

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XXXV/2015/1 (Terza serie X/1)

Soggettività e assoluto
Subjectivity and the absolute

Edizioni ETS

Indice

Adriano Fabris, Maurizio Pagano

Premessa/Preface, p. 5

Salvatore Natoli

Gnothi seauton. Dal soggetto-fondamento all'ermeneutica della soggettività, p. 9

Ugo Perone

Rilevanza etica dell'eccezione, p. 27

Claudio Ciancio

Autocoscienza e assoluto, p. 39

Adriano Fabris

Il paradosso della soggettività e l'etica della relazione, p. 51

Iolanda Poma

L'assoluto autobiografico. Paradossi e prospettive del racconto filosofico di sé, p. 63

Maurizio Pagano

Hegel: il soggetto e l'assoluto, p. 81

Mario Farina

Soggettività naturale e soggettività assoluta nell'estetica di Hegel, p. 99

Alessandra Cislaghi

La soggettività estatica, p. 111

Daria Dibitonto

Dall'intenzionalità pulsionale alla relazione con l'infinito: fenomenologia e metafisica del desiderio, p. 125

Francesco Paolo Ciglia

L'assoluto e l'umano.

La strategia teoretica di Emmanuel Levinas, p. 141

Ezio Gamba

Intersoggettività e assoluto nel pensiero di Michel Henry, p. 157

Marco Saveriano

Il soggetto nel contesto culturale della globalizzazione, p. 169

Emanuela Magno

Declinazioni del soggetto dalla metafisica upaniṣadica
alla de-ontologizzazione buddhista, p. 181

Marcello Chilardi

The Place of Subject and Absolute in Zen Buddhism, p. 195

Soggettività e assoluto

T

L'assoluto autobiografico. Paradossi e prospettive del racconto filosofico di sé

Iolanda Poma

1. *Inizio autobiografico*

Volendo introdurre l'argomento con una breve annotazione di autobiografia intellettuale, devo riconoscere che nel mio percorso di ricerca mi sono in fondo sempre occupata della quarta domanda kantiana, quella un po' in ombra, intorno a cui si dispongono le tre domande più visibili e note, illustrate da Kant nel "Canone della ragion pura"¹, e che articolano, illuminandolo, lo sviluppo del suo pensiero: Cosa posso conoscere? Cosa devo fare? Cosa mi è lecito sperare? A queste tre domande è sotteso l'interrogativo principale, quello che Kant chiama, appunto, la quarta domanda: forse impropriamente, perché in realtà, più che presentarsi ordinatamente come l'ultima domanda, essa rappresenta piuttosto il *centro* a cui tutte queste si rifanno, e cioè la domanda: «*Che cosa è l'uomo?*». «In fondo – dice Kant – si potrebbe ricondurre tutto all'antropologia, perché le prime tre domande fanno riferimento all'ultima»².

Se questo è il punto di vista premesso, non senza qualche forzatura si

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage 1787*, in *Kants gesammelte Schriften* (KGS), hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer (poi De Gruyter), Berlin (poi Berlin-Leipzig) 1902 sgg., Bd. III; B(833)/A(805) (*Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2010, p. 785).

² I. Kant, *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hrsg. von G.B. Jäsche, in KGS, Bd. IX, pp. 1-150, p. 25 (trad. it. di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 19). In termini analoghi, il passaggio ricorre in altri due testi: cfr. I. Kant, *Metaphysik L2*, in *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, hrsg. von G. Lehmann, in KGS, Bd. XXVIII, pp. 533-534; e I. Kant, *Brief an C.F. Stüudlin (4. Mai 1793)*, in *Briefwechsel*, hrsg. von R. Reiche, in KGS, Bd. XI, pp. 429-430, p. 429 (trad. it. di O. Meo, *Epistolario filosofico 1761-1800*, Melangolo, Genova 1990, pp. 319-321, p. 319).

potrebbe allora affermare che l'autobiografia rappresenti la scrittura che meglio si predispose a rispondere in maniera diretta a questa domanda centrale, perché l'uomo è al centro ed è il centro dell'autobiografia; e perché dall'atto con cui egli descrive cos'è stata la sua vita non si disgiunge la (neanche tanto sottaciuta) pretesa di indicare in questo modo cosa sia l'uomo: l'uomo *che egli è*, ma che anche è ogni uomo, come fa pensare Kierkegaard per il quale l'eccezione disarmonica che è la vita singolarissima «spiega l'universale e allo stesso tempo se stessa»³.

Kant ha offerto quindi il destro per introdurre il discorso sul soggetto autobiografico. Ma credo che al termine di questo percorso dovrò tentare, seppur sinteticamente, di ricongiungermi a quella che può essere intesa come la risposta di Kant alla domanda «*Che cos'è l'uomo?*»: risposta per certi versi sorprendente, che riconosce nell'ombrosità della pur centrale questione antropologica, il suo autentico significato, in grado di contemplare la centralità dell'uomo al di là di una sua assolutizzazione antropocentrica⁴.

All'autobiografia sono approdata dopo essermi interessata alla questione della soggettività, nella modernità e fino alla contemporaneità, in alcuni dei suoi versanti (psichico, pubblico, morale, intersoggettivo e in rapporto con la natura e con la trascendenza), i quali rappresentano la varietà dei molteplici appigli di un soggetto radicalmente calato nella storia. E, non a caso, all'autobiografia ho dedicato alcuni corsi di Filosofia della Storia, su Vico; su Rousseau e Nietzsche⁵. Da ultimo – anche se non sarà possibile

³ S. Kierkegaard, *Gjentagelsen*, in Id., *Søren Kierkegaards Skrifter*, 55 voll., a cura di A. McKinnon, F.H. Mortensen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gad, København 1997 sgg., vol. IV, p. 93 (trad. it. di A. Zucconi, *La ripresa*, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 107).

⁴ Considerazione a cui fa immediatamente eco il pensiero di Gabriel Marcel: «È necessario, di conseguenza, troncare una volta per tutte con le metafore che rappresentano la coscienza come un cerchio luminoso intorno al quale non ci sarebbero per essa che tenebre. Al contrario, è *l'ombra che è il centro*» (G. Marcel, *Être et Avoir*, Éditions Universitaires, Paris 1991, p. 17; trad. it. di I. Poma, *Essere e Avere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p. 9, corsivo mio).

⁵ Per la parte autobiografica di questi autori, si veda: per Vico, la *Vita scritta da se medesimo* (in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, I Meridiani, Milano 2005); per Rousseau, le *Confessioni*, le *Fantasticherie del passeggiatore solitario* e *Rousseau giudice di Jean-Jacques* (*Les confessions*, in Id., *Œuvres complètes*, éd. par B. Gagnebin-M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris (1959-1995), 1959, vol. I; trad. it. di G. Cesarano, *Le confessioni*, Garzanti, Milano 2009; *Les rêveries du promeneur solitaire*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. I; trad. it. di N. Cappelletti Truci, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, Rizzoli, Milano 2009; *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. I; trad. it. di L. Sozzi, *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi*, in Id., *Scritti autobiografici*, Einaudi, Torino 1997). Per la trattazione dell'autobiografia rousseauiana rimando, per maggiore approfondimento, a I. Poma, *Una genesi ininterrotta. Autobiografia e pensiero in Jean-Jacques Rousseau*, Mimesis,

trattarne in questo scritto – il pensiero di Simone Weil, in particolare dei *Quaderni*, e la testimonianza contenuta nel *Diario* di Etty Hillesum sono, per così dire, sopraggiunti a dinamizzare tutti i punti presuntivamente fermi di una riflessione intorno alla soggettività: punti che, nel loro rinnovato movimento, sorprendentemente si congiungono a rendere ancora più incisiva la forza eversiva già intravista nell'esito della riflessione sull'opera autobiografica. Esito che consiste in questo: a dispetto di un'indiscussa centralità del soggetto che la scrittura di sé testimonia, ciò che emerge dall'autobiografia è l'impossibilità ultima e radicale del soggetto ad assumere una presunta assolutezza. Con particolare effetto, perché rappresenta il luogo d'enfasi della soggettività, l'autobiografia sfata il mito di un presunto Potere dell'Io che scrive di Sé. Nel racconto autobiografico la parola che arpeggia caparbiamente intorno al sé non consacra né congela il proprio Ego in una magica immobilità, bensì, seguendone il frastagliato percorso, perviene a raffigurare un'identità impossibile, sia come acquisizione presupposta sia come approdo teleologico. C'è qualcosa che impedisce la presa autoappropriativa del soggetto, nello stesso atto risolutivo del rapporto di sé con sé.

Cercando ora di mettere in luce i motivi che possono essere ritenuti ricorrenti nella scrittura di sé, tranne brevi cenni mi atterro a una riflessione per così dire *impersonale sull'autobiografia*. Può sembrare certo un paradosso, ma, come vedremo, riflette il paradosso che è nel cuore stesso dell'impresa autobiografica.

Tra le caratteristiche che circoscrivono la scrittura autobiografica non si può prescindere dalla struttura temporale e spaziale dell'esistenza, che inquadra la pagina autobiografica. Dove il tessuto temporale è il tempo del proprio vissuto che, ripercorso nella scrittura, riscrive anche il significato della Storia, descrivendosi nel continuo scambio e inserimento, quasi iatale, del vissuto nella storia cronologica dei fatti oggettivi. Nel racconto autobiografico risulta impossibile ricondurre il vissuto all'esito conseguente

Milano-Udine 2013. Per l'autobiografia di Nietzsche il riferimento va a *Ecce homo* (*Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, in Id., *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abteilung VI, Bd. 3, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1969; trad. it. di R. Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, Volume VI, Tomo III, Adelphi, Milano 1986³). Degni di nota gli scritti autobiografici di Gabriel Marcel, a cui farò riferimento anche nel presente lavoro: oltre all'intervista *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*, Éditions J.-M. Place, Paris 1977, lo scritto *En chemin, vers quel éveil?*, Gallimard, Paris 1971 (trad. it. di L. Alterocca, *In cammino verso quale risveglio?*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1979). Per l'autobiografia marceliana, rimando a I. Poma, *Gabriel Marcel (1889-1973). Narratore dell'io filosofico*, in «Annuario filosofico», 28(2012), Mursia, Milano 2013, pp. 34-51.

di una catena di eventi, poiché esso, piuttosto, si presenta sotto il segno dell'imprevisto e dell'imprevedibile, discontinuo ma coerente a se stesso *nonostante* la sequenza ordinata di fatti, dati, azioni e vicende. E poi c'è la coordinata spaziale, che in questi scritti (soprattutto quelli di Rousseau e di Nietzsche) è prima di tutto spazio naturale, della Natura, con cui queste vite che si raccontano intrattengono un rapporto inscindibile: la natura, come il luogo dell'Io, lo spazio fisico di lontananza del soggetto dal proprio tempo; paesaggio muto, o silenziato: tenuto a debita distanza dalla società, che lo individua come luogo di autoesclusione, di confinamento e di esilio di autori invisibili, scomodi, misantropi o eccentrici e folli. Il soggetto s'identifica con questo luogo che risulta, agli occhi del mondo, assente, ma che è in realtà presente nella sua assenza, e quindi critico rispetto a uno spazio sociale, mondano e collettivo, di presenza onnipervasiva e ingannevole⁶.

Storia e Natura, questo il duplice sfondo su cui si staglia la figura che racconta la propria vita: uno sfondo narrativo, quello storico, e uno sfondo che si potrebbe dire irreali, quello naturale – perché bisogna chiedersi se la natura esista (ancora) o se sia mai esistita la natura nel suo *stato naturale*⁷ – non per questo meno efficace nel suo ruolo di riferimento per il soggetto che scrive di sé. Entro questo doppio scenario si muovono poi gli altri elementi che compongono pressoché ogni vita, senza che questo significhi attribuire a essi una funzione necessariamente edificante e costruttiva: gli altri, le altre persone, l'altro (che è l'inconscio, l'involontario, il corpo, il mondo, il trascendente). Tutte figure di alterità alterante per il soggetto;

⁶ Immediato il riferimento a Rousseau per la sua critica impietosa al mondo dei salotti e alla vacuità del suo tempo: «Non più amicizie sincere, non più vera stima, non più fondata fiducia. I sospetti, le ombrosità, le paure, la freddezza, la circospezione, l'odio, il tradimento si nasconderanno continuamente sotto questo velo uniforme e perfido di cortesia, sotto questa urbanità tanto decantata, che dobbiamo alla luce di civiltà del nostro secolo» (J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., 1964, vol. III, pp. 8-9; trad. it. di R. Mondolfo, *Discorsi*, Rizzoli, Milano 2009, p. 41). Della vita sociale e mondana Rousseau non sopporta la conversazione forzata, l'«obbligo di parlare a comando e a getto continuo», che gli provoca una tale confusione mentale da renderlo goffo e maldestro: «Mi affretto a balbettare prontamente parole senza idee, felicissimo se non significano assolutamente nulla» (*Les confessions*, cit., p. 115, trad. it. p. 119). Il risultato è di apparire in società negli aspetti più sfavorevoli e diverso da come egli sia. Per questo, «il partito che ho preso di scrivere e di nascondermi è esattamente quello che mi conveniva» (ivi, p. 116, trad. it. p. 120).

⁷ Irrealtà di cui è ben consapevole Rousseau: «Non è lieve impresa districare ciò che vi è di originario e di artificiale nella natura attuale dell'uomo, e conoscer bene uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, di cui non pertanto è necessario avere nozioni giuste, per giudicare bene del nostro stato presente» (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., 1964, vol. III, p. 123; trad. it. di R. Mondolfo, *Discorsi*, cit., p. 85).

tutti elementi per lui minacciosi, ma che pure costituiscono la condizione di una sua possibile consistenza. Nel racconto autobiografico ci sono tutti: inevitabilmente dal *punto* di vista di colui che scrive della propria vita, ma in un modo tale da dilatare quel *punto*, quel fóro, la pupilla nera di quell'occhio, fino a farlo diventare una sede, uno spazio in cui accadono delle cose, il luogo di un evento (che è la propria esistenza). A questo spazio si può anche opportunamente attribuire il significato del termine fóro come centro, come piazza esposta all'incrocio di provenienze e di destinazioni diverse; e si può pensare al fóro pure come al luogo in cui esercitare la giustizia, ed è questa un'istanza sempre presente in ogni autobiografia, dove in causa è il se stesso che scrive di sé anche per difendersi, per farsi giustizia, e anche per provvedere alla giustizia che è mancata alla biografia di quelli incontrati nella propria vita e che sono sprofondati nell'oblio, destinati alla dispersione⁸. E poi, infine, il fóro come buco: apertura oscura, o anche ferita, luogo vulnerabile di un soggetto che *sente* il contatto con la vita, che fa esperienza del morso del reale. Anzitutto, con il proprio corpo⁹.

E infatti, altro elemento che accomuna per lo meno questi resoconti autobiografici, che ritengo peraltro esemplari per una riflessione sull'autobiografia, è l'emergenza in essi del collegamento dell'esistenziale con il corporeo. La testimonianza di Rousseau e di Nietzsche trova il dovuto riconoscimento nell'esistenzialismo, nella funzione dell'io che attribuisce a sé l'esistenza di cui partecipa, come diventa chiaro in Heidegger che insedia nel cuore del *Dasein* la trascendentalità della comprensione. Ma ciò che fa riconoscere nell'anticipazione di Rousseau e di Nietzsche al contempo un oltrepassamento della riflessione heideggeriana è l'insufficiente attenzione posta da Heidegger al tema del corpo, il suo mancato riferimento al corpo che l'io è. Heidegger tratta le affezioni dell'esistente ancora come categorie

⁸ Come la figura innocente della cuoca Marion, ingiustamente accusata del furto di un nastro da un adolescente Rousseau, colpevole e codardo, che ora, anziano, ricorda quella giovane onesta e sincera, di cui mai il mondo sarebbe venuto a conoscenza senza questa confessione scritta, rimanendo per sempre sepolta sotto la lapide anonima del segreto di Jean-Jacques (cfr. J.-J. Rousseau, *Les confessions*, cit., p. 84, trad. it. p. 86). Con questo gesto riconoscente e riparatore l'autobiografia si erge allora come bastione di difesa contro la dispersione che ingoia inesorabilmente l'esistenza umana.

⁹ Di «*morsure du réel*» parla Marcel, come di quell'evento con cui il reale irrompe, infrange e sfregia lo schermo protettivo del pensiero astratto (G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris 1940, p. 89; trad. it. di L. Paoletti, *Dal rifiuto all'invocazione*, Città Nuova, Roma 1976, p. 95). Esperienza a cui corrisponde il soggetto corporeo, come si trova ben descritto da Simone Weil: «Pensieri di azione che [...] passano [...] nel reale, mordendo sulla realtà mediante il corpo» (S. Weil, *Cahiers I*, Plon, Paris 1970; *Quaderni I*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 272, corsivo mio).

identitarie di pertinenza ontologica, determinazioni costitutive dell'esserci, la cui ontologizzazione scavalca e oscura la sua effettiva concretezza e singolarità. *Disattenzione*, chiamiamola così, quella heideggeriana, che si può forse addebitare alla sua intenzione di evitare, con la referenza all'unicità concreta di un io, una forma ingombrante di umanesimo. Il dato concreto del corpo si fa invece presenza indispensabile, ma irrappresentabile e inoggettivabile, in queste autobiografie. E in quanto premessa impossibile, il corpo, invece di costituire la condizione di un accentramento del soggetto, come forse temeva Heidegger, in realtà ne sabotava ogni pretesa appropriativa. Quindi altro elemento emergente dalla scrittura di sé è quello del sé corporeo, del *mio corpo*, come dirà poi Gabriel Marcel. O si pensi alla natura somatica della psiche in Nietzsche, che vede nel corpo la più alta ragione possibile¹⁰, o al modo con cui Rousseau traduce in termini corporei e fisici i suoi stati d'animo, i suoi sentimenti e le sue più alte idealizzazioni¹¹: tutti filosofi che pensano in movimento, che passeggiano, nuotano e si scagliano contro i culi di pietra, per dirla con Nietzsche¹².

¹⁰ «Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza», come si legge nel discorso *Dei dispregiatori del corpo*, in *Così parlò Zarathustra*. Meravigliosa la sua descrizione fisica e corporea dell'ispirazione filosofica: «Un pensiero brilla come un lampo, con necessità, senza esitazioni nella forma – io non ho mai avuto scelta. Un rapimento, la cui enorme tensione si scarica talvolta in un torrente di lacrime; che ora fa precipitare inconsapevolmente il passo, ora lo rallenta; un totale essere-fuori-di-sé con la coscienza più precisa di innumerevoli brividi e correnti fino alla punta dei piedi; un abisso di felicità dove ciò che è più doloroso e cupo non ha più un effetto di contrasto, ma di colore *necessario*, voluto, provocato, in mezzo a una tale sovrabbondanza di luce» (*Ecce homo*, cit., pp. 337-338, trad. it. pp. 348-349).

¹¹ Tanti gli esempi in Rousseau di una traduzione simultanea in termini corporei e fisici di idee, sentimenti e stati d'animo. Fin da bambino, le letture di grandi figure di Roma o di Atene infiammano la sua immaginazione: «la storia degli episodi di costanza e di intrepidità che mi avevano colpito mi faceva brillare gli occhi e levar la voce» (*Les confessions*, cit., p. 27, trad. it. p. 27); il ricordo della prima ingiustizia subita gli riporta la stessa emozione, ed è un sentimento che, distaccandosi dalla sua personale esperienza, lo rende sensibile a ogni ingiustizia (cfr. ivi, p. 20, trad. it. pp. 20-21); i suoi sentimenti, come quello fondamentale dell'amicizia, parlano un linguaggio fisico esuberante, come nell'incontro con l'amico Diderot, dopo un lungo periodo di separazione: «Entrando, non vidi che lui: un solo balzo, un grido, e strinsi il suo viso al mio, lo avvinsi forte senza parlargli altrimenti che con le mie lacrime e i miei singhiozzi; soffocavo di tenerezza e di gioia» (ivi, p. 350, trad. it. p. 362); le idee lo assalgono, dice Rousseau, «sino al punto da commuovermi, da riscaldarmi, da darmi i palpiti» (ivi, p. 114, trad. it. di F. Filippini, Rizzoli, Milano 2006, p. 117).

¹² «*Star seduti* il meno possibile; non fidarsi dei pensieri che non sono nati all'aria aperta e in movimento – che non sono una festa che per i muscoli. Tutti i pregiudizi vengono dagli intestini. Il sedere di pietra è il vero *peccato* contro lo spirito santo» (*Ecce homo*, cit., p. 279, trad. it. p. 289).

2. La scrittura di sé dell'autobiografia

La dinamica del congegno che è la scrittura di sé sembra avere tutte le carte in regola per sancire il ruolo del soggetto quale protagonista indiscusso sulla grande scena della storia. Non a caso il genere autobiografico assume significato storico e filosofico soprattutto con il pensiero moderno, cioè con la (ri)scoperta della soggettività, esaltata dall'emancipazione dal riferimento teologico e libera da premesse metafisiche. Il soggetto ritrova l'attenzione a se stesso: un esercizio in realtà ben praticato già nell'antichità greca, come descrive Foucault, che sottolinea l'aspetto anche pratico che la cura del sé implica, in grado di contestare un primato esclusivamente conoscitivo, teorico e astratto del rapporto di sé con sé¹³. Interessante

¹³ Cfr. M. Foucault, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984 (trad. it. di L. Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 1985); dello stesso autore, si veda anche *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil-Gallimard, Paris 2001 (trad. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, ed. stabilita da F. Gros, Feltrinelli, Milano 2003). Dal testo foucaultiano sulla cura del sé risultano dei tratti che caratterizzano anche la scrittura autobiografica moderna, facendola rientrare a pieno titolo fra le tecniche del sé. Anzitutto, il prendersi cura di sé significa assumersi in proprio il compito della propria formazione: elemento che trova conferma nella tendenza autonoma, se non autodidattica, che caratterizza lo studio e lo sviluppo culturale e intellettuale degli autori sopracitati che si sono poi dedicati all'autobiografia; un percorso giovanile che poi, in età adulta, si traduce nella portata critica e innovativa del loro pensiero rispetto alla cultura del proprio tempo. Il secondo elemento, a cui Foucault accenna nel corso al Collège de France del 1980-1981, intitolato *Subjectivité et Verité*, consiste in quell'esercizio supremo che rappresenta il massimo grado della cura del sé, ossia l'esercizio della propria morte. Ora, ogni autobiografia è scritta in genere al termine della propria vita e comunque di fronte al pensiero della propria morte, e può essere intesa come una preparazione al proprio annullamento, che è anche annullamento del significato impositivo del soggetto che scrive di sé. Rousseau ne dà mirabile testimonianza quando, sebbene nel pieno della vita, annota: «Posso ben dire che cominciai a vivere solo quando mi considerai un uomo morto; infatti, dando il vero peso alle cose che avrei dovuto lasciare, cominciai a occuparmi di argomenti più nobili, in una specie di anticipazione su quelli cui avrei dovuto presto accudire» (*Les confessions*, cit., trad. it. di F. Filippini, cit., p. 247); «Dalla convinzione che mi restasse poco tempo da vivere, dalla profonda sicurezza sulla mia sorte futura, risultava una condizione abituale assai calma, e persino sensuale, in quanto, smorzando tutte le passioni che fanno galoppare timori e speranze, mi lasciava godere senza inquietudine né turbamento quei pochi giorni che mi erano concessi» (ivi, trad. it. p. 250). Infine, anche per l'autobiografia vale quell'elemento scritturale che, secondo Foucault, è inscindibile dalle pratiche del sé come strumento di relazione con l'altro da sé e di depotenziamento, entro il loro rapporto, di logiche di dominio.

Sia Rousseau sia Nietzsche esprimono chiaramente con le loro autobiografie questo movimento di ritorno a sé, che caratterizza l'arte di condurre la propria esistenza: è in Nietzsche l'istinto che lo porta a curarsi da sé, a bastare a se stesso (cfr. *Ecce homo*, cit., p. 264, trad. it. p. 273). Anche Rousseau decide, al termine della sua vita, di ritirarsi dal mondo degli uomini, per seguire l'ideale del bastare a se stesso, prendendosi cura della propria anima: «Solo per il resto della vita, poiché non trovo consolazione, speranza e pace che in me, non devo né voglio occuparmi d'altri che di me.

che Foucault attribuisca al moderno, rappresentato da Cartesio, il distacco di un soggetto esclusivamente e riduttivamente costituente e conosciuto dal soggetto classico, quello dedito in egual modo ai precetti della *cura di sé* e del *conosci te stesso*. Interessante, perché in realtà il soggetto autobiografico, che esplose proprio con il moderno, presenta tratti propri della cura di sé in grado di scavalcare la chiusura del soggetto cartesiano, certamente restando nel cuore di una storia minore, come d'altronde un genere minore è ritenuto quello autobiografico rispetto al registro dello scritto filosofico.

Ciò che esce da queste autobiografie è il racconto esplosivo di una storia ancora mai raccontata, che riguarda le vicende della soggettività nei suoi elementi fino ad allora repressi: la natura, la corporeità, il dolore, la sessualità. Ma, come scrive Nietzsche in *Al di là del bene e del male*, «parlare molto di sé può anche essere un mezzo per nascondersi»¹⁴. E lo stesso dice Roberto Calasso, parlando di *Ecce homo* come dell'opera, insieme, di massima esibizione e di massimo nascondimento di Nietzsche, in cui il diversivo della mascherata intende proteggere un evento che sta nell'oscurità¹⁵ e che, non solo nel suo caso, conduce al mistero di un nucleo profondo, abissale, del soggetto, che resta alla fine inattuabile.

Rousseau e Nietzsche: entrambi scrivono in un momento estremo della loro vita; la loro parola è prossima al silenzio, la loro ragione prossima alla follia¹⁶. Parlano ai loro contemporanei già come fantasmi, come sepolti vivi. Le autobiografie di Rousseau e di Nietzsche raccontano, rispettivamente, la vita di un uomo di cinquantatré anni, che sopravviverà alla sua opera ancora tredici anni, anni che non aggiungeranno nulla a quella stesura; e

In questo stato d'animo riprendo quell'esame severo e sincero che ho chiamato le mie *Confessioni*. Consacro i miei ultimi giorni a studiar me stesso e a preparare in anticipo il conto che non tarderò a rendere di me. Dedichiamoci interamente alla dolcezza di conversare con la mia anima, giacché è la sola cosa che gli uomini non possono togliermi» (*Les rêveries*, cit., p. 999, trad. it. p. 203).

¹⁴ Cap. IV, aforisma 169.

¹⁵ Cfr. R. Calasso, *Monologo fatale*, in F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 2008, pp. 151-202, p. 181.

¹⁶ «Diventato ombra per la maggior parte dei suoi vecchi amici, uomo invisibile e scomodo, avvezzo ormai a pubblicare i suoi libri a spese dell'autore, avvezzo a contare sulle dita i suoi veri lettori e a doverne ridurre il numero all'uscita di ogni sua opera nuova, Nietzsche sembra arrivato nel suo circolo al punto di massima lontananza dal mondo, di invalicabile estraneità» (R. Calasso, *op. cit.*, p. 158). Anche Rousseau ripone ormai la speranza di una comprensione possibile della sua esistenza e dell'ingiusto isolamento che sta subendo in una posterità lontana, essendo impossibile sfuggire, in vita, alla persecuzione censoria, maldicente e maligna dei suoi contemporanei: «Ignoro se questo mistero, che tale resta per me, si svelerà un giorno agli occhi dei lettori» (*Les confessions*, cit., p. 406, trad. it. p. 422).

di un uomo di quarantaquattro anni, che sarà dichiarato pazzo l'anno successivo. Sono opere definitive, scritte *in extremis*, senza diritto di replica.

L'ultimo, l'estremo evoca l'assoluto. *Ora, in che modo il soggetto si confronta con l'assoluto, scrivendo la propria autobiografia? Qual è l'assoluto autobiografico?*

All'interno della produzione teorica di un autore, la sua autobiografia può presentarsi agli occhi del lettore come un'annotazione a margine, quasi un vezzo superfluo. Eppure non è mai così. Il documento autobiografico si dimostra animato da un'ambizione smisurata; esso dà voce all'intima urgenza da parte dell'autore (quasi un dovere: irrealizzabile, ma categorico) di dire *tutto*, di dire *tutta la verità*. «Quanta verità può *sopportare*, quanta verità può *osare* un uomo? Questa è diventata la mia vera unità di misura, sempre più», si legge nel terzo paragrafo del Prologo di *Ecce homo*.

Dire *tutta* la verità. Questo sembrerebbe consentire in maniera eccellente l'autobiografia, dove l'autorialità non si fa solo voce narrante, ma anche protagonista e "materiale" del proprio racconto¹⁷. Il documento autobiografico raccoglie quindi in sé tutte le premesse per la sua riuscita. Eppure sorprende le nostre aspettative e conduce a un grande paradosso: il filosofo deve, suo malgrado, ammettere che l'Opera non è stata in grado di dire quella verità di cui egli si sentiva capace. Quell'identità del proprio Sé, a cui si consacra la scrittura autobiografica, risulta alla fine indisponibile e impossibile, e rivela quindi l'impossibilità della stessa autobiografia, come messa a nudo del soggetto che *si scrive*. Si produce lo strano effetto di uno specchio rovesciato rispetto all'autocostituzione cartesiana del soggetto: rispetto a Cartesio che, nel *Discorso sul metodo*, minimizza la portata veritativa del suo percorso personale, paragonato a un'innocua favola, mentre invece da quello fa dipendere la rifondazione moderna della conoscenza universale. Vico definirà il registro autobiografico adottato da Cartesio una finzione astuta, strategicamente finalizzata al risultato speculativo del *Cogito, ergo sum*. In queste autobiografie, invece, il rovesciamento è diametralmente opposto: l'autore vuole tanto, vuole addirittura tutto, ma il mezzo adottato, il più idoneo per dire tutto di sé, che è la scrittura autobiografica, sabotata dall'interno l'impresa. La scrittura non si presta a farsi adoperare e rivela un'altra verità.

¹⁷ Come sottolinea Philippe Lejeune, che ribadisce la centralità ridondante del soggetto che, del racconto autobiografico, è insieme autore, voce narrante e protagonista del proprio racconto (Cfr. P. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris 1975; trad. it. di F. Santini, *Il patto autobiografico*, Il Mulino, Bologna 1986).

A partire dalla registrazione di questo dato, l'idea che guida la mia riflessione è quella di riconoscere proprio nella scrittura autobiografica il luogo in cui il soggetto che si racconta non si fa trovare; si espone, ma non resta in esposizione; risulta alla fine indisponibile a mettersi a disposizione. E lo si comprende, individuando i rovesciamenti a cui dà vita il racconto di sé: i paradossi dell'autobiografia.

3. I paradossi dell'autobiografia

Svolte inattese movimentano il percorso presuntivamente scontato rappresentato dal racconto della propria vita. Questo a partire dall'oggetto di cui si tratta: il sé. Il racconto lo presenta nel suo carattere unico e inedito, tale per cui ogni essere umano rappresenta un *inizio assoluto*. L'uomo però entra nel mondo a cose già avviate, quando gli altri e il mondo sono, per così dire, già *cominciati*. Quindi l'uomo è un *inizio*, ma già da sempre *anticipato*, che irrompe in un contesto fisico e relazionale a lui preesistente, che fa sì che egli necessiti, per assumere la propria forma, di un movimento costante di adattamento, di comprensione e di orientamento, in cui consiste la sua storia. Questa fenomenologia dell'anticipazione che l'esistenza si trova a sperimentare si declina ontologicamente in Marcel, quando descrive il proprio sé impossibilitato nel luogo e nel momento stesso della possibilità *propria* (della possibilità cioè di appropriarsi di sé), in quanto costretto a riconoscere che da sempre la propria esistenza è inesorabilmente anticipata da un mistero dell'essere che persistentemente sabotava la sua sterile spirale di autoreferenzialità¹⁸. Quindi il sé è un inizio assoluto, ma già da sempre anticipato.

Altri due rovesciamenti, che rappresentano anche capovolgimenti terminologici dei singoli segmenti che compongono la parola *auto-biografia*, risultano sorprendenti.

Il primo: l'*auto*-biografia, che dovrebbe parlare del Sé, parla in realtà di altri, dell'altro, dell'alterazione del soggetto che resiste a identificazioni imposte, anche da parte di colui che scrive. La centralità ridondante del soggetto (che, abbiamo visto, è autore, voce narrante e protagonista del

¹⁸ Riflessione ricorrente nelle sue opere; per amore di brevità, mi limito a una citazione tratta dal *Giornale metafisico*: «Il dato fondamentale di ogni riflessione metafisica è che io sono un essere non trasparente a se stesso, cioè un essere a cui il proprio essere appare come un mistero» (G. Marcel, *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris 1959, p. 281; trad. it. di F. Spirito, *Giornale metafisico*, Abete, Roma 1966, pp. 178-179).

proprio racconto), invece di confermare l'Identità in gioco, sembra in realtà sottoscrivere un processo d'intima alterazione del soggetto. L'autobiografia, in cui chi si racconta è *soggetto e oggetto del proprio racconto*, non si fa leggere come rappresentazione dell'identità, bensì come esperienza d'intima alterazione anche nel luogo protetto in cui il soggetto scrive "Io".

Va da sé il riconoscimento da parte dell'autore della propria costitutiva relazionalità e dell'esperienza intersoggettiva che rappresenta uno dei nodi della trama autobiografica, in modo stringente nelle *Confessioni* di Rousseau, che da un capo all'altro del suo scritto racconta di questo rapporto irrisolto come di una continua lotta corpo a corpo, in cui la resistenza all'altro porta anche sempre la nostalgia di un abbraccio e, nell'abbraccio, non estingue mai la resistenza all'assimilazione. O si pensi alla volontà nietzschiana di sottrarsi alla cura dell'altro, di liberarsi dal dovere dell'altruismo (ciò che lo porta a dire di non aver mai sofferto di solitudine, ma di moltitudine). Ma ciò che sorprende è la misura con cui il rapporto con l'Altro emerge al centro di una scrittura consacrata al racconto del Sé: una misura tale da far pensare all'autobiografia più come a un'ermeneutica del rapporto con l'Altro che non a un'ermeneutica del Sé. E d'altronde la decisione di scrivere di sé è spesso (in questi autori sempre, anche in Vico) resa urgente proprio dall'esigenza di rispondere, di eliminare gli equivoci e le incomprensioni altrui, di ottenere quel riconoscimento mancato in vita. L'autobiografia testimonia un'inevitabile apertura all'alterità, da cui il soggetto, che parla dicendo "io", si sente vulnerato; l'esperienza di sé contiene in sé anche ciò che manca per la chiusura del suo concetto, ciò che impedisce la chiusura a tenuta stagna dell'Io con Sé: c'è sempre (dell') Altro. Impossibile la solitudine.

Il secondo ribaltamento che caratterizza lo scritto autobiografico è celato nel segmento *biografico* della parola autobiografia: una biografia attendibile, in quanto misurata sul riferimento a fatti storici e documentati, ma che, pur senza tradire il mandato dell'autenticità, si scopre intessuta di commistioni impure di elementi reali e di finzione. L'autore dichiara di attenersi al resoconto della propria vita. E proprio qui emerge la più grande impossibilità a farlo. Ciò che egli si ripromette (e promette al lettore) si sconfessa, anche nelle più sincere *Confessioni*. L'autore dichiara di riportare la storia *vera* della propria vita, eppure costringe, anche se stesso, a riconoscere come quella *verità* si dia solo attraverso un gioco di finzione e d'immaginazione, che fa parte del vissuto di ciascuno, nel momento in cui questi decida di raccontarsi. La realtà per come è stata non è *già più* quella realtà, dal momento in cui viene ricordata, raccontata e affidata alla

scrittura. Non è questa, beninteso, una finzione programmata, deliberata intenzionalmente dal soggetto, come la finzione astuta di cui Vico accusa Cartesio: questa è piuttosto una finzione *reale*, indisponibile perciò a una manipolazione strumentale.

La storia della propria vita non si riduce quindi all'elenco cronologico di fatti; resiste al resoconto lineare, prestandosi piuttosto e meglio a una percorribilità teatrale, drammaturgica. Questo implica la capacità del vissuto di riscrivere il tempo, cioè di produrre, rispetto al tempo, l'effetto di sovvertire la successione diacronica e ordinata di sviluppo, la sequenza temporale del *prima* e del *dopo*, trasformando la stessa biografia, come dice Marcel, «in una specie di rapsodia» non premeditata¹⁹. Ed è sorprendente che ciò avvenga proprio all'interno di un documento il cui svolgimento sembra così prevedibile, trattandosi del racconto della vita di un uomo. E invece proprio qui la cronologia viene intimamente sconvolta dal vissuto, dove ordini diversi della realtà si intersecano: il visibile, l'invisibile e l'infravisibile, lo storico e il sovrastorico o assoluto. Che s'intrecciano come elementi sconnessi che fatalmente si evocano e si attraggono, e nella cui tensione reciproca si specificano.

C'è poi un altro tipo di finzione che l'autobiografia riesce a svelare e che contribuisce indirettamente a smantellare, ed è la finzione *irreale* con cui il soggetto si illude di potersi appropriare di sé, in una coincidenza senza resti, che forse è uno dei motivi che ha spinto l'autore nell'impresa autobiografica. Ora, ciò che diventa evidente nel corso di un'autobiografia è che l'appropriazione (sempre indebita) non si dà in realtà mai, se non in un'immagine illusoria di sé. Come dice Marcel, da una parte io mi penso come oggetto di una biografia possibile, ma, grazie all'esperienza intima che ho di me stesso, ne colgo al contempo il carattere illusorio, fittizio²⁰. Questo perché devo riconoscere che la mia vita trascende infinitamente la coscienza che di essa posso averne²¹: la mia vita risulta ingestibile e insondabile, non posso considerarla una mia proprietà di cui disporre²². L'atto dello scrivere di sé va nella direzione opposta a quella del possedersi, va verso il dimenticare se stessi, va verso il congedo da sé²³. Ha più il gesto

¹⁹ G. Marcel, *En chemin*, cit., p. 211, trad. it. p. 185.

²⁰ Cfr. G. Marcel, *Essere e Avere*, cit., p. 91, trad. it. pp. 107-108.

²¹ Cfr. G. Marcel, *Le mystère de l'être*, 2 voll., Aubier, Paris 1951, vol. I, p. 179, p. 182 (trad. it. di G. Bissaca, *Il mistero dell'essere*, 2 voll., Borla, Torino 1970, vol. I, p. 166, p. 169).

²² Cfr. G. Marcel, *Essere e Avere*, cit., p. 92, trad. it. p. 109; *Il mistero dell'essere*, vol. I, cit., p. 179, trad. it. p. 166.

²³ Come si legge in *Ecce homo*, nel par. 9 del capitolo *Perché sono così accorto*.

delle mani che si aprono e lasciano andare piuttosto che di quelle che si stringono ad afferrare e a trattenere.

Smascherata l'illusione, diventa inapplicabile alla traccia autobiografica l'idea di una *costruzione* del soggetto, come avviene nel romanzo di formazione, secondo uno schema di progressione che confermerebbe la capacità soggettiva di pianificare la propria storia. Da questa idea edificante si discosta la soggettività autobiografica, che sconfessa l'idea di un processo lineare di incremento, di un percorso trionfante di realizzazione. Questo a causa di una radicale inadeguatezza e incomprendimento del filosofo "al presente": l'autore deve riconoscere il fatto paradossale di una sua costitutiva e strutturale non-presenza immediata al proprio vissuto e al proprio tempo, la cui comprensione può avvenire solo *après coup*, dopo il fatto, a posteriori, nell'esercizio della riflessione e della memoria. Ed è un'esperienza che diventa snodo teorico di un'ermeneutica storica drammatica per la non-contemporaneità dell'agente all'atto, per la sfasatura e il ritardo tra l'evento e la sua comprensione.

E anche la reduplicazione nell'idealità della memoria non produce l'idealizzazione di sé e della propria esperienza (in cui consisterebbe il suo effetto narcisistico, di cui è spesso accusata l'autobiografia). Infatti, anche qui, nel raddoppiamento della realtà nelle nostre rappresentazioni, si produce un'interruzione. Qualcosa di nuovo si manifesta *in ciò* che avevamo da sempre sotto gli occhi; nel già vissuto si presenta al ricordo una *prima volta*. Ciò fa sì che l'esperienza passata si rivolga a noi come *nuova* nell'*improvviso* rivelarsi del suo senso che può sprigionarsi solo *a distanza* da colui che l'ha vissuta e agita. L'autore *deve* confrontarsi a viso nudo («malgrado se stesso», «nonostante tutto»: sono espressioni che ricorrono spesso negli scritti autobiografici) con l'*inedito* che emerge, o salta fuori – imprevedibile e impreveduto – dal racconto retrospettivo del *già noto*, tanto da costringere l'autore ad affidare la comprensione della propria esistenza ad altri, ai lettori, ai posteri. Questo anche contro di sé, fuori di sé, oltre qualsiasi possibilità di mettere al riparo un'immagine ideale di sé intatta, integra e perfetta. Anche qui non c'è padronanza della coscienza: la ripetizione rivela, nel suo darsi, qualcosa di nuovo che impedisce il trionfo della continuità di sé con sé (come non ricordare di nuovo Kierkegaard e l'esperienza fallimentare della ripetizione?).

Questo dato contrasta il pregiudizio che riduce l'autobiografia a diletto narcisistico e autocelebrativo del filosofo, che predispone, imposta e impone scientemente la propria immagine nel suo profilo migliore. A questo pregiudizio si potrebbe controbattere ciò che Celan scrive della poe-

sia, riferendolo ora all'io dell'autobiografia: «*La poésie ne s'impose plus, elle s'expose*»²⁴. Il soggetto allora, più che come un'identità narrativa, come l'ha definita Ricoeur in *Soi-même comme un autre*, dove è ancora forte l'aspetto costruttivo di un'identità che si costituisce nel racconto che offre di sé – e che ancora *s'impone* – è da pensare piuttosto come un'identità che si decostruisce, esponendosi.

Un altro aspetto interessante riguarda la parte *biografica* dello scritto di sé. Guardato sotto la lente del documento autobiografico, il vissuto costituisce un luogo d'insospettate sorprese: non solo esso mostra di non consistere semplicemente nell'aderenza del soggetto ai fatti e agli avvenimenti della propria vita, che non si riduce alla semplice somma di ciò che il soggetto ha fatto e di ciò che egli ha compiuto. Ma, di più, il vissuto spesso testimonia che tanti eventi di una vita sono costituiti propriamente da *non-esperienze del soggetto*, ossia sono legati all'assenza di una determinata esperienza nella cronistoria di quella vita. La scrittura di sé spesso rammemora qualcosa di non-vissuto, che ha ugualmente (e forse ancora di più, per questo) inciso in quell'esistenza: spesso è il rapporto con un genitore scomparso troppo presto per serbarne memoria, un'assenza materna, nel caso di Rousseau e di Marcel, paterna nel caso di Nietzsche. È l'esperienza di un rapporto mancato/mancante con una figura assente che li abitua a frequentare l'irrealtà o l'oltre-realtà (penso al rapporto letterario-romanzato con la realtà o alla fantasticheria in Rousseau; alla scrittura teatrale e alle esperienze parapsicologiche in Marcel: tutte esperienze insieme *creative e passive* del soggetto, che in esse si trova in una situazione di totale non-patronanza), come se la dilatazione immaginativa si producesse per l'esigenza di qualcosa di necessario eppure d'impossibile.

A partire da ciò che manca, succede qualcosa, che pure non integra quelle esperienze mancate. Ma qualcosa succede. Chi, meglio di Rousseau, orfano di madre e abbandonato dal padre a dieci anni (e che ha abbandonato i propri figli in orfanotrofio), ha potuto scrivere un saggio pedagogico insuperabile come l'*Emilio*? Chi, meglio di Marcel, con problemi seri di relazione con gli altri e di rapporto con il proprio corpo, ha potuto parlare in maniera così profonda d'intersoggettività e del *corpo proprio*, come risorsa inesauribile del soggetto? O è la testimonianza autobiografica di Nietzsche

²⁴ Nota del 26 marzo 1969, posta in esergo a P. Celan, *Der Meridian (Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt, am 22. Oktober 1960)*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. III, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983, p. 181 (trad. it. a cura di G. Bevilacqua, *La verità della poesia. Il "meridiano" e gli altri scritti in prosa*, Einaudi, Torino 1993).

che, nella più nera e sofferente debolezza fisiologica, raggiunge quella perfetta esuberanza dello spirito in cui si produce la sua opera *Aurora*²⁵.

Alla fine di questo percorso dentro l'autobiografia diventa quindi chiaro il movimento con cui essa rovescia le premesse e le promesse contenute nella sua parola. Forse la radice di questi suoi ribaltamenti va cercata nell'ultimo segmento del termine: auto-bio-*grafia*, essendo strutturale alla scrittura il rapporto con l'alterità e con la finzione. L'articolazione scritturale di un'esistenza rende manifesta l'essenziale differenza/alterazione del soggetto: soggetto che si (auto)costituisce, dislocandosi in altro da sé; che testimonia la fedeltà al proprio vissuto, giocandosi sulla carta incerta dell'immaginazione; che, nella visione che offre di sé nel proprio racconto, dà a vedere il proprio nucleo di invisibilità, che rende visibile a noi stessi la nostra stessa invisibilità; e che dal luogo meno periferico della propria autorappresentazione contesta l'immagine di un soggetto autocentrato e assoluto.

4. *Natura e sogno, esperienze di desoggettualizzazione*

Risulta ora interessante riprendere per un istante il riferimento alla Natura, fatto all'inizio di questo percorso. Si tratta solo di un punto di questo tema, che sembra confermare e rafforzare la riflessione fin qui svolta sul significato del soggetto autobiografico. La natura è per questi autori luogo della necessità e condizione di vera libertà, ossia la libertà che non si fa assoggettare a eteronomi e arbitrari rapporti di potere; la libertà che libera dal possesso altrui. Ancora di più, per questi autori, tutti passeggiatori appassionati (possiamo includere anche Kant), la natura rappresenta il luogo in cui essi stessi si liberano del *proprio* potere, della *propria* arbitrarità, dell'illusione del *proprio* possesso: il luogo cioè in cui è possibile fare esperienza di *desoggettualizzazione*. Poco sopra si è fatto cenno a *non-esperienze del soggetto*, ora si potrebbe parlare di *esperienze asoggettive* o impersonali, come sembrano mostrare esemplarmente due luoghi delle *Confessioni* di Rousseau: nella storia del suo rapporto con la natura, che è un rapporto in cui la sua esistenza e il paesaggio naturale si specchiano senza riflessi deformanti, giunto ormai all'esilio e all'isolamento, Rousseau troverà finalmente pace nel paesaggio disabitato e inospitale dell'isola di Saint-Pierre, in un percorso verso l'inorganico, verso l'innocenza della

²⁵ Come si legge in *Ecce homo*, nel par. 1 del capitolo *Perché sono così saggio*.

pietra, come direbbe Starobinski che commenta le *Confessioni*²⁶. Inoltre, Rousseau racconta che, nello stato meditativo da cui è colto entro la natura, egli dimentica se stesso, al di sotto o al di sopra della propria soggettività, in un'esperienza di unione totale con il cosmo, fino all'inumano, fino alla cosa, o fino al trascendente. Si tratta di esperienze fondamentali, perché l'origine di ogni male per Rousseau si annida, come è noto, proprio nella creduta assolutezza del soggetto, nell'autoreferenzialità dell'individuo, nell'amor proprio, nel suo furore di differenziarsi, come si legge a più riprese nei suoi *Discorsi*. E della natura egli ama proprio ciò che in essa vi è di inumano, cioè di alieno dal mondo artificiale e arbitrario degli uomini. Il rapporto con la Natura induce l'uomo a ritornare al proprio posto, a scoprire quel cuore di *impersonale* che lo rende autentico²⁷.

Nella natura Rousseau sogna, medita; nelle sue fantasticherie vive di più che nella vita reale. Quindi alla domanda: ma la vita è sogno? Rousseau risponderebbe: dovrebbe diventarlo! Il sogno come tempo e luogo d'ombra, ma in sé pieno di luci, di suoni e di vita e di verità, che si spegne al chiarore del giorno; esperienza di una verità di noi stessi di cui ci dimentichiamo a ogni risveglio; quell'incontenibile ricchezza vitale nella morte apparente – la penultima morte – a cui ci approssima il sonno, in una condizione di totale non possesso di sé²⁸. Dal sogno la veglia dovrebbe soprattutto imparare una nuova postura dell'uomo rispetto alle sue possibilità d'azione, il nuovo significato dell'azione e dell'agire che proviene dall'esperienza del sogno: l'idea di un *agire passivo* del soggetto.

²⁶ «La pietra sola è innocente, dirà Hegel. Tra le mani dei suoi persecutori Rousseau si fa pietra, si pietrifica», riacquistando la sua innocenza (J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971, p. 289).

²⁷ «O uomo [...] ascolta: ecco la tua storia, quale ho creduto leggerla, *non nei libri dei tuoi simili, che sono menzogneri*, ma nella natura, che non mente mai. *Tutto ciò che verrà da lei sarà vero; non ci sarà di falso se non quello che io vi avrò mescolato di mio senza volerlo*» (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, cit., p. 133, trad. it. p. 96, corsivo mio).

²⁸ Quell'ombra così centrale della nostra esistenza, legata a filo doppio al buio che è «la matrice di ogni storia: dall'oscurità la nascita, nell'oscurità la morte» (dal romanzo di F. Parazzoli, *Quanto so di Anna*, Mondadori, Milano 2007). Hannah Arendt parla dell'oscurità della casa, che protegge, nascondendo, le esperienze fondamentali del nascere e del morire: eventi che devono restare nascosti, perché «l'uomo non sa dove va dal momento in cui nasce e dove va quando muore» (H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, p. 63; trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1997, p. 46).

5. Chiusa su Kant

L'accento posto sui paradossi contenuti nella scrittura del Sé è in grado di aprire nuove prospettive sul pensiero dell'umano. Prospettive che, come si è potuto vedere, partono da un punto di fuga di notevole e insospettata profondità, che non ha nulla da invidiare all'ondata decostruttivistica del soggetto, come marchio della postmodernità. Il paradosso autobiografico indica che l'azione di depotenziamento inizia nel momento stesso in cui il soggetto si pone al centro, perché ciò equivale al suo raccogliersi entro la reale contraddizione che egli è²⁹. L'uomo sente in sé il centro, ma non si sente il centro³⁰: questa la lezione autobiografica. L'uomo è al centro, ma non è l'assoluto, il quale però solo attraverso quel centro può essere intercettato. L'uomo si trova nel luogo in cui può accadere che *l'assoluto*, *l'absolutus*, possa *assolverlo*: scioglierlo e liberarlo dall'incantesimo che lo porta a credere di essere tutto.

Come promesso all'inizio di questo saggio, la chiusa è su Kant, il quale si può ritenere occupi una posizione significativa per un ripensamento del soggetto. Di fronte all'imponente struttura architettonica del suo pensiero rigorosamente sistematico, ciò che rappresenta un motivo di costante sorpresa è il trovarsi sempre, ogni volta, a percorrere la dualità costitutiva del suo pensiero, aperto al mondo naturale e al mondo sovrannaturale, che si rendono visibili nell'uomo, per ritrovarsi sempre di nuovo ricondotti davanti a un accesso, profondo e oscuro, che è della terra e delle profondità, come lo è una radice: l'accesso a un *radicale* mistero che abita l'uomo. Mistero che non sconfessa, come fittizia sovrastruttura, quell'opera geniale, perché ne è piuttosto la fonte e l'alimento, radice talmente profonda da risultare in sé infondata e, per questo, in grado di eliminare dal soggetto qualsiasi pretesa fondativa (o autofondativa).

Tornando dunque alla domanda «Che cosa è l'uomo?», è possibile dire che per Kant essa rappresenti la *domanda che afferma* la centralità

²⁹ Come scrive bene Sergio Labate: «Questa centralità dell'io non è per nulla un atto di potenza, poiché il suo essere al centro si manifesta nel raccogliersi dentro la reale contraddizione in cui egli consiste» (S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2007, p. 174).

³⁰ Parafrasando la bella frase di Julius Spier, maestro e guida spirituale di Etty Hillesum, da lei riportata nel suo *Diario*, in data 23 gennaio 1942: «Sentire in sé il centro, senza però sentirsi troppo il centro. Potrebbe essere una via» (in Etty, *De nagelaten geschriften van Etty Hillesum. 1941-1943*, Uitgeverij Balans 2000; trad. it. di C. Passanti, T. Montone, *Diario 1941-1943*, edizione integrale, a cura di J.G. Gaarlandt, Adelphi, Milano 2012).

dell'uomo come soggetto di domanda, come centro a partire dal quale si spiegano i suoi diversi ambiti di comprensione, come *effetti* di quel mistero inesauribile e, in sé, inattingibile. Per questo è impossibile equivocare sul significato della centralità dell'uomo: quella centralità non può farne un Soggetto di Potenza e di Dominio, perché egli è reso consapevole di tutto l'ignoto che lo circonda e che lo attraversa, di cui è intriso il suo sapere, il suo agire, il suo sperare, che sono pregni dell'ignoto, che pure li rende possibili³¹. Ciò esclude che il soggetto possa crederci il creatore, il padrone e il dominatore di tutto ciò che conosce, di tutto ciò che fa e di tutto ciò in cui spera.

Ora, questo è ciò che emerge con netta chiarezza dall'autobiografia. Su questo dialogano racconto autobiografico e teoresi. E, in fondo, c'è da chiedersi, viste le inaspettate aperture della scrittura di sé e vista la verità profonda che arriva, come una confessione, dal cuore dell'architettura kantiana, cosa non sia autobiografia.

Abstract

The studies of autobiographical texts, particularly Rousseau's and Nietzsche's, allow us to identify the subversive force inherent in every authentic autobiography, and involve a reflection on the relationship between the subject and the absolute.

How is the absolute to be approached from an autobiographical perspective? Notwithstanding the indisputably central role played by the subject in the autobiographical text, the writing unhorses his knight and shows a different reality, depicts the subject in a different light, which is truer and fairer. The paradoxes which arise from the act of narrating oneself debunk the myth of the supposed Power of the Ego to write about itself.

³¹ «L'incomprensibile è la norma di ciò che è conosciuto» (S. Weil, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950; a cura di G. Gaeta, *Quaderni IV*, Adelphi, Milano 1993, p. 343).

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di maggio 2015

