

Lessico pandemico.1

• Giuseppe
D'Acunto

• Aldo
Meccariello

Angoscia

Radiografia e ricognizione del presente

 Asterios

Volantini militanti



Indice: Noi siamo angoscia, di *Aldo Meccariello*. 1. Una specie di prologo, 3 • 2. Due metafore dell'angoscia: Franz Kafka, 8 • 3. Angosciose esplorazioni: Jean-Paul Sartre, 13 • 4. Martin Heidegger, 16 • 5. Søren Aabye Kierkegaard, 19 • 6. Al di qua del principio dell'angoscia: Sigmund Freud, 21 • 7. Jaffier o l'angoscia nel cuore, 25 • 8. L'individuo angosciato, 28 • 9. Qualche ultima considerazione, 33 • **Angoscia si dice in molti modi**, di *Giuseppe D'Acunto*. 1. Tra umanizzazione e disumanizzazione, 35 • 2. Angoscia e libertà, 39 • 3. La risorsa del possibile, 44 • 4. Angoscia e crisi della presenza, 48 • 5. Angoscia e rimozione, 51 • 6. Angoscia e "principio di individuazione", 54 • 7. Il principio-angoscia, 55 • 8. «Coraggio di aver paura», 58 • Gli autori, 61.

I tempi nei quali oggi viviamo, e vivremo a lungo, sono pieni di pensieri ansiosi, inquieti e cattivi. Abbiamo allora pensato di proporre ai nostri lettori due nuovi progetti: il Lessico Pandemico, all'interno della collana dei Volantini, e la collana di Diari e Quaderni.

Per il Lessico abbiamo chiesto a studiosi e ricercatori di scriverci un testo breve sulla voce per la quale sono più preparati e innovativi nel pensiero e nella critica.

Convinti come siamo che la scrittura di un Diario o di soli Appunti aiuterebbe ognuno di noi a stare meglio con se stessi e forse anche con gli altri, abbiamo progettato dei volumi – dedicati a poeti, scrittori e pensatori – dove abbiamo stampato su carta di qualità le sole righe da riempire nella forma di Diario ma anche di semplici Appunti sui giorni difficili che stiamo vivendo.

volantini militanti è una collana periodica della Asterios Abiblio Editore diretta da Asterios Delithanassis • prima edizione gennaio 2021 • © Asterios Abiblio editore, Trieste 2020 • posta: info@asterios.it
ISBN: 9788893135511 PER EDIZIONE IN PDF

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI DICEMBRE 2020 DA PRINTBEE - NOVENTA PADOVANA.

Noi siamo angoscia

di *Aldo Meccariello*

Io venia pien d'angoscia a rimirarti.

(G. Leopardi, *Alla luna*)

Come può succedere che soltanto nell'angoscia io sia pienamente me stesso? Sono stato educato all'angoscia? Soltanto nell'angoscia mi riconosco. Una volta superata, essa diventa speranza. Ma è angoscia per altri. Ho amato le persone per la cui vita sono stato in angoscia.

(E. Canetti, *Il cuore dell'orologio*)

Viviamo un'epoca priva di avvenire. L'attesa di ciò che verrà non è più speranza, ma angoscia.

(S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*)

1. *Una specie di prologo*

Se si dovesse cercare un motto per descrivere la condizione contemporanea incalzata dalla pandemia, potrebbe essere questo: oggi viviamo nell'epoca della capacità di sentire l'angoscia. A seguito dell'esplosione dell'epidemia, abbiamo scoperto l'angoscia, ma di essa si parla ancora molto poco, forse perché è un'esperienza traumatica, come Freud ci insegna, un groviglio di contraddizioni, «un punto

nodale, nel quale convergono tutti i più svariati e importanti interrogativi, un enigma la cui soluzione è destinata a gettare un fascio di luce su tutta la nostra vita psichica»¹. Tuttavia, la percezione è ben reale, ma sembra rimanere a un livello soffuso, senza che sia vissuta direttamente. Tra psicoanalisi e filosofia, tra letteratura e antropologia, la questione dell'angoscia assurge a categoria ideal-tipica dell'epoca presente.

A partire da questo quadro di sospensione della vita comunitaria, da questo grado-zero della civiltà, si era già espresso il grande pensatore tedesco Günther Anders, che lamentava indignato la generale indisponibilità dell'angoscia a farsi sentire, proprio a causa di un *deficit* emotivo dell'immaginazione: sebbene impegnati in grandiosi programmi per il futuro supportati dalla tecnica, ci troviamo a non avere consapevolezza emotiva delle conseguenze delle nostre azioni. Siamo esseri insensibili ed anestetizzati, tanto che Anders interpreta la nostra come «*l'epoca dell'incapacità a provare angoscia*»².

¹ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi. Prima e seconda serie di lezioni*, tr. it. di M. Tonin Dogana e E. Sagittario, Boringhieri, Torino 1978, p. 355 (la citazione è tratta dalla Lezione 25 dedicata all'angoscia). Cfr. E. Borgna, *Angoscia*, in Aa. Vv., *I concetti del male*, a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 2002, pp. 19-29. Qui, leggiamo: «*L'angoscia non è la paura. L'ansia e l'angoscia sono espressioni che rimandano a comuni stati di cose e sono talora usate come sinonimi, e talora come indicatori di emozioni diverse. [...] Angst è la sola parola di cui il tedesco dispone per significare gli stati d'animo che corrispondono ad ansia e angoscia; mentre in inglese al termine anxiety, ansia, si accompagna anche il termine anguish, che significa angoscia, tormento interiore*» (p. 20). Cfr., inoltre, E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, a cura di C. Gallini, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 30-31.

² G. Anders, *L'uomo è antiquato*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino

Oggi siamo immersi nella minaccia del Covid-19 e domani chissà. Viviamo minacce presenti e future: si impone concreta e tangibile quella folgorante immagine leopardiana del *formidabile deserto del mondo*, evocata in una lettera a Pietro Giordani del 1819. Il variare delle modalità della circolazione epidemica e del contagio pestilenziale (dalla collera degli Dei, nell'*Iliade* omerica, che sparge la peste nel campo acheo, alla collera della natura in tante fasi della storia) ha influito nelle faccende umane sia nei tempi antichi sia nei tempi moderni. Il pianeta sembra non reggere più la deregolamentazione ecologica globale, i cui effetti sempre più massicci (riscaldamento climatico, massacro della biodiversità, inquinamento dell'aria e degli oceani, esaurimento delle risorse naturali) già colpiscono l'insieme del vivente e delle società umane. L'ecosistema è impazzito, i confini tra l'umano e il bestiale sono saltati, la natura sembra voglia vendicarsi del genere umano, come se ci stesse buttando con violenza fuori dalle sue ali protettive, dal suo grembo rassicurante.

Ora, dobbiamo recuperare il sentimento dell'angoscia per acquisire piena consapevolezza della nostra fragilità e vulnerabilità, per generare quel significato e quell'attenzione per le cose del mondo, per coabitare con il nostro deficit di esistenza. Il secolo XX ha conosciuto due guerre mondiali, l'olocausto, l'atomica: eventi traumatici, tellurici, che hanno imposto la necessità di ripartire dalla radice, la necessità di un cambiamento epocale. Quello che è successo dopo il 1945 è stato un mutamento epocale segnato dall'incombente minaccia di morte, estesa all'intero

2007; vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. di L. Dallapiccola, p. 249.

genere umano e all'ecosistema che ne riproduce la vita. Oggi, c'è un nuovo mutamento epocale. Il genere umano è esposto alla furia devastante di una pandemia che può cedere il passo ad altre pandemie, negli anni a venire. Come ammonisce Günther Anders, è tempo di dismettere la veste di *Titani* della natura che indossiamo da quando è iniziato il nostro dominio.

Quella che era stata la cosa più importante per i nostri genitori, “ultimi uomini”, è diventata senza valore per noi figli, i “primi Titani”; i loro sentimenti più cari ci sono estranei [...]. Noi, uomini d'oggi, siamo i primi uomini a dominare l'Apocalisse, perciò siamo anche i primi a subire senza posa la sua minaccia³.

Dall'Apocalisse atomica all'Apocalisse naturale il passo è stato breve. Sporgiamo *sull'orlo dell'abisso*⁴. Quanto più si è cresciuti in potenza, tanto più si è sviluppata una tecnologia non più dominabile. Il futuro non si presenta più in termini di progresso, ma d'incertezza.

Il pianeta è sovrappopolato, ci siamo presi troppo spazio, siamo penetrati troppo nell'ordine delle cose. Abbiamo turbato troppo l'equilibrio, abbiamo già condannato troppe specie all'estinzione. La tecnica e le scienze naturali ci hanno trasformati da essere dominati dalla natura a dominatori della natura⁵.

In pericolo è la vita stessa, non esclusivamente la vita umana, bensì l'incolumità del pianeta, dell'ambiente che ci accoglie; tanti sono i problemi globali (il sovraffolla-

³ Ivi, pp. 226-227.

⁴ Cfr. H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 2000.

⁵ Ivi, p. 7.

mento, l'esaurimento delle materie prime, il danno all'atmosfera per l'emissione di gas nocivi, il degrado del suolo, delle acque e degli ecosistemi vegetali e ora i virus) che minacciano le generazioni future e la sopravvivenza della specie. In tempi antichi e meno antichi, ci si metteva al riparo dagli eventi imprevedibili della natura, oggi i rischi e i pericoli per l'umanità dipendono dalle nostre decisioni. C'è il rischio tangibile che nei prossimi anni l'umanità precipiti *in nuovi tempi bui*, per riprendere la celebre espressione di Hannah Arendt, in occasione di una conferenza che tenne ad Amburgo nel 1959, per il conferimento del premio Lessing. La grande pensatrice ebreo-tedesca registrava negli anni del dopoguerra la bancarotta dell'etica e della politica, dopo i disastri del secondo conflitto mondiale, il genocidio degli ebrei, l'atomica su Hiroshima e Nagasaki. *I nuovi tempi bui* dell'età in cui viviamo ci impongono nuovi compiti e nuovi obblighi, nuovi parametri di azione e di pensiero. Il Covid-19 segna un prima e un dopo del XXI secolo, perché è il primo vero *blackout* della civiltà contemporanea, il grado zero di una storia che si fa evento o un insieme di eventi che non hanno più direzioni sensate, o forse il vero inizio del Millennio che si prospetta nella sua fase apocalittica. Abbiamo sempre evaso da questi pensieri e allontanato da noi il pensiero della nostra stessa mortalità. René Girard, in uno dei suoi ultimi libri, *Portando Clausewitz all'estremo*⁶, riflette sulla dinamica apocalittica del mondo, concentrandosi sugli sviluppi della guerra moderna a partire da Hiroshima, sul terrorismo e sulle catastrofi ecologiche. Egli riconosce segni evidenti

⁶ Cfr. R. Girard, *Portando Clausewitz all'estremo. Conversazione con Benoît Chantre*, tr. it. di G. Fornari, Adelphi, Milano 2008.

preannunciati dagli scritti apocalittici del Nuovo Testamento, precisando che tali profezie descrivono una minaccia puramente umana.

Due guerre mondiali, l'invenzione della bomba atomica, svariati genocidi, una catastrofe ecologica imminente non sono stati sufficienti a convincere l'umanità, e in primo luogo i cristiani, che i testi apocalittici, pur senza avere alcun valore predittivo, ci parlano del disastro in corso. Che fare perché vengano ascoltati? Sono stato accusato di ripetermi troppo, di rendere la mia teoria un feticcio, di usarla per spiegare tutto. Eppure essa si è sforzata di descrivere dei meccanismi che le recenti scoperte della neurologia confermano: l'imitazione è primaria, e, più che essere appresa, è il mezzo essenziale dell'apprendimento. Non si sfugge al mimetismo se non comprendendone le leggi: solo la comprensione dei pericoli dell'imitazione ci permette di pensare un'autentica identificazione con l'altro. Eppure noi prendiamo coscienza di questo primato della relazione morale nel momento stesso in cui si compie l'atomizzazione degli individui, in cui la violenza è ulteriormente aumentata per intensità e imprevedibilità⁷.

Questo è il punto della questione. Dinanzi ai pericoli e alle minacce che possono indurre facilmente alla disperazione, occorre riabilitare il primato della relazione morale e ritornare a riappropriarci della nostra umanità. Come? Bisogna imparare a sentire l'angoscia, la quale non è un *deficit* di esistenza, semmai la sua vetta, il suo lato più misterioso e primordiale. *Noi siamo angoscia*.

2. Due metafore dell'angoscia: Franz Kafka

Leggiamo un brano delle prime pagine dello straordinario racconto-frammento di Kafka, *La tana*, che è una potente metafora della condizione umana contemporanea:

⁷ Ivi, pp. 12-13.

Ho costruito la tana; sembra riuscita bene. Da fuori a dire il vero, si vede solo un gran buco; ma quel buco non porta da nessuna parte, già dopo qualche passo si incontra solida pietra naturale. Non voglio vantarmi di essermi intenzionalmente servito di quest'astuzia, si tratta più che altro del residuo di uno dei molti vani tentativi di costruzione, ma alla fine mi è sembrato vantaggioso lasciare scoperto quell'unico buco [...]. A un migliaio di passi di distanza da quel buco, coperto da uno strato mobile di muschio, c'è il vero ingresso alla tana, un ingresso sicuro quanto, al mondo, qualcosa può esser messo al sicuro [...] e la mia vita, anche ora che si trova al culmine, non ha una sola ora di vera pace; in quel punto nel muschio scuro io sono mortale e nei miei sogni, spesso, un muso avido fiuta là attorno senza tregua^B.

Il racconto, composto dallo scrittore praghese pochi mesi prima di morire, nel 1924, è una messa in scena dell'angoscia, una sua plastica rappresentazione. Un animale, ossessionato dall'idea prevalente di essere aggredito, costruisce un rifugio sotterraneo, non riesce a staccarsi dalla tana, se ne allontana e poi torna sempre a sorvegliarla. Nell'incipit del racconto dominano tre movimenti. «Ho costruito la tana; sembra riuscita bene»: è il primo movimento; poi c'è una falsa tana per sviare l'eventuale aggressore, la minaccia del nemico; l'indizio fuorviante è il secondo movimento. L'animale è angosciato, pressato dall'esterno, avverte dentro di sé che la sua vita non ha una vera pace: si tratta del terzo movimento. Kafka condensa in questi tre nuclei tematici tutta la trama del racconto.

La casa del roditore è il suo bunker chiuso. In questo senso per Kafka – che scriveva in tempi pre-bellici – la casa appare sempre *casa armata*, e l'abitare implica la difesa dal nemico, o dal predatore. La casa è rocca-

^B F. Kafka, *Il silenzio delle sirene. Scritti e frammenti postumi (1917-1924)*, a cura di A. Lavagetto, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 312-313.

forte oltre che tomba: è sepolcro blindato. Questa modalità di abitare *fortificato* ha due controindicazioni, l'una reale, l'altra simbolica. Quella reale è la mancanza di aria, l'elemento che serve a sopravvivere. Quella simbolica è l'abbattimento dei ponti con l'*altro*, col soggetto del mondo esterno a noi. Perché l'altro qui è il predatore della casa, è il *nemico*. La difesa del territorio-casa è tutt'uno con la scoperta del nemico, che ti può *stanare* ed espropriare della tua autonomia. Il roditore teme l'invasione della casa, ma la casa è *lui*, il suo stesso corpo violabile e invisibile, e tra l'altro commestibile così come le prede lo sono per lui⁹.

L'altro è l'oscura minaccia. Chi costruisce la tana, scioglie ogni legame con il mondo esterno. In questo spiazzo fortificato si raccolgono tutte le provviste per sopravvivere, gran parte del tempo, attanagliato dall'ansia per ciò che gli può capitare, che può rompere la tranquillità e la pace che la fortezza dovrebbe garantire: «sono irritato e commosso al contempo quando mi capita si smarrirmi per un istante nella mia creazione»¹⁰. Ecco un'immagine dell'angoscia: smarrirsi per un istante nella propria creazione, l'inabissarsi nei lati oscuri della mente. Non si è mai sicuri, né nella tana e né fuori.

Se solo cammino in direzione dell'uscita, sebbene ancor separato da essa da gallerie e spiazzi, già credo di entrare nell'atmosfera di un grave pericolo, talvolta mi pare che la pelliccia mi si assottigli, come se fossi sul punto di restar là con la carne spoglia e nuda ed esser salutato in quell'istante dall'urlo dei miei nemici. Certamente, tali sensazioni vengono suscitate di per sé dall'uscita, dal cessare della protezione domestica, ma è anche quell'ingresso così costruito che particolarmente mi tortura¹¹.

⁹ R. Caracci, *Le figure dell'abitare in Kafka*, in Aa. Vv., *Moderno e postmoderno*, a cura di A. Meccariello, G. Baptist e A. Bonavoglia, Manifestolibri, Roma 2016, p. 183.

¹⁰ F. Kafka, *Il silenzio delle sirene*, cit., p. 320.

Nella tana kafkiana, il presidio esterno offre il controllo dell'*entrata* e, nel contempo, consente l'*uscita*, cioè di venire alla luce, dove il tempo e lo spazio sono sempre giorno e notte. L'indistinto e l'indistinguibile scorrono ora nella luce dei giorni e delle notti che si succedono, senza mai arrestarsi: non sono più il sigillo della fine o del mai cominciato. Le condizioni della tana sono quelle della lotta *senza respiro* contro nemici, interni ed esterni, che lasciano scarso tempo e scarso spazio alla ricerca della sicurezza e della tranquillità. La tana viene convertita in un presidio da godere dall'interno e da controllare dall'esterno.

Ma in realtà non sono all'aperto; è vero che, anziché strisciare nell'angustia dei corridoi, corro nella foresta aperta, sento nel mio corpo nuove forze per le quali, in certo qual modo, non c'è spazio nella tana, neppure sullo spiazzo fortificato, anche se fosse dieci volte più grande; inoltre là fuori il cibo è migliore, la caccia certamente più difficile e il successo più raro, ma il risultato è superiore sotto tutti gli aspetti; non nego nulla di tutto questo e so rendermene conto e goderne, almeno quanto chiunque altro, ma probabilmente molto meglio, perché io non vado a caccia come uno straccione per incoscienza o disperazione, bensì miratamente e con calma. Inoltre non sono destinato alla vita all'aperto, né abbandonato al suo potere, bensì so che il mio tempo è misurato, che non sono costretto a correre qui all'infinito, ma che, in certo qual modo quando voglio e quando sono stanco di questa vita, verrò chiamato da qualcuno al cui invito non saprò resistere¹².

La tana kafkiana è un labirinto, un luogo claustrofobico che simboleggia i lati più inesplorati della natura umana. Non si può uscire dalla tana perché si continua ad essere assediati dal terrore di essere aggrediti. Ma non ci si rende

¹¹ *Ibid.*

¹² Ivi, pp. 320-321.

conto che il nemico non è fuori, ma dentro di noi. Allora la tana diventa un ambiente-incubo, una prigione da cui vorremmo evadere. Ha ragione Albert Camus quando scrive che «Kafka esprime la tragedia, per mezzo dell'elemento quotidiano, e l'assurdo, per mezzo di quello logico»¹³. In un altro breve racconto (postumo), *La partenza* (1922)¹⁴, che può essere letto specularmente a *La tana*, lo scrittore praghese, descrive l'andar via, una fuga possibile senza destinazione. Abbandonata la tana, si esplora l'uscita da cui, però, non si intravede alcun orizzonte.

Comandai di andar a prendere il mio cavallo dalla stalla. Il servo non mi comprese. Andai io stesso nella stalla, sellai il cavallo e montai in groppa. Udi sonare una tromba in lontananza sentii e domandai al servo che cosa significasse. Egli non lo sapeva e non aveva udito niente. Presso il portone mi trattenne e chiese: «Dove vai, signore?». «Non lo so» risposi. «Pur che sia via di qua, via di qua, sempre via di qua, soltanto così posso raggiungere la meta». «Dunque sai quale è la tua meta?» osservò. «Sì» risposi. «Te l'ho detto. Via-di-qua; ecco la mia meta». «Non hai provviste con te» disse. «Non ne ho bisogno» risposi. «Il viaggio è così lungo che dovrò morir di fame, se non trovo nulla per via. Nessuna provvista mi può salvare. Per fortuna è un viaggio veramente straordinario»¹⁵.

Il protagonista dà un ordine netto, ma non viene capito dal suo subordinato. Perché? Potrebbe trattarsi di un servo sciocco o distratto. Poco dopo il testo ci riferisce che un misterioso suono di tromba viene udito solo dal partente. Ciò

¹³ A. Camus, *Il mito di Sisifo*, in Id., *Opere. Romanzi, racconti, saggi*, a cura di R. Grenier, Bompiani, Milano 2000, p. 326.

¹⁴ In F. Kafka, *Tutti i racconti*, a cura di E. Pocar, vol. II, A. Mondadori, Milano 1970.

¹⁵ Ivi, p. 177. Cfr. U. Curi, *Via di qua. Imparare a morire*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, pp. 188-189.

deporrebbe di nuovo a sfavore del servitore. Eppure questi è sollecito verso il padrone. Gli chiede dove va e poi osserva giustamente che lui deve conoscere la sua meta. Possiamo allora pensare che l'uomo si muova di rado, tanto che il suo ordine non è stato compreso; potrebbe essere una persona che forse all'improvviso raccoglie le forze che gli restano per compiere un viaggio importante, meravigliando chi lo conosce. Un viaggio che intraprende da solo. Quel «*via-di-qua*» ribadito quattro volte segna una cesura netta tra due mondi, tra il noto e l'ignoto. Il viaggio è infinito, immenso, non ha termine. Kafka scava nell'angoscia del mondo e di ciascuno di noi. Oltre l'angoscia delle proprie patrie, c'è l'ignoto.

3. *Angosciose esplorazioni: Jean-Paul Sartre*

L'angoscia è la categoria più saccheggiata dalla teologia, dalla letteratura, dalla filosofia e dalla psicoanalisi. Scrive Jean-Paul Sartre nella sua grande opera del 1943, *L'essere e il nulla*¹⁶:

Possiamo dare a questo problema una risposta immediata: è nell'angoscia che l'uomo prende coscienza della sua libertà o, se si preferisce, l'angoscia è il modo d'essere della libertà come coscienza d'essere, è nell'angoscia che la libertà è in questione nel suo essere in quanto tale¹⁷.

Le pagine sartriane sull'angoscia danno la sensazione di scalare una cima: nell'angoscia la libertà si angoscia di fronte a se stessa, in quanto non è mai sollecitata né impedita da *niente*. Sartre sostiene l'irriducibilità dell'an-

¹⁶ Cfr. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, cura di F. Fergnani e M. Lazzari, tr. it. di G. del Bo, il Saggiatore, Milano 1975.

¹⁷ Ivi, p. 66.

goscia alla paura: la paura si dirige verso gli esseri del mondo, investe gli oggetti, l'angoscia è sempre un rapporto con se stessi. La paura è uno stato d'animo che scaturisce da una situazione concreta, tangibile; l'angoscia invece si correla ad un malessere non meglio definito, a una sensazione di sventura o di estraneità del mondo o delle cose. Se sono davanti a un precipizio, da temere non tanto è di cadervi quanto di gettarmici lo stesso, nel senso che diffido delle mie reazioni di fronte al pericolo. Mi avvicino al precipizio e gioco coi miei possibili. Ma come ci si ritrae dal precipizio? Impossibile.

Fuggiamo l'angoscia tentando di coglierci *dal di fuori* come *altro* o come *una cosa*. Ciò che si suole chiamare rivelazione del senso intimo o intuizione prima della nostra libertà, non ha niente di originale: è un processo già costruito, espressamente destinato a mascherare l'angoscia, il vero "dato immediato" della nostra libertà¹⁸.

Non possiamo dissimulare l'angoscia perché, spiega il pensatore francese, *noi siamo angoscia*. La fuga dall'angoscia è solo un modo per diventare coscienti. Non c'è modo per sfuggire all'angoscia. Di cosa si ha angoscia? A differenza della paura che è riferita a un oggetto determinato, nell'angoscia non c'è nessun oggetto: essa evoca in modo del tutto inaspettato una distanza. L'angoscia non vede, né vuole vedere l'oggetto. Vede solo se stessa.

E tuttavia fuggire l'angoscia ed essere l'angoscia non possono affatto essere la stessa cosa: se io sono la mia angoscia per fuggirla, ciò presuppone che io posso decentrarmi in rapporto a ciò che sono, che posso essere l'angoscia in modo da "non-esserla", che posso disporre

¹⁸ Ivi, p. 82.

di un potere annullatore in seno all'angoscia stessa. Questo potere annullatore annulla l'angoscia in quanto la fuggo, e s'annulla da sé in quanto *io la sono per poterla fuggire*. E ciò che si chiama la *malafede*¹⁹.

Bisogna che il nulla mi sia dato in qualche modo. E come mi è dato il nulla? Per Sartre, il nulla non si oppone all'essere, come invece avveniva nella tradizione hegeliana, ma è una componente complementare dell'essere. In tutto questo, la malafede si presenta come uno dei modi in cui il nulla si *manifesta* nel mondo per mezzo dell'intervento umano. In ultima analisi, essa è un atteggiamento, ma prima ancora è una particolare operazione mentale dove la coscienza mette in pratica un vero e proprio procedimento di negazione del sé. I motivi, facilmente intuibili, rispondono al bisogno di mascherare una verità spiacevole o scomoda, oppure che vorremmo semplicemente diversa. La malafede è una bugia che non si racconta agli altri, ma a sé stessi.

Non si tratta dunque di cacciare l'angoscia dalla coscienza, né di sostituirla come fenomeno psichico incosciente: semplicemente io posso dispormi in malafede nell'apprendere l'angoscia che sono e questa malafede, destinata a riempire il nulla che *io sono* nel mio rapporto con me stesso, implica precisamente quel nulla che sopprime²⁰.

Nei suoi meccanismi psichici, essa è poi perfettamente equiparabile a una fede, per cui ciò che si realizza con la malafede è una tipica situazione di credenza.

Il vero problema della malafede proviene evidentemente dal fatto che la malafede è fede. Essa non può essere né menzogna cinica né evi-

¹⁹ Ivi, p. 83.

²⁰ *Ibid.*

denza, se evidenza è possesso intuitivo dell'oggetto. Se si chiama credenza l'adesione dell'essere al suo oggetto, quando l'oggetto non è dato o è dato in modo indistinto, la malafede è credenza e il problema essenziale della malafede è un problema di credenza²¹.

La malafede è una fuga da se stessi, non ha nulla a che vedere con una riprovazione moralistica. L'essere umano scopre la sua scissione, la sua inconsistente consistenza, il suo sporgersi o specchiarsi nel nulla.

Ciò che qui conviene notare è che la libertà, che si manifesta con l'angoscia, è caratterizzata da un'esigenza continuamente rinnovata di rifare *l'io* che costituisce l'essere libero²².

Nell'angoscia *la libertà si angoscia di fronte a se stessa*, perché non è sollecitata né impedita da niente. La libertà sartriana spinge l'essere umano a una solitudine estrema, a un agire gravoso, ma privo di senso. È una libertà senza appoggio e senza balaustra, senza norma, senza necessità logica. «Parimenti, la libertà appare come una totalità inanalizzabile»²³. La scoperta veramente angosciante è che questo vuoto è in noi stessi.

4. *Martin Heidegger*

L'angoscia è anche la categoria fondamentale di Heidegger che viene declinata in più luoghi dell'opera del pensatore tedesco: si affaccia nella conferenza del 1924 su *Il concetto di tempo*, per essere ripresa e sviluppata in *Essere e tempo*, del 1927, e in *Che cos'è metafisica*, del 1929.

²¹ Ivi, p. 110.

²² Ivi, p. 73.

²³ Ivi, p. 548.