

Nome file	data	Contesto	Relatori	Liv. revisione
000429SC1.pdf	29/04/2000	ENC	PR Cavalleri GB Contri MD Contri	Trascrizione

CORSO DI *STUDIUM ENCICLOPEDIA* 1999-2000
RICCHEZZA E POVERTÀ
IL LEGAME SOCIALE E IL SUO DISSESTO

29 APRILE 2000

7° LEZIONE

***INTERESSE/DISINTERESSE DISPREGGIO SECONDO L'OPERA DI S.
KIERKEGAARD***

TESTO INTEGRALE

MARIA DELIA CONTRI

INTRODUZIONE

Oggi ci parleranno prima Pietro R. Cavalleri e poi Giacomo B. Contri di questo così definito «Socrate cristiano», Sören Kierkegaard, vissuto nella prima metà dell'ottocento, che abbiamo scelto di fare oggetto della nostra meditazione in quanto è colui che a questo punto, a metà dell'ottocento, tira le somme di una elaborazione secolare inconcludente quanto alla questione del rapporto tra l'individuo e la realtà, un individuo che tuttavia che Kierkegaard continua a sostenere e a concepire nella sua irreducibile singolarità. Ma tira le somme sottolineando questa conclusione: allo stato delle cose, al punto della elaborazione avvenuta nel pensiero e nella storia del pensiero è caduta la possibilità la facoltà della prudenza — detta in latino *prudentia* — la virtù della prudenza. Al suo posto è venuta l'angoscia. Era qualche cosa che aveva già notato Hobbes nel 1600 quando critica la tesi secondo cui l'uomo si distinguerebbe dall'animale proprio per la facoltà della *prudentia*, cioè per la capacità di collegare il proprio presente, quindi il proprio rapporto, nel rapporto tra il passato e l'avvenire. Falso, dice Hobbes, l'uomo non ha questa capacità, questa facoltà. Anzi, la sua facoltà è piuttosto quella dell'angoscia. Anche Hobbes parla esplicitamente di angoscia; Kierkegaard la mette a tema.

L'uomo non ha questa capacità di collegare, non ha nessuna ragione per collegare, di fronte alla realtà si trova piuttosto di fronte a una alternativa. L'alternativa che capita spesso di esprimere noi stessi o di sentire esprimere nei termini «meglio soli che male accompagnati». Quando l'alternativa è «meglio soli che male accompagnati» non si è mai più soli di quando si è male accompagnati.

L'unica categoria etica forte che tiene allora è quella della scelta — qualche autore più tardi parlerà con più chiarezza di decisione — nel vuoto, sul nulla. All'individuo non resta quindi al posto dell'angoscia, o nel posto dell'angoscia, che consumare il sacrificio di appendersi alla croce di una decisione sul nulla.

PIETRO R. CAVALLERI

COMMENTO A *IL CONCETTO DELL'ANGOSCIA*

Lo schema del mio intervento sarà semplicemente un commento al testo che Kierkegaard dedica all'angoscia e che si intitola *Il concetto dell'angoscia*; un testo che scrive nel 1844. Lui era nato nel 1813 e muore nel 1855, dunque una vita abbastanza breve.

Il concetto dell'angoscia è uno dei primi scritti. Segue *Aut Aut e Timore e tremore* ed è quello che più di altri consacra la sua fama. A quel tempo Copenaghen era considerata una Parigi del nord; Kierkegaard esce da Copenaghen soltanto anni prima per recarsi a Berlino, dunque conoscere la cultura tedesca, conosce Hegel che è suo contemporaneo anche se più anziano, e già consacrato nella fama e la sua elaborazione filosofica viene conosciuta come una rivolta ad Hegel, come una critica ad Hegel, ma poi vedremo fino a che punto, almeno dagli elementi che sono contenuti nel concetto dell'angoscia. Questo libro è uno scritto di una novantina di pagine che io ho avuto a disposizione nell'edizione delle opere complete, pubblicate in Italia da Sansoni e che va dalla pag. 111 alla pag. 197.

È uno scritto che è importante in primo luogo perché tematizza per la prima volta l'angoscia, cioè una formazione psicopatologia benché in questo merito di aver incluso nella elaborazione del suo pensiero il concetto dell'angoscia, Kierkegaard — a mio avviso, ma credo sia incontestabile, e cercherò di dimostrarlo — fa dell'angoscia, dà all'angoscia uno statuto che partendo da qualcosa che implica profondamente il soggetto — e quando Kierkegaard parla dell'angoscia parla in primo luogo della sua angoscia — ma poi nel trattarla la rende qualcosa di assolutamente impersonale, in qualche modo uno strumento addirittura gnoseologico. E questo appunto avrà dei risultati. In secondo luogo questo scritto colpisce e ha il merito di essere ricco di osservazioni anche molto fini, e molto precise, di introspezione psicologica leggendo le quali non si può non rimanere colpiti in un senso positivo, ma anche con un senso di mancanza di possibilità di orientamento all'interno delle osservazioni psicologiche che pure lui propone. Si tratta di dettagli molto fini, di cui però sfugge a Kierkegaard il posto e la funzione che nell'esperienza segnalano questi dettagli di esperienza.

In terzo luogo do un'anticipazione, che vedremo nel corso del commento, e cioè quello che a mio avviso può essere ancor oggi trattenuto come punto anche teoreticamente positivo, produttivo ed è l'introduzione, nell'elaborazione del concetto di angoscia, l'introduzione del concetto di angoscia del bene, che Kierkegaard chiama «il demoniaco» e che credo con un passaggio realmente molto semplice possa da noi essere inteso come l'individuazione di ciò che chiamiamo perversione.

Io procederò leggendo brevi citazioni del testo e commentandole. Evidentemente il testo è molto complesso e ha una certa lunghezza, per cui molte parti non compariranno. Io ho cercato di seguire quella che ritengo essere l'articolazione discorsiva fondamentale. Ho diviso la trattazione in cinque capitoli, così come sono cinque i capitoli di *Il concetto dell'angoscia*, anche se nell'articolazione di questi capitoli non li ho intitolati con i titoli di Kierkegaard ma con una titolazione che mi sembra utile per la presentazione dell'articolazione del discorso.

Inizialmente Kierkegaard fa questa professione, questo schieramento di campo critico nei confronti di Hegel e la sua introduzione e tutto il testo è incentrata su questo punto. Io credo che si tratti di una critica di Hegel, ma non della inevitabilità del processo dialettico, che mi sembra comunque essere assunto da Kierkegaard e che dunque rimane nonostante tutto hegeliano, o addirittura come dice Contri in uno scritto intitolato *Dolor diabolicus* addirittura un iper-hegeliano. La critica di Hegel parte dal fatto che Kierkegaard osserva che la terza parte della *Logica* viene intitolata da Hegel *Realtà* «non considerando che la casualità non può entrare nella logica» [1]. E con ciò la riflessione sulla realtà riesce difficile. Egli dice che «l'impotenza del logico è nel passaggio dalla logica al divenire dove si presentano l'esistenza e la realtà» [2].

E critica in particolare l'uso da parte di Hegel della parola e del concetto della conciliazione, come riconciliazione degli opposti che avverrebbe nella sintesi. Lui si domanda: si può dire che la realtà del pensiero sia una conciliazione? Vedremo che in tutta la parabola del suo pensiero, alla conciliazione hegeliana Kierkegaard opporrà il salto. Ma io credo che ciò non significhi che egli si sia svincolato dallo schema di un movimento dialettico, solo che il superamento in Kierkegaard non avviene mediante la continuità della sintesi, bensì mediante la discontinuità del salto. Egli dunque sostituisce a un processo, in qualche modo quantitativo, un processo che ritiene essere qualitativo.

Potremmo dire che movimenti dialettici di tesi, antitesi e sintesi, sono sostituiti — e in questo libro lo si vede chiaramente — dai momenti della possibilità dell'angoscia e del salto, oppure da quest'altra triade che corrisponde alla prima: innocenza/ignoranza-angoscia-fede. Dunque in questa tripartizione, in questa sostituzione, a mio avviso non toglie l'equivalenza tra i primi, cioè i movimenti della dialettica hegeliana e i secondi, cioè i momenti esistenziali dell'individuo secondo Kierkegaard, nel senso che entrambi seguono lo stesso schema della inevitabilità di un superamento, schema in forza del quale l'esperienza pone al suo interno la necessità di realizzarsi attraverso un superamento. Se confrontiamo a questa tesi generale, a questo pensiero generale che l'esperienza imponga necessariamente un superamento, che poi avviene o attraverso

un momento di sintesi o attraverso un momento di salto, se noi confrontiamo questa tripartizione con i momenti che abbiamo contraddistinto come soddisfazione, ovvero primo giudizio, ingenuità, ovvero crisi, e poi secondo giudizio, allora possiamo dire che dipingiamo un movimento che dal giudizio riconduce al giudizio attraverso la crisi. E in questo modo possiamo renderci conto che questi tre momenti che noi individuiamo non costituiscono tre momenti della dialettica, nel senso che il giudizio non rappresenta il momento della sintesi, vuoi che il superamento avvenga tramite la conciliazione hegeliana, vuoi che avvenga tramite il salto kierkegaardiano, bensì il completamento della triade rappresenta il momento in cui avviene la riabilitazione del giudizio, vale a dire il perfezionamento di una competenza iniziale già matura.

In secondo luogo, e mi addentro nel contenuto proprio del libro, Kierkegaard compie la scelta nell'esaminare l'angoscia di compararla con il peccato. Dunque il peccato è la via di accesso all'angoscia. Egli dice: «mi propongo di trattare in questo studio il concetto dell'angoscia avendo in mente e innanzi agli occhi il peccato e il dogma del peccato originale. Benché il peccato non sia al suo posto in questa disanima, anzi in se stesso non abbia un posto determinato e in questo consista la sua determinazione» [3].

Dunque intitola il capitolo prima con queste parole: *L'angoscia intesa come presupposto del peccato originale*. Possiamo domandarci a questo punto perché Kierkegaard sceglie di connettere angoscia e peccato? È una scelta discutibile e non è una scelta a priori. Si potrebbero scegliere altre connessioni per rappresentare l'incidenza del peccato nell'esperienza; si potrebbe scegliere la connessione con l'invidia, con l'orgoglio, con la vendetta da un versante. Oppure connessione con il danno, con la sconvenienza economica, con il perdere, con il timore della sanzione, con il dolore per l'offesa arrecata, con il pentimento, da un altro versante. Senza dimenticare che potremmo connettere l'angoscia anche con l'eventualità rappresentata dal piacere per il peccato. Benché ciascuna di queste figure abbia un preciso rapporto con il peccato, sia nel senso di produrlo, sia nel senso della conseguenza, nessuna di esse ha un rapporto necessario con l'angoscia come suo *humus*, terreno di coltura. Neppure il pentimento o il dolore per il peccato ha un rapporto obbligato con l'angoscia. Se d'altra parte esaminiamo la decisione che porta a individuare l'angoscia in quanto rappresentante del peccato e lo rappresenta appunto nei due versanti, a loro volta costituiti da ciò che lo precede e da ciò che al peccato segue, rappresentando perciò in primo luogo l'ambiente, il clima da cui scaturisce e in secondo luogo ancora l'ambiente o il clima che consegue all'averlo commesso, la scienza di scrivere nell'angoscia questi due momenti non appare giustificata in entrambi i sensi. La confutazione di queste due correlazioni, ovvero dell'angoscia come stato che precede il peccato e reciprocamente l'angoscia come ciò che consegue al peccato, questa confutazione è già fatta e la possiamo raccogliere dall'osservazione freudiana relativa ai delinquenti — e qui potremmo stabilire il sinonimo fra delinquenti e i peccatori — *I delinquenti per senso di colpa*. Un piccolo scritto del 1916. Di primo acchito essa potrebbe essere intesa come un rafforzamento della tesi kierkegaardiana, ma ciò sarebbe possibile solo se ammettessimo la confusione tra angoscia e senso di colpa. E questa è una prima distinzione che dobbiamo fare sull'apparato concettuale di Kierkegaard che in realtà confonde o unifica nell'indistinto dell'angoscia ciò che in gran parte noi possiamo ascrivere al senso di colpa. Angoscia e senso di colpa non sono la stessa cosa. Benché il senso di colpa possa essere segnalato dallo sviluppo di angoscia — e qui anticipo il termine segnale sul quale tornerò attribuendolo all'angoscia — dire che l'angoscia precede il peccato e dire che il senso di colpa precede il misfatto non sono assolutamente due frasi equivalenti. Si può ammettere angoscia prima del peccato o del misfatto solo se l'angoscia stessa è riconosciuta come a sua volta conseguente a un senso di colpa. E anche qui occorre tenere ferma la distinzione fra colpa e senso di colpa, dove senso di colpa sta per induzione di un pensiero di colpa che genera una fantasia di essere colpevole, in opposizione a una colpa effettivamente commessa. Dunque incominciamo a distinguere, all'interno di questo tutt'uno che è il concetto kierkegaardiano di angoscia, tra angoscia e senso di colpa, tra senso di colpa e colpa.

Esprimendosi alla buona questa distinzione vuole dire che qualcosa di nocivo deve già essere realmente successo e in questo caso che cosa è realmente successo di nocivo? L'attecchimento del pensiero ingannevole di avere commesso una colpa. Questo attecchimento è necessario affinché compaia un'angoscia, che non è il *primum movens*. La possibilità dunque, seguendo discorso, è ingiustificata l'affermazione che l'angoscia preceda il peccato. La possibilità del secondo corno dell'affermazione kierkegaardiana che l'angoscia non soltanto precede, ma segue il peccato, sembrerebbe apparentemente più difficile e incerta della prima. Il nostro senso morale approverebbe la tesi che il peccatore debba provare angoscia per il proprio peccato. Ma anche su questo punto possiamo osservare con Freud che in tali peccatori per senso di colpa la conseguenza del misfatto non è l'angoscia, quanto il suo mitigarsi, un certo stato di sollievo psichico, in quanto il misfatto commesso nella realtà dà finalmente conto dell'oscuro senso di colpa preesistente e contemporaneamente gli dà un contorno e un peso precisi. Dunque toglie questo senso di colpa dall'oscurità di cui si nutre. Ma tornando a Kierkegaard, quale concetto di peccato ha Kierkegaard?

«Se si parla di peccato come di una malattia, di una anomalia, di un veleno, di una disarmonia, anche il concetto ne è falsificato. In questo contesto il peccato è come l'errore, l'eccezione singola che non vuole dire niente» [4] nel testo che egli critica. Ma dire che in questo contesto il peccato è «l'eccezione singola che non vuole dire niente» mi verrebbe da dire che è un bel lapsus per il filosofo conosciuto come il difensore della singolarità. In ogni caso nel concetto kierkegaardiano di peccato non trova posto l'offesa. In alcun punto accenna alla possibilità di determinare il contenuto del peccato in quanto offesa, neppure di un altro inteso come assoluto cui si debba assoluto rispetto. E beninteso, a maggior ragione, di offesa dell'altro mediante offesa o sconfessione di una norma già posta nella relazione con lui. Sottrazione dunque a una norma posta ed efficace in vista di un guadagno reale per il soggetto stesso. Nella concettualizzazione del peccato, il pensiero dell'offesa, né di un altro assoluto, cosa che potrebbe essere più facile per Kierkegaard e a maggior ragione di offesa nei confronti di una norma di relazione già posta e funzionante, questo concetto è assolutamente sfuggente.

Allora il concetto di peccato su cui Kierkegaard lavora è in primo luogo il concetto di peccato originale. E poi sulla scorta del peccato originale, la distinzione tra i peccati della posterità di Adamo e il peccato di Adamo.

La sua illustrazione del peccato originale è testuale, esegetica. Parte e lavora sulla esegesi del racconto del genesi e ne parla in questi termini:

Il racconto del *Genesi* si riassume nel concetto "il peccato entrò nel mondo con un peccato". Se ammettiamo che la peccaminosità precede il peccato, allora essa è venuta attraverso qualcosa che non è il peccato e il suo concetto è tolto. E se essa è invece venuta mediante il peccato, allora questo l'ha preceduta. Il primo peccato è dunque una determinazione di qualità: "col primo peccato il peccato entro nel mondo". Ma lo stesso vale per il peccato di ogni uomo. Dire che prima di Adamo il peccato non esisteva non fa maggiore in peccato di Adamo o minore quello di un altro. La peccaminosità in ogni uomo non è l'effetto di un processo di determinazioni quantitative. È una determinazione di qualità [5].

E poi lo ripete in maniera sintetica:

Questa è l'idea del libro: benché la peccaminosità ha la sua storia nella generazione, il peccato non ha determinazioni quantitative ma irrompe attraverso un salto qualitativo nell'individuo [6].

E procede, citando ancora il comando di Dio ad Adamo: «Soltanto dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare». Egli dice:

Queste parole non possono essere comprese da Adamo, perché la capacità di distinguere tra bene e male sarebbe stata conseguenza del mangiare e anche il divieto seguito alla condanna, ovvero "Se ne mangerai, tu morrai", anche questo divieto Adamo non comprende. Benché gli stili l'idea di terribile così come l'animale che non comprende il linguaggio, ma la mimica può comprendere quando il suo padrone è arrabbiato.

Mi verrebbe da dire: ecco perché il cane è il miglior amico dell'uomo. Ma abbandonando lo scherzo e restando sullo stesso terreno biblico che costituisce la fonte utilizzata da Kierkegaard per costruire il suo ragionamento, non possiamo accettare l'idea che ad Adamo manchi la completezza lessicale che gli permetta di comprendere la frase che Dio gli indirizza. Adamo non potrebbe comprendere la minaccia o la sanzione «Tu morrai» perché non sa ancora cos'è la morte. Ma che ad Adamo manchi la completezza concettuale per comprendere questa frase, la prova sta nel fatto che questo Adamo a cui è indirizzata questa frase è quello stesso che è stato costituito da Dio nella posizione di legislatore del reame, di colui cui è stato dato mandato e potestà di nominare, dunque competenza lessicale da super linguista della migliore università, nominare ogni ente, tanto vivente quanto inanimato, che trovi posto nella realtà. Dunque se si tiene presente che questa vicenda è anticipata da questa istituzione di Adamo nella competenza legislativa e di conoscenza dell'intera realtà, allora non può essere sostenuto testualmente che Adamo non possa comprendere la norma dettata da Dio del non mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male e della sanzione del «tu morrai».

Da questa introduzione cominciamo a concepire quale sia per Kierkegaard il connotato dell'innocenza originaria in cui si trova Adamo. E Kierkegaard poi lo dice anche in maniera esplicita: «Il racconto del *Genesi* ci dà anche la spiegazione esatta dell'innocenza. L'innocenza è ignoranza». E riprende:

L'innocenza è ignoranza in quanto non conosce la differenza fra bene e male. In questo stato c'è pace, quiete, e il nulla, che genera angoscia. L'innocenza è angoscia nello stesso tempo. È una determinazione dello spirito sognante che tenta continuamente di porre la figura della sua possibilità che continuamente sfugge e si delega [7].

Riprende ancora questo concetto dicendo:

L'innocenza è un sapere che significa ignoranza. Con l'ignoranza comincia un sapere la cui prima determinazione è l'ignoranza. E questo è il concetto di pudore [8].

Allora rispetto a questo corollario necessario che pone l'equivalenza tra innocenza e ignoranza, si possono fare due commenti e una domanda. Il primo commento, la prima osservazione è questa: ma è proprio vero che il sapere — e prendo come frase rappresentativa del sapere il giudizio «questo mi va» — si costituisce solo successivamente al riconoscimento della distinzione bene-male? Vi sono due possibilità. La prima: o la categorizzazione distintiva è un a-priori rispetto alla conoscenza, così che ciò che va bene non può essere conosciuto, ovvero giudicato, fino al momento in cui non si sperimenta ciò che va male — e questa sembra essere la scelta di Kierkegaard, non si può conoscere il bene finché non si è conosciuto anche il male — oppure, seconda possibilità, l'esperienza fonda il sapere in se stessa e con ciò lo rende possibile. Esemplichiamo questa seconda possibilità esaminando quel sapere cruciale che è il sapere della soddisfazione. In questo caso il giudizio di soddisfazione è posto per esperienza, vale a dire che è sufficiente farne esperienza per emettere il giudizio «Questo mi va bene». Dunque, il giudizio di soddisfazione è posto per esperienza non per confronto con un più o con un meno in paragone ad altre o successive esperienze di soddisfazione. Se così fosse dovremmo concludere che il lattante alla prima poppata pratici una husserliana *epoché* del giudizio e si astenga dalla soddisfazione fintanto che non potrà confrontare quella sua esperienza con qualcosa che abbia sapore contrario per poterla confermare a se stesso come piacevole o paradossalmente stia in attesa di un'esperienza che hopperianamente gli permetta di falsificare l'ipotesi di avere realmente provato piacere attraverso il confronto con qualcosa che sia destinato a procurargli maggiore piacere e con ciò concludere che il piacere con cui aveva accolto la prima esperienza in realtà non individuava un'esperienza di piacere. In realtà la soddisfazione fonda un sapere sempre pieno, cui un'ulteriore soddisfazione, anche ammissibilmente più intensa non toglierà il carattere di soddisfazione precedentemente riconosciuto in maniera corretta. E così il sapere, il primo sapere si fonda sull'esperienza, non sulla discriminazione della differenza. Il sapere non è dipendente dalla predisposizione di un apparato critico, fondato su categorie distintive predisposte a priori. E su questo ancora un commento su di una nota a pag. 169 in cui in un contesto poco diverso da questo Kierkegaard afferma che Dio non sa niente del male, nel senso che non ne può e non ne vuole sapere nulla. E osserva che in questo non poterne e non volerne sapere nulla del male sta la pena assoluta perché essendo Dio infinito il suo ignorare qualcosa è l'annientamento vivente di quella realtà che è ignorata. Quindi si ritorna sempre sul tema del sapere e del sapere del bene e del male. Si potrebbe dire che il pensiero sarebbe buono se non fosse posta l'omologia metafisica tra potere e volere, che ne fa per il suo non poter sapere del male, da Dio un dio supremamente becerò e ignorante. Si potrebbe dire che se non ha alcuna conoscenza del male allora significa che non è uomo di mondo. Il pensiero invece che Dio non voglia sapere del male, rompendo questa omologia tra potere e volere, omologia governata dal potere e non dal volere, il pensiero appunto che Dio non voglia sapere del male è una buona idea a mio avviso che ha il significato della frase che Gesù dice di quelli che si trovano nella Geenna: «Non vi conosco», nel senso di «Non ne voglio più sapere di te, mi hai stufato, non ho più alcun piacere, interesse ad intrattenere un rapporto con te».

La seconda osservazione su questo treno di pensieri che collegano angoscia a peccato e radice del peccato nel salto qualitativo compiuto da Adamo in occasione del peccato originale, commentato appunto nei brani precedenti, potremmo avanzare una seconda domanda: quando si compie veramente il peccato originale? Nel momento in cui Adamo ed Eva cedono alla tentazione del serpente e scelgono un atto tra i possibili, annebbiati secondo Kierkegaard dall'angoscia della possibilità, e su questo come vedremo poco oltre si fonda il pensiero che il peccato sia anticipato dall'angoscia intesa come stato del soggetto confrontato alla possibilità. Allora, il peccato originale si compie nel momento in cui Adamo ed Eva cedono alla

tentazione del serpente angosciati dalla possibilità che si schiude davanti, oppure nel momento della falsa giustificazione successiva?

Dico questo perché il mio personale commento di questo stesso brano del *Genesi* mi induce a farvi osservare che la risposta alla domanda di Dio ad Adamo, «Perché ti sei nascosto?», risposta che suona «Perché ero nudo e mi sono vergognato», è una palese frottola da parte di Adamo che era nudo fin dall'inizio e non si vergognava. Allora in questa giustificazione menzognera c'è sottrazione all'imputabilità e rinuncia al pentimento. Io direi che è questo il momento in cui Adamo consuma il primo peccato, quello che il catechismo chiama originale. Dunque il primo peccato non in senso numerale ma ordinale. Fino a quel momento il peccato di Adamo era solo il primo numericamente, ma non era ancora il peccato originale. Il concetto di originale a mio avviso dice qualcosa di più: un modo di offendere attraverso la menzogna e l'inganno. Dunque, il concetto di peccato lo connetterei più radicalmente alla menzogna e all'inganno che non alla disobbedienza. In qualche modo Kierkegaard stesso sembra abordare questo pensiero, ma molto da lontano, quando dice «L'individuo nell'angoscia non di essere colpevole, ma di essere considerato colpevole, diviene colpevole» [9]: io direi che il *proprium* del peccato originale sta nel rifiuto di riconoscersi colpevoli. In questo rifiuto, con questo rifiuto, si aprono due sensi che da questo momento trapasseranno l'uno nell'altro: la colpa originale consiste in primo luogo nella disonesta autogiustificazione — inganno dell'Altro — ma che da questo momento in poi diventerà connessa con il secondo aspetto, e cioè che all'autogiustificazione si connette fatalmente una giustificazione dell'Altro, ovvero una imputazione a sé, un auto-inganno anche quando ciò non è corrispondente alla realtà. Potremmo concludere che è in questo necessario connubio, da lì in avanti, tra auto-inganno e inganno dell'Altro, tra questa confusione dell'imputabilità, in questa confusione dell'imputabilità sta la sanzione divina che sottolinea l'originalità del peccato originale, come se Dio dicesse ad Adamo «Poiché mi hai ingannato, d'ora in avanti sperimenterai la confusione tra l'inganno di te stesso e l'inganno dell'Altro». Tornando all'angoscia lo schema kierkegaardiano, lo schema che almeno fino a questo punto abbiamo seguito, è quello che ci conduce dall'angoscia come antecedente al peccato, al peccato attraverso il salto qualitativo, alla peccaminosità come determinazione quantitativa che consegue al peccato.

Ma possiamo domandarci appunto e cosa causa l'angoscia. E qui entriamo nel vivo de *Il concetto dell'angoscia*.

Innanzitutto Kierkegaard ci introduce con l'affermazione che

L'uomo nello spirito è una sintesi di anima e corpo. «Il rapporto dell'uomo con lo spirito, potenza amica che vuole costituire rapporto tra anima e corpo è angoscia. Anima e corpo sono i due elementi della sintesi e lo spirito è il terzo, ma non si può parlare di sintesi prima che sia posto lo spirito. [10]

Ho letto queste citazioni perché di nuovo in queste tripartizioni, corpo – anima – spirito, si conferma che Kierkegaard rimane irrimediabilmente hegeliano. Egli continua: «Quanto meno spirito, tanto meno angoscia. L'angoscia non si riduce a nulla di determinato — e in ciò pone giustamente la distinzione lessicale con il timore — L'angoscia è la realtà della libertà come possibilità per la possibilità» e su questo concetto torna più volte. «L'angoscia è possibilità angosciante di potere qualche cosa di ancora indeterminato. Quindi si tratta di una forma più alta di ignoranza come espressione più alta dell'angoscia.».

E ancora, «Il possibile corrisponde al futuro, il possibile è per la libertà il futuro e il futuro per il tempo è il possibile. Ad ambedue corrisponde nella vita individuale l'angoscia» [11]. E ancora: «L'angoscia è la vertigine della libertà» [12].

Rispetto a questa definizione di angoscia, come la posizione necessitata dal confronto con la possibilità e con la libertà come possibilità per la possibilità, occorre fare qualche commento: in primo luogo, direi che questo concetto di angoscia, fa dell'angoscia stessa una situazione legata alla condizione umana in quanto tale e pertanto riduce l'angoscia a una condizione impersonale. Potremmo dire un'angoscia da posizione, da posizione umana. Come si dice rendita da posizione, ma qui sarebbe più appropriato dire danno di posizione. L'angoscia kierkegaardiana è un apparato, una dotazione in qualche modo predisposta dalla specie, come la fame o il freddo e il caldo, cui si è sottoposti a prescindere dall'aver agito qualche cosa di concreto, vale a dire a prescindere dall'aver agito in prima persona, vuoi come azione, vuoi come passione, dunque a prescindere dall'imputabilità. È il dispositivo sovrappersonale che naturalmente ha incidenza sul soggetto, all'interno del quale avviene l'esperienza. Non esiste possibilità di esperienza libera dall'angoscia così intesa. L'angoscia di Kierkegaard non è l'angoscia dell'io, ma è l'io in quanto tale che si realizza come

istanza di angoscia. E difatti dice: «Io significa la contraddizione: l'universale è posto come particolare. In questa contraddizione sta l'essenza dell'io in quanto angoscia» [13]. Notare la conclusione, ma non possiamo addebitarla a Kierkegaard, ma notiamo la differenza che esiste fra l'affermazione fatta pocanzi e l'affermazione del corpo e dunque dell'io come aldilà della natura che è nostra.

Dunque, la prima notazione sul concetto di angoscia di Kierkegaard è che nella sua elaborazione l'angoscia è il dispositivo sovrapersonale all'interno del quale avviene l'esperienza. La seconda notazione che possiamo fare è che configurare la libertà come quella condizione in cui il soggetto è posto di fronte alla pura possibilità, e infatti la definisce libertà come possibilità per la possibilità, questa definizione, questa collocazione, stravolge la condizione della libertà in quella di una condanna sadica, perché sarebbe come abbandonare il soggetto in un deserto in cui mancano punti di riferimento perché tutto è informe, munendolo di una bussola — l'angoscia — cui è stato tolto l'ago magnetico. Vale a dire ingannandolo in quanto lo si induce a credere di essere dotato di ciò che gli permetterà di potersi orientare, mentre non è vero. Qualunque direzione prenderà, la scelta sarà frutto non di una decisione, perché si ha decisione soltanto quando l'atto è connesso al giudizio. Bensì, appunto, sarà frutto di un salto, parola kierkegaardiana. Un salto nel buio della indistinguibilità della meta verso la quale si salta. La condizione in cui l'azione, il moto dell'individuo — e anche individuo è una parola di Kierkegaard — non può che avvenire a partire da quell'inizio in cui l'angoscia non solo descrive lo stato di un soggetto nel momento in cui qualcosa ne paralizza il giudizio, ma assume essa stessa per definizione il carattere di essere quella condizione all'interno della quale egli è originariamente posto, in modo tale da costituire il tratto insuperabile che caratterizza l'ambito di pura e indeterminata possibilità entro il quale egli si muove, allora se questa è la condizione, essa è anche la condizione che è matrice del nichilismo: che il pensiero esistenziale derivi da questa apertura operata da Kierkegaard questo è stato ripreso dalla critica filosofica che si è occupata di Kierkegaard. In quello che sto dicendo io lo sostengo. Perché la matrice del nichilismo? Perché, sempre tornando all'esempio del soggetto abbandonato nel deserto o posto nel deserto, fornito di una bussola deprivata di ciò che permette alla bussola di costituire uno strumento, un apparato per l'orientamento, allora in qualunque direzione il soggetto si muoverà, in qualunque direzione avverrà l'atto, e con qualunque intenzione esso sarà compiuto, si tratterà comunque di un atto privato della possibilità stessa dell'individuazione della meta. E in ciò sta il nichilismo. Che si prenda di qui o di là — ed è una delle citazioni che Giacomo B. Contri ci ha fatto già nel corso dello scorso anno — avvenisse anche che la direzione intrapresa fosse quella giusta, ciò non potrà avvenire che per una casualità ignota, e in questo il protestante Kierkegaard è contro il concetto cattolico di opera. Il soggetto sa solo di essere condannato a saltare. E la sua moralità consisterà nel farlo avendo cura di evitare di raggiungere ogni approdo. Dunque la sua moralità consisterà non soltanto nel saltare senza fare troppe storie, ma anche nel saltare avendo cura che non sia raggiunto alcun approdo. Perché un approdo finito lo determinerebbe, facendolo uscire dal circolo mai concluso della pura possibilità.

Il problema del soggetto non è la libertà indeterminata, la pura possibilità, ma che il vincolo posto non sia costrizione e non generi coazione. L'angoscia è il segnale della coazione, il segnale che la norma è divenuta comando. E sul filo di questi pensieri possiamo osservare dunque che perché la possibilità sia angosciosa, perché la possibilità divenga angosciosa, occorre già essere nella patologia. L'angoscia della possibilità è la condizione della nevrosi ossessiva. Ci si potrebbe aspettare pertanto che nella riflessione di Kierkegaard prenda posto il dubbio. Ma non è così. E c'è un motivo preciso per cui Kierkegaard può evitare di scontrarsi con l'inciampo del dubbio del pensiero, pur avendo posto l'angoscia nel suo statuto di confrontazione con la possibilità per la possibilità. Kierkegaard non ha bisogno di cogliere che l'individuo posto in questa situazione precipita nel dubbio, proprio per il particolare statuto dell'angoscia che ho illustrato. Egli infatti può sottrarre al dubbio individuo di cui delinea la condizione esistenziale, ribaltando il dubbio stesso, che è uno stato soggettivo, nella condizione dell'ambiguità, che è invece l'intelaiatura strutturale in cui qualsiasi atto è posto a prescindere dalla facoltà dell'individuo. Kierkegaard a mio avviso evita di confrontarsi con il dubbio, perché pone, al posto del dubbio, il concetto e la struttura dell'ambiguità. Il dubbio è qualcosa di individuale, che ha a che fare con l'individuo; l'ambiguità è un dato oggettivo, l'intelaiatura stessa in cui prendono consistenza gli atti. Difatti usa molto la parola ambiguità; per esempio l'angoscia possiede ambiguità psicologica, «è antipatia simpatica e simpatia antipatica». Vorrei fare osservare che usa il termine ambiguità, e non ambivalenza, non soltanto perché ambivalenza è una parola non ancora inventata nel lessico perché sarà coniata nel 1910 da Bleuler; ma anche perché l'ambivalenza è qualche cosa che come il dubbio riguarda il soggetto, mentre l'ambiguità di cui parla Kierkegaard non riguarda il soggetto. Prima che un dato soggettivo psicologico, l'ambiguità è un dato strutturale. Pertanto il soggetto kierkegaardiano, confrontato alla libertà come possibilità per la possibilità, può salvarsi dalla

padella del dubbio, che possiamo esprimere con la domanda «Da che parte prendo?» — cui, pur non essendo possibile per Kierkegaard darvi risposta, ad ogni buon conto potrebbe costargli un'imputazione di incapacità, o di insufficienza della sua facoltà umana — soltanto per essere gettato nella brace dell'ambiguità. Con quale vantaggio, visto che tanto il dubbio di pensiero quanto l'ambiguità irrisolvibile dell'atto conducono alla medesima situazione insoddisfacente? Con il vantaggio che mentre il primo non può sottrarsi ad essere interrogato come un errore del soggetto, pertanto mette in campo la sua imputabilità, la seconda, l'ambiguità, è appunto una condizione impersonale, è il dubbio negato nel suo versante soggettivo, che viene proiettato sulla realtà divenendo la condizione impersonale entro la quale si dà l'esperienza umana in quanto tale.

Dunque, ritornando allo schema kierkegaardiano, che avevamo descritto per come fino al punto in cui eravamo era stato anticipato e si trattava di un passaggio da possibilità – angoscia – salto – peccato, ora questo schema di completa con l'ultimo movimento, e cioè ancora angoscia. Il percorso kierkegaardiano va dalla possibilità che è angoscia, che viene risolta dal salto, che conduce nel peccato, o nella fede come poi vedremo, ma che non è molto dissimile come sua struttura dal concetto di peccato, di nuovo torna all'angoscia. Dunque troviamo l'angoscia sia come anticipazione del peccato, come *humus* in cui nasce il peccato, sia come conseguenza del peccato e nel trattarla come conseguenza del peccato Kierkegaard distingue tra angoscia oggettiva e angoscia soggettiva, in cui appunto l'angoscia soggettiva mi sembra che confermi quell'anticipazione che vi ho dato nel mio commento dello statuto per così dire sovraperonale dell'angoscia. Infatti egli dice «L'angoscia soggettiva è il riflesso della peccaminosità della generazione in tutto il mondo. L'angoscia oggettiva è l'effetto del peccato nell'esistenza extra-umana. Questa angoscia del creato si può chiamare con ragione angoscia oggettiva».

Ecco dunque lo svincolamento dell'angoscia dallo statuto individuale dell'imputabilità e il suo esistere per sé, il suo essere un dato di contesto. In secondo luogo distingue — sempre l'angoscia come conseguenza del peccato — in angoscia del male e angoscia del bene ed è proprio di questa di cui vorrei dire qualche parola, in quanto questa angoscia del bene, che Kierkegaard chiama il demoniaco, è a mio avviso il contributo che possiamo raccogliere almeno come illustrazione di ciò che è il legame perverso e la perversione.

L'individuo è nel male e prova l'angoscia del bene. La schiavitù del peccato è un atteggiamento non libero di fronte al bene. Il demoniaco è la non libertà che vuole chiudersi in se stessa. Ciò però non è mai possibile, perché essa resta sempre in un certo rapporto con il bene; anche se pare completamente sparito, questo rapporto esiste sempre e l'angoscia si mostra subito nel momento del contatto. Se la non libertà potesse chiudersi perfettamente e consistere in se stessa, il demoniaco non sarebbe l'angoscia del bene [\[14\]](#)

Chiama questo stato anche abbruttimento e lo descrive con una frase demoniaca, ipotetica, di quell'individuo che potrebbe dire «Lasciami stare, così misero come sono». Tra tali individui demoniaci si trova un'unione così stretta nella quale si attaccano l'uno all'altro così angosciosamente e indissolubilmente che nessuna amicizia si può paragonare a questa intimità. Credo che in questa individuazione per la prima volta diciamo nella storia del pensiero filosofico viene descritto almeno il contorno della perversione con una precisione, con una finezza, anche se con una insufficienza rispetto alla conclusione. Credo che quando Kierkegaard afferma che il demoniaco è la non libertà che vuole chiudersi in se stessa, ma che ciò però non è mai possibile, perché essa resta sempre in un certo rapporto con il bene e dunque l'angoscia si mostra subito nel momento del contatto, credo che la nostra indagine clinica con Freud mostra la realtà di ciò di cui sta parlando Kierkegaard quando affermiamo che non esiste realizzazione perfetta del progetto perverso, che esso stesso rimane debitore e sottoposto al concetto di norma, non ha un'autonomia rispetto al concetto di norma e che il perverso fa una dichiarazione falsa quando si presenta esente dall'angoscia. Un altro punto di dettaglio che mi pare assolutamente rilevante è quando Kierkegaard descrive il legame perverso come un'unione così stretta e indissolubile che nessuna amicizia si può paragonare a questa intimità. Noi sappiamo dalla nostra esperienza come il legame patogeno sia il vero legame indissolubile e come una forza importante che mantiene nella patologia è proprio quella attribuibile a questo legame, che è resistente, in contrasto con l'efficacia stessa per i partner del legame. Vediamo in tante situazioni che quel legame quanto più è patogeno, tanto meno sembra essere rinunciabile nel concetto.

Dunque io credo che con questa introduzione dell'angoscia del bene identificata come demoniaco Kierkegaard ci dia ancora oggi una buona base d'appoggio per parlare, documentare la psicopatologia non-clinica, la resistenza nei confronti della guarigione e della cura, e dell'imputabilità e il legame perverso.

Due parole ancora: c'è tutta una parte — che tralascierò — in cui Kierkegaard esamina il rapporto tra i sessi e l'imperfezione della donna rispetto all'uomo, dalla quale traspare, detto in sintesi, l'orrore della differenza sessuale, come segnale della debolezza intrinseca, attribuita alla donna, in quanto nella donna Kierkegaard afferma o individua che il desiderio della donna è legato al desiderio dell'altro. Allora questo legame del desiderio, «al di là di se stessa» egli dice, verso un altro simile, ovvero verso l'uomo, in questo al di là di se stessa verso un altro simile egli vede un marchio dell'imperfezione della donna che diventa a questo punto il supporto per esprimere l'orrore per la libertà e il desiderio intesi come vincolati a un altro. Non dico di più su questo e concludo con la falsa soluzione che Kierkegaard elabora nei confronti dell'angoscia, angoscia che comunque intesse anche questa soluzione, ovvero la fede; infatti intitola l'ultimo capitolo *L'angoscia che salva mediante la fede*. Dunque la fede stessa è intessuta d'angoscia.

Volgendosi a se stesso il genio scopre la libertà. Nella misura stessa in cui scopre la libertà grava su di lui l'angoscia del peccato nello stato di possibilità. Il genio religioso è colui che malgrado il suo talento non sceglie la via larga, ma quella stretta di dolore, miseria, angoscia fino a estenuarsi, ovvero non vuole fermarsi alla sua forma di essere immediata. Il punto più alto del genio religioso è quando stramazza per se stesso davanti a se stesso — potremmo dire narcisismo autistico — ovvero quando la colpa lo imprigiona ed egli affonda nella profondità della coscienza del peccato. Solo la fede può sbarazzarsi del momento mortale dell'angoscia — e a questo punto ci chiederemmo in che modo — Il pentimento è la suprema contraddizione etica, perché l'etica esigendo l'idealità, deve accontentarsi del pentimento. Il pentimento rimane ambiguo riguardo a ciò che deve togliere. Ambiguità che la dogmatica supera con il concetto di redenzione. L'etica nuova pone l'idealità come compito, ma non in un movimento dall'alto al basso, ma dal basso all'alto. La sua idealità non sta nel porre precetti ideali, ma nella profonda consapevolezza della realtà — e dove si intende con la parola realtà la realtà del peccato — Imparare a sentire l'angoscia è un'avventura attraverso cui deve passare ogni uomo, allo scopo di non andare in perdizione, o per non essere mai stato in angoscia, o per essersi immerso in essa. L'angoscia è la possibilità della libertà. Colui che è formato dall'angoscia è formato mediante possibilità, cioè secondo la sua infinità. La possibilità è la più pesante delle categorie in quanto in essa tutto è ugualmente possibile. Così che dalla vita non si può pretendere nulla. La perdizione, il lato terribile, l'annientamento, abita in ogni uomo. Anche quando la realtà sarà grave si ricorderà che essa è più leggera di quanto non fosse stata la possibilità. Ma colui che ha finito il corso di sventura dato dalla possibilità, colui che ha perduto tutto, come nessuno mai nella realtà, a colui che ha perduto tutto gli viene restituito tutto, come non avviene mai nella realtà, perché il discepolo della possibilità ottiene l'infinito. [\[15\]](#)

La fede di Kierkegaard è l'unica medicina di un'angoscia che — paradossalmente, ma correttamente se si resta alla definizione kierkegaardiana di angoscia, non richiede medicina; la fede diventa quella medicina di una malattia che non richiede medicina, proprio per il motivo che Kierkegaard ha cancellato il carattere di malattia dell'angoscia, privandola preventivamente di ogni connotato che permetta di collegarla eziopatogeneticamente a un illecito nella cui trappola il soggetto sia caduto, cioè in cui sia stato personalmente coinvolto fino al punto di essersene fatto complice. La cancellazione di questo dato è l'artificio che permette a Kierkegaard e dopo di lui a tutto il pensiero esistenziale che ne è l'erede, di metaficcizzare l'angoscia e di assolutizzarla, vale a dire di neutralizzarla nel suo carattere di tramite con un illecito che ha una incidenza nella storia dell'imputabilità personale. E viene a neutralizzarla nel suo carattere di segnale che permette di interrogare il pensiero ponendogli una questione irrisolvibile per definizione. Quindi qui richiamo soltanto il contributo freudiano della equazione tra angoscia e segnale a disposizione dell'io per permettere di interrogarsi circa il che cosa non va e per permettergli di approntare le difese. Non è possibile interrogare l'angoscia kierkegaardiana con una simile domanda. Mentre l'angoscia esistenziale di kierkegaard non può trarre dalla propria realtà altro frutto che non sia la sua idealizzazione, cioè la sua eternizzazione banalizzante, l'angoscia-segnale è l'alleata feconda del giudizio.

E concludo con questa citazione: «Colui che viene formato dalla possibilità è però esposto al rischio del suicidio se fraintende l'angoscia in modo che non lo conduca alla fede». Qui si potrebbe dire che Kierkegaard ha inteso che i conti non tornavano nella sua concettualizzazione dell'angoscia. «Colui che invece non si lascia ingannare dalle sue innumerevoli forme del destino — e dell'angoscia — allora le dà il benvenuto. Allora l'angoscia entra nella sua anima e perquisisce tutto, ne scaccia tutti i pensieri finiti e gretti

e poi lo conduce dove vuole lui. Il destino, inteso in senso esteriore, le sconfitte che può infiggere, non fanno più paura a tale individuo, perché l'angoscia che è in lui ha formato da sé il destino e ha tolto tutto quello che gli potrebbe togliere qualsiasi destino. La fortuna invece inganna l'individuo impedendogli di accorgersi che lo scopo a cui mira è pur sempre finito. Chi invece ha imparato in verità ad essere in angoscia può andare quasi danzando». Verrebbe da dire: può andare quasi danzando all'inferno. E non che sia una battuta malevola nei confronti di Kierkegaard. È dimostrato che si tratta proprio dell'inferno da una frase che consideriamo il suo testamento, perché scritta al termine della sua vita, perché scritta nel 1855 e perché scritta nei *Diari*, dunque affidata a uno scritto di carattere eminentemente personale. Ed è questa: «Lo scopo di questa vita dal punto di vista cristiano — ma per lui dal punto di vista cristiano vuole dire dal punto di vista più alto possibile, più compiuto possibile — è di essere portati al più alto grado di noia della vita».

MARIA DELIA CONTRI

Dico soltanto un piccolissimo pensiero che non c'è tempo adesso di argomentare. Pietro R. Cavalleri ha battuto oggi l'asse del confrontare la definizione di angoscia kierkegaardiana con quella di Freud. Credo che un'altra via possibile, anzi secondo me importante, di comprensione di che cosa sta dicendo Kierkegaard sarebbe quella di confrontarla con il punto di elaborazione cui è arrivata la teoria economica, le dottrine economiche in questo momento di prima metà dell'ottocento. Quindi, viene da pensare che sia proprio un pensiero, un tipo di argomentazione, che si oppone con tutte le forze, resiste con tutte le forze a un pensiero economico in cui emerge con sempre più chiarezza l'idea che si lavora per il profitto, si lavora per l'arricchimento.

GIACOMO B. CONTRI

LO SPUTO SU CRISTO

Ieri appena entrato in studio da me Moreno Manghi mi ha detto: «Senta un po' qua» con questo suo tipico modo. E mi ha dato un apologo che lui aveva appena letto in un recente libro di Einaudi, intitolato *I sette vizi capitali*. Apologo d'epoca medievale, basso medioevo, epoca in cui nasce la dottrina dei vizi capitali. Il re convoca due sudditi: uno è un avaro e l'altro è un invidioso. Due tipi tra i vizi: invidia e avarizia. E dice loro «Chiedetemi quello che volete e lo avrete, con un'unica clausola: quello che otterrà per secondo otterrà il doppio del primo». Ognuno dei due segue una propria logica nel preferire di intervenire per primo o secondo. L'avarico si preferisce secondo e aspetta. E invece da quel che segue si capisce perché l'invidioso preferisce intervenire per primo. E stante l'impegno del re a dare il doppio al secondo l'invidioso domanda al re «Strappami un occhio». Il tipo che si è inventato questa storia l'ha pensata giusta.

Adamo ed Eva peccano nel momento in cui accettano di pensare che Dio è invidioso. E l'invidia nell'opera... — stavo per dire “di Pascal”, ma non è un grande errore, anzi... — di Kierkegaard è onnipresente. Ancora una volta povertà, miseria, disprezzo. Dio è invidioso per il fatto di dare retta — ecco il peccato — al pensiero-menzogna insinuato dal serpente che è appunto che Dio riserverebbe qualcosa per sé medesimo. Che almeno l'albero del bene e del male è cosa sua e da essa le creature sarebbero escluse. Se penso a tutte le prediche che ho sentito, a tutte le letture che ho fatto, su questo argomento, sulle prime pagine del libro della *Genesi* in vita mia — e prediche ne ho sentite tante, libri ne ho pure letti abbastanza — bisogna dire che — e arrivo subito a Kierkegaard — è molto raro trovare un esegeta, un teologo che si sia accorto che quando Dio proibisce l'albero del bene e del male, non è perché lo tiene per sé, ma perché considera che è quello il male: derivare la meta, derivare il prodotto dall'albero del bene e del male. Il male è questo; Dio proibisce il male, consistente nell'aver come modo di produzione l'albero del bene e del male: una coppia di astratti, siamo già al digitale. Osservavamo che la coppia bene-male sono altrettanto astratti che la coppia più/meno, alto/basso, destra/sinistra o appunto 0/1. Questo è quello che Dio proibisce nella *Genesi* e non che tenga per sé.

Allora Kierkegaard. Si potrebbe dire: a che cosa ci/vi serve dei discorsi su Kierkegaard, o magari prendere in mano qualche cosa e leggerne? Qual è il valore d'uso? Rispondo fra un momento. Radicalizzando ulteriormente potremmo dire: a che cosa serve il diavolo? Il diavolo serve diagnosticamente,

serve alla diagnosi differenziale tra il bene e il male. L'innocenza è il sapere questa diagnosi differenziale. Abbiamo già detto che l'innocenza non è originaria: è raggiunta con il secondo giudizio.

Ho ritrovato recentemente in Sant'Agostino, verso la fine, nell'ultimo capitolo de *La Città di Dio*, che Agostino si chiede, lui che è stato anche il primo pensatore della memoria, si chiede: nel paradiso, nello stato finale, dopo l'ultimo giudizio, ricorderemo o non ricorderemo ciò che siamo stati, ma soprattutto il peccato?

Ora io non commento il passo di Agostino: mi preme la domanda. La risposta è un distinguo. In un certo lato sì, in un certo lato no. Io sto rispondendo che questo — non ci importa minimamente in questo momento l'ipotesi dell'esistenza di questo stato, ma mi serve per capire che cos'è il secondo giudizio, cos'è la concepibilità della salute, della guarigione — il "paradiso" è il regno del secondo giudizio e il secondo giudizio esiste se si mantiene intatta la diagnosi differenziale. Per questo è il regno dell'innocenza. Eternità all'opposto inferno/perversione/psicopatologia non solo non comporta il secondo giudizio, ma comporta la caduta del primo.

Allora io rispondo alla domanda di prima: a che cosa ci serve Kierkegaard? Ci serve per la diagnostica. Semplice semplice: se ascoltate qualcuno, voi compresi, che parla come Kierkegaard, non avete dubbio e potete fare diagnosi di perversione. Ora dato che nel nostro mondo è la lingua più universale che si parli e la nostra cultura è tutta attraversata da Kierkegaard e anche due terzi della Chiesa cattolica sono convertiti a Kierkegaard, grazie a una serie di operatori, ma anche spontaneamente. Direi che Kierkegaard è un trattato di psicopatologia, esattamente come quello che stiamo per fare noi. Semplicemente è un trattato perverso di psicologia. Semplicemente è anche un'altra cosa in simultanea. È anche un'altra e distinta opera: un'altra e distinta opera che noi facciamo è un'enciclopedia. Semplicemente noi manteniamo ben distinte le due opere. Invece in lui il trattato perverso di psicopatologia e l'enciclopedia coincidono. Il dire enciclopedia non è casuale. In un articolo che avevo già scritto anni fa su Kierkegaard avevo annotato che è proprio un'enciclopedia con tanto di lemmario. E allora per esempio una serie di parole: singolo, angoscia, esistenza, aut-aut, libertà, tempo, disperazione, concreto, astratto, etc. È una vera enciclopedia. L'enciclopedia del perverso, in cui ogni termine è deformato come si conviene, per figurare in questa *Anschaung*, *Weltanschauung*. Preso così è davvero utile. Ripeto: strumento diagnostico assai meglio di qualunque altro. Ma almeno, si osservava con Pietro R. Cavalleri, l'ha detto, l'ha scritto. Il perverso ultimo o radicale, non parla, non confessa così tanto. A proposito di un certo passo di Kierkegaard in margine a matita mi annotavo una risposta che Lady Anna, nel *Riccardo III*, dà al Duca di Gloster, futuro Riccardo III, dove il Duca di Gloster dice una certa cosa che lei giudica menzognera e terribile e commenta: «Mirabile quando i demoni dicono la verità».

...ancora indivisa la distinzione, non fate la distinzione fra salvezza e sanità, fra salvezza e salute. Per vostra informazione, forse qualcuno lo sa, ci sono alcuni in giro che ci detestano per la riunificazione di questa distinzione. Benissimo: il tema della *salus* è il tema di Kierkegaard, semplicemente la porta da tutt'altra parte: l'inferno. Abbiamo ascoltato che — la sostanza di oggi è stata detta da Pietro R. Cavalleri: l'angoscia in Kierkegaard è la porta per cui passa tutto ciò per cui Kierkegaard produce — e veramente anche nei fenomeni dell'angoscia è veramente una deformazione l'esposizione di cosa sarebbe l'angoscia per Kierkegaard: è falso.

Dico di più. Che Kierkegaard è un bugiardo: ve ne do l'immediata prova.

Ci sono almeno alcune frasi, per esempio quella finale letta da Pietro R. Cavalleri prima sulla noia, in cui come dice la verità, o la menzogna, la verità viene fuori sboccatamente. Ciò che ora osservo, anzi di cui vi informo, risulta ancora più nitidamente, flagrantemente, volgarmente, proprio come si dice mentire per la gola, allorché dice... e sapete qualche cosa della vicenda di Kierkegaard con Regina Olsen, la giovane donna con cui contrae un fidanzamento per un anno, al termine del quale interrompe la relazione; ma da tutto Kierkegaard si evince che non ha lasciato Regina per ragioni personali, perché no a quella persona, ma è il no a una donna, al caso di una donna che dice no. Usa anche il verbo «staccare» Regina, proprio come si dice staccare la spina. Perché? Risposta: — ed è mentire per la gola — perché quel Dio che ha ordinato ad Abramo di sacrificare Isacco, ha ordinato a me di rinunciare a Regina. Non è possibile non individuare la flagranza di menzogna: è un bugiardo. Semmai è da chiedersi come abbia potuto permettersi una simile spudoratezza. Senza proteste. E con grande plauso. C'è poi stata, dopo un certo di latenza della fama di Kierkegaard, la Kierkegaard-renaissance, un grande rilancio del pensiero di Kierkegaard. Nel cristianesimo e specie nel cattolicesimo un bel giorno sono state aperte le porte: oggi è molto difficile trovare un non intimamente kierkegaardiano. Perché ha potuto essere tanto spudorato senza sollevare le proteste? Per la ragione che si trovava già il terreno preparato. Preparato al depositarvi in tale terreno di segni di

spudoratezza. Il carattere di preparato di questo terreno lo si trova in tanti punti. Per esempio la lacuna millenaria della morale, in specie cristiana, in quanto mai e poi mai in essa è stata individuata la perversione. Proprio non esiste, neanche nei sette vizi capitali. Nella divisione come preparazione del terreno, nella divisione millenaria tra psicologia e morale, o se volete tra medico e scienziato da una parte e prete dall'altra. Il carattere preparato di questo terreno è nel fatto che la teoria dantesca della donna, la teoria perversa della donna, già presente in Dante, è esattamente la stessa teoria di Kierkegaard per cui sostiene che sarebbe stato Dio a imporgli di rinunciare a Regina, così come ad Abramo di rinunciare a Isacco.

Ma a questo punto succede una cosa: Kierkegaard è sempre lì a parlare di cristianesimo. Anzi, dice: io sono un letterato, la mia attività è da letterato. Inoltre con il mio lavoro di letterato non ho altro compito che quello di portare di fronte a qualcosa del genere, a Cristo e al cristianesimo, alla scelta definitiva, che è «pro o contra» Cristo. Il che ricade in ogni caso sotto l'aut-aut di Kierkegaard. Ho già commentato più volte il passo: «Sposatevi e ve ne pentirete; non sposatevi e ve ne pentirete lo stesso. O che questo, o che quest'altro e ve ne pentirete in ogni caso. Fidatevi di una ragazza: ve ne pentirete; non fidatevi di essa: ve ne pentirete. O che vi fidiate o che non vi fidiate ve ne pentirete in ogni caso. Impiccati: te ne pentirai. Non impiccarti: te ne pentirai ancora. O che ti impicchi o che non ti impicchi te ne pentirai in ogni caso»: che tu sia pro Cristo, che tu sia «contra» Cristo è come impiccarti o non impiccarti: te ne pentirai in ogni caso. L'altra volta commentavo sulla resurrezione: che tu risorga o che tu non risorga te ne pentirai in ogni caso.

Riguardo al cristianesimo, di cui noi potremmo dire che a Kierkegaard non può importare meno, e non gliene importa. Tuttavia, io mi sento di dire che in una cosa Kierkegaard c'entra con il cristianesimo. Lo potrei chiamare: Kierkegaard fa storia del cristianesimo. In che senso fa storia del cristianesimo? Nel senso che lui meglio di chiunque altro in qualche modo ha colto un fatto, una produzione. Che è nella storia del cristianesimo che ha potuto elaborarsi nascostamente la perversione, all'insaputa o alla semi-insaputa di molti o di tutti. È un'idea analoga a quella che dicevo molti anni fa: è il caso dello stesso gnosticismo. Si può andare a cercare tremila anni fa certe radici dello gnosticismo, ma lo gnosticismo nasce e può nascere solo sul terreno del cristianesimo. Immediatamente, subito. A questo proposito è abbastanza chiaro Kierkegaard. Scrive nel *Diario*: «Il mio compito è talmente nuovo che nei milleottocento anni di storia della cristianità non c'è nessuno da cui possa imparare qualche cosa». Poi sembra quasi che parli di se stesso; se la frase che leggo ora la riferissimo a lui stesso, da lui stesso a lui stesso, dopo tutto una qualche sincerità la troveremmo. «Il mio compito, invece, tende ad arrestare una diffusione menzognera», del cristianesimo e perché non la diffusione della perversione in seno al cristianesimo? Per il resto con la religione del cristianesimo Kierkegaard non ha assolutamente niente a che vedere. Salvo che forse in un senso; è stato solo negli ultimi anni che mi sono accorto che nel nome di Kierkegaard potrebbe accadere una cosa: — e secondo me sta già accadendo — che nel nome di Kierkegaard, del cristianesimo di Kierkegaard tutti potrebbero dirsi cristiani. Da qualche lettura che ho fatto persino gli ebrei. Costatazione che mi consente di — deprecando una cosa simile — dire: mi affido al buon senso degli ebrei. Che cosa è Cristo per Kierkegaard? Insisto su Cristo, nel paragone che ora farò, per mostrarvi quanto Cristo non c'entri niente. Che cosa c'entri Cristo con Kierkegaard è Kierkegaard stesso a dirlo. Lui dice: «Fin da bambino sono stato colpito dalla notizia — credo di carattere predicatorio, catechistico — che Cristo, arrestato, legato e imprigionato, è stato sputato. La folla — l'orribile folla — lo sputava». Fate voi la verifica: quando si va a vedere ci si accorge che di fronte a Cristo sputato a Kierkegaard interessa lo sputo. L'oggetto della sua adorazione è lo sputo. Cristo è il puro supporto, pretesto per lo sputo. È ancora più facile dirlo, se si pensa a tutto ciò che Kierkegaard dice riguardo alla croce: è del tutto chiaro che resta soltanto la croce. Resta soltanto il sacrificio, resta soltanto la sofferenza. Cristo, puramente e semplicemente non esiste. E già facevo osservare che è a tal punto tutto ridotto alla sofferenza che per Kierkegaard l'intera vita di Cristo è tutta sofferenza. Non c'è affatto in Kierkegaard la distinzione fra il momento della passione e l'epoca antecedente, per non dire dell'epoca successiva, detta «della gloria». E lo dice con chiarezza: «Cominciò la sua vita in umiltà, visse in umiltà, — ancora ancora passi — e abbassamento»: significa che tutto il suo periodo terreno fu unicamente sofferenza e umiliazione. Tutta la sua vita terrena è stata sputo, tutta la sua vita terrena è stata croce. Non esiste Cristo: esiste solo lo sputo, l'umiliazione, la sofferenza. Altro questo non è che — facciamo subito il passaggio — che ciò che dicevo del feticismo. Non c'è Cristo, ma solo lo sputo, così come facevo notare, per spiegare cos'è veramente il feticismo, che il feticcio non è la ragazza con le calze, con le mutande, non è le calze con la ragazza, ma è le calze o le mutande senza la ragazza: la ragazza è staccata, esatta come Regina. Idem per Cristo. In modo molto generale, ma almeno in un certo modo l'ha detto in un certo punto: il mio compito è rivedere il concetto «Cristo». Riguardo a Dio ha anche delle cose come questa: «Se il cristianesimo esige che si ami il proprio nemico, si potrebbe dire che in un certo senso ha buoni motivi per esigerlo» — anche qui io

commenterei: «Mirabile quando i demoni dicono la verità!» — «Infatti Dio vuole essere amato. Ma Dio, parlando dal punto di vista umano, è il più terribile nemico dell'uomo, il nemico mortale. Vuole che tu soffra, che tu muoia. Odia proprio quello in cui consiste naturalmente la tua vita e a cui sei legato con tutta la tua gioia di vivere. Gli uomini che non si occupano affatto di Dio godono la felicità di non essere tormentati da Dio. No, soltanto di quelli che ama, che si occupano di lui deve essere chiamato nemico mortale. Egli è il nemico mortale e l'amore; vuole essere amato da te per amore. Ciò significa che devi morire, che devi annullarti, perché altrimenti non puoi amarlo».

C'è un'altra frase di Kierkegaard che dice: «Di fronte a Dio l'uomo ha sempre torto». Traduciamola. Perché ancora ancora, tutto un certo confusionismo religioso potrebbe credere di trovare in ciò la purezza del cuore, il mistico. Che cosa significa avere sempre torto. Di già con il mistico, almeno il mistico un po' onesto, non c'è molto da spartire: la spoliazione è altro dall'avere torto, è un caso di preparazione, estrema, ma di preparazione. In questo caso è proprio la parola torto. Qual è il caso dell'avere sempre torto? È il caso del non pensiero, o meglio del non valore del proprio pensiero: basta che tu pensi e avrai torto. Avrai torto per il solo fatto di pensare: ecco il rinnegamento. Il rinnegamento propriamente di Kierkegaard: il rinnegamento del pensiero, il rinnegamento della donna; il rinnegamento in specie del pensiero di Cristo: Cristo non è pensante, non è nulla, visto che per l'esistenza umana occorre il pensiero.

In altra sede parlerò e riparerò che in Cristo esiste la castrazione. La castrazione, quella di cui diciamo essere soluzione, senza pena né sofferenza, ma addirittura come porta aperta. Il feticismo o lo sputo, il disprezzo con tutto ciò che è spregevole ed è Kierkegaard stesso a parlare di sé come di un rifiuto.

Esattamente come il caso di Parsifal, che io sospetto che nelle sue profonde foreste anche lui ci facesse qualcosa con le calze della donna, ma sorvolando su questo io non avevo ancora dieci anni che, visto che negli ambienti parrocchiali già si tirava fuori Parsifal, io già allora non ero d'accordo con questo Parsifal, perché a lui non interessava il calice per il suo contenuto — sorvoliamo sull'essere credenti — importa solo il calice, esattamente come le calze, lo sputo e la croce.

Vorrei riprendere l'angoscia come già ne ha parlato Pietro R. Cavalleri: già lui stesso ha visto ha visto il nesso con l'imputabilità. L'angoscia è il segnale dell'imputabilità. L'imputabilità è tutto ciò che Kierkegaard detesta. Essere colpevoli fin dall'origine sì. Essere imputabili no. O si potrebbe anche dire: essere imputati di tutto, sì. Essere imputati di tutto significa non essere imputati di niente.

Ho impiegato molti anni per dire il punto che sto dicendo: ecco perché in questa specie di pensiero kierkegaardiano... e lo potrete riconoscere appena lo avrò detto in tanti discorsi che si sentono in giro: ecco perché si può sostenere al massimo la responsabilità annullando l'imputabilità: c'è addirittura un livello in cui sono due opposti; si difende al massimo la responsabilità per cancellare l'imputabilità e la scelta su cui Maria Delia Contri ha posto l'accento altro non è che un principio di responsabilità assoluta: «siate responsabili!», sempre e solo siate responsabili. A parte che se il bambino piccolo lo trattate con questo principio potete essere certi di massacrarlo. Non se lo trattate come imputabile.

Il finale è solo questo, ma non credo di aggiungere niente a ciò che ha già detto Pietro R. Cavalleri. Può essere solo un più di esplicitazione, ma neanche.

Pensate alla nostra solita formula, con la freccia in basso e la freccia in alto. Cosa significa scegliere, «devi scegliere!», l'imperativo della scelta, che poi è vanificato dal fatto che “che tu scelga di qui o tu scelga di qua, te ne pentirai in ogni caso”. Non si può neanche dire “che tu scelga il paradiso o l'inferno”: per Kierkegaard esiste solo l'inferno. Altro che i teologi sono lì a chiedersi se l'esistenza di Dio può ammettere l'esistenza dell'inferno e che qualcuno ci vada. Niente affatto! Kierkegaard la sapeva più lunga e diceva: Ma cosa vi viene in mente? Semmai esiste solo l'inferno. È la sua soluzione alla questione della salvezza. Secondo l'apparentemente semplice disegno della nostra formula, le due frecce, una preparatoria del campo perché possa subentrarvi l'altra, l'azione dell'altro, — con il che potrebbe benissimo essere che il moto sia cominciato dall'Altro, dall'offerta per suscitare della domanda — la scelta è un vero e proprio principio di comando: basta questa norma. Si abolisce la freccia in basso. Esisterà soltanto l'azione diretta della scelta. Che cosa succede in questo caso? Succede la deformazione del concetto e della realtà tempo. Nella nostra formula ci sono due momenti del tempo, due tempi: il tempo dell'una iniziativa e il tempo dell'altra iniziativa. In quella legge del nostro movimento e del nostro pensiero non c'è nessuna angoscia. Ecco un altro punto, ma è sempre lo stesso, della menzogna di Kierkegaard. Non è vero che l'angoscia è primaria. Chi viva secondo questa legge, non passa per l'angoscia. L'angoscia è il risultato di un'alterazione. E l'angoscia segnalerà che quella legge è stata alterata; che non c'è stata iniziativa, lavoro, pensiero; e dunque l'angoscia segnala l'imputabilità, l'imputabilità dell'avere alterato il primo movimento e la verità che c'è primo movimento e che quindi può esserci inizio. Kierkegaard allorché teorizza l'angoscia come primaria,

come originaria, e originaria come anteriore vorrebbe da dire a ogni soggettività, una parola che piace tanto a Kierkegaard, il che significa che il primo angosciato è Dio; se esistesse, Dio sarebbe angosciato. E Kierkegaard va pazzo per descrivere Cristo come un misto di angosciato-annoiato, ovviamente disprezzante per questa gentaglia con cui è venuto a condividere, e chissà perché, il destino.

Il passaggio alla scelta, ossia per mezzo dell'abolizione del primo dei due tempi del moto, inventa una nuova specie di tempo del moto e del pensiero: proprio, se n'è inventato un altro, è un altro tempo, per decurtazione. Vero che in questo secondo tempo può esservi soltanto l'angoscia, e la più palese clinica. Il vero perverso cerca di teorizzare e se è possibile anche di realizzare, un'angoscia un po' come si direbbe clima. Pietro R. Cavalleri prima ha usato altre parole, ma siamo lì. O un po' come potremmo dire la vernice di tutto. Come si dice «luce diffusa». Ma anche questo è oscurantismo: è oscurare il fatto che l'angoscia sorge lì: questa notte non ho dormito; sorge là: un sintomo. E così via. Sorge in quell'altro punto: non riesco ad occuparmi di una cosa; devo preparare un esame e non riesco a tenere la mente sulla pagina. E che riguarda le pulsazioni cardiache, o le anestesie e quant'altro. Per questo è facile dire che in Kierkegaard è sparito il corpo. Il nostro corpo *L'aldilà Il corpo* è veramente l'altra strada rispetto a Kierkegaard. Chi ha fatto il passaggio al secondo tempo cercherà di teorizzarlo come essente stato sempre così il tempo. Dirà che non c'è stato un passaggio, un abbandono del tempo un-due; dirà che fin dall'inizio non c'è stato tempo un-due e si inventerà una teoria dell'originarietà. Io sono massimamente esperto di questa cosa, perché vengo da contesti francesi, lacaniani, ma non sono solo questi, che parlano dell'originarietà del simbolico, e il simbolico vuol dire solo patologico; non vuol dire nient'altro. Lacan stesso, che in un primo tempo non si accorgeva che voleva dire questo, sul tardi ha dovuto accorgersene anche lui. E lo ha chiamato inferno.

Ebbene: in Kierkegaard la scelta di staccare Regina e la scelta che Cristo è lo sputo su Cristo, è lo sputo su... , che la sofferenza è il simbolo, ossia la scelta per non una donna e per non pensiero — e la freccia γ è innanzitutto pensiero, iniziativa del pensiero personale — queste sono le scelte di base di Kierkegaard. Già. Ma perché si inventa la teoria della scelta? Moderatamente potremmo dire che le sue scelte — non Regina e non pensiero — le aveva già fatte. Ma meno moderatamente non è neppure per dare una ragione delle scelte che ha fatto, ma per nascondere, con la teoria della scelta che le sue scelte erano già state fatte prima e che tutto ciò che lui ha scritto o giustificativo o cancellativo dall'essere partito da lì. E per di più di certo un po' dopo l'essere uscito dal ventre di sua madre.

Ma ripeto, una volta presolo così qualsiasi testo di questo scrittore veramente vi può essere utile assai più che il DSM. Usatelo come il nostro-vostro DSM.

In un saggio che ho appena scritto sul feticismo osservavo che il feticista ha una cosa di buono: che in questa sua misera peraltro condizione, alla fin fine sgodicchia un pochettino, con questo auto-erotismo “con donna staccata”, come la spina staccata, in questo disprezzo, in questa miseria psichica, almeno il feticista fa la spia al simbolico. Fa la spia all'essere entrato in quell'ordine patologico che gli dà soltanto dei comandi, e che per di più gli dà il comando di scegliere, e che per di più gli dà il comando di compiere delle scelte che tanto si riveleranno tali che ci se ne pentirà in ogni caso. Quindi, si entra nel gioco male e se ne esce peggio. Ma almeno — arrivava lì la mia argomentazione sul feticista — in un certo modo il feticista fa la spia all'ordine dell'imperativo assoluto, chiamato da Lacan «simbolico», chiamato da Freud superio, etc. Del comando puro, cieco. Ho trovato — e non l'avevo ancora trovato — un punto in cui Kierkegaard stesso si autodefinisce come spia, e si autodefinisce come la spia della cristianità — e io nel mio commento non suo...; non l'avrebbe mai fatto. Non so neanche se lo sapesse o forse sì — in quanto è in seno ad essa che ha potuto oscuramente elaborarsi la perversione. E anzitutto nel suo momento comandante, ossia che è quello che noi chiamiamo non clinica. A questo punto la nostra meditazione in tutt'altra direzione sulla salvezza, sulla salus, può riprendere anche sulla scorta del DSM-Kierkegaard, trattandosi di rinforzo del secondo giudizio, può riprendere più agilmente la sua strada.

NOTE

[1] Sören Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, Sansoni, pag. 111.

[2] *Op. cit.*, pag. 113.

[3] *Op. cit.*, pag. 114.

- [4] *Op. cit.*, pag. 115 e pag. 117.
- [5] *Op. cit.*, pagg. 123-124, 131-132.
- [6] *Op. cit.*, pag. 132.
- [7] *Op. cit.*, pag. 130.
- [8] *Op. cit.*, pag. 144.
- [9] *Op. cit.*, pag. 148.
- [10] *Op. cit.*, pag. 131 e pag. 154.
- [11] *Op. cit.*, pag. 157.
- [12] *Op. cit.*, pag. 140.
- [13] *Op. cit.*, pag. 150.
- [14] *Op. cit.*, pag. 173.
- [15] *Op. cit.*, pag; 166.

© Studium Cartello – 2007

Vietata la riproduzione anche parziale del presente testo con qualsiasi mezzo e per qualsiasi fine senza previa autorizzazione del proprietario del Copyright