. L'esistenza umana si presenta come "figurazione", poiché è la natura estatica e figurativa e dunque non semplicemente "letterale" che ci predispone alla comprensione di una totalità di senso o ad una ermeneutica del senso. "La nostra ermeneutica del possibile fondamentale si pone come uno scetticismo pieno di speranza. È scetticismo, poiché respinge il dogmatismo della presenza (l'essere metafisico); ed essa è speranza, poiché respinge ugualmente il nichilismo dell'arbitrio (il non-essere metafisico) orientandosi estaticamente verso il senso di un possibile sempre a venire" (21). Se la possibilità di senso resta sempre davanti a noi, è a noi che spetta suscitarsela nel movimento di trascendenza del mondo verso il possibile e di "incarnazione" del possibile nel mondo medesimo. La scoperta del *posse* presuppone allora il passaggio da una metafisica della presenza, nel senso heideggeriano, ad una ermeneutica fondamentale del senso.

La "figurazione" designa in Kearney una nuova concezione della coscienza estatico-creatrice-intenzionale che fonda e determina le diverse modalità della coscienza, quali la percezione, la significazione e l'immaginazione. Il termine "figurazione" che deriva dal termine latino *tingo-fingere-fictum*, contiene dunque "il senso di creare/fare attivo e originario" (22). Il possibile costituisce il senso del mondo e la figurazione dà senso al mondo realizzando il possibile,

riportando in luce ciò che è assente. Secondo questa caratterizzazione del possibile, si può affermare che l'essenza di una cosa non è, ma *può* essere. Husserl nelle *Ideen* (1913) aveva osservato che la nostra esperienza del mondo è esperienza di "un orizzonte infinito di possibilità" in quanto è intenzionalità ovvero coscienza di qualcosa altro che la coscienza. Lo spazio del possibile significa allora propria mente, l'*apertura* dell'esperienza verso un mondo che viene, che si annuncia, che appunto *può* essere. Quando in ultimo la figurazione diviene significazione, il senso di un significato sorpassa ogni significato dato, verso l'orizzonte infinito di significati sempre possibili e sempre nuovi. Il "segno" (*Zeichen*) diviene "indice" (*Anzeichen*) che si riferisce ad un orizzonte sconfinato di altri indici e così via. La significazione sarà "una indicazione prefigurante" (*Kundgabe*) secondo l'espressione husserliana.

Kearney osserva opportunamente che: "Husserl riconosce, nel ritorno al campo libero della possibilità, il *modus operandi* del metodo riflessivo della fenomenologia che egli chiama 'variazione libera'. Per 'variazione libera', Husserl intende la capacità di variare liberamente, ad un livello riflessivo della figurazione significativa o immaginante, le possibilità infinite di una cosa, al fine di presentificare l'essenza di questa cosa *come se* essa si desse a noi come presenza adeguata" (23). Ma forse l'affermazione più rilevante di Husserl è che la "finzione" (*Fiktion*) viene a costituire l'elemento vitale della fenomenologia così come di tutte le scienze eidetiche. Inoltre se Husserl parla di una "possibilità ideale o eidetica" (*Wesenmöglichkeit*), considerandola poi anche come "possibilità reale e mondana" (*Weltmöglichkeit*), egli contrappone ad essa delle "possibilità pure" che vengono a noi da un orizzonte infinitamente aperto di senso, senso che resta un'alterità irriducibile. Husserl parla altresì di "possibilità teleologiche" che chiamano in causa una comunità perfetta della "intersoggettività trascendentale", spostando dunque l'attenzione all'operatività fondamentale del possibile.

3. Il soggetto come possibilità e l'ermeneutica

Il soggetto è la possibilità stessa di aprirsi all'alterità e al mondo. Egli si trova già nell'essere, in quella che Heidegger caratterizza come *Befindlichkeit*, come possibilità verso sé e gli altri e come colui che rende possibile su questo fondamento la comprensione, il *Verstehen*, la presa di coscienza di se medesimo. La possibilità, il desiderio di interpretare e di capire la propria esistenza, pone il soggetto, l'uomo, come dirà Socrate nel *Simposio* (203b) platonico, nell'intervallo tra assenza o povertà (*penia*) attuale e presenza (*poros*) possibili di ricerca di senso. E qui si rivela importantissimo, come è stato

ben visto da P. Ricoeur, l'elemento simbolico nella dimensione dell'esistenza. L'esistenza scritta o non scritta, articolata o inarticolata, che reclama il nostro operare e capire, ci mostra che ogni esperienza è già implicitamente "simbolica", è fin dall'origine una "duplicazione" di senso. Di qui il compito di una continua "decifrazione" o di un continuo "d'écryptage". Il mondo stesso, gli altri diventano figure da decifrare. In quanto ogni cosa e ogni persona incontrata sono portatrici di senso. Ritorna e si manifesta in questo modo quanto si diceva più sopra sulla tendenza "escatologica" della possibilità e della comprensione di senso. *Rendersi possibili* verso l'alterità è quasi un creare e produrre in noi, ciò che incarna un senso o una pluralità di sensi. Questo senso che non si possiede ancora e che tuttavia ci anima da lontano e in profondità. Scrive ancora in proposito Kearney: "Questa possibilità di un nuovo rapporto tra l'uomo e le cose è il senso escatologico o l'*animus* dell'opera. Trasfigurare un'opera significa che si riconosce la potenzialità dell'uomo di crearsi nuovamente creando nuove opere" (24).

Il soggetto si pone sulle "tracce" di un mondo a venire, a partire dall'indubitabilità del suo essere. E misconoscere ciò che è difronte a noi, vale a dire "il senso escatologico" degli altri e delle cose, porta a misconoscere la possibilità di divenire *altro* da ciò che si è, di volgersi all'alterità e negare quanto appartiene all'uomo che si immedesima nella possibilità. L'*animus* dell'operare e dell'agire non si dà nuovamente come "semplice presenza", ma piuttosto come possibilità di nuovi rapporti con gli uomini e le cose. L'orizzonte "escatologico" del possibile, nel senso che si è detto, diventa la "persona". "Figurarsi gli altri in quanto *persona*, è figurarseli come ciò che è insieme assente e presente: incarnazione nell'essere e trascendenza nell'estasi del tempo e dell'intersoggettività" (25). Nell'intento di dare maggiore incisività a questo pensiero, Kearney ricorre a termini che talvolta oltre alla densità, hanno quasi un'eccedenza di significato, come quando parlando della possibilità o meglio della figurazione autentica dell'altro, egli usa il termine "trasfigurazione" riguardo alla persona che sfugge ad ogni possibilità di appropriazione, ed ad ogni forma di "idolatria". Idolatria e *culto* della persona dell'altro possono solo ricusare la testimonianza e l'insopprimibile trascendenza, "la verità della relazione etica con l'altro" e condurre alla grossolana realizzazione del possibile che è per noi l'altro. Siamo in tal modo vicini ad un pensiero di Emanuel Levinas quando afferma che "La relazione con l'altro, è l'assenza dell'altro; non l'assenza pura e semplice, non l'assenza del puro niente, ma l'assenza nell'orizzonte dell'avvenire, un'assenza che è il tempo" (26). La *persona* diventa l'orizzonte aperto verso l'altro, il suo senso escatologico. Il "non-luogo" della persona si situa nello spazio possibile della interpersonalità. L'aspetto *iconologico* della persona nella trasfigurazione, *metamorpho-*

sis, della relazione esistenziale dell'uno-per-l'altro, quale icona dell'uno attraverso l'altro, è stato rilevato da Jean-Luc Marion in *L'Idole et la distance* (1977).

Nella "trasfigurazione" l'infinito si viene rivelando attraverso la figurazione del finito, senza per altro ridursi alla totalità della presenza e del semplicemente presente. La figura di Cristo nell'episodio del monte Tabor che si iscrive nel cammino profetico verso un regno a venire, trasfigura non tanto il compimento, quanto piuttosto la figura della fine, il "cammino" che porta verso la trasfigurazione escatologica di tutta l'umanità, già prefigurata dai profeti d'Israele, l'*ex-hodos*. Anastasio Sinaita (VII° sec.) connette esplicitamente l'esigenza della trasfigurazione al progetto di una "nuova creazione". La Trasfigurazione di Gesù Cristo comporta che la natura adamitica, creata a somiglianza di Dio e tuttavia oscurata dalle informi figure degli "idoli", venga a sua volta trasfigurata nella bellezza primigenia. La nuova creazione è per Anastasio la terra promessa. Giovanni di Damasco prospetta anch'egli il duplice aspetto della "prefigurazione" e della "refigurazione", allorché descrive la persona di Gesù Cristo trasfigurata nel senso che essa rinnova in se stessa la natura umana, riconducendola alla bellezza primigenia di quell'immagine che porta in sé il volto comune dell'umanità. La figura di Cristo è insieme l'essenza del Padre del Regno e ha la nostra medesima natura e razza che è quella di Adamo (27). La Trasfigurazione come evento escatologico e come possibilità, viene pertanto a costituire il punto di convergenza dell'"alleanza" tra il Dio antico e l'uomo nuovo. La speranza profetica unisce Giudaismo e Cristianesimo. Walter Benjamin (1892-1940) in un frammento teologico-poetico del 1921 esprimerà simili pensieri quando affermerà che l'avvenire non corrisponde ad un tempo "omogeneo e vuoto". Infatti nell'intimo di ciascun momento dell'avvenire si trova quel minuscolo passaggio attraverso il quale il Messia può fare la sua comparsa.

Al porsi del soggetto come possibilità, nel quadro interpretativo sin qui tratteggiato, si connette in modo peculiare il problema dell'"aura". Termine riportato in primo piano in tempi recenti da Walter Benjamin a proposito dell'opera d'arte ed ora da noi considerato in un più ampio significato. Anche l'aura è ciò che può aprirsi, non solo nel contesto estetico, ad un più vasto orizzonte di senso e di possibilità per il soggetto. Con "aura" si esprime nella lingua greca e latina il fascino che spira ed emana da persone e da luoghi e diviene l'alone evanescente che accompagna il loro manifestarsi. L'aura, effluvio inespriabile che avvolge qualcosa che esiste, annuncia un fenomeno unico ed irripetibile: il senso dell'incontro d'improvviso straordinario con qualcosa che è altro da noi. Aura è "diventata una parola desueta, ed è avvenuto repentinamente, poiché ci si è accorti che oggi si

vive fra persone e cose in serie, che per antonomasia non irradiano nulla; sottili mortificazioni, inesorabili appiattimenti spengono i luoghi e la gente. Ormai manca da noi l'occasione di usare la parola" (28). È la rispondenza della realtà esterna ad una propria interiorità ed intimità a suscitare l'aura; L'aura è dunque lo sprigionarsi e l'aprirsi di un senso possibile da un evento nuovo.

Nell'interpretazione di un testo possiamo trovarci di fronte ad una "parola rianimata". Il suo mutismo ci offre in determinati casi la possibilità di una "trasfigurazione" del testo medesimo nel singolare chiasmo ove si incrociano la situazione del lettore e dell'autore. La dialettica di senso ed evento diventa trasparente nella scrittura. L'aura della scrittura si trova in uno spazio "transpersonale", nomade, al di fuori dell'io e del tu. In questo senso Levinas può parlare di una "responsabilità etica" della scrittura e di quella avventura unica che trascende tutti gli orizzonti mondani che è l'opera letteraria. L'interprete si trova al cospetto di nuove possibilità di comprensione, aperto a nuovi cammini da attraversare. Anche nell'operare figurativo in cui consiste il linguaggio, troviamo questa duplicità di senso assente e di qualcosa di sensibilmente presente, di distanza e di intimità. Il linguaggio della poesia in particolare è un "portare al di là" (*meta-pherein*) della materialità e dell'immediatezza del mondo, un trascendere e ancora un trasfigurare. In modo molto suggestivo Paul Ricoeur ha trattato dell'universalità e versatilità della "metafora" oltre i confini del testo per considerarla come forma specifica dell'agire umano (29). Heidegger da parte sua afferma lo stretto legame che unisce "l'elemento metaforico" (*das Metaphorische*) alla metafisica. Per Nietzsche la speculazione filosofica non risulta in fondo essere altro che "lo spiegamento di un'armata di metafore", un insieme di "figure" (*Bild/Gleichnis*) della verità.

Nella nostra prospettiva di interpretazione delle modalità con le quali si esplica il soggetto, ci sembra importante sottolineare il ruolo dell'elemento metaforico. Come la figurazione, il segno e l'aura, la metafora "viva" di cui parla Ricoeur è ciò che resta incessantemente aperto all'originario nell'orizzonte del possibile. Orizzonte nel quale si costituisce la "figurazione" del mondo e opera la "differenza" tra l'uomo-figurante e l'*eschaton* che rende possibile la sua figurazione. La metafora si vanifica quando non si riconosca questa "differenza escatologica" propria del possibile. L'istanza etica si pone per il soggetto in questo articolato orizzonte possibile di senso. Una volta però ridotta l'ermeneutica fondamentale del possibile alla metafisica dell'essere, la filosofia si negherà alla sua origine metaforica e figurativa. Per Ricoeur dunque non è possibile sottrarsi all'apertura della metafora, "estasi" che raccoglie un senso fondamentale e che lo rende nel medesimo tempo "progetto".

Sulle tracce di Ricoeur possiamo pertanto concludere che, secondo la nostra prospettiva, sarà necessario ora interpretare il possibile non soltanto come *poter essere ontologico* che possibilizza tutto l'essere, ma anche nuovamente come *poter essere escatologico* che possibilizza e nel medesimo tempo esige la trasfigurazione dell'essere nella sua totalità. L'interpretazione del senso fondamentale dell'esistenza si delinea nella direzione di una possibilizzazione dell'essere. L'ermeneutica escatologica a partire dal possibile si prospetta qui anche come "scelta di senso". La verità del possibile coincide a questo punto con la verità del soggetto. Di fronte all'egemonia dell'attuale e del già realizzato la nostra ricerca si rivolge verso la dimensione "dimenticata" del possibile: quella che con Heidegger comincia a definirsi come "poter essere" (*Vermögen*) nei confronti della "semplice-presenza" (*Vorhandenheit*). Il possibile "escatologico" esige da noi non tanto e non solo una problematizzazione dell'essere, ma una decisione ed una risposta etica e pratica nei confronti di ciò che è di fronte a noi. Jürgen Moltmann nella *Theologie der Hoffnung* (1965) ha parlato di un *eschaton* come *adventurus*, di una trascendenza che viene verso l'essere, piuttosto che di un *futurus*, di un'immanenza che nasce dall'essere. Sta a noi riconoscere l'indefinita alterità del possibile che non si può arrestare alla "semplice presenza" e così ci rivolgeremo ad una traccia escatologica, testimoniando una speranza verso i luoghi dell'utopia.

4. Il possibile come esodo e come apertura

In altre occasioni (30) abbiamo cercato, attraverso la ricognizione storiografica, di dare una illustrazione ed una spiegazione del significato del concetto di "possibilità" nell'ambito della sua pertinenza logica, ontologica e morale, cercando di ripercorrere lo sviluppo storico del concetto in particolare nel pensiero moderno e contemporaneo che va da Leibniz a Heidegger e a Bloch. Ciò era stato dettato essenzialmente da due ordini di ragioni: la duplicità di essere e non essere implicita e rilevabile nella "possibilità" e dunque l'implicita apertura ad un peculiare discorso metafisico o "escatologico", come abbiamo più sopra rilevato, e d'altra parte la radicale problematicità ed aporeticità o ancora se si vuole *ambiguità* che tale concetto implicava e celava e che si mostrava tale da condurre alla conclusione che un'interrogazione teoretica intorno al senso della possibilità reclamava la stessa possibilità o plausibilità di porre questa interrogazione. Il problema della possibilità si presentava fundamentalmente come la stessa possibilità del problema, in una sorta ancora di circolo interpretativo che ostacolava sotto un altro aspetto la messa in opera e la praticabilità di questo concetto.

Si deve, a nostro avviso, a Heidegger e in una diversa prospettiva a Ernst Bloch, l'aver suggerito, in epoca a noi più vicina, l'idea di pensare alla categoria della "possibilità" in modo radicalmente nuovo e suscettibile di essere utilizzata in una forma, per così dire, più creativa nell'ambito di un orientamento ermeneutico. La possibilità si può infatti pensare e costituire come atteggiamento e disposizione problematici e interpretativi della "realtà", la quale a sua volta diviene lo spazio nel quale la possibilità opera a partire da un presupposto logico o oggettivo, morale o esistenziale. Qui abbiamo sottolineato il carattere problematico della possibilità, *luogo* dell'ermeneutica, ove la realtà può manifestarsi in diverse forme e rimandi.

Il pensiero può essere pensiero, secondo Heidegger, in base ad un "elemento" che gli è proprio. Tale elemento è "ciò-che-ha-potere in senso proprio" (*das eigentliche Vermögende*) o semplicemente "il potere" (*das Vermögen*), l'aver possibilità. Il potere in questo senso o la possibilità conducono all'essenza del pensiero. Il pensiero è pensiero dell'Essere. Nel pensiero nella sua essenza, si manifesta, dice ancora Heidegger, il "desiderio" (*mögen*) dell'Essere, il donare l'essenza, il suscitare la sua "origine" (*Her-kunft*). Desiderare è dunque essenzialmente avere possibilità in riferimento all'essere. "È il potere (*das Vermögen*) del desiderare cioè 'in forza' di cui qualcosa può propriamente essere (*zu sein vermag*). Questo potere è l'autentico 'possibile', quello la cui essenza riposa nel desiderare (*Mögen*). A partire da questo desiderare, l'Essere 'può' (*vermag*) il pensiero; lo rende possibile. L'Essere, come desiderante che è potere (*Vermögend-Mögende*) è il 'possibile' (*das Mög-liche*)" (31). Enrico Nicoletti nel saggio *Per una fenomenologia ermeneutica* (1980) nel proporre un'interessante lettura di Husserl e di Heidegger, non solo fa cenno alla "fenomenologia" in quanto "possibilità" di pensiero, ma va ancora più a fondo quando la sua riflessione teoretica si concentra sulla "possibilità" stessa, come aprirsi alla "Cosa" o aprirsi della "Cosa". Vi è qui, a nostro parere, una interconnessione che chiama in causa il senso di una "possibilità radicale". Vale a dire la possibilità o la prerogativa di un pensiero di adire all'essenza, all'originario o appunto alla *Sache selbst* e nel medesimo tempo il rivelarsi di questa "Cosa" ancora quale possibilità che in qualche modo ritorna. Ci troviamo così al cospetto di un preciso e reiterato rimando al possibile, dal quale non sembra ci si possa sottrarre. Vi è la circolarità o la reciprocità, se si vuole, di un pensiero che problematicamente mette in questione la questione o più esattamente *la possibilità della possibilità*.

In *Zur Sache des Denkens* (1963) di Heidegger possiamo ravvisare una traccia importante riguardante quella che qui vorrebbe essere la nostra prospettiva di discussione e di ricerca. In un passo di Heidegger che Nicoletti puntualmente commenta, viene espressa un'i-

dea centrale dove è il nucleo della questione da affrontare e dove ritorna poi anche la nostra interrogazione di fondo. La fenomenologia viene definita da Heidegger senza incertezze come “la possibilità del pensiero di corrispondere all’appello, [possibilità] che si muta nel tempo e solo per questo permane” (32). La sottolineatura viene dunque data alla “possibilità” la quale risulta però essere qualcosa di irrisolvibile e per certi aspetti enigmatico. Cosa vuol dire infatti porsi dal punto di vista della possibilità, dell’apertura e del rimando indefinito? Che la possibilità permane nel mutamento entro il tempo.

In un passo della citata lettera *Über den Humanismus* (1947) Heidegger scriveva: “quando parlo della ‘pacata forza del possibile’, non penso il ‘possibile’ di una *possibilità* solo rappresentata, né la *potentia* quale *essentia* di un *actus* dell’*existentia*, ma l’Essere stesso, che desiderando ha potere sul pensiero e in tal modo sull’essenza dell’uomo e cioè sul suo rapporto all’Essere. Potere qualcosa significa qui: conservarlo nella sua essenza, mantenerlo nel suo elemento” (33).

Esodo, nel senso di essere in cammino verso qualcosa, ed apertura sono i termini con i quali abbiamo connotato il possibile. L’idea del commiato, dell’uscita da un luogo, da una realtà si congiunge all’apertura, al varco immenso ed ignoto che si chiude davanti a noi. Con il possibile ha origine il cammino “escatologico” di cui abbiamo più sopra parlato, il movimento dei passi verso il destino estremo dell’uomo. Non possiamo sottrarci qui a queste immagini bibliche e messianiche che accompagnano il senso del possibile. Ma questo austero orizzonte è mitigato dal nostro quotidiano umile operare nella “figurazione”, nel seguire le “tracce” evidenti e nascoste, tra il finito e l’infinito. La “trasfigurazione” della figura di Cristo, come si è detto, il procedere di questa “metafora” *vissuta*, si delinea nel possibile come la testimonianza a noi più vicina.

La “possibilità” resta *il tendere verso* in quanto tale. Il possibile *può* essere. L’essere si viene così rivelando come “possibilità” di essere che viene colto attraverso il comprendere e l’operare e dunque si pone nella reversibilità, ontologicamente, come *essere della possibilità*. La comprensione della realtà che è subito alterità, implica *il tendere verso* del possibile. La possibilità allora non prelude alla semplice “realizzazione” e per nulla semplicemente subentra laddove qualcosa è una volta per sempre compiuto. Essa è implicita nel fondamento dell’essere e dell’operare e ancora del linguaggio che la rende dicibile. L’essere è, la possibilità è nel suo mostrarsi. Nel suo ultimo *experimentum* metafisico, *Rien ou quelque chose*. Roman de métaphysique (1987), Stanislav Breton pone il “peut-être”, il *possibile esse* latino, tra quelle che egli caratterizza come “les figures de l’insignifiance” (34). L’insignificanza è però per Breton tutt’altro che insignificante, se è lecito questo gioco lessicale. Come la notte diventa luce per il

poeta, anche l'avverbio "peut-être" finisce, proprio con la sua apparente povertà ed il suo peccato ritrarsi nel linguaggio quotidiano, per essere qualcosa di più di qualcosa che è già.

NOTE

- (1) K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, tr. it., Marietti, Torino, 1971, p. 117.
- (2) R. Musil, *L'uomo senza qualità*, tr. it., Einaudi, Torino, 1981⁶, vol. I, p. 12.
- (3) *Ibidem*.
- (4) *Ibidem*.
- (5) Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it., Laterza, Bari, 1969, vol. II, p. 472.
- (6) R. Musil, *Op. Cit.*, p. 13.
- (7) *Ibidem*.
- (8) J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it., Il Saggiatore, Milano, 1968, p. 143.
- (9) *Ibidem*.
- (10) *Ibidem*.
- (11) *Ibidem*, p. 144.
- (12) *Ibidem*, p. 145.
- (13) H. Bergson, *La pensée et le mouvant. Essais et Conférences*, P.U.F., Paris, 1969, p. 112.
- (14) *Ibidem*, p. 99.
- (15) *Ibidem*, p. 107.
- (16) *Ibidem*, p. 112.
- (17) *Ibidem*, p. 115.
- (18) N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim a. Glan, Hain, 1949, p. 5.
- (19) Su tale problematica si veda A. Rigobello, *Il futuro della libertà*, Studium, Roma, 1978.
- (20) R. Kearney, *Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 31.
- (21) *Ibidem*, p. 39.
- (22) *Ibidem*, p. 47.
- (23) *Ibidem*, p. 73.
- (24) *Ibidem*, p. 148.
- (25) *Ibidem*, p. 159.
- (26) E. Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Artaud, Paris, 1948, p. 84, cit. da R. Kearney.
- (27) Cfr. B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, s.d., tr. it., Marietti, Casale Monferrato, 1983, pp. 561-562 e pp. 563-568.
- (28) E. Zolla, *Aure. I luoghi e i riti*, Marsilio Editori, Venezia, 1986³, p. 12.
- (29) Cfr. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.

(30) Sia consentito rinviare ai nostri precedenti saggi sull'argomento: *La possibilità nella logica e nella morale di G.W. Leibniz*, in "Giornale critico della filosofia italiana", III, 1976, pp. 387-395; *L'interpretazione della possibilità in Heidegger*, in "Aquinas", n. 2, 1977, pp. 255-280; *Il soggetto e l'ermeneutica del possibile in Ernst Bloch*, in "Aquinas", n. 3, 1986, pp. 549-555.

(31) M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Bern, Francke, 1947, tr. it., Sci, Torino, 1975, pp. 78-79.

(32) M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, p. 90, cit. da E. Nicoletti in *Per una fenomenologia ermeneutica*, in "Aquinas", n. 2-3, 1980, p. 314.

(33) M. Heidegger, *Über den Humanismus*, cit., p. 79; Henry Birault ha scritto in proposito: "En pensant l'être comme condition de possibilité, Kant inaugure la dernière phase de la métaphysique occidentale, celle de la "possibilisation" de l'être. L'être maintenant n'est plus conçu en termes de réalité mais de possibilité, la substance est devenue transcendance, la possibilité cesse d'être marginale pour être centrale, elle n'a plus seulement la signification ontique d'un événement ou d'une éventualité mais la signification ontologique d'un pouvoir-être constituant l'être même de l'homme, et sans doute aussi, le *Il y a* de tout ce qui est." (H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris, 1978, p. 151).

(34) S. Breton, *Rien ou quelque chose*. Roman de métaphysique, Flammarion, Paris, 1987, pp. 7-32; dello stesso Autore segnaliamo il precedente studio; *Être, monde, imaginaire*, Seuil, Paris, 1976.