

Patrizia Cipolletta

LIBERTÀ AZIONE RESPONSABILITÀ

Segnavia kierkegaardiani nel terreno etico dell'ipermodernità

La mia lettura di Kierkegaard non potrà che irritare i custodi del pensiero di Kierkegaard, perché volontariamente metto tra parentesi la componente costante del suo pensiero. Con ragione Cornelio Fabro ritiene che non si possa comprendere Kierkegaard, prescindendo dalla sua religiosità cristiana. Eppure credo che sospendere questo elemento ci permetta da una parte di mettere in luce molte eredità kierkegaardiane nel pensiero del Novecento e dall'altra di rendere ancora fruttuoso il suo pensiero.

È vero: il filosofo danese parte da quella zona oscura che è l'unione con il divino, dal dogma (che per lui è evidenza) che siamo sempre "una relazione con l'infinito", ovvero con Dio, eppure da quella oscurità dogmatica illumina il dramma dell'uomo moderno in quella zona, che essendo ridotta e parziale, può essere osservata da molti, anche da chi non ha fede o una fede diversa da quella di Kierkegaard.

Qui verranno, quindi, analizzati problemi particolari come la libertà, la scelta e la responsabilità, temi questi già trattati da molte correnti filosofiche lontane dal pensiero kierkegaardiano e che credo possano trovare un'altra luce se illuminati dalle prospettive ereditate in modo laico del pensiero di questo filosofo.

Prima di tutto dobbiamo considerare questi temi come vissuti: non mi interessa discutere della libertà solo in relazione al determinismo, ossia analizzandola nelle varie correnti che affollano oggi la scena filosofica mondiale¹. Lascio ad altri discutere le varie teorie di compatibilità e incompatibilità tra determinismo e libertà. Trovo invece importante precisare e ricordare l'importanza della libertà e della responsabilità come vissuti: ovvero il fatto che ci sentiamo liberi o limitati nella nostra libertà, che ci sentiamo di farci carico della responsabilità delle nostre azioni oppure no. E questo soprattutto ascoltando il vissuto di oggi in cui ci si sente meno liberi, si cerca la libertà e contemporaneamente si sta sempre più diffondendo un'incapacità di assumersi la responsabilità.

Allora il problema diventa non tanto collegare lo scetticismo nei riguardi della libertà, oggi molto diffuso, alle scoperte scientifiche (che toccano solo marginalmente l'uomo comune), quanto al vissuto che non si può cambiare il proprio corso di vita, e la depressione che l'accompagna.

Per far questo dobbiamo riprendere le fila del discorso della modernità e delle tematiche radicate in quella apertura filosofica, e non solo filosofica, che dal Seicento condiziona il nostro pensiero e la nostra vita. E scoprire così perché, nonostante tutti i tentativi del Novecen-

1 Mi riferisco qui in particolare alle correnti della filosofia, che proprio sospendendo qualsiasi affermazione "forte" nei confronti di quello che non si conosce, pongono il problema della libertà solo come riflessione "intorno" ai risultati delle scienze.

to, non si può uscire dalla modernità, e perché si invoca invano un realismo che non riesce ad attecchire se non con la dimenticanza, con la cancellazione dei presupposti della modernità. E si sa che tutto quello che prepotentemente si cancella ritorna, e, tornando, scompone la scena del nostro pensiero e della nostra vita incombendo come un fantasma.

1. *Non si esce dalla modernità*

Ritengo essenziale, per comprendere i tentativi che si sono sviluppati, forse a partire già dall'Ottocento, per uscire dalla griglia fenomenologica aperta dalla modernità, focalizzare l'attenzione sul pensiero di Descartes², che non a caso è stato considerato il padre della modernità. Un pensiero complesso quello cartesiano, a mio avviso spesso frainteso, perché, sebbene abbia assunto e istituzionalizzato la diversità degli ambiti scientifici di indagine che stavano allora nascendo e abbia sperato di mantenerli insieme con concetti metafisici, tuttavia sarebbe un errore ridurre il suo pensiero solo a gnoseologia ormai superata. Cancellare la sua pseudo-religiosità razionale, o la sua metafisica – fondamento ultimo del conoscere – non significa andare oltre tutti i temi caratterizzanti la modernità, che il filosofo francese ha portato a parola nel loro complesso intreccio.

Oggi prevale la critica a Descartes e soprattutto alla sua concezione della separazione di anima e corpo, che ha dato tuttavia il via a studi del corpo umano che hanno permesso lo sviluppo della medicina odierna e la giustificazione di tutte le manipolazioni possibili di esso. Oggi le nuove scoperte scientifiche hanno dimostrato che non c'è un centro nell'"ego cogito" e soprattutto che non è possibile pensare il corpo come una macchina³, tenendo separata la zona psichica e le decisioni da quel corpo che noi siamo.

Ma non si comprende la distinzione cartesiana di anima e corpo se non si tiene presente, oltre le sue scoperte scientifiche e la sua gnoseologia, l'importanza che hanno nel suo pensiero la vita pratica e i vissuti, che solo Husserl ha messo ben in evidenza considerandolo proprio il padre della filosofia moderna e della fenomenologia⁴. L'analisi cartesiana dei vis-

2 Non è un caso che l'esauriente libro di Massimo Mori, che rintraccia il filo rosso del problema della libertà nel pensiero occidentale, prenda l'avvio dall'eredità cartesiana (M. Mori, *Libertà, necessità, determinismo*, il Mulino 2001, pp. 13-34). Ne discute gli aspetti teologici, per poi soffermarsi sul tema "metafisico". Dopo aver trattato il problema della libertà dell'uomo in connessione con la determinazione divina, si limita al dualismo anima e corpo, che, diventa così il problema iniziale della modernità: la nostra volontà è condizionata dalle passioni o ne è libera? Siamo costretti da una forza esteriore (il corpo viene considerato esteriore) oppure ne siamo liberi? Mori cita la frase dalle *Meditazioni di filosofia prima* (cfr. p. 23) in cui Descartes afferma: «Non vi è che la sola volontà o libertà di arbitrio che io sperimenti in me così grande, che non concepisco l'idea di nessun'altra più ampia e più estesa» (R. Descartes, *Meditationes de philosophia prima*, IV, AT, vol. VII, p. 57; tr. it. *Meditazioni di filosofia prima* in Id., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, p. 757), ma non indaga quel fatto che "io sperimenti in me", non approfondisce come accade che io possa sperimentare in me la libertà: sottovaluta la vertigine della libertà, di cui Descartes è sicuramente un grande maestro, ed è l'unica che possa chiarire perché egli parli di uno spirito incorporeo.

3 Cfr. A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, nuova edizione, Adelphi, Milano 1995.

4 Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1961, soprattutto pp. 101-112.

suti della coscienza non si preoccupa solo del conoscere, ma anche della *vita pratica*. È in quest'ambito – comune a tutti – che non possiamo prescindere dall'unione dell'anima e del corpo ed è lì che viviamo questa unione⁵. La *vita scientifica* di allora – che indagava l'estensione in un momento in cui non era ancora concepibile lo spazio non euclideo – è un'attività che per Descartes può occupare una parte del tempo della nostra vita. Solo nel *vissuto meta-fisico* si può vivere la separazione di anima e corpo, tra *res cogitans* e *res extensa* e questo, per il filosofo, indica la capacità dell'uomo di trascendere il qui e l'ora. Questa esperienza, quindi, non ha solo la funzione di aprire la scepsti della modernità. Per Descartes è quell'esperienza fondamentale della sua vita, e nella quale *si è colto come sé nella vita pratica e ha fatto la scelta della sua vita*.

A ragione afferma che solo in quest'ambito, solo in un'esperienza che si può esperire se non poche volte l'anno⁶, o addirittura solo una volta nella vita, si riesce a trascendere il mondo, il qui e ora, le cose visibili, e addirittura il proprio corpo e ci si scopre come sé. Descartes ha poi creduto che questo poteva essere il fondamento di tutte conoscenze teoretiche, che doveva avere il compito di dare consistenza alle scienze e che presto avrebbe potuto essere il fondamento anche dell'agire morale dell'uomo o meglio di tutti gli uomini⁷. In questa maniera lascia in ombra quella costituzione del sé che tuttavia nelle lettere e nei racconti della sua vita⁸ emerge come eredità del pensiero agostiniano⁹ sempre presente anche se ai margini

5 «Sono, infatti, due le cose nell'anima umana, da cui dipende tutta la conoscenza che noi possiamo avere della sua natura: una delle quali è che essa pensa, l'altra che, essendo unita al corpo, può agire e patire insieme ad esso; non ho quasi parlato di quest'ultima, e mi sono sforzato soltanto di fare intendere bene la prima, perché il mio scopo principale era di provare la distinzione che c'è fra l'anima e il corpo; per tal fine serviva appunto solo la prima, e l'altra sarebbe stata piuttosto d'ostacolo» (Lettera CCCII *Descartes à Élisabeth. Egmond du Hoef, 21 mai 1643*, AT, vol. III, pp. 663-668; tr. it. in Elisabeth von der Pfalz/ René Descartes e altri *Lettere su etica, politica e religione*, vol. I, p. 111 e s.).

6 «Posso affermare in verità che la regola principale che ho sempre osservato nei miei studi – e che credo mi sia stata di maggior utilità per raggiungere qualche conoscenza – è stata quella di dedicare solo pochissime ore al giorno ai pensieri che impegnano l'immaginazione, e pochissime ore all'anno a quelli che occupano il solo intelletto, concedendo tutto il resto del mio tempo al rilassamento dei sensi e al riposo dello spirito; e tra gli esercizi dell'immaginazione includo anche tutte le conversazioni serie, e tutto quello richiede attenzione» (ivi, p. 692; tr. it. cit., p. 118).

7 Descartes aveva la speranza che il sistema delle scienze, che affondava le sue radici dell'autoevidenza del pensiero, potesse dare come frutto ultimo la morale. Cfr. R. Descartes, *Lettre de l'auteur a celui qui a traduit le livre*, in AT, vol. IX (seconda parte), p. 14; tr. it. in Id., *Opere 1637-1649*, cit., p. 2229-2231.

8 «Il mio scopo non è qui di insegnare il metodo che ciascuno deve seguire per ben condurre la propria ragione, ma solo di mostrare come ho cercato di condurre la mia. Coloro che si occupano di impartire precetti devono ritenersi più abili di coloro ai quali li impartiscono, e se risultano manchevoli nella pur minima cosa debbono essere biasimati. Ma poiché *propongo questo scritto solo come una storia o, se preferite, una favola* in cui, in mezzo ad esempi che si possono imitare, se ne troveranno altri che si avrà motivo di non seguire, spero che esso sarà utile ad alcuni senza nuocere a nessuno e che tutti mi saranno grati per la mia *franchezza (franchise)*» (R. Descartes, *Discours de la Méthode*, cit., AT, vol. VI, p. 4; tr. it. *Discorso sul metodo*, in *Opere 1637-1649*, cit., p. 27-29. Corsivo mio). Osserva che potrebbe essere una favola (discorso del metodo), è un'esperienza che potrebbe valere per tutti, ma solo dopo la condivisione.

9 La letteratura francese ha dato molto rilievo alla radice agostiniana del pensiero cartesiano da Étienne Gilson (*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1967, pp. 259-286) a Henry Gouhier (*Les premières pensées de Descartes*, cit., p. 98-101; *La pensée*

della sua filosofia.

La messa in crisi del cogito, la scoperta dell'inconscio all'inizio del Novecento ha tolto l'illusione che potesse essere il fondamento assoluto di tutto il sapere. Le neuroscienze ci hanno poi mostrato la fragilità della mente umana e il suo legame con il corpo. Ma una cosa è comprendere la fragilità di un fondamento e accettare che il sapere è sempre senza fondamento e altra cosa è *credere che si possa uscire dalla scepsti aperta dalla modernità*, ritornando a un realismo di vecchio stampo.

Allora non ci rimane che ripensare a quell'incrocio di temi nel pensiero di Descartes, che ha portato a parola le caratteristiche della modernità: 1. il distacco dalla natura, che non si contempla più, ma si vuole dominare¹⁰; 2. la diversificazione delle scienze; 3. l'etica come un progetto provvisorio, forse eternamente provvisorio¹¹; 4. il progresso delle conoscenze e del controllo dell'uomo sulla natura¹²; 5. la coscienza di sé e i contenuti della coscienza (quelli della vita comune e quelli della scienza), che husserlianamente chiamiamo vissuti.

La filosofia occidentale ha cercato di uscire dalla scepsti cartesiana, e il sistema hegeliano, come approdo di una coscienza che dai suoi vissuti fenomenologici (emozionali, passionali, cognitivi) a un sapere assoluto e reale, è stato certamente il cammino che ha dato una grande speranza e la grande delusione. Ma dobbiamo ricordare che proprio gli studi sulla religione cristiana di Hegel hanno permesso di comprendere che cosa sia avvenuto nella modernità: l'avvento dell'ebraismo-cristianesimo ha liberato la natura del suo aspetto totale e magico e ha aperto la possibilità di manipolarla¹³, ponendo un Dio monoteista e fuori dalla natura.

Uscire dalla modernità ha acquisito diversi sensi: abbiamo accennato a quello di ricomporre l'anima e il corpo, poi sicuramente quello di rompere il fenomenismo radicale che chiude la coscienza a qualsiasi approccio all'altro da sé. Queste sono caratteristiche di tutti i tentativi gnoseologici, che però non mettono in discussione né l'idea moderna di progresso

religieuse de Descartes [1924], Vrin, Paris 1972, pp. 241-243; *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Vrin Paris 1978): Cfr. Lettera CCXIX *Descartes à Colvius*, Leiden 14 novembre 1640, AT, vol. III, 247; tr. it. in R. Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, p. 1333: «Vi sono grato per avermi segnalato il passo di Sant'Agostino, col quale il mio *Io Penso*, dunque sono ha qualche rapporto».

- 10 «[...] mi hanno infatti fatto vedere che è possibile pervenire a delle conoscenze che sono molto utili alla vita, [...] potremo utilizzare per tutti gli usi cui sono atti e renderci in tal modo *come signori e possessori della natura*» (R. Descartes, *Discours de la Méthode*, AT, vol. VI, p. 62; tr. it. cit., p. 97. Corsivo mio).
- 11 Cfr. *ivi*, AT, vol. VI, p. 22 e ss.; tr. it. cit., p. 49 e ss. Cfr. anche Lettera CCCXCVII, *Descartes à Élisabeth. Egmond du Hoef*, 4 août 1645, AT, vol. IV, p. 265 e s.; tr. it. cit., p. 177 e s.
- 12 Descartes ha una doppia visione sulla possibilità di raggiungere la felicità. Nel *Discours de la Méthode* osserva «[...] la mente dipende così strettamente dal temperamento e dalla disposizione degli organi del corpo che, se è possibile trovare un qualche mezzo che renda in genere gli uomini più saggi ed abili di quanto siano stati sinora, credo sia da cercare nella medicina» (R. Descartes, *Discours de la Méthode*, AT, vol. VI, p. 62; tr. it. cit., p. 97-99). Si avvicina così alle scienze e alle pratiche mediche odierne: felicità è ritardare la vecchiaia (cfr. *ibidem*). Dall'altra parte però sapendo fin dall'inizio del suo percorso che il raggiungimento del totale controllo dell'uomo sulla propria vita corporea era molto lontano se non addirittura utopico, aveva progettato per la felicità una morale provvisoria. Lasciando a noi a pensare se non debba essere sempre provvisoria.
- 13 Cfr. G.W.F. Hegel, "Lo spirito del giudaismo", in *Id.*, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, Leandro Ugo Japadre Editore, L'Aquila 1987.

(che tra l'altro rimane sottaciuta nelle scienze come ha sottolineato Husserl¹⁴), né l'umanesimo della modernità, quella rivoluzione copernicana che ha decentrato il Dio cristiano¹⁵, ponendo l'uomo e il suo pensiero, ma anche il suo interesse al centro di tutta la sua attività e facendo passare la natura dal ruolo di cenerentola di Dio ad appendice dell'uomo, che continua imperturbato a manipolarla.

Facendo attenzione alle correnti del Novecento possiamo individuare alcune modalità per uscire dalla scepri cartesiana: Husserl riconosce Descartes come padre della fenomenologia e contemporaneamente tenta la distinzione tra i vissuti di sé e i vissuti che investono l'altro da sé, dando inizio al cammino della filosofia della differenza e della coscienza aperta. Le fenomenologie "forti", come Roberto Casati chiama quelle correnti ontologiche e più radicali¹⁶, hanno messo al centro l'attività pratica dell'uomo. L'anti-umanesimo¹⁷ è la caratteristica di queste correnti di pensiero, che tentano di scardinare quella caratteristica della modernità che ha messo al centro dell'universo l'uomo che – come ricorda Nietzsche¹⁸ – sembra una zanzara e crede che tutto ruoti intorno a lei. La negazione del progresso – già presente nella letteratura distopica di fine Ottocento – rende queste correnti principalmente decostruttive. Nel passo indietro verso ciò che è più originario, si decostruisce il sapere dell'uomo piuttosto che costruirlo. Alcune correnti alla ricerca del messaggio dell'Altro ripropongono il sacro e alcune si avvicinano alla mistica e all'esoterismo.

I loro attacchi alla modernità, a quegli aspetti che abbiamo enumerato come i luoghi portati a parola da Descartes, sembrano rimanere sterili invocazioni di fronte a *una scienza che va sì oltre quella separazione psiche-corpo del pensiero moderno, ma continua imperturbata verso il progresso delle scienze e l'esercizio del potere sulla natura, che sono tuttavia il cuore della modernità*. Allora pensare nella vicinanza delle scienze e del loro potere permette anche di credere di poter andare oltre la fenomenologia.

Per questo tralascerò completamente gli autori a me cari della decostruzione, per trattare in questo capitolo del mio articolo dei problemi connessi alla libertà come vengono evidenziati dalla correnti analitiche e di filosofia della scienza.

Le scoperte scientifiche delle neuroscienze sembrano intaccare il principio moderno del

14 Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., 1961, soprattutto pp. 101-112.

15 Si parla di nichilismo a partire da Kant, Schopenhauer per avere il suo compimento in Nietzsche e Heidegger: e si intende per nichilismo il fatto che quello che l'uomo conosce è solo una favola e non la realtà. Sembra iniziare con la morte di Dio, evidenziata già da Hegel, ma c'è da ritenere che sia sorto con Descartes nel momento stesso che Dio è stato ridotto a idea suprema della coscienza umana: è questa la prima volta che si è pensato che tutto quello che l'uomo può conoscere è una favola. Nella descrizione "ironica" del nichilismo di Maurizio Ferraris (*Breve storia del nichilismo*, in a cura di M. De Caro e S. Poggi, *Continenti filosofici*, Carocci, Roma 2011) viene tralasciato il fatto che è proprio nella scissione cartesiana che ha inizio l'avvio del nichilismo, ma torneremo su questo argomento dopo aver esposto il pensiero di Kierkegaard.

16 Cfr. R. Casati, *Fenomenologia e scienze cognitive*, ivi, p. 135 e ss.

17 Heidegger è uno di questi ovviamente, ma è diffusa in tutto l'ambito della filosofia continentale nei suoi vari aspetti: cito per esempio uno dei più attuali pensatori come per esempio Felix Duque (*Umanesimo metafisico e corpi ipofisici*, in «B@belonline/print», n. 14, 2013, pp. 281-294).

18 F. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extra morale*, in *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano 1964-2001, vol. III, t.2, p. 355).

cogito come fondamento non-materiale del pensiero, perché dimostrano che senza il cervello non c'è pensiero, per questo la natura del nostro corpo è prima di qualsiasi riflessione. Le filosofie che sorgono intorno a queste scoperte, negando una differenziazione tra mente e psiche, riducono il pensare ai processi neuronali e da una parte potrebbero intaccare il principio fenomenologico negando la centralità della coscienza – come d'altronde aveva fatto la psicoanalisi –, tuttavia lasciano al centro dell'universo non la natura, quanto l'uomo-scientista che osserva tutto questo. Rimanendo in questa maniera nel pieno assetto cartesiano: è diversa solo la prova che convalida le conoscenze come realtà!!!

Ci limiteremo però in questo contesto solo alle riflessioni che ruotano intorno al concetto di libertà e di scelta, temi cardine della concezione kierkegaardiana.

2. La libertà e le filosofie intorno alle scoperte delle scienze

È compito delle scienze fare oggetto di osservazione una parte ridotta: è questa riduzione che ha permesso loro di approfondire, lasciando il tutto in disparte, e impedendo al tutto (mistico, divino delle varie religioni) di intervenire in quel campo ristretto. L'osservazione si è munita nei secoli di molti macchinari, molto più specifici e ricchi di quelli che Galileo poteva pensare, e in questo è progredita la capacità umana di conoscere le cose del mondo e fra queste l'uomo stesso.

Quando si discute oggi della mente umana e delle sue capacità conoscitive possiamo riconoscere due correnti opposte: una che risale ai vecchi concetti di innatismo delle strutture mentali e l'altra che fa riferimento a un processo evolucionistico della natura, sottovalutando quei micro-cambiamenti che un secolo fa venivano considerati storici e culturali.

Gli appartenenti alla prima corrente di pensiero rimangono cartesiani evoluti, che cercano di superare il divario tra anima (che fatalità è diventata solo mente) e corpo. La seconda fa principalmente riferimento a Darwin. Mi sembra che la prima corrente sottovaluti in toto l'ambito della *possibilità*, preoccupandosi solo di dare giustificazione della libertà di azione dell'uomo. In questa maniera dà poco peso al problema dell'inconscio e alla vita emotiva preoccupandosi solo di evidenziare la capacità razionale di azione e di responsabilità dell'uomo. Mentre la seconda rimane impigliata in una supposta ipotesi di evoluzione della natura, che solo apparentemente esce dalla scepse cartesiana ipotizzando possibilità e modi della natura che non possono essere conosciuti se non dall'uomo, che rimane così al centro del conoscere. Le possibilità naturali indagate sono in fondo solo quelle che l'uomo di oggi può conoscere. Naturalmente il conoscere umano è anche il modo come la natura, altro dalla mente umana, appare e si offre alla conoscenza, ma non è il tutto e parte ci è ancora nascosta. Lo scienziato riconosce i limiti delle proprie indagini ed è cosciente che si inserisce in quella linea di progresso del sapere che è senza fine. Quando però si inizia a filosofare in una vicinanza troppo ristretta ai risultati delle scienze, inevitabilmente si tentano generalizzazioni e conclusioni.

Sul problema della libertà si è a lungo discusso a ridosso delle scoperte delle neuroscienze. Benjamin Libet¹⁹ ha sicuramente intaccato la sicurezza dell'uomo che prende decisioni

19 Cfr. B. Libet, *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.

coscientemente, perché ha dimostrato la non-libertà dell'uomo per quel ritardo millesimale che intercorre tra il muovere un arto e la decisione consapevole di farlo di chi agisce. Questo sembra aver intaccato la povera coscienza che già ai primi del Novecento era stata ulteriormente ridotta dalla scoperta dell'inconscio, e quindi a causa della scoperta che un'azione è preparata da motivazioni ulteriori rispetto a quelle di cui si è consapevoli. L'individuazione poi che aree del cervello danneggiate impediscono di avere un comportamento morale corretto²⁰, sembra proprio averci condannato a essere gestiti da un corpo che decide per noi.

Non voglio dilungarmi nelle varie e diverse e pur simili concezioni che fanno riferimento alle nuove vie che seguono le filosofie della mente²¹. Mi soffermerò solo su alcune tesi di Daniel Dennet, che inizia il suo libro attaccando i post-modernisti che considerano «la scienza attuale non [...] altro che l'ultimo di una serie di miti, [...] le sue istituzioni e i suoi costosi apparati [...] altro che rituali e equipaggiamenti dell'ennesima religione»²². A parte il fatto che avrei avuto piacere di una citazione e l'indicazione di un autore di queste vaghe affermazioni, ma leggendo questo pezzo mi è venuto in mente un passo di Freud – ormai non si sottolinea altro che il fatto che in una lettera abbia detto che la medicina avrebbe poi risolto i problemi che ora affrontava la psicoanalisi – che parlando di dogmi, sottolinea il fatto che l'uomo comune prende come dogmi i risultati complessi delle scienze e ci crede (non potrebbero sempre essere dimostrati a tutti), e che gli assiomi da cui parte la scienza hanno un'unica differenza con i dogmi della religione: nel fatto che gli assiomi della scienza vengono messi in continuazione in dubbio, senza che la scienza crolli, mentre i dogmi religiosi, una volta intaccati, distruggono una fede²³.

Torniamo a Dennett che per combattere la possibilità di concepire un'anima metafisica, ci parla di cellule robotiche “non pensanti”²⁴ – tra l'altro molto simili alle forze attive e reattive di cui ci parla Nietzsche e poi Deleuze²⁵ – che lottano tra di loro e si aggregano dando luogo alle differenze tra persone. Questo filosofo sostiene che sia il determinismo o l'indeterminismo non sono d'aiuto nella difesa della libertà dell'agente²⁶. Sottolinea che sono solo i benefici del riconoscimento sociale che deriva dall'appropriazione di una certa attività riconosciuta come buona dalla società²⁷ che fanno accettare anche la colpa per uno sbaglio,

20 Cfr. Cfr. A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, cit.

21 Ricordo solo che Damasio sostiene che il corpo, ovvero il cervello, non è come un computer, mentre Dennet sostiene che siamo tanti piccoli robot.

22 D.C. Dennett, *L'evoluzione della libertà*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, p. 7.

23 S. Freud, *l'avvenire di un'illusione*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1966-1980, vol. X, § 5, pp. 455 e ss. Mi piace poi sottolineare che a proposito di dogmi, Jung ne sottolinea la forza inconscia, anche quelli che la coscienza ha rigettato (cfr. K.G. Jung, *Psicologia e religione*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1969-1979, vol. XI).

24 D.C. Dennett, *L'evoluzione della libertà*, cit. p. 3.

25 Assonanze di questo pensiero cosiddetto naturalistico con Nietzsche e alcune correnti postmoderne sono tante: prima fra tutte il “soggetto debole”, che non può assumersi responsabilità. Se pensiamo alla decostruzione, attuata nella *Genealogia della morale*, del senso di colpa e della coscienza – chiamata cattiva perché soffre della responsabilità – vediamo un percorso simile: l'impegno, il debito sono tutte sofferenze inutili, meglio nel mondo greco quando si accusavano gli dei, forse in noi e a noi sconosciute, che erano responsabili dei nostri errori (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere*, cit., vol. VI, t. 2).

26 Non chiamiamolo più soggetto per quella componente metafisica che richiama la parola sub-jectum!!!

27 D.C. Dennett, *L'evoluzione della libertà*, cit., p. 378: «La colpa è il prezzo che dobbiamo pagare per

pagata la quale ci si rimette in gioco. È questo, secondo lui, il solo senso dell'attribuzione di responsabilità dell'agire. Sicuramente sono interessanti tutte le sue osservazioni sulla non-incidenza del determinismo o dell'indeterminismo sulla libertà dell'uomo, come anche la sua teoria che la libertà è un approdo dell'evoluzione della specie umana:

La libertà umana è più giovane della nostra specie [...]. La libertà è reale adesso, in alcune parti felici del mondo, e coloro che l'amano lo fanno saggiamente, ma è ben lungi dall'essere ineluttabile, dall'essere universale. Più capiamo come si è sviluppata, e meglio riusciamo a lavorare per preservarla nel futuro, e per proteggerla dai suoi molti nemici naturali²⁸.

Queste tesi, concedendo spazio alla possibilità, ammettono un'implicita distinzione tra i processi mentali neurologici in atto e altri in possibilità (posizione tipica del concetto di evoluzione). Si avvicinano così, a mio parere, a comprendere il fatto che tutti i collegamenti neuronalizzati esaminati oggi possono non spiegare tutta la mente dell'uomo. Altre possibilità possono essere andate perdute e altre potranno svilupparsi. Solo che Dennet sottovaluta l'elemento culturale, che sarà pure uno degli ultimi stadi dell'evoluzione della specie umana, ma che potrebbe incidere molto anche nelle connessioni neurali: allora si potrebbe capire perché taluni affermino che concentrarsi solo sui meccanismi della mente «impoverirà la nostra concezione delle possibilità umane»²⁹.

Sicuramente l'uomo sente l'estremo bisogno di conoscersi, di guardarsi allo specchio. Ma non c'è il rischio che l'eccesso di guardarsi attraverso questi macchinari complessi non lo faccia annegare come Narciso che si guarda allo specchio dell'acqua? La modernità è stata appunto questo eccesso del vedere: non abbiamo sviluppato allora parte delle nostre possibilità tralasciandone altre? La ricerca scientifica non scaturisce dalla meraviglia per la natura, ma quanto dalla curiosità: il cui eccesso pericoloso è frutto della manipolazione della natura, che trova la sua radice ultima nell'economia che finanzia le ricerche. E l'economia di mercato funge prima o dopo la ricerca scientifica? L'etica avviene dopo o prima della ricerca scientifica? Si possono mettere dei paletti etici dopo, oppure bisogna mutare l'atteggiamento prescientifico, che funge anche nelle scienze? *Perché non indagare quell'apriori della ricerca scientifica, che una fenomenologia non solo forte, ma radicale ha evidenziato?* Non sarebbe forse il caso che anche gli scienziati facessero pratiche filosofiche invece di chiamare filosofia solo le generalizzazioni delle loro scoperte?

Il vero problema nel dibattito contemporaneo italiano sulla questione della libertà si limita a discutere nel campo della scienza e non in quel "prima". E nel difficile dialogo tra fenomenologi radicali e filosofi della mente, forse c'è solo un punto di accordo: come giustamente osserva Adina L. Roskies, la coscienza è troppo debole per fondare la libertà³⁰, perché in ogni

il riconoscimento, e lo paghiamo volentieri nella maggior parte delle circostanze [...]. È l'erosione di [...] benefici, non la marcia in avanti delle scienze umane e biologiche, che minaccia l'equilibrio sociale».

28 Ivi, p. 405.

29 Ivi, p. 7.

30 A.L. Roskies, *Esiste la libertà se decidono i nostri neuroni?*, in a cura di M. De Caro / A. Lavezza / G. Sartori, *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2010, p. 67.

azione, in ogni scelta intervengono passioni, desideri, che non possono essere più sottovalutati come insegna il lungo percorso delle psicologie del profondo e come ci avvisa anche sul fronte delle neuroscienze Damasio.

Se la coscienza è debole – come lo stesso Dennett ci ricorda portando l'esempio molto pregnante del padre che dimentica la figlia nell'automobile –, se è un punto fragile fra oblio e possibilità, questo non significa che non debba essere esercitata la memoria per esempio, che ormai stiamo sempre più delegando al computer. Se non potremmo mai avere coscienza di tutto, questo non significa che non possiamo conservare ed esercitare una vigilanza. Ovviamente non possiamo far entrare tutti i misteri nella cruna della nostra coscienza. Nel nostro mondo, considerato che dobbiamo tenere a mente troppe cose contemporaneamente, accade poi che dimentichiamo quelle essenziali.

Se non è nella coscienza che va cercato il nucleo dell'azione e della volontà dell'azione, bisogna allora dare molta attenzione al sé e alla formazione del sé, problema questo che nel secolo scorso è stato al centro delle riflessioni delle correnti cosiddette post-moderne: nel nome che si erano date vedo espresso più il loro desiderio, una meta, che l'effettiva realizzazione di essere andate oltre la modernità.

3. La libertà e il sé in Kierkegaard

Kierkegaard è sicuramente molto lontano da questi studi cognitivi della mente umana e la sua psicologia è, per sua stessa definizione dogmatica, nel senso che parte da un assioma che non può essere né provato né confutato. Prima però di addentrarmi nella trattazione del suo progetto, vorrei ricordare come il pensiero di questo solitario, che non ha fondato scuole, abbia avuto un enorme influsso sulla filosofia del Novecento. A parte le correnti dell'esistenzialismo, soprattutto quelle di matrice religiosa che hanno fatto esplicito riferimento alle sue considerazioni³¹, molte altre filosofie laiche tacitamente o espressamente hanno fatto ricorso al filosofo danese.

Non mi dilungo qui nei riferimenti rintracciabili nel pensiero heideggeriano, che espressamente riconosce l'importanza della concezione kierkegaardiana dell'attimo, ma nei riguardi della quale ha delle titubanze perché troppo religiosa³², e neanche nella lun-

31 Oltre agli esistenzialisti tout court, è bene ricordare anche Levinas, come un filosofo che ricorda Kierkegaard nella sua ricerca dell'Altro: cfr. E. Levinas, *Etica e esistenza*, in Id. *Nomi propri*, Marietti, Genova 1984, pp. 81-93 e cfr. anche M. Westphal, *The Transparent Shadow. Kierkegaard and Levinas in Dialogue*, in M.J. Matušík / M. Westphal, *Kierkegaard in Post/modernity*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1995, pp. 265-281.

32 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 232 nota, p. 283 nota e sull'attimo p. 401, nota. Cfr. anche M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, il melangolo, Genova 1999, p. 198. E solo per citare gli studi più recenti sull'argomento: G. Figal, *Lebensverstricktheit und Abstandnahme. „Verhalten zu sich“ im Anschluss an Heidegger, Kierkegaard und Hegel*, Attempo, Tübingen 2001; Id., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Mohr, Tübingen 2013; J. Morel, *Kierkegaard et Heidegger. Essai sur la décision*, L'Harmattan, Paris 2010; G. Thonhauser, *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*, Alber, Freiburg-München 2011; S. Hüsch, *Langeweile bei Heidegger und Kierkegaard. Zum Verhältnis philosophischer und literarischer Darstellung*, Francke, Tübingen 2014. Le lezioni di Heidegger del 1929

ga lista della letteratura critica che ha come oggetto questo tema. Ricordo solo gli studi di Lacan sulla ripetizione con i continui e precisi riferimenti alla concezione kierkegaardiana³³. Sono state individuate tracce kierkegaardiane anche nel pensiero di Derrida³⁴ e addirittura in Deleuze³⁵, che potrebbe aver acquisito il termine “ripetizione” dagli studi francesi kierkegaardiani³⁶ dell’epoca, *in primis* quelli lacaniani, colorandolo poi con l’eterno ritorno nietzscheano.

Questo solo per ricordare che Kierkegaard è stato in un modo o nell’altro un riferimento costante in quelle correnti che i filosofi della scienza chiamano, con disprezzo, postmoderne, e che parlano di “favole” offrendo il fianco all’accusa di nichilismo. E a mio avviso tutte quelle filosofie hanno pensato il sé, mettendo in discussione proprio il cogito-coscienza come principio della modernità.

Anche Massimo Mori, quando tratta della libertà in Kierkegaard³⁷, evidenzia nel pensiero di questo autore radici che hanno prosperato in molte correnti del pensiero della differenza. Non mi dilungo nella trattazione sulla “differenza qualitativa infinita” come

sulla noia prendono spunto, a mio avviso, proprio da “La rotazione delle colture” (S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, a cura di A. Cortellesi, Adelphi, Milano 2006³, t. 3, pp. 21-40), che dà inizio alla trattazione del rapporto dell’estetica con l’etica.

- 33 «Freud si situa così fin dal principio nell’opposizione, su cui Kierkegaard ci ha istruito, concernente la nozione di esistenza secondo che si fondi sulla reminiscenza o sulla *ripetizione*. Se Kierkegaard vi discerne mirabilmente la differenza tra nozione antica e moderna dell’uomo, è evidente che Freud fa fare a quest’ultima il passo decisivo sottraendo all’agente umano identificato con la coscienza, la necessità inclusa in questa ripetizione. Questa ripetizione essendo ripetizione simbolica, avviene che l’ordine del simbolo non può essere concepito come costituito dall’uomo, ma come quello che lo costituisce» (J. Lacan, *Scritti* a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, p. 42). Cfr. anche J. Lacan, *Il Seminario. Libro II: L’io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, Einaudi Torino 2006, pp. 102 e ss; Id., *Il Seminario. Libro X: L’angoscia*, Einaudi Torino 2007, p. 178. Soprattutto per quanto riguarda la ripetizione e l’incontro mancato, cfr. Id., *Ancora*, Einaudi, Torino 2011; Cfr. Y. Depelsenaire, *Répétition dans la répétition. Pour une relecture de Kierkegaard*, in «Lettres de l’École de la cause freudienne de Paris» 1979, n. 27, pp. 95-106; in Ead., *Un’analisi con Dio. L’appuntamento di Lacan con Kierkegaard*, Quodlibet, Macerata 2009; R. Adam, *Lacan et Kierkegaard*, Puf, Paris 2005.
- 34 Cfr. J.D. Caputo, *Istants, Secrets and Singularities. Dealing Death in Kierkegaard and Derrida*, in in M.J. Matušík / M. Westphal, *Kierkegaard in Post/modernity*, cit. pp. 216-238.
- 35 Mi riferisco ovviamente al testo *Differenza e ripetizione* [1968]. Per una storia della ricezione di Kierkegaard in Francia cfr. Y. Depelsenaire, *Le briciole antifilosofiche di Kierkegaard*, in F. Biagi-Chai / M. Recalcati, *Lacan e il rovescio della filosofia: da Paltone a Deleuze*, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 97-213.
- 36 Ormai sia in italiano che in francese il famoso testo di Kierkegaard *Gjeentgelsen* ha trovato una nuova traduzione in *ripresa* (cfr. S. Kierkegaard, *La Ripresa*, tr. it. a cura di A. Zucconi, SE, Milano 2013, che segue l’edizione del 1954, e Id., *La reprise*, tr. fr. di N. Viallaneix, Garnier-Flammarion, Paris 1990). Tuttavia continuerò ad usare il termine molto più suggestivo di ripetizione, per conservare tutte le risonanze che ha trovato nella filosofia del XX secolo. Cfr. A. Zucconi, *Postfazione* a S. Kierkegaard, *La Ripresa*, cit., p. 122, dove spiega che il termine danese ha ambedue i significati, mentre in italiano ripetizione evoca – seconda la traduttrice – una reminiscenza di qualcosa che è passato, mentre ripresa indica la ripresa di un motore, la ripresa di una gara. Più interessanti sono, a mio avviso, le ragioni che adduce Yves Depelsenaire per continuare ad usare ripetizione, intesa come “ripetizione in avanti” (*Un’analisi con Dio. L’appuntamento di Lacan con Kierkegaard*, cit., p. 20).
- 37 M. Mori, *Libertà, necessità, determinismo*, cit., p. 161 e ss.

emerge nella *Postilla*³⁸, e neppure nella trattazione del problema necessità, possibilità e libertà in questo testo in cui il filosofo danese decreta da una parte l'impossibilità di cogliere oggettivamente l'essere (*in toto*) e dall'altra apre a un'iper-soggettività dell'interiore. Per ora mi limito solo a sottolineare che per Mori questo comporta il rischio che venga attestata l'incertezza oggettiva e il pericolo dell'"isolamento conoscitivo dell'uomo"³⁹, che diventerebbe addirittura una solitudine disperata, se il singolo non si ancorasse alla verità assoluta di Dio. Mi attrae molto discutere questa via ontologica della verità, ma in questo contesto è meglio limitarsi al problema del sé. Tuttavia non posso non porre l'accento sul fatto che il filosofo danese tenesse in gran conto la comunicazione, e questo va contro il suo pseudo isolamento. Il suo bisogno di scrivere non è solo dettato da una mania estetica di cui non era riuscito a liberarsi, ma – a mio avviso – è la sua etica, è il compito etico che si era assunto: portare a parola le possibilità umane fino al loro estremo. E come scrive Kierkegaard-Constantius: «io non sono che uno spirito a servizio di altri»⁴⁰. Gli pseudonimi, i personaggi non sono maschere⁴¹ di Kierkegaard ma indicazioni, segnava per l'uomo del suo e forse del nostro tempo. Nel *Diario* ha raccontato di sé, del suo dramma, forse è lì che va cercato il vero Kierkegaard⁴², ma i personaggi che scrivono gli altri libri esprimono la polifonia dell'animo umano in genere e indicano come una possibilità possa trovare la sua realizzazione fino all'estrema conseguenza. Sono pertanto autonomi da Kierkegaard uomo, che scrive appunto di sentirsi come una terza persona, un osservatore.

Mi limiterò quindi solo a vedere il modo secondo il quale per Kierkegaard è possibile la libertà e soprattutto come si forma nell'animo umano (mente, spirito, coscienza che dir si voglia) quella certezza ed evidenza della libertà di decisione. Ed è vero che questo accade nell'isolamento, in un momento in cui si è raccolti in sé, staccati dagli altri e dalla situazione. In un momento, quindi, in cui ci "sembra" di essere padroni di noi stessi. Staccati anche dal proprio corpo? Questa è una domanda che lasciamo aperta, e ad altri di tentare una risposta.

38 Cfr. S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di C. Fabro, Bompiani, Milano 2013, pp. 747-1641.

39 M. Mori, *Libertà, necessità, determinismo*, cit., p. 168. Eppure Kierkegaard scriveva per un pubblico, che per lui non erano i suoi contemporanei, incapaci di comprenderlo, ma per i posteri: «Io non mai avuto confidenti. Da scrittore ho usato, in un certo modo, del pubblico come mio confidente. Ma per quel che riguarda il mio rapporto con il pubblico, debbo trovarlo tra la posterità. Codesti uomini, che prendono parte alle beffe, non è facile usarli come confidenti» (S. Kierkegaard, *Diario*, a cura di C. Fabro, 12 voll., Morcelliana, Brescia 1980- VII a 394).

40 S. Kierkegaard, *La ripresa*, a cura di A. Zucconi, SE, Milano 2013, p. 110.

41 Cfr. S. Kierkegaard, "Una prima e ultima spiegazione", in *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, cit., p. 1643-1647.

42 Kierkegaard è un filosofo e tale rimane, che cerca di diventare un vero cristiano, come spiega nel suo *Diario* «Dunque ora esce *La malattia mortale*, ma pseudonima [...]. Vi è scritto: "per edificazione", ciò che è più della mia categoria, della categoria di poeta [...]. Vi è qualcosa che è inferiore (la cosa estetica), questa pseudonimia; e un'altra che è più alta (il contenuto) che è anche pseudonimo, perché la mia personalità non vi corrisponde. Lo pseudonimo si chiama Johannes Anticlimacus in opposizione al Climacus che diceva di non essere cristiano. Anticlimacus è l'estremo opposto, l'amor cristiano in modo straordinario: magari potessi diventare cristiano» (S. Kierkegaard, *Diario*, cit., X A 510). «Io mi pongo un po' più in alto di Johannes Climacus, un po' più in basso di Anticlimacus» (ivi, A 517).

4. Scelta e libertà

Per comprendere come concepisca la libertà Kierkegaard – o meglio come la intendo – noi i personaggi-scrittori di cui egli porta a parola i diversi vissuti – dobbiamo esaminare in alcuni libri la concezione delle tonalità emotive, del modo come esse si manifestano nell'uomo e di come si possano padroneggiare. Solo di fronte alla possibilità di scelta ci rendiamo conto della libertà, solo in quel dubbio che ci invade fra più possibilità abbiamo esperienza del fatto che siamo liberi. Wilhelm⁴³, il personaggio etico di *Enten-Eller*, esprime tutta la gamma di tonalità emotive che accompagnano l'uomo di fronte al *bivio della decisione*: nelle scelte quotidiane che ogni volta dobbiamo affrontare, in quelle infantili, che sono all'insegna delle direttive degli adulti, fino a quella essenziale che prepara l'entrata nella vita adulta, la vera e propria decisione che è sempre etica.

La prima abborracciata identità infantile primaria, in cui c'è la distinzione tra sé e gli altri, la scelta è tra l'obbedire e il trasgredire le indicazioni degli adulti. E si comincia così a prendere dimestichezza con l'*enten-eller*.

Io penso a una primiera giovinezza in cui, senza esattamente intendere quel che nella vita c'è da scegliere, con infantile fiducia prestavo ascolto ai discorsi degli adulti, l'istante della scelta diventava solenne e degno di onore per me, non ostante che nello scegliere seguissi solo la direttiva altrui. Io penso a quegli istanti della vita che venne poi, in cui mi trovai al bivio, in cui *la mia anima si maturò nella decisione*⁴⁴.

La scelta implica il futuro: «in primo luogo io parlo soltanto del tempo futuro»⁴⁵. Questa temporalità scomoda ereditata dall'ebraismo-cristianesimo nel suo aspetto totalizzante, si respira ovviamente nei testi kierkegaardiani. Ma per ora limitiamoci a quel tempo futuro⁴⁶ che ogni azione prende in considerazione: anche nell'etica aristotelica – che delibera su cosa fare delle cose che possono essere altrimenti – è implicito il futuro.

Nell'ultima parte di *Enten-Eller*, in cui il curatore Victor L'Eremita-Kierkegaard raccoglie le lettere di Wilhelm all'amico, e implicitamente indirizzate anche ai suoi figli, fa vibrare la libertà che è alla base dello scegliere. Vuole far emergere la solennità dello scegliere, che «dà all'essere di un uomo [...] una pacifica dignità che mai si perde del tutto»⁴⁷. Ma ovviamente questa libertà, che profondamente sentiamo di avere, può essere spazzata via in ogni momen-

43 È il personaggio dell'ultimo volume di *Enten-Eller* (S. Kierkegaard, "L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità", in *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano 2009³, vol. V) e di "Considerazioni varie sul matrimonio in risposta alle obiezioni da parte di un marito" (in Id., *Stadi sul cammino della vita*, BUR, Milano 2006², pp. 191-312).

44 Cfr. S. Kierkegaard, "L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità", cit., p. 19 (corsivo mio).

45 Ivi, p. 83.

46 Kierkegaard-Wilhelm osserva che il futuro è la categoria fondamentale per la personalità etica, mentre il passato lo è per il filosofo che si rivolge «verso tutta quanta la vissuta storia passata del mondo. [...] la filosofia vede la storia sotto la determinazione della necessità, non sotto quella della libertà, perché sebbene si definisca libero il processo storico universale, ciò è pur nel medesimo senso in cui si parla del processo organico costituentesi nella natura» (ivi, pp. 37 e 42), e ovviamente si riferisce al pensiero hegeliano.

47 Ivi, 45 (corsivo mio).

to dalle nuove scoperte scientifiche, che conoscono solo il corpo e disconoscono quelle parti dell'uomo (possiamo chiamarle funzioni, possibilità senza alcun riferimento metafisico) come l'anima o psiche, l'inconscio, il sé e lo spirito.

Giustamente Roberta De Monticelli decostruendo gli assolutismi di provenienza scientifica sull'argomento, invoca i motivi che determinano la scelta, quindi non le cause e la loro intrinseca necessità, e soprattutto fa appello alla personalità e alla sua formazione. Distingue l'individuazione primaria, quella del bambino da quella dell'adulto⁴⁸, che costituisce la persona, ma rimane però tra le righe come questo evento accada, non viene trattata quella scelta etica che permette l'accesso alla vita adulta e che magnificamente ha descritto Kierkegaard-Wilhelm. Una scelta può anche avvenire senza consapevolezza, perché motivazioni inconse, molteplici istanze e interessi possono scegliere. Non viene negata minimamente la possibilità che la scelta avvenga prima che se ne abbia consapevolezza. L'assessore di *Enten-Eller* osserva:

La personalità è interessata nella scelta già prima di scegliere, e allorché si rimanda questa scelta ad altra data, allora la personalità o le potenze oscure che sono in essa scelgono inconsciamente⁴⁹.

In questo caso però si rinuncia a se stessi, ci lasciamo scegliere dalle situazioni contingenti e dalle nostre risposte automatiche, non deliberiamo una scelta: si rinuncia a se stessi e alla libertà che ci fonda.

Insomma, questo colui dai molti desideri, egli opina pur costantemente di restare se stesso, malgrado che tutto venga mutato. C'è dunque in lui stesso qualcosa che è assolutamente in rapporto con tutto ciò che è altro, un qualcosa grazie a cui egli è quello che è, anche poi il mutamento a cui arrivasse grazie al suo desiderio fosse il più grande possibile. [...] non voglio altro che trovare l'espressione più astratta di questo "sé" che fa di lui quello che è. *E questa non è altro che la libertà*⁵⁰.

È vero ogni singola scelta fa la nostra storia: scegliere la laurea in ingegneria piuttosto che quella in lettere determina in modo diverso la nostra vita e chi siamo e chi diventeremo. Ma come si acquisisce quell'esperienza per cui ci sentiamo costantemente noi stessi e liberi? Per Kierkegaard tramite la *scelta etica* tra bene e male⁵¹. Nel prossimo paragrafo parleremo di bene e male, concentriamoci ora su *quella libertà che ci costituisce come soggetti*. La scelta etica è una scelta assoluta, è la scelta tramite la quale si entra in relazione con l'Altro e ci si costituisce nella differenza dall'Altro, nella comunità di altri. Solo in questa relazione, magistralmente descritta anche da Lacan, si sceglie se stessi e si entra in relazione con gli altri.

Per Kierkegaard-Wilhelm, l'*enten-eller* è l'eredità che il padre lascia al figlio, per la quale

48 R. De Monticelli, *Che cos'è una scelta? Fenomenologia e neurobiologia*, in a cura di M. De Caro / A. Lavezza / G. Sartori, *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, cit., pp. 109-128.

49 S. Kierkegaard, "L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità", cit., p. 29.

50 Ivi, p. 94 (corsivo mio).

51 Anche Roberta De Monticelli sottolinea questo elemento fondamentale, ma per lei il bene e male è sempre riferito al meglio o al peggio in una situazione (Ead., *Che cos'è una scelta? Fenomenologia e neurobiologia*, cit., p. 125).

non dovrà né pagare tasse né sentirsi debitore verso il padre, perché quel tesoro è deposto nel suo intimo: è la libertà. «[...] non devi nemmeno ringraziarmi per esso, perché tu non abbia da arrecar danno alla tua anima fino a perderla con l'essere debitore di tutto ad un essere umano...»⁵². Ma che cos'è questa libertà? E che significa "se stesso", quando tutto muta in continuazione, quando le mie cellule muoiono e nascono in ogni secondo della mia vita? E soprattutto perché solo tramite una *scelta assoluta* si può arrivare al sé? *Non quindi tramite una scelta finita o tramite una serie di scelte finite*, ma solo tramite una scelta che è assoluta ed etica. Chi rimane nella prima forma di libertà, quella estetica, o meglio infantile, pensa solo alle proprie possibilità e usa gli altri, non si assume compiti, doveri e responsabilità: «[...] non ha scelto se stesso, ma come Narciso si è innamorato di se stesso»⁵³. Scegliere se stessi è trovarsi subito in movimento per realizzare la propria libertà: «[...] ha scelto se stesso, quegli è *eo ipso* un agente»⁵⁴. Vediamo il paradosso della scelta:

[...] ciò che è scelto non esiste e nasce grazie alla scelta, ciò che è scelto esiste, altrimenti non si tratterebbe di una scelta. Caso mai, infatti, ciò che io scegliessi non esistesse ma nascesse assolutamente grazie alla scelta, allora io non sceglierei, allora io creerei; ma io non creo me stesso, quanto scelgo me stesso. [...]. Il nostro colui scopre dunque che il sé che egli sceglie ha in sé un'infinita molteplicità nella misura in cui egli ha una storia, una storia entro la quale egli riconosce come appartenentegli l'identità con se stesso⁵⁵.

Non si diventa altri da quelli che si era prima, ma si diventa se stessi. È ovvio che non possiamo cambiare il nostro passato, il fatto di essere nati in quel luogo, da quei genitori, di aver avuto una certa educazione, di aver fatto certe cose, solo che tutto questo lo si assume come il *proprio passato*. Ma non termina la nostra vita con quella scelta e se ne faranno delle successive nella contingenza che non possiamo prevedere, tuttavia si riconosceranno anche tutte le azioni future come il *proprio futuro*, assumendosi la responsabilità delle scelte che si faranno dopo. Non è che in seguito chi ha scelto se stesso, non si troverà di fronte ad altri bivi e ad altre scelte: «E benché adesso la mia vita in un certo grado abbia il suo enten-eller dietro alle spalle, pure so benissimo che potrò ancora imbattermi in un gran numero di casi in cui esso avrà il suo pieno peso»⁵⁶. Tuttavia la vita di chi ha scelto eticamente conserva una continuità nella vita concreta, nel suo agire, nelle sue relazioni, e tenderà continuamente all'armonia delle molteplicità che egli è.

Proprio perché la libertà è azione, il Sé non è qualcosa che si può conquistare con la conoscenza dei propri moti interiori, delle motivazioni, e neanche con una conoscenza del funzionamento del corpo o della mente.

L'individuo etico conosce se stesso, ma questa conoscenza non è mera contemplazione, perché al-

52 Kierkegaard, "L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità", cit., p. 44. Come possiamo osservare è completamente diverso dalla concezione nietscheana della coscienza morale, che nasce proprio dal debito (cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere*, cit., vol. VI, t. 2, tr. it. di F. Masini, pp. 260 e ss.).

53 Kierkegaard, "L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità", cit., p. 116.

54 Ivi, p. 117.

55 Ivi, p. 95.

56 Ivi, p. 20.

lora l'individuo viene determinato in ordine alla sua necessità; *si tratta di una scoperta di se stessi che è appunto azione*, ed ecco perché io ho a bella posta usato l'espressione "scegliere se stessi" in luogo di "conoscere se stessi"⁵⁷.

Conoscere l'uomo solo per conoscere, è caratteristica delle scienze, quando sospendono il risvolto pratico del loro sapere. Nel momento che si prende in considerazione l'uomo agente come oggetto di indagine, si esce dal vissuto di chi agisce e, – seguendo l'osservazione di Kierkegaard etico – possiamo concludere che le scienze *possono conoscere solo la necessità e non possono conoscere la libertà: questa la si esperisce solo come vissuto di chi agisce*. Cambia la prospettiva di osservazione: non si può ridurre ad una sola prospettiva, e se le scienze esercitano la prospettiva della necessità, è la filosofia pratica che può indagare i vissuti dell'agire.

Ma torniamo al pensiero kierkegaardiano. L'individuo si genera e si feconda, perché conosce il sé una volta come il sé reale e un'altra come il sé ideale, che pone, quindi, fuori di sé quando tende a esso: in questa interna dialettica il singolo cresce e si sviluppa nel tempo rimanendo se stesso. Il sé reale è sempre imperfetto per l'etica kierkegaardiana, per questo tende al sé ideale che non è ancora.

L'individuo sceglie dunque se stesso come una concrezione molteplicemente determinata, perciò si sceglie in ordine alla sua continuità. Questa concrezione è la realtà attuale dell'individuo; ma scegliendola egli in ordine alla sua libertà, si potrà anche dire che è la di lui possibilità, ovvero per non usare un'espressione così estetica, che è il di lui compito⁵⁸.

La libertà umana si manifesta, quindi, nel vivere esteticamente, ovvero aprendo sempre nuove possibilità rispetto a quelle espresse in ogni momento del tempo e le possibilità sono "il contenuto del tempo a venire". Nel vivere eticamente si manifesta invece quella libertà che possiamo chiamare seconda rispetto alla prima, perché è quella della maturità, dell'entrata nella vita sociale e civile, è l'assunzione di compiti e di responsabilità.

Chi sceglie se stesso eticamente si sceglierà in tutta la concrezione, come un individuo con certe inclinazioni piuttosto che altre, con determinate passioni e abitudini, e che si rapporta all'ambiente subendone l'influenza in un certo modo e cercando di raggiungere una certa armonia dei suoi molteplici aspetti⁵⁹. Ma il suo fine non è «un sé personale, ma è un sé sociale, civile»⁶⁰.

Dalla vita personale egli si conduce nella vita civile, da questa in quella personale. La vita personale come tale era isolamento, e perciò imperfetta; ma nel mentre, attraverso la vita civile, egli rinviene nella sua personalità, la vita personale si mostrerà in una forma superiore⁶¹.

57 Ivi, p. 152 (corsivo mio).

58 Ivi, p. 142

59 «Colui che eticamente ha scelto e trovato se stesso avrà se stesso determinato in tutta quanta la sua concrezione. Egli si ha, dunque, come un individuo che ha quelle doti, quelle passioni, quelle inclinazioni, quelle abitudini, che sta sotto quelle influenze esterne, che le subisce in un certo senso così e, in un altro così...[...]» (ivi, p. 156).

60 Ivi, p. 157.

61 *Ibidem*.

La ripetizione (o ripresa *Gjentagelsen*) è quindi essenziale alla pratica etica, ma la complessità di questo problema, che investe il problema del tempo, non mi permette di esporla in questo contesto. Se sporadicamente Kierkegaard-Wilhelm fa ricorso a questo concetto in *Enten-Eller*, è però Kierkegaard-Constantius che cerca di comprendere cosa sia la ripresa-ripetizione che non ha a che fare con ciò che è stato⁶², ma ciò che sarà: non è reminiscenza, né coazione a ripetere, è il compito che si è assunto e che ritorna sempre nel molteplice della contingenza. È la canalizzazione dei propri desideri in un *sé che rimane costante nelle differenze*, nelle possibilità della vita che non possiamo controllare, ma che accadono. La scelta etica rivive costantemente nel corso della vita e si rinnova in ogni momento della vita.

La ripresa è la chiave di ogni concezione etica⁶³.

[...] soltanto chi ha scelto la ripresa vive. [...] La ripresa è la realtà della vita, è la serietà della vita⁶⁴.

La ripresa-ripetizione è essenziale per l'esplicitarsi nella vita della scelta etica. In questo contesto cerchiamo allora di indagare come dalla libertà si possa costituire il Sé di ogni persona. Cerchiamo di vedere come vengono descritte le tonalità emotive in cui nasce il sé. Noia, malinconia, angoscia, disperazione accompagnano la scelta del sé. Non è un parto indolore questa nascita. Qualsiasi scelta, proprio perché comporta la libertà, implica una situazione emotiva di disagio: è un attimo in cui il dubbio disturba e scompone il susseguirsi di scelte quasi automatiche. La scelta di se stessi ha poi un lungo travaglio.

Per chi non è avvezzo alla lettura dei testi kierkegaardiani, cercherò di portare qui dei piccoli cammei, che ci illustrano come è possibile fronteggiare la melanconia senza permettere che si strutturi in depressione senza via di uscita.

5. Noia melanconia angoscia disperazione: curarle con le pasticche?

Victor l'Eremita, che ha messo insieme il "Diario del seduttore" e la lettera di Wilhelm, nel saggio introduttivo⁶⁵ mostra l'inizio di questo cammino che porta alla scelta di sé e alla presa di coscienza della libertà. La noia è quella sensazione che ci pervade e inizialmente crediamo dipenda dalla conferenza che stiamo ascoltando, dal libro che stiamo leggendo, da qualcosa che è fuori di noi e solo poi, a poco a poco, ci rendiamo conto che ci appartiene. Per il fatto che ci annoiamo andiamo sempre alla caccia di altre cose, delle novità. *La noia è la molla anche della creatività*.

Nell'antichità diventava re chi meglio cantava il re defunto; nella nostra epoca occorrerebbe che fosse re chi dica la più bella facezia, e principe ereditario chi fornisca l'occasione affinché la più bella facezia venga detta⁶⁶.

62 Cfr. S. Kierkegaard, *La ripresa*, cit., p. 11.

63 Ivi, p. 31.

64 Ivi, p. 13.

65 S. Kierkegaard, "La rotazione delle colture", in Id., *Enten-Eller*, cit., vol. III, pp. 21-40.

66 Ivi, p. 24.

Il dandy riesce a evitare la noia con il divertimento oscillando e controllando il terreno in cui possa nascere il nuovo, imparando l'arte del dimenticare: «ogni singolo cambiamento rientrerà pure sotto la regola generale del rapporto tra *ricordare e dimenticare*»⁶⁷. È un modo di vivere la temporalità che pur siamo. Victor individua tutte le modalità per acquietare questa spinta in noi, quando disturba, quando si prova noia. Sicuramente queste pagine hanno influenzato tutta la letteratura esistenzialista, mettendo in luce la vuotezza dell'epoca che stava iniziando già in quel secolo.

Kierkegaard-Wilhelm descrive l'esperienza di noia di Nerone che si inventa sempre qualcosa di nuovo per non assumersi la responsabilità etica. L'imperatore romano sente dentro di sé la *vertigine della libertà che lo chiama a passare all'etico*: a farsi carico di sé, ad assumersi la propria responsabilità nei riguardi di sé e degli altri, ma rimane ancorato alla soddisfazione immediata e così si inventa una nuova forma di godimento in cui disperdersi. Vivere esteticamente per Kierkegaard è vivere l'immediato, e non voler trascendere. Pensare è trascendere, come Ernst Bloch insiste sulla via aperta da Kierkegaard.

La «vita spirituale», che è in noi e preme per emergere, ci getta in una sorte di *melanconia*. Questa tonalità emotiva ci accompagna ogni volta che abbiamo creato un qualcosa di nuovo e poi ci sentiamo svuotati. Melanconia sorge quando si dà la possibilità di scelta e soprattutto della scelta assoluta e dell'entrata nell'etico, e non si sceglie; si fugge l'assunzione della responsabilità di sé. Nerone per sfuggire la malinconia, per nascondere la sua angoscia vuole angosciare gli altri, vuole tenere in mano la vita degli altri, perché è incapace di farsi carico della propria.

Che cos'è dunque triste melanconia? È l'isterismo dello spirito. Viene nella vita di un essere umano un istante in cui l'immediatezza è per così dire maturata, e in cui lo spirito immediato, l'uomo, si trova legato esige una forma superiore dove esso spirito vuol cogliersi come spirito. Come spirito immediato l'uomo, si trova legato alla vita terrena tutta quanta, ed ora lo spirito vuol per così dire raccogliersi al di fuori di tale stato di disperdimento e spiegarsi in se stesso⁶⁸.

So che la parola spirito oggi è in disuso, so che è un termine poco accettato da tutte le correnti filosofiche: dalle filosofie della mente alle fenomenologie radicali. Ma che cosa intende Kierkegaard-Wilhelm con questo termine? Solo un'appendice estranea alla vita e alla natura? È quel *raccoglimento in sé*, da cui emerge la coscienza di sé. Non cessa per questo il mio essere anche natura, ma questa forse è una possibilità che la natura mi ha dato. Se però non l'attualizzo provo un'inquietudine: «se il movimento è arrestato, se è represso allora interviene la melanconia». Kierkegaard è pienamente cosciente del fatto che non è preoccupazione, sofferenza per qualcosa: il melanconico non sa cosa lo rende melanconico.

[...] l'esser melanconici in un certo senso non è un cattivo segno, perché in genere tocca soltanto le nature più dotate. [...] il diritto di definirsi melanconico, cosa che si vede assai spesso alla nostra epoca, è quasi diventato il titolo nobiliare a cui tutti ambiscono⁶⁹.

67 Ivi, p. 30. E a questo punto mi viene in mente quanto dice Odo Marquard su questa spinta sempre forte nel nostro mondo verso la pseudo creazione del nuovo: il vecchio ridiventa nuovo.

68 S. Kierkegaard, «L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità», cit., p. 60.

69 Ivi, p. 61.

Kierkegaard-Wilhelm vede con una certa riluttanza l'uso che si stava diffondendo della malinconia, sintomo del fatto che non si sceglie il sé etico e si è sopraffatti da una certa insoddisfazione che tende a strutturarsi nell'atteggiamento del dandy o blasé secondo la descrizione sociologica di Simmel. Il problema più grande è negarla e combatterla, allora si diventa disperati e non ce se ne rende conto. *Chi vive nell'istante dopo istante, è disperato, anche se non lo sa*. Non mi dilungo nelle varie modalità di come si possa vivere istante dopo istante, mettendo anche in atto doti spirituali, capacità mentali, senza tuttavia mai giungere al bivio di fare una scelta che possa investire tutta la vita: la disperazione serpeggia, quando si poggia la propria vita sull'effimero, o anche sul godimento della melanconia, quando ci si struttura come eroe tragico.

Tu sei troppo frivolo per disperare, e sei troppo tristemente melanconico per non venire in contatto con la disperazione. Tu sei come una partoriente, e però trattiene costantemente l'istante e costantemente resti nel dolore. [...] tu non devi generare un altro essere umano, tu non devi generare che te stesso!⁷⁰.

Ma si può uscire dalla noia e dall'angoscia solo con la ripresa-ripetizione, che si muove nella molteplicità conservando una costanza appunto del proprio sé, costituendosi nella libertà come una singolarità, come un punto di visto nell'universo. E in questo prende senso ogni nostra scelta successiva.

Prima di affrontare lo studio dell'angoscia effettuato da Kierkegaard-Vigilius Haufnien-sis, lo psicologo, e da Kierkegaard-Anticlimacus, l'edificante o forse educatore o un tipo di filosofo pratico, voglio concludere questo paragrafo con alcune osservazioni che riguardano il problema dell'angoscia oggi.

Nel nostro mondo, sotto l'insegna del godere e del consumo, c'è difficoltà ad assumersi la responsabilità⁷¹. La colpa è sempre degli altri, si dimentica quello che si è fatto, si cerca di vivere su una soglia di superficialità. La persona è frammentata e legata ad un presente contingente, e per questo disimpegnata. C'è una privatizzazione dell'esistenza che va di pari passo con una «disarticolazione del centro esistenziale della persona»⁷² e con una ristrettezza dell'orizzonte temporale delle aspettative: le scelte non sono sequenziali. *In questo mondo si confonde libertà con arbitrio*⁷³. Mi viene da pensare che i filosofi post-moderni più che promulgatori di visioni del mondo nichilistiche siano stati coloro che hanno raccolto e anticipato quello che era già in corso⁷⁴. Insomma si è pienamente diffusa quella dispersione che il Kierkegaard dell'etica aveva anticipato come pericolo. In ogni modo la risposta del filosofo danese non è un soggettivismo sfrenato, proprio per la grande importanza della questione etica.

Nel nostro mondo si evita il dolore, anzi si combatte il dolore e la morte con l'esaltazio-

⁷⁰ Ivi, p. 83.

⁷¹ A tal fine cfr. il punto di vista della sociologia per esempio con i libri di Carlo Mongardini (*La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, FrancoAngeli, Milano 1993 e *La società del nuovo capitalismo. Un profilo sociologico*, Bulzoni, Roma 2007), di Vincenzo Cesareo e Italo Vaccarini, (*La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, V&P, Milano 2006).

⁷² Ivi, p. 171.

⁷³ Tratterò questa differenza nel prossimo paragrafo.

⁷⁴ Spesso si imputano a Kierkegaard le origini di certo estremo soggettivismo di alcuni post-moderni, per questo ritengo utile andare a ripensare questo autore.

ne della vita, fino a cadere nella superstizione della vita. Se è più che giustificata la rivolta contro una spiritualità dei secoli passati che impediva il riconoscimento delle esigenze del corpo, quasi a credere che lo spirito o l'anima potessero vivere senza il corpo, oggi invece ci troviamo nella situazione opposta: un'ipervalutazione del corpo senza spirito e forse non è un caso che si voglia mantenere la vita dei corpi a tutti i costi e non si dà peso sufficiente al degrado dello spirito e della psiche.

Ormai qualsiasi sofferenza, anche quella della crescita, viene considerata malattia. Freud, che aveva di fronte il dolore straziante dell'angoscia della nevrosi, di un'angoscia strutturata quindi, nella sua indagine e nella sua pratica ha legato l'angoscia alla malattia e alla repressione sessuale. All'inizio dei suoi studi osserva che nelle nevrosi di angoscia si manifesta una paura senza oggetto, molto simile, in effetti, a quella che ci raccontano i vari autori pseudonimi di Kierkegaard. Solo nel 1925 si rende conto che esiste un'angoscia infantile che è paura di venire al mondo⁷⁵, che è, quindi, paura di tutto. Anche l'angoscia con cui ci si costituisce come adulti è simile: paura di tutto. Ed è questo tipo di vertigine angosciosa della seconda nascita che oggi si reprime e tarda a venire.

Il bambino, scrive Freud, si spaventa davanti alla figura dell'estraneo e forse, aggiunge, riproduce «la condizione del primo stato d'angoscia, durante l'atto della nascita, ossia la separazione dalla madre»⁷⁶. A questo punto mi sovengono le osservazioni di Ernst Bloch su quel senso di estraniamento (*Verfremdung*) che prova il bambino di fronte all'estraneo e che dovremmo sempre provare nella vita⁷⁷.

Oggi si considerano malati anche i bambini che possono provare una sana angoscia per estraniamento, che è parente della meraviglia. È chiaro che se nasciamo nell'angoscia, dobbiamo tuttavia imparare a gestirla. Oggi si vuole cancellarla, immediatamente senza alcuna

75 Freud racconta l'episodio accaduto durante gli esami di aspiranti ostetriche: una di queste aveva detto che la presenza di meconio all'atto della nascita era il sintomo del fatto che il bambino avesse paura. Sicuramente il trauma della nascita è uno dei punti principali della teoria psicoanalitica freudiana, ma il suo nesso con l'angoscia viene trattato nella XXV lezione "L'angoscia" [1915-17] (S. Freud, *Opere*, cit., vol. VIII, p. 549 e s.) e nel cap. VII di *Sintomo, inibizione e angoscia* [1925] (in S. Freud, *Opere*, cit., vol. X, pp. 237-321).

76 S. Freud, "L'angoscia", cit., p. 599.

77 Cfr. E. Bloch, *Estraniamento, straniamento*, in Id., *I volti di Giano*, Marietti, Genova 1994, pp. 90-101. Non è qui il caso di discutere l'eredità kierkegaardiana di Bloch. Voglio solo citare questo passo abbastanza significativo: «[...] la sfera del privato, insieme con la vita di società che l'avvolge con la costrizione dell'apparenza, del *social standard*, è diventata terreno del terrorismo consumistico. [...] dalla nullità spintasi così lontano di chi partecipa, deriva [...] l'uniformità e la banalità dell'esistenza generale, col contrappunto di una noia non solo soggettiva, ma oggettiva. Una tale noia non solo ha bisogno di intensificarsi sino alla nausea, al *tedium vitae*, ovvero giungere alla virulenza per farsi scacciare nuovamente dalla mera smorta noia. Né ha bisogno di rendersi interessante, sino a presentarsi come nichilismo civettuolo, o snobistico, o addirittura filosofico affinché questo piacere maligno cacci a sua volta la noia. La noia autentica si limita semplicemente a rispecchiare il fatto che la vita se n'è andata, e con ciò l'atmosfera, anzi l'aurea in cui non solo vige l'estraneazione degli uomini, ma proprio anche delle cose» (ivi, p. 95 e s.). L'uomo deve essere turbato scrive Bloch, ma in modo giusto. E chiamando in causa Kant, afferma che le «sublimità lontanissime dall'uomo ci trasmettono un presentimento della nostra futura libertà» (ivi, p. 100). Ovviamente per Bloch la libertà futura è quella che dobbiamo ancora raggiungere, è la libertà dal gioco politico-economico di pochi verso tutta il resto dell'umanità.

scelta di sé alla ricerca di un edonismo che non è certo eudemonia. È vero anche che ormai non proviamo più meraviglia, ma solo curiosità: siamo curiosi di qualche cosa di preciso e circoscritto, che possiamo conoscere o che potremmo a breve conoscere. Non proviamo più meraviglia per il totalmente estraneo e a questo mi sovviene la meravigliosa poesia di Valerio Magrelli: «La legge morale dentro di me [ma aggiungiamo ancora per poco]/ l'antenna parabolica sopra di me»⁷⁸.

Le nuove scoperte scientifiche hanno provato che durante la situazione di angoscia e nel perdurare di situazioni angosciose mancano delle sostanze chimiche e si è pensato che questa mancanza sia la causa dell'angoscia. Nella prospettiva di ridurre lo psichico a quello che si conosce oggi del corpo, si pensa così sia possibile eliminare l'angoscia (e quella grave, come anche le gravi psicosi) con i farmaci.

Arrivare poi alla conclusione che se l'imipramina⁷⁹ fosse stata scoperta prima, come osserva Ferraris nel suo ironico articolo sul nichilismo⁸⁰, non sarebbe stata aperta la via che ha portato al nichilismo, è un modo che impedisce di comprendere la libertà e l'angoscia. L'articolo riduce a un solo fatto di temperamento fisico il fatto che qualcuno sia più melanconico di altri. Non voglio disconoscere l'importanza dei diversi umori dell'animo umano, dovuti alla diversa disposizione corporea⁸¹, che è indice della singolarità che noi siamo, ma sappiamo che non si può ridurre la forma dell'adulto unicamente a una tale disposizione, perché ha inciso l'ambiente in cui è cresciuto, la sua storia infantile. Ma questi sono per Ferraris eventi esogeni, e per lui è più importante trovare un elemento endogeno, anche se forse in futuro potrà essere dimostrato che eventi esterni possano mutare la chimica del corpo e le connessioni neuronali. Sembra quasi che aver individuato l'origine endogena dell'angoscia, possa aiutare a dare forza all'io e alla mente, senza considerare gli eventi esterni di un mondo non proprio adatto al benessere della mente, e soprattutto senza provare mai straniamenti o meraviglia. Forse aspira ad un io chiuso non aperto (debole è un pensiero aperto!!!), un io che può raggiungere con farmaci (che però sono esogeni) un equilibrio che viene considerato ottimale. Ferraris non ha citato Kierkegaard ma Leopardi e Nietzsche e altri, la melanconia dei quali non è più vista come quella dell'uomo di genio, ma come quella di un malato⁸². Ma

78 V. Magrelli, "Piccolo schermo", in *Didascalie per la lettura di un giornale*, Einaudi, Torino 1999, p. 27.

79 M. Ferraris, *Breve storia del nichilismo*, cit., p. 206.

80 Mi meraviglia che uno studioso come Ferraris del tema del nichilismo (che forse è nato con la modernità) creda che il suo superamento possa essere un ritorno al realismo. Tutte le filosofie post-moderne hanno tentato il superamento del nichilismo, ma non per riconoscere realtà ai singoli "oggetti" di indagine della scienza!!!!

81 Citare le lettere di Descartes a Elisabeth von der Pfalz per dire che addirittura il filosofo francese, sostenitore della separazione anima-corpo, poi alla fine sosterebbe la radice fisica della malinconia, perché consiglia alla principessa di curarla con le acque termali (ivi, p. 199), significa essere totalmente lontani dal comprendere il senso di quelle lettere e disconoscere che il filosofo francese, quando tratta l'unione dell'anima-corpo, vede un reciproco influsso: molti hanno anzi visto nelle considerazioni delle lettere e nelle trattazioni delle passioni dell'anima il primo avvio di una medicina psicosomatica. Inoltre Descartes non era un tipo melanconico, eppure ha provato l'angoscia della scelta, come viene ben descritto nei famosi sogni, e sa perfettamente che i sogni non si possono controllare (cfr. Lettera CDI, *Descartes à Elisabeth. Egmond 1^{er} septembre 1645*, in AT, vol. IV, p. 281 e s; tr. it. cit., p. 184).

82 Sicuramente Nietzsche si è avvicinato al punto oscuro della vita e possiamo pensare insieme a Klossowski che abbia raggiunto il silenzio sprofondando nell'abisso: quindi non sarebbe stato malato pri-

in questo modo viene preclusa la via per prendere in considerazione la funzione etica dell'arte. I poeti, e anche Kierkegaard, rappresentano tonalità emotive dell'uomo nei suoi estremi, e permettono così di tenerle vive e contemporaneamente modulate nei loro lettori. Non faccio qui riferimento al teatro greco che permetteva di far vivere le passioni e di modularle, ma mi riferisco ancora a Descartes, che scrive alla principessa Elisabeth di considerare le vicende spiacevoli della propria vita come può farlo lo spettatore a teatro, indicando una modalità per far decantare il proprio dolore.

Sicuramente i risultati attuali (veri, ma sicuramente ancora limitati) delle scienze hanno messo in evidenza che, quando mancano alcuni enzimi, e forse alcune persone ne hanno meno per nascita, si cade in depressione, che è altra cosa dalla melanconia. A parte l'uso inconsulto dei farmaci antidepressivi – necessari nei casi gravi, ma superflui nella maggior parte dei casi in cui non sempre migliorano, ma molte volte peggiorano la situazione – questa via sta diventando il modo per renderci tutti non-liberi, rammolliti, ebei e facilmente dominabili. Poi forse le scienze dimostreranno che il dialogo cambia i nostri enzimi cerebrali!

6. Nessuno è innocente

Tra le righe del precedente paragrafo ho solo accennato ai temi scottanti del pensiero kierkegaardiano, come scelta assoluta tra bene e male, che è prima della scelta tra il meglio e il peggio di ogni particolare situazione. Eppure se queste questioni non vengono trattate crolla tutto il costruito del sé singolare e della relazione con gli altri. Kierkegaard è sicuramente uno dei pensatori che ha tenuto sempre in considerazione la situazione in cui viviamo. Eppure è proprio quel trascendere l'ambiente e la situazione che è segno di libertà. Trascendere non implica trascendenza, ovvero un'entità metafisica verso cui trascendere. Ferma restando questa chiave di lettura di origine blochiana, cercherò di illustrare le indicazioni di Kierkegaard-Vigilius Haufniensis e -Anticlimacus.

Anche Roberta De Monticelli inizia il suo libro sulla persona e la libertà parlando del peccato originale⁸³, ma è solo un prologo che non ha conseguenze nella trattazione del tema, mentre per il nostro autore ha essenziali conseguenze per il tema della libertà e della vita in società. È difficile rimanere ancorati alla trattazione biblica del peccato dopo qualche secolo in cui questo è stato tacciato come fonte del malessere dell'uomo. Nietzsche si è soprattutto scagliato contro il debito verso dio, che tormenta la coscienza che diventa così cattiva. Ma il problema è sorto molto prima, nella modernità.

Anticlimacus definisce l'uomo un rapporto che si rapporta a se stesso. E spiegando la parola spirito, tanto bandita nel secolo passato, usa il termine danese *Selvet*⁸⁴, il sé. Spirito è «un

ma, ma possiamo dire che si è ammalato quasi per scelta filosofica. Kierkegaard, invece, muore lucido: sapeva che il suo era un problema di malattia della psiche che stava distruggendo il corpo (cfr. S. Kierkegaard, *Diario*, cit., XII, *Appendice A*, pp. 96-97). Se, infatti, per Leopardi possiamo constatare un certo corpo difforme, Kierkegaard era il bel ragazzo di mondo, con molte possibilità.

83 R. De Monticelli, *La novità di ognuno. Persona e Libertà*, Garzanti, Milano 2012², pp. 9-12.

84 Purtroppo nelle traduzioni correnti viene tradotto con "io", ma non occorre conoscere il danese per comprendere che *Selvet* ha la stessa radice del tedesco *Selbst* (S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Id.*, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 1664).

rapporto che si mette in rapporto con se stesso e, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro»⁸⁵. L'uomo è rapporto di finito e infinito, di tempo che scorre e di tempo eterno, di possibilità e necessità, di uno e di molti. L'uomo nasce scisso. Sicuramente le filosofie della mente, le concezioni naturalistiche dell'uomo, che si limitano a considerarlo come è stato e nelle sue possibilità in atto, si limitano a ciò che è esperibile e analizzabile con strumenti più o meno complessi. Poi il resto rimane aperto per una futura conoscenza oppure lo si considera una zona grigia, non analizzabile e di cui non si può parlare. Platone stesso là dove non poteva dare spiegazioni ricorreva al mito⁸⁶. Forse la concezione del peccato originale ha la stessa esigenza.

Tutte le religioni parlano di un tutto divino, nella natura o trascendente la natura. Nella *Chāndogya Upaniṣad* si parla della relazione tra il sé che è ātman e brāhman, l'unità del cosmo. Tutto il percorso di pensiero è stato pervaso da una relazione con la zona oscura delle domande ultime. La scienza oggi può rispondere parzialmente e lascia il resto nell'oscuro. Eppure quella zona oscura e sacra è anche nell'origine collettiva dell'umanità. Noi siamo abituati a considerarci nella nostra individualità separati dal resto della natura, che cerchiamo di dominare, e dagli altri uomini.

Cerchiamo allora di vedere che cosa è successo nella nostra storia a partire dalla modernità, quando si è andato perdendo quel senso sacro della collettività, e questo non per ritornare ad una comunità religiosa come quella che proclama l'Islam, ma per comprendere il rischio del soggettivismo sfrenato, di cui tra l'altro si accusa proprio Kierkegaard. La libertà come noi la concepiamo è quella dei moderni e ha radici nel cristianesimo. Abbiamo sempre delle difficoltà ad accettare che modi di intendere la vita e concetti filosofici, propri della nostra epoca, siano forme secolarizzate di questa tradizione dell'Occidente. Eppure si sa che nella società olistica e aristocratica del mondo greco la libertà era concessa solo come membro della polis, e per questo era implicita la subordinazione del singolo alla sfera comunitaria. Se per la nascita dell'*homo civicus* rimandiamo agli ampi studi nel settore⁸⁷, dobbiamo però ricordare l'elemento importante della religione cristiana per il soggetto singolo. Se l'anima nell'antica Grecia era collettiva, il cristianesimo è un comunitarismo personalistico, che affermando la salvezza del singolo con anima immortale, rompe così quell'identità sociale in cui era assorbita senza residui, rispecchiandola, l'identità personale⁸⁸. Sicuramente uno dei punti essenziali di questo passaggio è quel processo di maggiore interiorizzazione, di cui si è fatto portavoce Agostino.

Cerchiamo allora di avvicinarci a quel luogo oscuro in cui avviene la disseminazione del molteplice⁸⁹ e l'individuazione della singolarità. L'uomo di scienza non può indagare questa

85 Ivi, pp. 1664-1665.

86 In questo caso specifico mi riferisco all'antropologia fantastica del discorso di Aristofane nel *Simposio* 188e-191d.

87 Cfr. E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze 1941; M. Weber, *Economia e società*, Edizioni Comunità, Milano 1974; E. Voegelin, *The World of the Polis*, in *The collected works of Eric Voegelin*, a cura di A. Moulakis, vol. 15: *Order and History*, t. II, University of Missouri Press, Columbia-London 2000.

88 Cfr. V. Cesario/I. Vaccarini, *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, cit., p. 84 e ss.

89 Anche Roberta De Monticelli che dà molto peso all'individuazione secondaria del singolo come *haecceitas*, e guarda a quella che chiama la zona grigia della spontaneità (cfr. Ead., R. De Monticelli, *La no-*

zona grigia, perché non può dimenticare il proprio vissuto: «[...] è una grande fortuna che il peccato non sia un problema scientifico e che perciò nessun uomo di scienza, come nessun progettista, sia obbligato a dimenticare se stesso per poter spiegare come il peccato è entrato nel mondo»⁹⁰.

Per questo può indagare i vissuti del peccato solo lo psicologo, non inteso come scienziato, ma come il fenomenologo dei vissuti. Egli è sempre un singolo, tuttavia questo non significa che sia staccato dalla sua specie e parli solo per sé: egli è se stesso e la specie; la sua storia è anche la storia dell'umanità. Il mistero è proprio questa relazione del singolo/tutto⁹¹:

Ogni individuo ha la stessa perfezione e proprio per questo non è possibile che gli individui si staccino l'uno dall'altro come numeri, né che il concetto della specie diventi un fantasma. Ogni individuo è essenzialmente interessato alla storia di tutti gli altri individui, anzi altrettanto quanto alla storia propria. La perfezione dell'individuo in se stesso è perciò la partecipazione perfetta al tutto⁹².

Ho riportato questo passo proprio perché si esca dalla falsa interpretazione del pensiero kierkegaardiano come concentrato solo nell'individualismo della persona. Ma ora cerchiamo di vedere alcuni aspetti di questo problema: all'origine peccato non è la sessualità e la sessualità (la differenza sessuale è dopo), non è la temporalità, né la molteplicità (anche queste vengono dopo), ma è l'angoscia⁹³. Nello stato di innocenza, quando non si ha conoscenza del bene e del male si prova inquietudine, non si lotta perché non c'è niente contro cui lottare: è l'angoscia del nulla.

Questo è il profondo mistero dell'innocenza: essa nello stesso tempo è angoscia. Sognando lo spirito, proietta la sua propria realtà; ma questa realtà è nulla, questo nulla l'innocenza lo vede continuamente fuori di sé⁹⁴.

Assumere il nulla significa accettare la negazione dentro di sé e aprirsi così all'assunzione di compiti etici. Non bisogna rimanere nel nulla. Anche se Kierkegaard ha sostenuto che l'angoscia e il nulla sono all'origine della nostra perdita di innocenza e contemporaneamente la via per la strutturazione della personalità etica, questo non significa incitare al nulla e all'angoscia, significa solo accettare il nulla che portiamo dentro di noi per iniziare un cam-

vità di ognuno. *Persona e Libertà*, cit., p. 316 e ss. A questo proposito ricordo che proprio Paul Ricœur ha considerato l'eccezione alla radice del pensiero kierkegaardiano (cfr. Id., *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione*, Morcelliana, Brescia 1995). E Kierkegaard sull'eccezione: «Da una parte l'eccezione, dall'altra l'universale e, come se non bastasse, assistiamo a uno strano conflitto tra l'ira e l'impazienza per il rumore che solleva l'eccezione e l'innamorata predilezione che l'universale ha per essa. [...] Soltanto l'eccezione decisa e compiuta in se stessa, nata sul tronco dell'universale, benché in lotta con esso, riesce a salvarsi» (Id., *La ripresa*, cit. p. 105). Anche De Monticelli parla della libertà come danza (Ead., *La novità di ognuno. Persona e Libertà*, cit., p. 113 e ss.).

90 S. Kierkegaard, *Il concetto di angoscia*, in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 423 e s.

91 Anche De Monticelli accenna a una differenza ontologica (Ead., *La novità di ognuno. Persona e Libertà*, cit., p. 157. Cfr. anche la citazione di Scheler a p. 360).

92 S. Kierkegaard, *Il concetto di angoscia*, cit., p. 389.

93 «L'angoscia è lo stato psicologico che precede il peccato, vi si avvicina più che può, angosciandosi più che può, senza però spiegare il peccato, che prorompe soltanto nel salto qualitativo» (ivi, p. 487).

94 Ivi, p. 409.

mino che ci porti fuori dell'angoscia. Solo i *radical chic del secolo passato* hanno pensato di andare a caccia dell'angoscia come segno di genialità.

Nell'angoscia è l'infinità egoista della possibilità, che non tenta come una scelta, ma angoscia col laccio del dolce affanno⁹⁵.

Per Kierkegaard-Vigilius Haufniensis, «l'angoscia è la vertigine della libertà», quando si prova angoscia ci si trova ad un bivio della scelta non si è più innocenti: o si vuole godere il «dolce affanno» rimanendo in una singolarità egoistica (e perdura la disperazione, anche se non lo si sa), o si accetta il peccato, come separazione dal tutto (e ovviamente per l'autore è il tutto-Dio e non il cosmo), e ci si assume la responsabilità della propria non-innocenza, accettando la contingenza e assumendosi, compiti etici. Per questo è importante nella costituzione della personalità questo che giustamente Lacan chiama il secondo taglio (dopo il primo della nascita⁹⁶) quello della legge, del divieto⁹⁷. Con l'accettazione di questo secondo taglio si diventa adulti. Vigilius Haufniensis sottolinea che il peccato è in rapporto con l'egoismo, ma questo non può essere spiegato scientificamente, perché alla sua radice sta la questione: «come nasce l'io?». L'egoismo nasce dopo il peccato, quando con l'angoscia del secondo parto ci si affaccia sul bivio della scelta assoluta, quando lo spirito chiama nell'*Øieblikket* della scelta fra bene e male, accettando l'angoscia per il futuro, l'angoscia per la possibilità⁹⁸. L'angoscia è frutto della libertà, è il primo segno della libertà, che portiamo dentro di noi: «il peccato, come la libertà, presuppone se stesso, e come questa, non si può spiegare da qualcosa che lo precede»⁹⁹. Questo non significa che provando angoscia, siamo entrati nell'ordine della legge e possiamo accettare la nostra libertà. Nell'angoscia possiamo anche perderci. Nel momento della scelta (*Øieblikket*) comincia la storia, ci si coglie come relazione di finito e infinito¹⁰⁰. Il «momento» è quell'ambiguità nella quale il tempo e l'eternità si incontrano.

La scelta è dopo la libertà. Questo è il punto in cui passa la grande differenza tra fenomenologia forte e fenomenologia radicale. Per Kierkegaard se il bene e il male fossero prima della libertà, potrebbero essere solo un bene e un male relativi alla situazione contingente e a una personalità già acquisita, ma non sarebbe allora la libertà a formare la personalità,

95 Ivi, p. 441.

96 «Nel momento della nascita l'angoscia culmina un'altra volta nella donna; e in questo momento nasce il nuovo individuo. Che una partoriente sia in preda all'angoscia è cosa abbastanza nota. La fisiologia ne dà la sua spiegazione, anche la psicologia deve avere la sua. Come partoriente la donna è di nuovo al vertice di una della parti della sintesi; perciò lo spirito trema, infatti esso, in questo momento, non ha nessun compito, ma è come sospeso. L'angoscia, invece, è una espressione per la perfezione della natura umana» (ivi, p. 455 e s.). La forza della natura afferra la donna nel momento del parto, prova angoscia perché la sua coscienza, il suo sé in quel momento è sospeso, e può perderlo per sempre. È interessante per comprendere tutte le nevrosi post-parto del nostro mondo, dove la natura sempre tace.

97 «Ogni stato viene posto mediante un salto. [...] In ogni stato è presente la possibilità e perciò l'angoscia» (ivi, p. 517).

98 Queste sono forme di angoscia diverse da quelle della libertà vertiginosa, questa è prima e struttura la personalità che proverà angoscia per ogni singola possibilità, per ogni singolo bivio che reclama una scelta, ma questa è un'angoscia già modulata.

99 Ivi, p. 517.

100 Ivi, p. 479.

e questa sarebbe solo finita, quindi, condizionata e non responsabile¹⁰¹. Per questo occorre pensare l'esperienza abissale della libertà¹⁰², e la ripresa o ripetizione che struttura il sé è stata chiamata libertà abissale, perché sospende qualsiasi motivo, qualsiasi interesse particolare. Kierkegaard-Constantius cerca di comprendere come sia possibile la ripetizione, il sé che torna nella contingenza della vita, e sarà il suo allievo-poeta che trova la delucidazione nella figura di Giobbe, che accetta di perdere tutte le cose che ha in nome del Dio-tutto, e poi tutte le cose gli verranno restituite¹⁰³. Vengono sospesi tutti gli istinti, i molteplici motivi che ci spingono dentro, il corpo stesso (per questo è stata pensata l'anima come separata dal corpo¹⁰⁴). Nel momento in cui potremmo perdere tutto, tutte le cose ci vengono restituite: come il proprio corpo, i propri desideri, i propri motivi, la situazione contingente. Questa è la «zona grigia della spontaneità»¹⁰⁵. Qui inizia l'unità di coscienza aperta, unità che si conserva nel differire del tempo: il tutto è nelle singole parti. Nasce così la personalità, la singolarità in relazione a sé e agli altri.

Colui che vive eticamente di [...] sa che per ogni dove c'è una pista ...danza, che anche il più umile degli esseri umani ha la sua, che la danza di colui, quando appunto lo voglia, può essere del pari bella, del pari aggraziata, del pari mimica, del pari mossa come quella di coloro ai quali venne assegnato un posto nella storia¹⁰⁶.

Il rapporto singolare/universale rimane tuttavia sempre conservato perché: se la battaglia di Kierkegaard è rivolta essenzialmente all'universale vuoto, non per questo santifica l'eccezione, staccata e avulsa dal tendere verso l'universale. Solo se viene mantenuta viva la passione e l'impegno per l'universale non si cade nelle varie forme di superstizione delle generalizzazioni¹⁰⁷.

101 Ivi, p. 517.

102 Cfr. R. De Monticelli, *La novità di ognuno. Persona e Libertà*, cit., p. 168.

103 «Dunque abbiamo una ripresa. Ma quando si presenta? Non è facile dirlo in alcuna lingua umana. Quando si presenta per Giobbe? Nel momento in cui tutte le certezze e tutte le probabilità umanamente concepibili si dimostrano impossibili. [...] dal punto di vista dell'immediato tutto è perduto. C'è solo una via di scampo [...] che egli si pieghi al castigo: potrà allora sperare in una ripresa sovrabbondante (S. Kierkegaard, *La ripresa*, cit., p. 97). Trovo interessante anche le affermazioni di un paragone con il personaggio Filottete di Sofocle, considerato il primo che abbia pensato la scissione tra la sua singolarità e il problema etico del rapporto con gli altri: «Che cos'è Filottete in confronto, Filottete con i suoi lamenti che rimangono sempre in terra e non riescono a spaventare gli dei? Qual è la situazione di Filottete, quando si paragoni con quella di Giobbe, ove l'idea è in perenne movimento?» (S. Kierkegaard, *La ripresa*, cit., p. 89).

104 Questa è anche l'esperienza di Descartes nella meditazione e nella riflessione sul suo meditare, che appare appunto con il titolo di *Meditationes de Prima Philosophia*. È ovvio che nei suoi testi se non si mantengono ben separati l'ambito del meditare dalle sue indagini scientifiche (come lui stesso indica a Elisabeth, cfr. nota n. 5 in loco) si può cadere in una certa ambiguità.

105 Cfr. R. De Monticelli, *La novità di ognuno. Persona e Libertà*, cit., p. 226.

106 S. Kierkegaard, «L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità», in *Enten-Eller*, cit., p. 144.

107 Cfr. S. Kierkegaard, *La ripresa*, cit., p. 110. Della superstizione ne parla abbondantemente sia in *Enten-Eller*, che ne *Il concetto di angoscia*: «La superstizione e l'incredulità sono ambedue forme della non-libertà» (ivi, p. 134).

Dalla finitezza si può imparare molto, ma non si impara a sentire l'angoscia se non in senso molto mediocre e pernicioso. Chi, invece, ha imparato in verità a essere in angoscia può andare per una sua strada quasi danzando, quando le angosce del mondo finito cominciano il loro gioco e i discepoli della finitezza perdono l'intelletto e il coraggio¹⁰⁸.

Per Kierkegaard-Vigilius la libertà è infinita: una cosa che non si trova in nessun luogo. Il problema del bene e del male viene dopo, perché – osserva il danese – l'uomo pecca non per necessità, ma per libertà, per il dono della libertà. È il dono è ovviamente dell'Altro, sia esso Dio trascendente o natura-dio¹⁰⁹.

7. Il sé nell'ipermodernità

Entrare nell'etico è assumersi la colpa e il pentimento, per questo è assumersi la responsabilità delle proprie azioni che incidono non solo su quelli che sono a noi più vicini, ma su tutta l'umanità:

Da una parte l'eccezione, dall'altra l'universale e, come se non bastasse, assistiamo a uno strano conflitto tra l'ira e l'impazienza per il rumore che solleva l'eccezione e l'innamorata predilezione che l'universale ha per essa. [...] Soltanto l'eccezione decisa e compiuta in se stessa, nata sul tronco dell'universale, benché in lotta con esso, riesce a salvarsi. Questo è il rapporto. L'eccezione nel pensarsi pensa anche l'universale, agisce sull'universale mentre agisce su se stessa¹¹⁰.

Sono innocente se la mia banca guadagna vendendo armi in Africa? Accettare il peccato, ovvero la libertà che mi struttura come singolarità, ha per Kierkegaard l'apertura anche di ideali, di compiti, di valori. Tralasciamo però tutte le conseguenze di un problema di redenzione che investe tutta l'umanità¹¹¹.

Torniamo, allora, al nostro problema etico più limitato: al problema del sé. Non affronteremo qui le modalità indicate nei vari libri di Kierkegaard per modulare l'angoscia, che diventa malattia spirituale e poi anche psichica, se non si vive la fluidità del rapporto del finito con l'infinito: nelle forme meno spirituali, quando ci si incaponisce in un'infinità idealistica senza attenersi al finito, oppure quando si prova angoscia per una cosa inessenziale, particolare e limitata nel tempo.

Ci limiteremo a prendere in considerazione che cosa è accaduto nella nostra epoca, rivolgendoci a ricerche sociologiche e storiche, altrettanto importanti come quelle psicologiche e quelle neurologiche per comprendere quello che è accaduto alla libertà nel nostro mondo, senza fare generalizzazioni improprie.

Abbiamo già accennato (e Kierkegaard lo evidenzia in più parti della sua opera¹¹²) che è il cristianesimo che ha strutturato la singolarità come tale e ha posto la concezione della libertà

108 Ivi, p. 589.

109 Ovviamente per il danese il dono può essere solo di Dio e non del dio-natura.

110 S. Kierkegaard, *La ripresa*, cit., p. 109.

111 Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto di angoscia*, cit. p. 31. Tralascio anche tutti i riferimenti che mi suggeriscono autori che hanno pensato una redenzione laica.

112 Cfr. ivi le pagine sul perché solo il cristiano è peccatore. I greci vivevano nell'innocenza.

alla base della vita e della cultura dell'Occidente. Sappiamo e possiamo vederlo ogni giorno come gli altri popoli siano molto più comunitari e meno individualisti, fino addirittura ad immolarsi per gli altri. Cosa questa impossibile per il nostro mondo.

Il cristianesimo ha posto l'individualità e ha posto l'unità trascendente irrigidita: una cosa mitigava l'altra. Tolto l'irrigidimento dell'Altro, si è destrutturata anche la personalità e il sé. Anche la figura paterna del divieto è venuta meno. Risultato è che *la libertà è divenuta arbitrio di ogni singolo*¹¹³, di fare quello che vuole, quindi, fuori da un terreno etico. Ognuno sente il vicino come quello che gli toglie la libertà, e la libertà è diventata una richiesta sempre insoddisfatta. Si aspira ad una libertà totale che erroneamente alcuni leggono come quella libertà vertiginosa di cui per esempio parla Kierkegaard, e dopo di lui molti altri. Il tipo di libertà che richiede oggi il singolo non è però etica, non ha a che fare con compiti etici né con assunzione di responsabilità, ma solo con i desideri e i motivi interni di una singolarità frammentata e ancorata ad un presente immediato, alla «dimensione esperienziale di un sé caratterizzato da una soggettività ipertrofica combinata con una bassa significatività esistenziale»¹¹⁴.

In questo mondo ipermoderno, ereditato dal cristianesimo, è rimasta una ipersoggettività, che tuttavia non raggiunge un sé, al massimo ha un sé minimale o debole, ma rimane ancorata ad un egoismo autoreferenziale e autocelebrativo, attaccato al presente, con un disimpegno dominante come anche soffocato dall'impossibilità di elaborare ideali e valori, che non vanno oltre il proprio benessere fisico. Il duplice disimpegno verso il passato, inteso come tradizione e verso il futuro, inteso come progetti e ideali e impegni «alimenta – come osservano Cesareo e Vincentini – l'esperienza illusionistica di una vertiginosa libertà e di una sovrana autodeterminazione nella costituzione della propria esistenza»¹¹⁵.

Oggi si chiama libertà *l'arbitrium*, la possibilità del singolo ego di fare quello che vuole in un dato momento, senza assumersi impegni per il futuro: si scambia la felicità con la dimenticanza e l'oblio degli impegni presi, perché domani sono un'altra persona che non vorrà quello che ha voluto oggi. *Ma questo arbitrio del mondo contemporaneo non ha niente a che vedere con la vertiginosa libertà che fa crescere, porta al sé e all'assunzione della responsabilità.* Questo *arbitrium* che è l'intensificazione della libertà cristiana senza il limite dell'Altro, ereditata dal mondo anglo-sassone dell'utile e del mondo privato scisso da quello del cittadino e dalla comunità¹¹⁶, è di fatto la libertà che Kierkegaard descrive come quella dell'esteta, del dandy, quindi una possibilità dell'umano, ma non la sola.

Indagare come si possa uscire da questa situazione aprirebbe molti sentieri e discussioni, che non è qui il luogo di iniziare. Per concludere vorrei riallacciarmi alle neuroscienze e alle

113 Cosa diversa dal libero arbitrio, che è sempre in relazione con l'infinito, e che nella sua apparizione nei testi antichi e moderni della cristianità trova sempre in Dio il suo limite.

114 V. Cesareo / I. Vaccarini, *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, cit. p. 177. Pecato che poi i sociologi descrivendo la situazione odierna della società, mettano in risalto le visioni del mondo dominanti nel post-modernismo, quasi ad accusarli di questa situazione che si è venuta a creare, come se siano le idee muovere il mondo. Se sicuramente non è la sola economia a determinare le situazioni, tuttavia sicuramente non le sole idee.

115 Ivi, p. 166.

116 Diventano allora molto interessanti le pagine in cui Ernst Bloch parla della comunità che ancora non c'è, e del dio che sarà.

generalizzazioni che partono da alcune loro scoperte scientifiche. So che sono alla caccia di immagini di quali zone si accendono durante l'esperienza mistica e la meditazione buddista. Forse un giorno potrebbero anche registrare i cambiamenti dei nostri neuroni e la chimica del nostro cervello durante l'esperienza della libertà abissale prima dell'assunzione della responsabilità. Ma se la nostra società continuerà ad avere bisogno solo di soggettività frantumate, i neuroscienziati non potranno registrare l'esperienza della libertà vertiginosa, che nella "zona grigia della spontaneità" costituisce la personalità. Allora sarà la vittoria della necessità.