

MICHEL BITBOL\*

## Paura della morte e esperienza del futuro

Nel titolo di questo articolo, la parola più importante è “esperienza”. Secondo l’atteggiamento fenomenologico, quello che dirò è stato sottoposto alla prova della mia esperienza vissuta. La mia esperienza personale, ovviamente, ma anche la mia capacità razionale, immaginativa o empatica di capire l’esperienza degli autori. Mi appoggio su un autore soltanto se le sue parole suscitano in me un’esperienza che dà senso ad ogni frase che ne cito. Questo metodo è ciò che la mia amica Natalie Depraz<sup>1</sup> chiama la “lettura esperienziale” dei filosofi. Dopo tutto, l’esperienza ordinaria è la nostra risorsa comune. Questa esperienza ordinaria contiene tutto in essa, dalla capacità ad oggettivare una frazione dell’apparire al germe delle realizzazioni pre-oggettivanti della vita contemplativa. Sarà dunque nella vostra esperienza che valuterete le risonanze che risveglia, o non risveglia, quello che dirò.

La tesi che sostengo è che la paura della morte è radicata nelle minacce all’identità. L’identità è al tempo stesso la fortezza che costruiamo contro il cambiamento, e la struttura precaria che ci fa diventare vulnerabili alla distruzione. La nostra identità è comunque più estesa di ciò che suggerisce il mito dell’individuo autonomo. Come scrive Sartre<sup>2</sup>, la mia identità, lungi dal fermarsi ai limiti del mio corpo, si estende ad una sfera di alterità. Difatti, l’altrui è costitutivo del mio essere personale, poiché mi offre il punto d’appoggio del suo giudizio su di me. D’altra parte, poiche adotta una prospettiva diversa dalla mia sulle cose intorno a noi, l’altrui amplifica il mio sguardo alle dimensioni di una visione condivisa.

\* Direttore di ricerca al CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique), Archives Husserl (UMR CNRS 8547, Pays Germaniques), École Normale Supérieure, 45 rue d’Ulm, 75005 Paris, France.

1. N. Depraz, *Lire Husserl en phénoménologue*, Presses Universitaires de France, Paris 2008.  
2. J.-P. Sartre, *L’être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, p. 265.

Se questo è vero, la morte di un’altro essere umano non rappresenta soltanto un annuncio indiretto della mia mortalità. In primo luogo, scrive Lévinas<sup>3</sup>, la morte dell’altro ci fa soffrire il trauma di vedere il suo volto cambiarsi in una forma, e il suo movimento espressivo raggelarsi in una cosa. In secondo luogo, la morte di un altro è vissuta come una violazione diretta della mia identità, in quanto sono tessuto dai rapporti che ho avuto con questo altro, e in quanto il mio mondo dipende dalla convergenza tra il mio sguardo e il suo.

La perdita della nostra identità ci espone improvvisamente all’ignoto, all’inatteso, a causa della scomparsa delle ricorrenze che ci ricostruiscono ad ogni istante. L’isola di prevedibilità che eravamo riusciti a costruire grazie al nostro posizionamento in qualche nodo della rete costitutiva dell’identità viene sommersa. Il risultato di questa sommersione, di questo crollo della prevedibilità, è ambiguo. Da un lato, il desiderio di prevedibilità assoluta, che richiede di ripetere il passato nel presente e nel futuro, è un modo di negare la vita; Freud ha paragonato la coazione a ripetere, alla pulsione di morte. D’altra parte, però, uno smarrimento radicale, un’incapacità di ritrovare punti di riferimento, può abolire così completamente il processo di auto-generazione della nostra identità, che non esiste più una persona organizzata in grado di fare buon uso della creatività ritrovata.

Si noti ora che, anche se si sono verificate le morti identitarie temute, c’è ancora qualcuno ad accorgersene, si potrebbe quasi dire che c’è qualcosa ad accorgersene, a questo punto di spersonalizzazione. L’”Io”, nel senso di uno sguardo vuoto, non è morto, dal momento che è ancora in grado di sentire il vuoto della perdita, e l’angoscia di un futuro insondabile. Questo fatto elementare della presenza residuale di un soggetto testimone spiega che la propria morte, la *mia* morte, rimane per sempre irappresentabile. Come possiamo dire e figurarci questa morte, in cui, come scrive Vladimir Jankélévitch “l’oggetto e il soggetto del morire coincidono”?<sup>4</sup>. Come possiamo dire e capire una morte che ha rimosso il mondo in quanto mi appare, una morte che ha rimosso l’oggetto mondo insieme al suo soggetto? Come potrei pensare la mia morte, poiché quando mi sforzo di pensarci non è ancora successa?

Il fatto che la propria morte sia *irrappresentabile* si manifesta negli stessi tentativi di rappresentarla, al cinema o nei fumetti. Questi tentativi consistono nel delineare un’immagine visibile della non-esperienza, un’immagine paradossale di ciò che vive l’essere già morto. L’ultima immagine, tragica, è semplicemente costituita da un rettangolo

---

3. E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, Paris 1995.

4. V. Jankélévitch, *La mort*, Flammarion, Paris 1966, p. 23.

nero e senza parole, che si propone di rappresentare l'essere-morto del personaggio sotto l'aspetto di una non-visione e di una non-esperienza. L'effetto è sorprendente, e anche straziante; per un momento, non si può fare a meno di seguire il personaggio sino alla fine del suo processo di morte. Ma si capisce dopo che questa rappresentazione del non-esperire è fallita, poiché anch'essa è esperita. C'è qui un soggetto che ha cominciato ad identificarsi con il personaggio, ma che rimane in grado di avere l'esperienza della sua non-esperienza falsamente rappresentata.

Da quel fatto, dalla perpetuazione del soggetto anonimo del vivere e del sentire designato dal pronome personale in prima persona "io", deriva probabilmente il sorprendente successo delle strategie del *diniego* della propria morte, di cui lo psicoterapeuta americano Irvin Yalom ha stabilito una lista sconcertante nel suo libro *La terapia esistenziale*. Se "io" permango, e se ho l'esperienza della non-esperienza rappresentata, sembra che io sia un essere eccezionale che sfugge alla regola universale della morte. È proprio su questa strana tesi che si appoggiano i meccanismi del *diniego*: esorcizzano la paura della propria morte dubitando della sua realtà. Praticare il *diniego* della morte, soprattutto da bambino, ma non solo, significa credersi un essere eccezionale<sup>5</sup>, o significa credersi l'oggetto di un'attenzione esclusiva da parte di un essere divino, oppure ancora significa pensarsi in grado di accedere ad un livello soprannaturale dell'esistenza (qualcosa come il paradiso)<sup>6</sup>. Un altro modo più ragionevole di schivare la paura della morte (un mezzo *diniego*), è il progetto di accedere a ciò che Irvin Yalom chiama l'immortalità simbolica<sup>7</sup>. Le "immortalità simboliche" più comuni sono di due tipi distinti: 1. l'immortalità identitaria e 2. l'immortalità trascendentale:

1. l'immortalità biologica attraverso la procreazione, così come l'immortalità creativa attraverso le produzioni intellettuali o sociali, perpetuano un frammento dell'identità costruita dal soggetto. Però, né l'una né l'altra mantiene la totalità della mia persona, fatta da una storia contingente e da memorie uniche;

2. l'immortalità contemplativa attraverso la fusione con un presente continuo, privo di contenuti e di limiti, radica invece l'esistenza in un vissuto che precede ogni identità personale. Tale impulso verso un'immortalità anonima si basa sull'evidenza che ci sia sempre, dietro ogni evento, dietro ogni accidente, un soggetto trascendentale che se ne ac-

---

5. I. Yalom, *Thérapie existentielle*, Galaade Éditions, Paris 2008, p. 133.

6. M. Hulin, *La face cachée du temps*, Fayard, Paris 1985.

7. Yalom, *Thérapie existentielle*, cit., p. 60.

corge<sup>8</sup>. Ma questa credenza nell'immortalità è ingenua, perché confonde la durata senza fine e l'eterna attualità assoluta.

Supponiamo ora che abbia respinto tutte le strategie di *diniego* della morte, e di ricerca dell'immortalità simbolica. Devo poi affrontare inerme la paura fondamentale, la paura della morte. Il problema è che io non capisco quello che temo, e la mia mancanza di comprensione mi rende la paura più intensa. Io direi che ho paura di *nulla*; una frase da non confondere con la proposizione foneticamente vicina che io *non* ho paura di nulla. La paura della morte, che sostiene di avere un oggetto chiamato "morte", ma che definisce paradossalmente come "nulla" l'aspetto che questo oggetto mostra al soggetto della paura, diventa allora quasi indistinguibile dall'angoscia. Di fatto, l'angoscia nasce dall'inabilità di dare forma a quello che viene; l'angoscia è un'apprensione minacciosa per *niente di speciale*, una vertigine dell'ignoto. Ma allora che cosa è questo *nulla* di cui ho paura? Ne so già qualcosa che possa dare sostanza alla mia paura? In verità, io ne so pochissimo. Del nulla, non ho nessuna esperienza isolata<sup>9</sup>; non ho l'esperienza del nulla "in sé". Quello che ho già vissuto è il "niente di", un niente orientato verso una mancanza specifica e identificata. Nulla di ciò che ci si aspettava, ma una frattura improvvisa del corso della vita; nessuna luce, ma le tenebre; niente della felicità sperata di rivederla, ma solo la sua assenza; niente delle cose familiari che mi rassicuravano, ma un mondo alieno ecc. Estrapolando questi molteplici scontri con l'esperienza della mancanza o del negare, la paura della morte è intesa come una preoccupazione di vederne confluire tutti i sapori amari. Eppure il *nulla* iperbolico della morte compiuta non si riduce ad alcuna di queste esperienze, per la semplice ragione che esso è davvero niente; non è soltanto "niente di", si potrebbe dire che è niente di niente, o più rigorosamente che *non è*. In tali circostanze, come dice un vecchio ritornello epicureo, perché dovrei temere la morte, poiché "Quando ci sono la morte non c'è, e quando la morte c'è, io non ci sono più"<sup>10</sup>. Peggio ancora, chi può anticipare "Non ci sono più" se non l'io presente che c'è? Quindi, ovviamente, la morte che mi spaventa non è la mia morte già successa, ma è la morte incombente nel mio futuro. Secondo Vladimir Jankélévitch, "La morte, durante tutta la mia vita, sarà nel futuro"<sup>11</sup>.

Che cos'è, allora, il futuro? Niente. Ora il futuro non è *qualcosa*, e quindi assomiglia nel suo negare alla morte che annuncia. Il futuro non

---

8. M. Hulin, *Sur la chute en montagne*, in "Être", 1, 1983, pp. 27-40.

9. Su questo punto controverso, rinvio alla profonda riflessione di P. Basile, *Figli del nulla*, Albo Versorio, Milano 2004.

10. V. Jankélévitch, *La mort*, Flammarion, Paris 1978, p. 31.

11. Ivi, p. 29.

è nulla che io possa percepire, e non è nulla che io sappia già. Provo a prevedere qualcosa del futuro, usando l'immaginazione, le valutazioni probabilistiche oppure le teorie fisiche, ma questo non è in nessun modo equivalente a vederlo; il futuro rimane invisibile e intangibile. Al massimo l'immediato futuro agisce di nascosto per staccare la *presenza* da se stessa, e per annunciarle che essa è pronta a rovesciarsi nel nulla dell'accaduto. Questa inafferabilità del futuro spiega le esigenze contraddittorie dell'esistenza nei suoi confronti: da un lato, l'unico modo per evitare l'ansia consiste nel rappresentare il futuro come una variante del passato; e dall'altro lato l'unico modo per non dissolversi nella noia è di aspettare qualcosa di nuovo dal futuro.

Eppure, l'enigma rimbalza. Sappiamo che il futuro non è ancora nulla a questo punto. Per ora, il passato non si è ripetuto, e l'inatteso non è successo. Allora perché preoccuparsi, perché preoccuparsi di quel niente? Io mi preocco perché questo mi riguarda, e questo mi riguarda perché sono 'io'; 'io', questo pronome indefinito che si carica d'identità fisica e d'identità morale al di là del soffio fugace del momento. Poiché veicola una scia di memorie a proposito di un passato che non c'è più, l'"Io" proietta se stesso in questo nulla insondabile nel quale l'adesso sbocca: il futuro. L'"Io" si butta a braccia aperte nelle profondità oscure del futuro, come un soggetto che si considera durevolmente identico a quello presente, identico a quello che adesso s'interessa o si annoia, identico a quello che adesso aspira a qualcosa di nuovo o lo teme. Ma allora, questo "io", poiché si pensa persistente, non può fare a meno di preoccuparsi dell'abisso in cui si precipita. Posso lavarmi le mani adesso di ciò che accadrà; *io* ci sarò ancora più tardi per testimoniare che avevo torto a non preoccuparmi. E se *adesso* sono consapevole di questa necessità per *me* di preoccuparmi del futuro, la ragione è che approvo il mio 'io' passato di esser stato preoccupato di ciò che sta accadendo a me a questo momento. L'identità dell'"Io", la continuità dell'io attraverso il tempo, è la circostanza (o la credenza) che giustifica la preoccupazione. Senza un "io" per colmare il divario tra la traccia e l'intenzione, la totalità del tempo si frammenterebbe in una polvere d'istanti, o si coagulerebbe nell'istante presente. L'"Io", quel progetto di costanza, è quello che sfida l'abisso del nulla e proietta la sua sfida fuori di esso, sotto forma di un "tempo" misurabile sugli orologi. Ma l'"Io" è anche quello che, una volta costituito come un processo stabile, si sente minacciato di destabilizzazione dal nulla futuro. Sfidare il nulla che fiancheggia il presente, cercare di forzare il passaggio attraverso il suo abisso perseverando nell'essere, ha lo svantaggio di farci cadere in una vita localizzata e di durata limitata.

Il soggetto legittimo della paura della morte è dunque il soggetto umano stabilizzato e delimitato dalla sua identità autobiografica. Al

contrario, un soggetto assorbito nel presente, un puro *ego* trascendentale, non ha motivo di preoccuparsi di qualcosa di simile a una morte futura, poiché la sua morte e la sua rinascita succedono sempre già. Schopenhauer ha usato una bella metafora per esprimerlo: “(Quello) che teme la morte, vedendoci il proprio annientamento, è come se immaginasse che il sole, la sera, dovrebbe rimpiangere ‘Guai a me, vado giù nella notte eterna’”<sup>12</sup>. Il sole, essendo una fonte di luce, non ha nessun motivo di temere la notte. Allo stesso modo, l'*ego* trascendentale, essendo la sua propria presenza, non dovrebbe temere la radicale assenza. Però, come anche Schopenhauer riconosce, “la morte è un sonno in cui l'*individualità* dimentica se stessa”<sup>13</sup>. L'*individualità* definita, l'*io* empirico e storico, ha tutto da temere dalla morte, che significa la sua scomparsa.

Quindi, il *diniego* della morte, tipico dell'infanzia, vale come una costatazione innocente della presenza del presente; ma non riesce ad esorcizzare la minaccia che l'individuo durevole sente di fronte alla prospettiva della dimenticanza di sé per sempre. Come poi possiamo trasferire *all'individuo* la serenità di fronte alla morte che ha dimostrato l'*ego* trascendentale come pura presenza? Forse aiutando l'individuo a percepire, sul lato negativo, che la dimenticanza di sé è ricorrente, e che invece la memoria di sé è momentanea; e sul lato positivo, che anche lui, come individuo, partecipa della vasta, indifferente ed eterna presenza.

Per accorgermi del ricorrente oblio di me stesso, mi pongo questa domanda: che cosa mi garantisce che non ho migrato verso un altro corpo e un altro filo di esistenza durante la notte?<sup>14</sup>. Nulla sembrerebbe cambiato per l'uno e per l'altro dei due “*io*” scambiati, dal momento che ciascuno di essi ritroverebbe la memoria e l'identità intera che corrispondono al corpo in cui è venuto ad abitare. Tutto accadrebbe allora, per ogni “*io*”, come se l'*individualità* che ha trovato svegliandosi fosse la *sua*, piuttosto che qualsiasi altra. Questo racconto dello scambio di due “*io*” è, naturalmente, una fantasia. Che cosa sarebbe un “*io*” persistente durante la migrazione da un corpo all'altro, ma tuttavia vuoto di memoria propria? Però, anche se è metafisicamente discutibile, l'allegoria dell’“*io*” migrante è utile. Essa dimostra che, dal mio punto di vista esperito, l'unica continuità personale che posso attestare è quella che si verifica in questo momento, sotto forma di una scia di ricordi e di un sistema di aspettative desiderate o temute. Nel momento del ri-

---

12. A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Presses Universitaires de France, Paris 1966, p. 357.

13. Ivi, p. 353.

14. M. Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine?*, Flammarion, Paris 2014, p. 249.

sveglio, dire che io mi sono ritrovato, significa soltanto che tutta la mia temporalità è appena emersa in quel momento, con una forma di continuità vissuta, inclusa se stessa in quel momento. In definitiva, quello che prendo per la continuità temporale della mia storia individuale si mostra e s'impone all'individuo che io sono nella pura discontinuità di un presente emergente.

I pensieri sconcertanti non si fermano qui. La verità di un tempo interamente compreso nel battito di un istante non vale solo ogni mattino; vale in questo momento preciso per me e per ognuno di noi. Insomma, come ho sottolineato poco fa, non smetto mai di morire e di rinascere alla mia individualità. Posso morire alla mia individualità durante una frazione di secondo, durante la notte intera, o per molti anni. Ma quando rinacerò ad essa, le cose accadranno in ogni caso come se mi collegassi continuamente ad un passato ricordato che corrisponde alla mia individualità; l'unico indizio che posso avere della mia discontinuità è oggettivo piuttosto che soggettivo: mi è dato dagli orologi e dalle testimonianze.

Più radicalmente ancora, il mio corpo può anche morire in senso biologico; ma quando un "io" nascerà nella coscienza di un bambino avendo raggiunto una fase avanzata della sua crescita, tutto sarà per questo "io" come se si collegasse ad un passato ricordato che lui può chiamare senza esitazione "il mio". Quel bambino (ogni bambino) sono *io*, senza neanche circondare il pronome con virgolette. Certo, a questo punto, posso ancora pensare "quell'"io' è il suo, non è il mio; lui dice 'è il mio' a proposito del suo breve passato, non io". Ma in che modo quell'"io" che dico "suo" è *veramente* diverso dall'"io" che sto vivendo ora? Questi due "io" non sono in realtà uno solo, nell'anonimato radicale che condividono prima di non sapere più distinguere se stessi dalla propria *identità personale autobiografica*? Che cosa cambia per l'"io" attuale della pura esperienza anonima, nell'identificarsi con l'individuo "Michel" o con qualsiasi altra persona nata poco fa, dal momento che in ogni caso l'identificazione è completa, non lasciando altra scelta se non quella di pensare "questo individuo, che porta il fardello dell'autobiografia che mi ricordo ora, sono *io*"?

In questo momento in cui noi rinasciamo, possiamo allora chiederci: *chi* ha paura della morte? Il sempre rinascente, unico soggetto delle emozioni, non ha motivo di esserne preoccupato. Solo ciò a cui quel soggetto puro è appena rinato, vale a dire quel particolare individuo con cui si è appena identificato, ha motivo di preoccuparsi. Ma ormai sappiamo che questo individuo dotato d'identità non è il soggetto della paura, ma piuttosto il suo motivo. Cominciamo a sospettare che la paura della propria morte sia il risultato di un equivoco, o di una confusione tra il soggetto trascendentale e l'"io" empirico.

Questo modo di intendere la perennità dell'esperienza presente senza permanenza dell'individualità iscritta nel tempo, non è certo la *metempsicosi*; ma allora come chiamarlo? Schopenhauer ha proposto il nome di *palingenesi*, o di ritorno ciclico alla vita<sup>15</sup>. Difatti, la tensione tra la presenza e l'individualità, tra l'esperienza illimitata e il vivente limitato, attraversa tutta la nostra stirpe biologica. Come sottolinea la psicoanalista Sabina Spielrein<sup>16</sup>, lo stretto intreccio tra la nostra vita amorosa e la nostra funzione riproduttiva è il volto visibile di questa tensione. L'abbraccio e l'abbandono durante l'atto sessuale, che a volte comportano la riproduzione, hanno un doppio significato. Essi contengono entrambi gli estremi della vita e della morte<sup>17</sup>. Da un lato questi modi d'essere derivano da una pulsione di vivere che si cerca di trasmettere alla prole. Ma da un'altro lato gli stessi modi d'essere sono oscuramente percepiti come una premonizione della disorganizzazione motoria e della morte biologica dell'individuo. Come tutti sanno, questi due estremi si toccano durante l'orgasmo, che unisce la volontà generica di vivere e l'accettazione estatica della "piccola morte" del *sé* particolare. È precisamente in questo apice della vita e del dono di sé che abbiamo la possibilità più comune per sperimentare un'abolizione momentanea della paura personale della morte, attraverso lo scioglimento temporaneo dei legami tra il vasto soggetto attuale e l'insignificante individuo gettato nel tempo<sup>18</sup>.

Michel Bitbol  
michelbitbol@ens.fr

---

15. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, cit., p. 1251.

16. J. Kerr, *A most dangerous method*, Vintage, New York 1994.

17. S. Spielrein, *Destruction as the cause of coming into being*, in "Journal of Analytical Psychology", 39, 1994, pp. 155-186.

18. Questo legame tra la relazione sessuale e la realizzazione spirituale si trova già nella *Brihad Aranyaka Upanishad* IV.3.21: "As a man fully embraced by his beloved wife knows nothing that is without, nothing that is within, so does this infinite being (the self), when fully embraced by the Supreme Self, know nothing that is without, nothing that is within".