



quaderni



di **INSCHIBBOLETH**

N° 9 - Invisibile ed esperienza

© 2018, Edizioni Inschibboleth società cooperativa, Roma.

ISSN: 2279-9303

ISBN: 978-88-85716-69-8

ISBN e-book: 978-88-85716-70-4

Fondata da Elio Matassi

Direzione:

Massimo Donà e Carmelo Meazza

Comitato scientifico:

MASSIMO BARALE †, REMO BODEI, GIUSEPPE CANTILLO, DANIELLE COHEN-LEVINAS, UMBERTO CURI, GIANFRANCO DALMASSO, MASSIMO DONÀ, MAURIZIO ALFONSO IACONO, ELIO MATASSI †, EUGENIO MAZZARELLA, CARMELO MEAZZA, CATERINA RESTA.

N° 9, 1/2018

Edizione cartacea © 2018 - Edizione digitale 2018
Edizioni Inschibboleth società cooperativa sociale, Roma.
Periodico semestrale - vol. 1/2018, N. 9.
Tutti i diritti sono riservati.

ISSN: 2279-9303
ISBN: 978-88-85716-69-8
ISBN e-book: 978-88-85716-70-4

Redazione: C/o Inschibboleth società cooperativa sociale, via G. Macchi, 94,
00133, Roma - Italia, e-mail: quaderni.inschibboleth@gmail.com.
Responsabile di redazione: Giuseppe Mascia.
Direttore responsabile: Aldo Maria Morace (Università di Sassari).

Editore, Proprietario della pubblicazione: Inschibboleth società cooperativa. Re-
gistrazione presso il Tribunale di Roma: 116/2012. Impaginazione: Inschibboleth
società cooperativa.

Stampato in Italia.

Un numero: € 20,00, arretrati stesso prezzo. Abbonamento annuale: € 40,00. Per
abbonarsi o richiedere singoli numeri rivolgersi a Inschibboleth società coopera-
tiva, e-mail ordini@inschibbolethedizioni.com, web: www.inschibbolethedizioni.
com.

La proposta di saggi per la pubblicazione dev'essere inviata alla redazione della casa edi-
trice in formato elettronico all'indirizzo redazione@inschibbolethedizioni.com. Gli autori
devono certificare (prima nella mail che accompagna l'articolo, poi in caso di accettazione
con lettera firmata, scannerizzata ed inviata per mail o in originale inviata per posta) che il
loro testo non è mai stato pubblicato, né simultaneamente sottoposto o già accettato per al-
tre pubblicazioni. Tutti saggi e le recensioni dovranno essere in lingua italiana e di massimo
45000 battute spazi e note incluse. Dovranno, inoltre, essere accompagnati da un abstract
di massimo 1500 battute (l'abstract non è richiesto per le recensioni). Dopo una prima let-
tura la segreteria di redazione invia la proposta di articolo per un esame critico a due lettori
anonimi (peer review) per la valutazione dei contributi proposti per la pubblicazione. Gli
esiti della valutazione (accettato, rifiutato, proposta di modifica) vengono comunicati in
seguito all'autore. Le recensioni saranno valutate dalla redazione senza referaggio.

Sommario

Saggi sul tema

Massimo Donà
Nomos e singolarità p. 9

Iolanda Poma
L'invisibile nell'esperienza storica, esistenziale e autobiografica dell'io p. 31

Federico Croci
Drammatiche della visione. Fichte e l'esperienza dell'Assoluto p. 49

Alan D'Angelo
Prospettive sull'invisibile e l'esperienza p. 71

Altri saggi

Alice Giordano
"La legge secondo cui fioriscono la rosa e il giglio". Il concetto di sviluppo tra arte e natura in Goethe p. 89

Carmelo Meazza
La datità intenzionale in Totalità e infinito p. 109

L'invisibile
*nell'esperienza storica, esistenziale e autobiografica dell'io**

Iolanda Poma

1. *Introduzione*

Premesso che dell'invisibile si possa fare esperienza, vorrei soffermarmi su tre luoghi significativi dell'*esperienza dell'invisibilità*: anzitutto, l'invisibilità intesa come esperienza che il soggetto *produce e non prova su di sé*, riservandola ad altro/i. Possiamo chiamare, questa, una forma d'invisibilità inautentica o ingiusta, sperimentata da chi ne subisce l'effetto, come testimoniato dalle vicende storiche dell'umanità. In secondo luogo, sarà presa in considerazione l'invisibilità che il soggetto scopre nell'esperienza che egli fa di se stesso e, collegato a questa forma d'invisibilità ma di sicuro maggiore impatto, l'ultimo passaggio riguarderà l'invisibilità a cui dà accesso il documento autobiografico.

L'esperienza dell'invisibile verrà tratteggiata in un percorso storico, che svela da subito il suo profilo anche esistenziale.

2. *L'invisibilità prodotta*

La prima forma d'invisibile è quella di quelle realtà che rendiamo tali proprio perché ne neghiamo l'esperienza. Qui l'invisibilità è il prodotto di un lavoro di esclusione: gli *invisibili* sono quelli che non hanno la forza di costituirsi all'interno della nostra esperienza, le figure marginali della società, che questa ha escluso per potersi costituire, come è avvenuto anzitutto nei confronti della realtà della natura. Lo spazio pubblico si è infatti istituito

* Questa ricerca ha ricevuto il sostegno dell'Università del Piemonte Orientale e si configura come un prodotto originale.

insistendo sulla separazione/opposizione rispetto al naturale, presentandosi quindi come spazio innaturale, in cui vengono organizzati i luoghi e assegnati i posti a partire da un gesto di autoaffermazione, da un discorso di potere, che pone l'identità e riduce l'altro a mero urto programmabile. Il naturale è ciò che manca a questo spazio, rendendolo perciò incompleto, limitandolo con la sua assenza, con un'alterità che questo spazio esclude per poter dichiarare la propria identità. I non-luoghi, le marginalità entro lo spazio pubblico sono dunque quelle realtà dove la naturalità nella sua più ampia accezione avrà lasciato la sua traccia: la natura, il bambino, l'animale, il *clochard*, il folle, lo straniero.

Cercando di affrontare il problema del rapporto oggettivo della storia con la natura, è utile iniziare da un approccio di filosofia della storia che trova il suo riferimento in Rousseau e in Kant¹ e, per il pensiero contemporaneo, in Simone Weil e in Th. W. Adorno². Dalle analisi di questi autori, che in più punti si incrociano, si evince che il soggetto che oggi conosciamo, debole e in crisi, è il pallido riflesso di quel modello antropologico di potere e di dominio che ha inaugurato la storia dell'umanità, imponendosi soprattutto a partire dal rapporto con la natura: un soggetto forte che, sebbene attualmente in crisi, resta ancora come riferimento per un soggetto di fatto impotente, che però continua ad agire sotto l'effetto di quell'illusione³.

È da pensare che alle origini della sua storia l'uomo abbia seguito l'impulso a sottrarsi alla forza sprigionata dal ciclo naturale a cui egli si sentiva soggiogato. In questo modo egli è però caduto in una sottomissione ancora più spietata, che è quella dell'uomo rispetto all'altro uomo: sottomissione peggiore della precedente, perché, mentre quella ha il proprio criterio nella necessità naturale, questa è prodotta dall'uomo e si basa sull'arbitrio, e non c'è cosa peggiore per l'uomo che essere un trastullo nelle mani della volontà altrui, come dicono Rousseau nell'*Emilio* e Kant nelle *Bemerkungen*: autori che avevano ben chiara la differenza che intercorre tra la potenza della natura, le cui leggi costituiscono un ordine che si sottrae alla costrizione di regole arbitrarie, e la potenza illimitata e discrezionale degli uomini.

1. Per Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, del 1755; per Kant, *Congetture sull'inizio della storia umana* e *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, entrambe del 1784.

2. Per Simone Weil in particolare il testo *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, del 1934, e per Adorno *Dialettica dell'illuminismo*, scritta con Horkheimer nel 1947.

3. Per l'articolazione approfondita del discorso in Simone Weil, rimando a I. Poma, *Simone Weil. Dinamiche dell'inganno nel soggetto della modernità*, in «Quaderni di Inschibboeth», n. 5, 2016.

Alla base del processo perverso che, da un pensiero nato proprio per riscattare l'umanità, vede sortire un esito disumanizzante, sta l'equivoco per il quale l'uomo, nella sua primitiva ignoranza, ha percepito la natura nella sua forza sovrumana come orizzonte mitico di necessità statica, cieca e irrazionale, un potere incontrollato e assoluto, di cui egli si sente minacciosamente in balia. L'uomo infatti non ha ancora imparato a conoscere le leggi della natura, che riflettono il principio di un ordine regolato e preciso, privo di arbitrio: indifferente, certo, alle esigenze umane, ma equo nell'applicare agli esseri umani le stesse regole a cui sono destinate tutte le sue creature. Ignorando tutto ciò, all'inizio della sua storia l'uomo vede la natura solo come un potere assoluto che lo opprime e di cui liberarsi, ma solo per strapparle quel dominio, questa volta esercitato sulla natura come oggetto e risorsa a sua disposizione. In questo modo l'uomo finisce per riprodurre una seconda natura, ancora più spietata perché legata a qualcosa che in sé non ha nulla di necessario.

Cercando di sostituirsi al potere naturale, il pensiero cade in una forma di autosegregazione nel cerchio incantato che si è costruito escludendo la natura, e che lo destina all'inevitabile contraddizione di un uomo che, per dominare la natura esterna, sottomette anche se stesso nella sua parte naturale. In questo modo egli diventa non solo soggetto, ma anche oggetto del proprio dominio; diventa signore di un se stesso, che di sé è anche schiavo: è la «signoria del dominio sulla natura, signoria che mura nei suoi confini anche il dominante»⁴. Nella sua volontà di autodeterminazione, il soggetto occulta la sua preistoria biologica, vittima sacrificale della «violenza inconsapevole e autoaffermativa del soggetto»⁵. Sacrificando il vivente, l'uomo reifica se stesso: «La storia dell'umanità viene a coincidere con la storia dell'asservimento che fa degli uomini, oppressi e oppressori, il puro zimbello degli strumenti di dominio che essi stessi hanno fabbricato, e riduce così l'umanità vivente a essere cosa fra le cose inerti»⁶.

La stessa dinamica si ripresenta, rinvigorita nei suoi effetti proprio a causa di una conoscenza progredita e di una razionalità strumentale, con la

4. Th.W. Adorno, *Noten zur Literatur 1961-1968*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1958-1961, p. 488; tr. it. di E. De Angelis, *Note per la letteratura (1943-1961)*, Einaudi, Torino 1979, p. 167.

5. Cfr. Th.W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964, p. 434; tr. it. di P. Lauro, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollandi Boringhieri, Torino 1989, p. 26.

6. S. Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, Paris 1955, ora in *Œuvres*, Gallimard, Collection Quarto, sous la direction de F. de Lussy, Paris (1999) 2011, p. 302; tr. it., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2011, pp. 54-55.

nascita della modernità, tappa fondamentale nel processo di emancipazione che ha condotto a un nuovo stato d'inavvertita, ma non incolpevole, minorità. Qui il soggetto, contro ogni forma di eteronomia, rivendica la riappropriazione a sé e il dominio sulla natura, e di maggiore impatto è l'effetto autocostrittivo. Il soggetto si atrofizza, cristallizza la sua realtà, limita se stesso: «Non ha da esserci più nulla *fuori*, poiché la semplice idea di un *fuori* è la fonte genuina dell'angoscia», e quindi non si deve andare «oltre l'ambito dell'esistente»⁷. Viene bandita qualsiasi realtà che non sia complanare rispetto allo schema predisposto dell'identico. Discoscendo l'alterità, il pensiero mortifica il vivente nella forma impoverita di un'identità di tutto con tutto, ma in questo modo umilia anche la stessa idea d'identità ridotta a facile identificazione, il cui circolo «è stato tracciato dal pensiero, che non tollera nulla all'esterno: la sua prigionia è la sua propria opera»⁸. L'invisibile quindi è quello di quelle realtà depositarie dell'alterità, della differenza e della non-identità che il pensiero ha escluso per costituirsi.

Dalla consapevolezza che proviene dall'analisi filosofica della storia e del modello antropologico dominante che l'ha guidata deriva allora il compito di orientarsi nuovamente verso l'altro da sé la cui esclusione, che ha prodotto la sua invisibilità, condanna anche chi ha condotto il processo a un inevitabile fallimento. Per la natura, non ci resta che rinvenire le sue tracce ai margini di un sistema che, con la sua opera di pervasiva espansione coloniale, ha ridotto al minimo o eliminato quella figura della differenza. La natura ha subito esclusioni e violazioni che l'hanno deformata e stravolta, ma continua a resistere e a manifestare un'inviolabilità ultima, che sono l'immagine della sua inestirpabile libertà. Per questo continua simbolicamente a rappresentare una risorsa in grado di scardinare un potere (umano) che non è necessario ma storico, ossia prodotto ed effetto di una certa definizione dell'uomo, che non è stata la prima e non sarà l'ultima.

7. M. Horkheimer - Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Querido, Amsterdam 1947), in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, p. 32; tr. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 24.

8. Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, p. 174; tr. it. di C.A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 154.

3. *L'ombra al centro*

Non si torna indietro, ma una ripartenza storica è possibile, se la storia ci ha insegnato qualcosa e se rinsaldiamo il riferimento all'ordine naturale. L'essere storico è naturale: come dice Adorno, «tutto l'essente è comprensibile solo come intreccio dialettico dell'essere storico e dell'essere naturale»⁹. Kantianamente, il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me «li congiungo immediatamente con la consapevolezza della mia esistenza. Il primo inizia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno [...]. La seconda inizia dal mio Sé invisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un mondo che ha la vera infinitezza»¹⁰. L'uomo, membro del mondo visibile e invisibile, è cittadino e non schiavo dei due mondi: «colui che si crede sottomesso a una natura capricciosa è schiavo, colui che si sa sottomesso a una natura determinata da leggi rigorose è cittadino del mondo (Marco Aurelio)»¹¹.

Vera emancipazione ci sarà quando egli riconoscerà la propria natura insieme sensibile e sovrasensibile, pronto a rispondere all'appello che proviene da quella duplice appartenenza: appello non alla forza e alla potenza – che sarebbe per lui dire: sono sensibile e pure sovrasensibile! – perché la residenza in quegli spazi non gli appartiene come diritto esclusivo di proprietà. Questo significa per lui uscire dal luogo protetto in cui si è serrato, se non vuole deperire fino alla dispersione, in un processo implacabile di decadenza. Oggi gli si addice un pensiero di soglia, che riconosca in sé la spinta verso un oltre da sé, il gesto dell'uscir fuori, senza protezioni e rassicurazioni preventive. E una luce preziosa che possa guidare il suo passo incerto emana proprio da quelle realtà censurate, che sono sfuggite alle maglie troppo larghe della rete concettuale: dalle figure condannate all'invisibilità. Al loro compimento mancato è legata a filo doppio la stessa incompiutezza di chi ha prodotto quell'esclusione. Bisogna perciò nutrire l'esigenza di una liberazione che trovi i suoi soggetti proprio nelle figure

9. Th.W. Adorno, *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 74.

10. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1900 ss., vol. V; di Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985, è l'edizione tedesca del testo riportato a fronte della traduzione italiana, *Critica della ragione pratica*, a cura di A.M. Marietti, Rizzoli, Milano 1999, p. 501.

11. S. Weil, *Cahiers I*, Plon, Paris 1970, p. 89; tr. e cura di G. Gaeta, *Quaderni. Volume Primo*, Adelphi, Milano 1982, p. 129.

scartate dalla marcia trionfale verso il progresso. Come scrive Benjamin, «Per loro e per i loro simili, gli incompiuti e gli inetti, esiste la speranza»¹². L'esercizio teoretico-speculativo, che s'intreccia inevitabilmente al percorso storico dell'umanità, riflette, a tratti fedelmente, la lettura proposta, sia nella diagnosi sia nella prognosi e nella possibile cura. È, ad esempio, il caso delle filosofie post-husserliane di Merleau-Ponty, di Ricoeur e di Levinas, nel rapporto critico ma proficuo che instaurano con la fenomenologia¹³. Infatti con questi autori diviene chiaro come il fallimento della riduzione husserliana sortisca, suo malgrado, l'esito di far riconoscere l'insuperabilità di quegli elementi che l'epocheizzazione aveva scartato nel processo di risignificazione del reale, e che sono le esperienze non-pensate, e quindi ammutolite, della corporeità, dell'involontario, dell'alterità, *rese invisibili* dall'esercizio del pensiero speculativo. Nonostante il gesto di sospensione del mondo naturale, questo riaffiora alla superficie di quel procedimento che per cogliere le essenze profonde aveva assentato ciò che appartiene alla stessa esperienza del pensiero. Si tratta ora di guardare a quelle realtà non solo come a esperienze da proteggere e di cui farsi responsabili, ma anche da cui attendere contenuti di riscatto per l'intera realtà. Questo perché esse rappresentano una realtà che, pur essendo propria del soggetto, a esso si sottrae, costituendolo: sono una forza d'interruzione del potere costituente del soggetto, in grado di aprirlo a un nuovo lavoro di autocomprensione.

Il pensiero aveva cacciato nell'invisibilità (e sempre torna a farlo) tutto ciò che impediva a esso di risultare l'unico punto visibile nella sua unica e insostituibile capacità di visione, in grado d'illuminare il mondo con la sua facoltà di significazione. Ora lo sguardo critico si volge a questo ego luminoso, per scoprire come già questo, che presumeva d'illuminare il mondo, sia in sé opaco, lacunoso e monco, e richiede una comprensione. In questo percorso il documento autobiografico rappresenta un momento di massimo attacco all'egocentrismo, perché nel racconto di me stesso scopro di non essere un centro fisso e stabile: concentrandomi sulla mia esistenza, scopro che essa non mi è trasparente; non si presenta come il luogo di medesimezza e di perfetta coincidenza di sé con sé, ma come esperienza la cui unità è interiormente animata da un incontenibile movimento di alte-

12. W. Benjamin, *Franz Kafka*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1980 ss., Bd. I; tr. it. di R. Solmi, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1982, p. 281.

13. Mi permetto di rimandare a I. Poma, *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996.

razione e di opacità. È ciò che riconosce Gabriel Marcel quando scrive: «È necessario 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*»¹⁴.

4. *Stranieri a noi stessi. L'invisibilità non prodotta né producibile*

Tra le figure marginali che subiscono l'ingiustizia di un'invisibilità imposta mi soffermo ora su quella dello straniero, perché ci tragherà verso il secondo punto della nostra riflessione, che riguarda la scoperta della nostra propria invisibilità. Riferimento del discorso è la riflessione sul tema che propone Paul Ricoeur in due scritti: *Straniero, io stesso. Il dovere dell'ospitalità* (1997) e *La condizione di straniero* (2006). Scartata l'idea di un'Umanità come soggetto unico e unico corpo politico, resta l'esperienza effettiva di diverse comunità a cui gli uomini appartengono in qualità di "membri", rispetto alle quali gli altri sono considerati come "stranieri". Il termine "straniero" è perciò definito per difetto, per esclusione: straniero è chi *non* è di "casa nostra", straniero è chi *non* è dei nostri. Questo ci riconduce al discorso del processo storico di costituzione per esclusione, a cui possiamo integrare anche l'osservazione di Georg Simmel, che fa notare che coloro che migrano sono percepiti dai residenziali dei paesi d'immigrazione nelle loro qualità generali, e per questo i rapporti che i residenziali instaurano con i migranti sono assai più astratti rispetto a quelli che stabiliscono fra di loro¹⁵. Allora quella di "straniero" è una definizione in negativo ed è una definizione astratta, che non dice nulla di cosa sia lo straniero. Noi ci troviamo, dice Ricoeur, «a casa nell'ignoranza dello straniero»¹⁶. Questa è la sensazione propria dei cittadini insediati, la condizione abituale e scontata nella quale ci troviamo.

L'esperienza di una dissimetria molto forte tra noi e gli altri dice che le considerazioni sullo straniero vengono fatte abitualmente a partire dal punto di vista di chi non si sente straniero. Noi consideriamo l'altro sempre a partire da noi stessi: certo inevitabilmente, ma con il rischio di com-

14. G. Marcel, *Être et Avoir* (1935), Éditions Universitaires, Paris 1991, p. 17; tr. e cura di I. Poma, *Essere e Avere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p. 9.

15. Cfr. G. Simmel, nel capitolo *Lo spazio e gli ordini spaziali della società*, in Id., *Sociologia* (1908), Ed. di Comunità, Milano 1989.

16. P. Ricoeur, *Straniero, io stesso. Il dovere dell'ospitalità*, in «Vita e Pensiero», n. 5, 2013, p. 39.

misurare ciò che è altro all'identico di ciò che presumiamo di essere, escludendo o respingendo ciò che è difforme da noi, dalla nostra identità, e che percepiamo come minaccia. Questo spiega il generarsi di passioni identitarie molto forti che possono arrivare alla xenofobia, sentimento naturale e spontaneo, sebbene cattivo. Invece di rimuovere questo sentimento, si tratta di portarlo alla luce del linguaggio e di capire come contrastarlo¹⁷. Per mettere in discussione l'affermazione identitaria che lavora escludendo l'altro, Ricoeur fa vacillare ciò che riteniamo aproblematicamente fermo, cioè il punto dell'identico, osservando anzitutto che, in realtà, noi non sappiamo *chi siamo*. La domanda «Chi sono io?» si scopre di colpo fragile, per un insieme di ragioni. Anzitutto è difficile rimanere identici a se stessi attraverso tutti i cambiamenti temporali. Inoltre, il tentativo di aderire perfettamente a noi stessi, di chiudere il cerchio con noi stessi fa acqua da tutte le parti, e c'è da credere che alla base di una presunta identità chiusa in se stessa ci sia sempre un atto di violenza che rende quella costruzione identitaria sempre finta, forzata, imposta e, per questo, anche precaria ed esposta alle minacce¹⁸.

Attraverso il discorso di Ricoeur diviene perciò possibile individuare un varco per giungere alla consapevolezza di una nostra invisibilità: l'invisibilità di cui facciamo esperienza in noi stessi, nel momento in cui ci chiediamo chi siamo. Ed è un'esperienza che non può essere prodotta da noi. È un evento. *Accade*. L'impersonale esclude l'idea di un soggetto volitivo, decisionale, cabina di regia, che si pone e che dispone di sé e dell'altro da sé. La domanda su ciò che noi siamo resta perciò avvolta dal mistero. Un mistero che però cerchiamo di aggirare con un'identità di appartenenza, ossia: noi non sappiamo bene chi siamo, ma sappiamo almeno a quale comunità apparteniamo (la nostra nazionalità, che si definisce per Stato, popolazione e territorio). In realtà però anche di questo sappiamo ben poco, perché è un'appartenenza in cui noi ci troviamo già da sempre e che non abbiamo mai veramente pensato: «La comprensione che noi abbiamo di appartenere a tale paese, a tale nazione, a tale Stato, non si basa su alcuna ragione chiara e trasparente»¹⁹, non si tratta di ragioni, di motivi argomentabili, e ci fa intuire che una presunta purezza dell'identità nazionale non esista. In questo modo Ricoeur, che destabilizza le certezze che ritenevamo ovvie e scontate, ci rende familiare il termine “straniero”, perché diventa-

17. Ivi, p. 45.

18. Cfr. ivi, pp. 44-45.

19. P. Ricoeur, *La condizione di straniero*, in D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Cantalupa (To) 2008, p. 99.

mo man mano consapevoli che c'è un'estraneità che ci abita da sempre, scopriamo la nostra stessa estraneità, l'essere stranieri a noi stessi. Come dice Bernhard Waldenfels, «nessuno è completamente presso di sé a casa, *chez soi*. Il mondo straniero non inizia al di là del nostro mondo familiare, ma nel suo centro»²⁰.

Questo produce un ribaltamento rispetto alla considerazione precedente, secondo la quale noi consideriamo l'altro, lo straniero, a partire da noi stessi, dalla nostra identità. Infatti, dando qualche decisa spallata alla presunta (illusoria) stabilità dell'identità di noi stessi e all'ovvietà del suo significato, emerge un chiaroscuro, una penombra nella nostra identità che fa uscire lo straniero dal suo anonimato, perché «per rendere ragione della nostra identità personale e collettiva, abbiamo bisogno di paragonarci agli altri»²¹. Grazie a questa comprensione comparativa e differenziale prendiamo coscienza del fatto che la famiglia umana esiste solo in una realtà frammentata e poliedrica, con una infinita diversità di religioni, culture, etnie e lingue. E la nostra comunità è una fra tutte le altre e la nostra patria è altra dalle altre. Ciò che emerge è il nostro essere stranieri per lo straniero: «siamo tutti stranieri gli uni in rapporto agli altri»²².

Non che con questo ci si debba abbandonare a un esotico culto dell'eranza, dove le differenze diventano indifferenze, perché l'aspirazione a un'identità resta. Ma cambia significativamente la geografia del discorso: prima noi eravamo al centro con la nostra identità e l'altro/gli altri rappresentavano una marginale periferia. Ora siamo tutti equidistanti da un centro (che è il mistero invisibile dell'identità) e l'equidistanza di tutti da quel centro produce una vicinanza tra noi, una condizione condivisa che favorisce l'empatia. Come dice Husserl, «Io e ognuno siamo ciascuno un uomo tra altri uomini [...]. Egli mi esperisce come un altro per lui, così come io lo esperisco come altro per me»²³. Pur mantenendo il dato di un'insuperabile differenza, essendo l'empatia «esperienza dell'estraneo»²⁴, intuisco però la nostra similitudine. Tra gli estremi di un'isteria identitaria e di un'ideologia della differenza, Ricoeur propone di pensare il nostro rapporto con gli altri sotto il segno di una radicale similitudine, che trova

20. B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneità*, Vivarium, Napoli 2002, p. 106.

21. P. Ricoeur, *La condizione di straniero*, cit., p. 99.

22. Ivi, p. 100.

23. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, M. Nijhoff, Haag 1950; tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1989, p. 148.

24. Ivi, p. 115.

la sua condizione nell'esperienza condivisa di un'invisibilità ultima circa il nucleo dell'esistenza umana.

5. *L'invisibile autobiografico: davvero vediamo tutto ciò che raccontiamo di essere?*

Ho scelto l'autobiografia come luogo di rivelazione dell'invisibilità che rende autentica l'esperienza di noi stessi, proprio perché tutto in essa sembrerebbe invece consentire la nostra massima e totale visibilità, la completa messa a nudo del soggetto, il quale copre qui tutto il campo del visibile, sia dall'esterno sia dall'interno, in quanto egli può non solo osservarsi, ma anche avvertirsi come colui che sente e che sente se stesso²⁵.

Il luogo in cui s'incontrano autore, voce narrante e protagonista di una storia è indubbiamente quello del racconto autobiografico²⁶: un'auto-rappresentazione di sé che si presta alla visione del proprio e dell'altrui sguardo. Eppure rimane un nucleo intangibile e irraggiungibile del sé che si racconta, come bene focalizza Jean-Philippe Miraux, parlando, nell'autobiografia, del «rapporto complesso che pone la rappresentazione come progetto realizzabile e la realizzazione della rappresentazione come progetto impossibile»²⁷. L'ipotesi che si vuole qui formulare è che a far saltare in aria questo progetto è proprio l'emergere non programmato né programmabile di una propria invisibilità ultima: l'autobiografia si offre quindi come il luogo di massima esposizione di sé, che paradossalmente ci fa incontrare l'invisibilità di colui che si racconta.

L'io si trova qui indiscutibilmente *al centro*: al centro della propria vita e del racconto della propria esistenza. Ma non è *il centro*: questo il risultato del lavoro di autointerpretazione in cui consiste l'autobiografia. Infatti

25. Le autobiografie a cui farò riferimento sono quelle di J.-J. Rousseau (*Le confessioni* e *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, uscite postume, scritte rispettivamente nel 1765-1770 e nel 1776-1778); di F. Nietzsche (*Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, scritta nel 1888); di G. Marcel (*In cammino verso quale risveglio?*, del 1971); di L. Althusser (*L'avvenire dura a lungo*, pubblicato nel 1992). Per un'analisi più approfondita della dinamica interna alla scrittura autobiografica, mi permetto di rimandare a I. Poma, *Una genesi ininterrotta. Autobiografia e pensiero in Jean-Jacques Rousseau*, Mimesis, Milano-Udine 2013; Id., *L'assoluto autobiografico. Paradossi e prospettive del racconto filosofico di sé*, in «Teoria», XXXV, n. 1, 2015; Id., *Gabriel Marcel (1889-1973). Narratore dell'io filosofico*, in «Annuario filosofico», n. 28, 2012, Mursia, Milano 2013.

26. Cfr. P. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris 1975.

27. J.-P. Miraux, *L'autobiographie. Écriture de soi et sincérité*, Armand Colin, Paris 2009, p. 16.

dalla prolungata attenzione su di sé ciò che emerge è la dinamica di un movimento differenziante e alterante, che scompagina l'intenzionale chiusura dell'io su di sé, rendendolo mistero a se stesso. È un'esperienza che diventa inaggrabile proprio perché inintenzionata. Di più: è un'esperienza che va addirittura contro l'intenzione di colui che ha fatto di tutto per celebrare l'identità.

5.1. *Lezione di metodo*

La dinamica e l'effetto prodotti dal resoconto autobiografico sono molto simili a quelli ottenuti da Husserl che, nella Quinta delle *Meditazioni cartesiane*, si trova a dover rispondere alla critica circa un presunto solipsismo del suo pensiero. Per dimostrare la presenza indispensabile dell'altro nella sua egologia, invece di respingere frontalmente la critica di solipsismo, Husserl la adotta metodologicamente e procede a fare astrazione da ogni significato o oggetto che in me si trovi costituito in virtù di intenzionalità che si riferiscono ad altri soggetti. Il movimento è quello di una radicale riduzione dell'intero mondo alla sfera del proprio, per escludere ogni riferimento che implichi l'esistenza altrui. Concentrandosi esclusivamente sull'ego, la ricerca s'imbatte nell'esperienza dell'alterità, come *fatto* evidente²⁸. Ed è un'esperienza autentica, proprio perché l'ego ha fatto di tutto per escluderla. A questo punto saremo certi che l'altro è realmente e irriducibilmente altro, contro il rischio di un effetto proiettivo da parte dell'ego, che implicherebbe la riduzione a sé dell'altro. Il carattere decisivo del "fatto" è il suo distinguersi da un "atto" sempre riconducibile all'attività di coscienza: in questo caso sarebbe la coscienza, nella sua attività, a produrlo. Inoltre l'atto non ha il carattere di evidenza che ha il fatto: come in più luoghi ribadisce Husserl, tante volte la coscienza vede ciò che in realtà non c'è e che è frutto di fantasia. Per questa ragione, per ogni fenomeno intenzionato sono necessari molti atti intenzionali ripetuti e diretti allo stesso fenomeno, dalla cui sintesi ottenere la conferma della sua realtà. Del resto, riconoscere l'evidenza del fatto dell'altro non porta a perseguirne la totale conoscibilità. Infatti, l'altro, di cui registro il fatto, resta intangibile nella sua vita psichica, che posso solo *appresentarmi* a partire dall'esperienza del suo corpo fisico.

28. Dell'esperienza dell'estraneo come fatto Husserl parla nel § 48 delle *Meditazioni cartesiane*.

Il procedimento husserliano andrebbe seguito anche nel nostro caso per capire se l'esperienza che crediamo di fare dell'invisibile sia reale e non piuttosto il prodotto di una nostra proiezione o di un nostro inconfessabile bisogno. Lavoriamo allora per rendere il più possibile tutto visibile (e questo consentirebbe l'autobiografia), perché, se c'è qualcosa che, in questa totale esposizione, risulta invisibile, saremo certi dell'autenticità di questa esperienza. Quindi l'invisibile non è ciò che ricaviamo da astratti principi: se c'è, lo incontriamo nell'esperienza del finito che noi siamo. Porre l'uomo al centro significa allora per il pensiero ritenere indispensabile scandagliare la finitezza dell'uomo fino in fondo, perché se c'è qualcosa d'altro in lui, lo possiamo dire non in nome di un'idea o di un principio, ma in base a qualcosa che *accade* dentro al soggetto. È un fatto di cui facciamo esperienza, non è il contenuto di una nostra attività coscienziale; è una presenza che non può essere dimostrata, ma semplicemente riconosciuta. Riprendendo la lezione husserliana, la filosofia non produce contenuti, non inventa nulla; il senso che il mondo ha per noi esso lo «riceve in base alla nostra esperienza» ed è un senso «che la filosofia può solo *rivelare* ma non mai mutare»²⁹.

Rapportato al nostro discorso, potremmo tradurre in questi termini: nell'autobiografia, che è la scrittura dell'io su di sé, tutto muove da colui che si racconta, e che s'impegna a raccontare tutto, a mostrarsi in tutta la sua verità, a circumnavigare se stesso in tutta la sua ampiezza e profondità. *Proprio grazie a questo suo sforzo* ciò che emerge è l'esperienza di un'esistenza come realtà proteiforme, sfuggente e irrepresentabile, che si sottrae a quell'opera di visibilità estroflessa. Il filo che si srotola nel racconto autobiografico è quello di un vissuto temporale che non è un oggetto, un dato di fatto, né prima né dopo la narrazione: è la condizione di possibilità del racconto, pur essendo aleatoria e imprevedibile. La narrazione di sé, così come la vita che essa racconta, è un movimento proliferante, che non afferra o non delimita mai la sua condizione; che non può mai ripiegarsi su di sé, essere con-sé. Per questo l'autobiografia non può avere come obiettivo la conoscenza di sé, assumendo semmai la forma di una cura di sé³⁰. Infatti, la condizione del racconto di sé in cui consiste l'autobiografia non è né sarà mai la conoscenza teorica e la conoscenza teorica non sarà mai il

29. Ivi, p. 166.

30. «Mi convinsi [...] che il “conosci te stesso” del tempio di Delfi non era una massima tanto facile da seguire» (J.-J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1959, vol. I, p. 1024; tr. it. di A. Canobbio, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, SE, Milano 2014, p. 43).

risultato del racconto, il quale dà accesso a una comprensione d'altro tipo, che sappia riconoscere nell'esistenza l'intreccio di diverse dimensioni del reale.

Ciò che si profila dunque nell'autobiografia non è tanto l'imposizione massiva di un'identità, la celebrazione enfatica del sé, quanto il ripercorrimento dei movimenti metamorfici, con cui l'io resiste (anche contro la propria volontà) a essere fissato in un'identità come unità monolitica, inamovibile e inossidabile, perché nella scrittura di sé l'io si scopre invece mobile, cangiante, alterato. Mantiene la propria unità nella coerenza di una vita agita e pensata: è davvero se stesso, ma ci consegna di sé questa sua immagine mossa. *Invisibile*.

5.2. Testimonianza autobiografica dell'invisibilità imposta

Prima di arrivare all'esperienza dell'emergere di un'insuperabile invisibilità dell'identità autobiografica, si osservi come l'autobiografia riassume, intensificandoli, i due passaggi della riflessione condotta fin qui. Anzitutto essa si aggancia al primo punto dell'invisibilità imposta, ossia dell'alterità resa invisibile dalla forza di esclusione del pensiero costituente, e che abbiamo ravvisato nelle figure paradigmatiche della natura e dello straniero. Significativamente, entrambe le figure si ritrovano negli scritti autobiografici, ma sarebbe meglio dire che sono impersonate dagli autori che si sono cimentati nel lavoro di scrittura autobiografica. Inoltre, nel secondo passaggio affrontato si è detto che le forme censurate dalla forza verticalizzante del pensiero riemergono – come si è visto nel caso delle eresie della fenomenologia – come contenuto non-pensato eppure essenziale del pensiero stesso. È ciò che si verifica nell'autobiografia, in cui realtà fino ad allora ammutolite riprendono la parola. Non a caso il genere autobiografico assume significato storico e filosofico soprattutto con la scoperta moderna della soggettività, in cui essa ritrova l'attenzione a se stessa nei suoi elementi fino ad allora repressi, esclusi e censurati: il dolore, la naturalità, il sentimento, la corporeità, la sessualità, la follia; dimensioni dell'esperienza per troppo tempo negate dal rigido spazio dell'ordine metafisico e che scompaginano l'intento pianificatore di un pensiero che vorrebbe disporre di un'esistenza unidimensionale. Queste realtà portano scompiglio e movimentano questo progetto, perché ci dicono che nell'esperienza vissuta dell'esistenza s'intersecano ordini diversi della realtà: il visibile, l'invisibile e l'infravisibile, in un intreccio in cui non è dato toccare la realtà dell'ideale se non in un vissuto esperienziale, così come non è possibile vivere davve-

ro concretamente se non in una tensione ideale. La persona non rientra né nell'idea generale né nel mero dato sensibile, perché essa si dà piuttosto negli addentellati che connettono i diversi ordini della sua esistenza: i legami che stringono il suo orizzonte e la sua verticalità, la realtà e l'idealità che ne compongono la storicità costitutiva.

Riprendendo il primo punto dell'invisibilità subita, si può osservare che non è certo un caso che in tutte le autobiografie filosofiche sia presente la natura, con cui queste vite che si raccontano intrattengono un rapporto inscindibile: la natura come lo spazio fisico di lontananza di questi soggetti dal loro tempo; paesaggio muto, o silenziato: tenuto a debita distanza dalla società, che lo designa come luogo di confinamento e di esilio di autori invisibili e misantropi o eccentrici e folli. Il soggetto autobiografico s'identifica con la natura esclusa che risulta, agli occhi del mondo, invisibile e assente, ma che è in realtà presente nella sua assenza, e quindi reattiva e critica rispetto a uno spazio sociale di presenza spesso onnipervasiva e ingannevole. L'invisibilità di questi autori è quindi, per un verso, prodotta: è l'invisibilità imposta dalla società a loro contemporanea e che essi subiscono come una condanna. Ma, insieme, nella natura essi fanno esperienza di vera libertà: libertà non solo dal possesso altrui, ma anche dall'illusione di un proprio possesso; nella natura sperimentano una rigenerante invisibilità: esperienza di *desoggettualizzazione*, o *asoggettiva*, in cui ci si dimentica di sé, al di sotto o al di sopra della propria soggettività, in cui è possibile guarire da un sé illusoriamente padrone di sé.

Identificandosi con un'esperienza imposta d'invisibilità ne scaturisce un'esperienza autentica, che è quella della natura e del corporeo che di quella natura è espressione, indissolubilmente legato all'esistenziale: il corpo che l'io è. Si è detto che l'uomo, per comandare la natura, ha negato a se stesso la sua stessa naturalità, consegnandosi a una forma perversa di dominio. Ora, l'esperienza del corporeo che appartiene a questi autori testimonia dell'assoluta indisponibilità del corpo a sottomettersi a quell'opera d'imposizione, perché il dato concreto del corpo in queste autobiografie si fa presenza indispensabile, ma irrepresentabile e inoggettivabile. E in quanto premessa impossedibile, il corpo, invece di costituire la condizione di un accentramento del soggetto costituente, in realtà ne sabotava ogni pretesa appropriativa.

Anche per la figura dello straniero vediamo nell'autobiografia la stessa dinamica tra esperienza inautentica e autentica d'invisibilità. Spesso in questi scritti si racconta la storia di individui che vivono un rapporto non ricambiato con il mondo e con i loro contemporanei, dove l'autonomia del loro

pensiero e il loro atteggiamento critico vengono percepiti con diffidenza come una minaccia da rigettare come corpo estraneo/straniero (invisibilità imposta). Insieme però queste testimonianze ci consegnano anche un'altra esperienza: quella del sentirsi stranieri a se stessi, di un'insinuante estraneità, come mancante presenza a se stessi, fino a sentirsi in contraddizione con sé³¹, in una forma anche dolorosa di intima incoesione³²: «Vi sono periodi in cui sono così poco simile a me stesso»³³: condizione che Rousseau riconosce comune a tutti gli uomini, come un connaturato principio di alterazione³⁴. Parlare di somiglianza o dissomiglianza da sé fa pensare all'esperienza di un'intima estraneità, alla «*regio dissimilitudinis*», di cui parla Agostino³⁵: una fessurazione del soggetto che, come un diaframma che si apre e che si chiude, trasforma l'identità di sé (vero mito filosofico) nella forma di un rapporto con se stessi, che certo mette in crisi l'esigenza claustroflica di chiudere ogni apertura con le proprie forze, ma che porta anche a riconoscere che da quella fenditura può entrare la realtà invisibile a incardinarsi nella nostra vita.

L'esperienza d'invisibilità autentica in questi scritti non è mai un potere acquisibile dal soggetto. In un passaggio delle *Fantasticherie*³⁶ Rousseau immagina di *poter diventare* invisibile grazie all'anello di Gige: gli sono sufficienti due paginette per escludere questa possibilità. Certo, reso invisibile, egli non patirebbe più le malvagità altrui e l'imposta dipendenza dagli altri, ma sicuramente cederebbe ben presto alla tentazione di farne uno strumento di potere e di abuso (il potere spesso opera nell'invisibilità, inautentica in quanto prodotta dall'uomo). Sarebbe un'invisibilità che lo perderebbe, ponendolo al di sotto degli uomini e di se stesso: conferma dell'impossibile produzione e gestione dell'invisibilità che, se autentica, non è mai espressione di potere.

31. Cfr. J.-J. Rousseau, *Les confessions*, in *Œuvres complètes*, cit., p. 12; tr. it. di G. Cesariano, *Le confessioni*, Garzanti, Milano 2009, p. 12.

32. Cfr. G. Marcel, *En chemin, vers quel éveil?*, Gallimard, Paris 1971, p. 248; tr. it. di L. Alterocca, *In cammino verso quale risveglio?*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1979, p. 216.

33. J.-J. Rousseau, *Les confessions*, cit., p. 128; tr. it., p. 132.

34. Cfr. *ivi*, p. 408; tr. it., p. 424.

35. Agostino, *Confessiones*, VII, 10.16.

36. Cfr. J.-J. Rousseau, *Les rêveries*, cit., pp. 1057-1058; tr. it., pp. 81-83.

5.3. *La verità autobiografica*

Riassumendo i risultati degli studi condotti sulle diverse autobiografie, si può anzitutto dire che l'autobiografia si presenta come un problema di scatole cinesi, perché mette in atto (o in scena) una situazione di cui non si riesce a prevedere la fine, per l'intervento di elementi inaspettati e non preventivati che boicottano la possibilità di realizzare il lavoro di autorappresentazione del sé. Ciò che rende inappropriabile il proprio sé è l'invisibile alterità che lo abita. Tutti gli elementi che dovrebbero garantire il raggiungimento del possesso di sé rivelano contenere un intrinseco scarto, che rende impossibile quell'obiettivo, e che sono presenti (invisibilmente) nei segmenti che formano la parola auto-bio-grafia.

Anzitutto, l'*auto*-biografia si presenta come un discorso dell'identità: è l'espressione di un soggetto che *si* racconta, è una forma di "scrittura dell'io". Eppure, proprio nella scrittura consacrata al Sé, quello che si dice è che è impossibile questa autoreferenzialità; impraticabile la chiusura combaciante dell'Io con Sé, perché c'è sempre (dell')altro: parlando di me e della mia vita, gli altri, l'altro sono sempre presenti, già nell'esperienza dell'intima alterazione del sé. La comprensione messa in atto nell'autobiografia è più un'ermeneutica del rapporto con l'altro che non un'ermeneutica del sé, che mette capo a un'originaria relazionalità del soggetto.

In secondo luogo, l'*auto-bio*-grafia si presenta come la vera storia di una vita, eppure ci porta a riconoscere come quella verità sia possibile solo attraverso un gioco di finzione e d'immaginazione. Senza contraddire il patto di veridicità con il lettore, che ne appone il sigillo filosofico, permane nell'atto descrittivo della propria vita una commistione di realtà e finzione, insuperabile perché fa parte del vissuto di ciascuno nel momento in cui questi decida di raccontarsi. Questo, perché l'identità autobiografica è comunque un'*identità narrativa* che esprime un processo dinamico in cui chi scrive rifigura la propria identità, raccontandola: la realtà della mia esistenza *non è già più* la sola realtà, dal momento che viene ricordata, raccontata e affidata alla scrittura.

Infine il terzo segmento: l'*autobio-grafia*. La traccia scritturale ha in sé il meccanismo di esposizione/nascondimento del soggetto: gesto di (auto) costituzione del soggetto mediante un dislocamento che ne impedisce l'accentramento. Nel labirinto creato dal percorso di scrittura, il soggetto non si fa trovare, libero anche da se stesso. A dispetto di quel gesto di autoesposizione, il soggetto risulta indisponibile a farsi fissare in un'identità definitiva. La scrittura infatti è il primo gesto di uscita da sé e di sdoppiamento dell'autore. Per questo la sua lettura – come dice Rousseau – «*rad-*

*doppia per così dire la mia esistenza [...] e vivrò decrepito con me in un'altra età come se vivessi con un amico meno vecchio»*³⁷.

Quindi, che l'autobiografia rappresenti un terreno poco favorevole a fissare in maniera stabile l'identità del sé lo indicano queste tre parole-spia di un movimento che sfugge alla diretta gestione autoriale. Come scrittura di sé (*auto-biografia*), essa si riconosce percorsa dal rapporto con l'*altro*; come racconto *veridico* di sé (*auto-biografia*), esso si scopre intramato dalla *finzione*; l'ultimo segmento del termine, la *-grafia*, è il motore di questo movimento di scarto. Quell'identità del proprio sé, a cui si consacra la scrittura autobiografica, nella visione che offre di sé nel proprio racconto, avvicina al suo nucleo d'invisibilità, che ci rende familiare la nostra stessa invisibilità.

Ciò che emerge dalla centrale questione antropologica che anima la scrittura autobiografica («Chi sono io?», «Che cos'è l'uomo?») è un'invisibilità ultima dell'esistenza umana. La massima esposizione di sé che l'autobiografia consente diventa paradossalmente un modo per proteggere un evento che sta nell'oscurità, di cui possiamo leggere le tracce negli effetti che si danno nella nostra esperienza vissuta, circondata e attraversata da un invisibile di cui è intriso il nostro sapere, il nostro agire, il nostro sperare. Nella comprensione di se stessi c'è quanto basta per escludere di potersi credere i creatori, i padroni e i dominatori di tutto ciò che conosciamo, di tutto ciò che facciamo e di tutto ciò in cui speriamo. Questo è ciò che emerge con netta chiarezza dall'autobiografia, come confessa Rousseau in modo disarmante quando, alla fine della sua esistenza e dopo aver affidato il racconto della propria vita a centinaia e centinaia di pagine, scrive: «Ma io [...] che cosa sono? È ciò che devo ancora cercare»³⁸.

37. Ivi, p. 1001; tr. it., pp. 204-205, corsivo mio.

38. Ivi, p. 995; tr. it., p. 11.

Abstract

L'esperienza dell'invisibile è indagata in tre luoghi significativi: lo sviluppo storico e filosofico dell'umanità; l'esperienza che l'uomo fa di se stesso; la verità che emerge dal documento autobiografico.

Percorrendo questi luoghi se ne ricava una distinzione importante tra un'invisibilità inautentica, prodotta dal soggetto e imposta ad altre realtà per consentire il suo processo di costituzione, e un'invisibilità autentica, che *accade*. Questa forma autentica d'invisibilità è strutturale alla realtà storica ed esistenziale dell'uomo e non è mai espressione di potere.

The experience of invisibility is investigated in three significant places: the historical and philosophical development of humanity; the experience that man makes of himself; the truth that emerges from the autobiographical document.

Traveling through these places we obtain an important distinction between an inauthentic invisibility, produced by the subject and imposed on other realities to allow its constitution process, and an authentic invisibility, which happens. This authentic form of invisibility is structural to historical and existential reality and it is never an expression of power.

Finito di stampare nel mese di settembre 2018
presso Mediagraf SpA - Noventa Padovana - printbee.it.



quaderni



Fondata da Elio Matassi

Direzione: Massimo Donà e Carmelo Meazza

Massimo Donà, *L'invisibile nulla e la trasparenza dell'acqua. Arte e anascopia dell'opera... ovvero: di un sacro lavabo*; **Iolanda Poma**, *L'invisibile nell'esperienza storica, esistenziale e autobiografica dell'io*; **Federico Croci**, *Drammatiche della visione. Fichte e l'esperienza dell'Assoluto*; **Alan D'Angelo**, *Prospettive sull'invisibile e l'esperienza*; **Alice Giordano**, *"La legge secondo cui fioriscono la rosa e il giglio". Il concetto di sviluppo tra arte e natura in Goethe.*

20 Euro

ISBN 978-88-85716-69-8



9 788885 716698