

Bollettino Filosofico

XXX (2015)

Nichilismo e Modernità

Ripensando il tragico moderno



Bollettino Filosofico

XXX (2015)

Nichilismo e Modernità

Ripensando il tragico moderno

In copertina:
Una maschera tragica del teatro romano

Pubblicata da:
FedOAPress - Università di Napoli "Federico II" Piazza Bellini 59-60
80136 Napoli
Realizzata con Open Journal System
ISSN: 1593 -7178
E-ISSN 2035 - 2670

BOLLETTINO FILOSOFICO

Editor in Chief

Pio COLONNELLO

Steering Committee

Pio COLONNELLO (Università della Calabria) · Sergio GIVONE
(Università di Firenze) · Eugenio MAZZARELLA (Università di Napoli
– Federico II) · Carlo SINI (Università Statale di Milano)

Editors Committee

John ABBARNO (University of Buffalo – New York) · Mauricio
BEUCHOT PUENTE (IIFL-UNAM – México) · Franco BIASUTTI
(Università di Padova) · Horacio CERUTTI GULDBERG (CIALC-
UNAM – México) · Enrique DUSSEL (UNAM – México) · Roberto
ESPOSITO (Scuola Normale Superiore di Pisa) · Raúl FORNET
BETANCOURT (Bremen Universität) · Carlo GENTILI (Università di
Bologna) · Sergio GIVONE (Università di Firenze) · Enrica LISCIANI
PETRINI (Università di Salerno) · Eugenio MAZZARELLA (Università
di Napoli – Federico II) · David ROBERTS (University of Georgia -
USA)

Consulting Editors

Roberto BONDÌ (Università della Calabria) · Romeo BUFALO
(Università della Calabria) · Fortunato M. CACCIATORE (Università
della Calabria) · Felice CIMATTI (Università della Calabria) · Ines
CRISPINI (Università della Calabria) · Fabrizio PALOMBI (Università
della Calabria)

Editorial Team

Vincenzo BOCHICCHIO (Università della Calabria)
Giuseppe BORNINO (Università della Calabria)
Deborah DE ROSA (Università della Calabria)
Silvano FACIONI (Università della Calabria)
Luca LUPO (Università della Calabria)
Marco RISADELLI (Università della Calabria)
Ivan ROTELLA (Università della Calabria)
Stefano SANTASILIA (Università della Calabria)
Emilio SERGIO (Università della Calabria)

Indice

Focus

3 Paolo Bonetti

Alcune osservazioni su cristianesimo e nichilismo nella filosofia dell'ultimo Vattimo

16 Giuliano Campioni

Nietzsche e il nichilismo francese

39 Claudio Ciancio

Pensiero tragico e pensiero ermeneutico

55 Carlo Gentili

*Seminare «una quantità di denti di drago».
L'anomalia tebana e il significato politico di un modello tragico*

80 Michael A. Gillespie

Nihilism After Nietzsche

101 Sergio Givone

Nichilismo e pensiero tragico

116 Aldo Masullo

Eraclito e il nichilismo eroico

138 John Milbank

On the Paraethical: Gillian Rose and Political Nihilism

162 Salvatore Natoli

La saggezza del limite. Dal pathos del nulla al governo della contingenza

176 Aldo Trione

Senza domani

183 Gianni Vattimo

Cristianesimo, nichilismo, kenosis

188 Federico Vercellone

Nemo contra deum nisi deus ipse.

Il nichilismo dell'apparenza e il re-incantamento come antidoto

205 Vincenzo Vitiello

Pólis. "Politica e nichilismo" – per lumi sparsi

Forum

225 Emanuele Antonelli

Mimesis, kenosis e autoreferenzialità

247 Marco Damonte

Dal nichilismo verso una religione post-moderna.

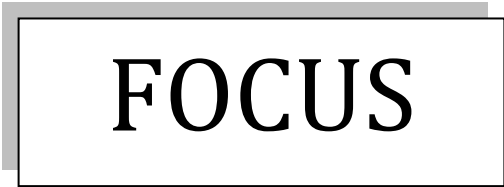
Le proposte storiografiche di W. Weischedel e J. Schellenberg

273 Francesco Garritano

Per una topografia del nihil

298 Giovanbattista Vaccaro

Logica per un mondo in movimento. Ernst Bloch e il nichilismo



FOCUS

PAOLO BONETTI

Alcune osservazioni su cristianesimo e nichilismo nella filosofia dell'ultimo Vattimo

1. L'ermeneutica, l'ontologia debole e il ritorno della religione

Nel presentare, or sono quasi vent'anni, *Credere di credere*, un libro destinato a destare scalpore perché segnava il ritorno di Vattimo ai grandi temi della fede e del cristianesimo e sembrava quasi l'annuncio di una conversione religiosa, il filosofo cercava in qualche modo di attenuare l'aspetto privato della questione parlando, più generalmente, di una rinascita dell'interesse religioso nel clima culturale di quegli anni, ma si sentiva poi in dovere di giustificare «una scrittura necessariamente “personale” e impegnata»¹: c'era indubbiamente, nella riscoperta della fede, un legame con la sua antica esperienza di cattolico, una “provenienza” che aveva conservato quel “nocciolo di sacro” che si era lui mantenuto vivo attraverso la secolarizzazione, come in molti di coloro che tornavano a “credere di credere”, insomma a riscoprire le radici cristiane dello stesso processo secolarizzante. Vattimo apertamente confessava che sul suo ritorno aveva inciso anche l'esperienza della morte di persone care e persino «la fisiologia della maturazione e dell'invecchiamento»²; ma tutto questo non poteva cancellare gli aspetti più generali della ricomparsa della religione nelle società occidentali, legata alle nuove e difficili condizioni di esistenza in un mondo massificato e sconvolto dalla violenza, e anche, nel campo più strettamente filosofico, a quella “fine della modernità”³ da lui stesso teorizzata, con la dissoluzione di tutte quelle filosofie che ritenevano di aver definitivamente superato le tematiche religiose.

¹ Vattimo (1996), p. 7.

² Ivi, p. 10.

³ Cfr. Vattimo (1985).

In realtà, quello di Vattimo non era un semplice ritorno sentimentale e nostalgico alla fede, ma si legava all'impostazione ermeneutica della sua ricerca filosofica, di cui sviluppava tutte le implicazioni nichilistiche fino a congiungerla con la carità cristiana. Seguendo le tracce di Nietzsche, egli vede nella modernità la consumazione nichilista dello stesso principio di realtà: l'oggettività del mondo "reale"⁴ si sfalda nella molteplicità delle interpretazioni. L'ermeneutica non solo svela che la modernità è «figlia della tradizione religiosa dell'Occidente», ma si rivela anche «fondamentalmente amichevole» nei confronti della religione, perché rifiuta l'idea di verità come «conformità verificabile di proposizione e cosa» e «toglie le basi delle negazioni razionalistiche, empiristiche, positivistiche, persino idealistiche e marxistiche, della possibilità dell'esperienza religiosa». Vattimo collega strettamente la nascita in Europa dell'ermeneutica alla religione cristiana del libro, perché questa concentra la sua attenzione sul fenomeno dell'interpretazione e anche perché «questa religione ha alla sua base l'idea dell'incarnazione di Dio, che concepisce come *kenosis*, come abbassamento e, traduciamo noi, indebolimento». L'ermeneutica «apre la via all'ascolto dei molteplici miti religiosi dell'umanità»⁵, proprio perché libera il pensiero dal mito dell'oggettività e del rispecchiamento di una realtà esterna e permette di stabilire un legame fra ontologia nichilistica (o debole) e *kenosis* di Dio.

Utilizzando le teorie dell'antropologo francese René Girard sul rapporto che c'è fra la violenza e il sacro naturale, Vattimo cerca di mostrare come il cristianesimo riesca a sottrarsi a questo rapporto fondato sulla ricerca di un capro espiatorio in grado di neutralizzare la violenza distruttiva dei rapporti sociali, sottolineando, piuttosto, come Nuovo e anche Antico Testamento abbiano la capacità di «svelare la menzogna del sacro naturale e violento»⁶. Decostruito il mito del sacro

⁴ Cfr. Vattimo (1994), p. 53 e p. 56.

⁵ Ivi, p. 62.

⁶ Ivi, p. 63.

naturale, la strada è così aperta verso quel principio di carità cristiano che si sviluppa nella secolarizzazione della modernità. Si può, anzi, dire che la stessa ermeneutica è il frutto della secolarizzazione come interpretazione dei contenuti della rivelazione cristiana, a cominciare da quello dell'incarnazione di Dio.

In questa tesi vattimiana del progressivo indebolimento dell'essere e delle sue strutture forti, si annida però il rischio di una nuova filosofia della storia a cui il pensatore torinese cerca in vario modo di sottrarsi, non sempre riuscendoci. Se, come egli esplicitamente afferma, «non è il soggetto che decide di impegnarsi in un processo di spoliazione e di interminabile annichilimento, ma a questo impegno si trova chiamato dalla cosa stessa», se l'idea che regge l'ermeneutica è quella «dell'appartenenza dell'interprete alla "cosa" da interpretare», l'indebolimento dell'essere attraverso il gioco delle interpretazioni finisce con l'apparire come un destino a cui l'umanità non può sottrarsi, e non più come una scelta consapevole verso la secolarizzazione del sacro naturale. Non per nulla Vattimo riconduce le sue affermazioni all'insegnamento di Heidegger, per il quale, nei confronti della tradizione metafisica «non si può che stabilire un rapporto di *Verwindung*, di accettazione rassegnata, di prosecuzione, di (dis)torsione»⁷. Pare, insomma, che sia l'essere che si autoindebolisce e si autosecolarizza, mentre i soggetti umani sono gli strumenti di cui esso si serve nel suo processo di indebolimento. Non per nulla viene chiamata in causa anche la dialettica hegeliana, seppure con la differenza che mentre questa si conclude nella piena autocoscienza e trasparenza dello Spirito assoluto, la secolarizzazione debole che l'ermeneutica opera della rivelazione cristiana dà luogo ad una «pluralità dei sensi dell'essere»⁸.

⁷ Ivi, p. 67.

⁸ *Ibidem*.

Questa impressione di una filosofia della storia, che coincide con l'indebolimento progressivo dell'essere e la fine della metafisica, si accentua quando poi si legge che

se si vuole pensare l'essere in termini non metafisici bisogna pensare che la storia della metafisica è la storia dell'essere e non solo degli esseri umani. Ma questo vuol dire che l'essere ha una vocazione nichilistica, che il ridursi, sottrarsi, indebolirsi è il tratto di esso che si dà nell'epoca della fine della metafisica e del divenire problematica dell'oggettività⁹.

Resta il fatto che l'ontologia debole, che ha le sue radici nel pensiero di Nietzsche e di Heidegger, interpretata come «una trascrizione del messaggio cristiano», ha consentito a Vattimo, come lui stesso afferma, un ritorno alle sue origini religiose e cristiane, un «ritorno a casa», anche se non alla rigida disciplina della Chiesa cattolica¹⁰. La secolarizzazione non gli appare più come un evento estraneo o addirittura contrario alla tradizione cristiana, ma «come fatto interno al cristianesimo, legato positivamente al senso del messaggio di Gesù; e una concezione della storia della modernità come indebolimento e dissoluzione dell'essere (della metafisica)»¹¹.

Dall'ontologia debole (che significa per Vattimo anche un indebolimento del soggetto moderno, con la fine, dovuta alla psicoanalisi, della «illusione sacrale dell'intimità della coscienza») deriva un'etica della non-violenza che è anch'essa la secolarizzazione del principio cristiano della carità. A questo punto, nell'argomentazione del filosofo sulla «storia dell'essere come guidata dal filo conduttore della riduzione delle strutture forti», s'insinua un elemento che sembra attenuare quel sospetto di una filosofia della storia in cui l'essere percorre il suo tragitto di indebolimento senza intervento delle libere e creative soggettività umane: l'etica della non-violenza – afferma Vattimo – non trova la sua legittimazione nel fatto che «l'essere è

⁹ Vattimo (1996), p. 26.

¹⁰ Ivi, p. 31.

¹¹ Ivi, p. 33.

strutturato in un certo modo», che sarebbe un riprecipitare nella metafisica oggettivistica, ma si presenta, piuttosto, come la risposta che il soggetto, per quanto debole, è chiamato a dare a una parola, quella evangelica, che gli parla nel contesto della tradizione in cui è collocato e di cui «l'ontologia debole è (solo) una rischiosa interpretazione»¹².

Lo stesso Vattimo, sollecitato da Richard Rorty, si pone la domanda se, per giustificare la sua preferenza per un'etica della non-violenza, sia poi necessario parlare della storia dell'essere, costruendo ancora una volta un'ontologia per quanto debole, ma risponde

che è importante e utile, anche dal punto di vista della solidarietà e del rispetto, rendersi conto delle radici di queste nostre preferenze; è dal rapporto esplicito con la sua provenienza che un'etica del rispetto e della solidarietà attinge ragionevolezza, precisione di contenuti, capacità di valere nel dialogo con gli altri¹³.

Eppure il sospetto che questa moralità fondata sull'ontologia dell'indebolimento possa essere, come dice lo stesso Vattimo, «un ennesimo ritorno alla metafisica», rimane e il filosofo è costretto ad ammetterne una qualche fondatezza. La risposta è che la sua ontologia parla dell'essere come «qualcosa che costitutivamente si sottrae», mentre il pensiero non è più rispecchiamento di strutture oggettive, quanto piuttosto «rischiosa interpretazione di eredità, appelli, provenienze». Il rischio di una ricaduta nella metafisica gli sembra allora «del tutto immaginario, un puro fantasma logico». Quella che può essere considerata (ed effettivamente appare tale) una nuova filosofia della storia ha per unico contenuto «la consumazione di ogni filosofia oggettiva della storia»¹⁴.

Tuttavia, ancora una volta, Vattimo è costretto ad ammettere che «tutto questo discorso può apparire sfuggente» e che ci si trova di fronte, quando si parla del rapporto fra ontologia

¹² Ivi, p. 38.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

dell'indebolimento ed eredità cristiana, al paradosso di «una filosofia non metafisica che tuttavia crede di poter parlare ancora dell'essere e di una sua tendenza». Si tratterà pure della tendenza a «una consumazione indefinita di ogni struttura forte», ma certamente questa “tendenza” non solo entra in contrasto con le libere scelte umane, ma è anche troppo spesso smentita dalla concreta esperienza storica che vede, nel nostro tempo come in ogni altro tempo, un frequente rafforzamento e non un indebolimento della violenza e dell'autoritarismo¹⁵. Di fronte a queste contraddizioni è significativo che Vattimo se la cavi affermando che il bisogno di idee chiare e distinte è sospettabile di essere ancora «un residuo metafisico e oggettivistico della nostra mentalità»¹⁶. Il cristianesimo che egli “mezzo credente” (così si definisce) ritrova, non è quello fissato una volta per tutte dai dogmi della teologia cattolica, ma quello che si sviluppa nella storia attraverso il dialogo incessante della libera comunità dei credenti e la continua reinterpretazione del messaggio biblico. Nel suo riaccostarsi alla fede con gli strumenti interpretativi dell'ermeneutica, ciò che egli soprattutto ritrova è «una dottrina che ha la sua chiave di volta nella *kenosis* di Dio e dunque nella salvezza intesa come dissoluzione del sacro naturale violento»¹⁷. Questo cristianesimo della *kenosis* e della progressiva secolarizzazione del sacro non è perciò «un patrimonio di dottrine definite una volta per tutte, a cui rivolgersi per trovare finalmente un terreno solido nel mare di incertezze e nella Babele di linguaggi del mondo post-metafisico»¹⁸.

Il cristianesimo di Vattimo non teme il “relativismo” e il “nichilismo” che tanto angustiano le gerarchie cattoliche, proprio perché il nichilismo è già presente nell'incarnazione come annullamento della potenza divina e il relativismo è semplicemente la molteplicità delle interpretazioni del

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 39.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 58.

¹⁸ *Ivi*, p. 60.

messaggio evangelico che, proprio attraverso queste interpretazioni, mostra la sua fecondità e la sua capacità di dialogare con la variegata storia del mondo e delle sue differenti culture. Vattimo cita esplicitamente la frase di Sant'Agostino: *Dilige et fac quod vis*, come solo criterio col quale si deve guardare alla secolarizzazione. Il senso ultimo del Vangelo, oltre ogni definizione e complicazione teologica, è la carità, che non ha «la perentorietà del principio metafisico oltre il quale non si va e di fronte al quale cessa ogni domanda»¹⁹. È evidente lo sforzo che Vattimo compie, anche se non sempre con esiti soddisfacenti, per sfuggire ai tentacoli di una filosofia della storia necessitante, per quanto “debole”, ed è proprio il messaggio cristiano, coniugato paradossalmente con la filosofia di Heidegger, che gli permette, almeno in parte, di sottrarsi ai rischi dell'ontologia: «la storicità della mia esistenza è provenienza e l'emancipazione, o la salvezza, o la redenzione, consiste proprio nel prendere atto di questo carattere eventuale dell'essere che mi mette nella condizione di entrare attivamente nella storia, e non di contemplare semplicemente in modo passivo le sue leggi necessarie»²⁰.

Questa impostazione storicistica della rivelazione cristiana spiega anche la sua dichiarata antipatia per certo “cristianesimo apocalittico o dostoevskiano di oggi”, che si pone in antitesi radicale con il mondo e la storia secolare. Ma, per Vattimo, il processo salvifico, può avvenire soltanto nel corso della storia, che è sempre più una storia plurale, in cui le culture si intersecano e debbono dialogare fra loro secondo lo spirito della carità. Significativamente questi temi vengono ripresi nell'introduzione, che s'intitola anch'essa “credere di credere”, alla raccolta di saggi del 2002, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, intendendo con questa affermazione l'accettazione piena della secolarizzazione nella quale il messaggio cristiano può effettivamente continuare a vivere oltre i dogmi e le costruzioni metafisiche della teologia ufficiale. La

¹⁹ Ivi, p. 62.

²⁰ Ivi, p. 79.

cultura europea deve prendere atto che ci sono molte altre culture nei confronti delle quali non è più possibile atteggiarsi con un senso di superiorità, che non c'è più un unico corso storico, ma ci sono molte storie diverse, e non possiamo, quindi, pensare di «cogliere un fondamento ultimo valido per tutti». Il valore universale di un'affermazione si costruisce non a priori, ma attraverso il dialogo, senza pretendere di avere «il diritto al consenso perché abbiamo la verità assoluta»²¹. Il pluralismo post-moderno permette di ritrovare la fede cristiana, ma non quella «nel Dio della metafisica e della scolastica medievale, che comunque non è il Dio della Bibbia, cioè del libro che proprio la metafisica razionalistica e assolutistica moderna aveva a poco a poco dissolto e negato»²².

2. *La carità e la violenza*

Nella sua insistenza appassionata sul principio della carità, l'unico non ulteriormente secolarizzabile, Vattimo finisce con l'incontrarsi con lo spregiudicato pragmatismo del filosofo americano Richard Rorty che insiste anch'egli, dopo la fine della metafisica, su un'etica umanistica della solidarietà che ha indubbiamente caratteristiche cristiane, senza però che Rorty senta il bisogno di un ritorno alla religione o la necessità di collegare questa etica a una qualche forma di ontologia, come succede a Vattimo, con l'essere concepito heideggerianamente non più come una struttura stabile e oggettiva, ma come una successione di eventi²³. In questo confronto, si accentuano gli aspetti storicistici del pensiero del filosofo torinese e, a fianco di Nietzsche, di Heidegger e naturalmente di Gadamer, fanno la loro comparsa anche Hegel e Croce, specialmente il secondo, dal quale Vattimo riprende l'idea che «dobbiamo sostituire la culminazione hegeliana con una sorta di spirito storico»; la riforma crociana di Hegel «è consistita anche in questa sostituzione. Alla fine, è sempre lo stesso: il vero essere è lo

²¹ Vattimo (2002), pp. 8-9.

²² Ivi, p. 9

²³ Si veda, in proposito, il loro colloquio in Rorty – Vattimo (2005).

spirito, ma lo spirito non è qualcosa che conclude la propria storia in una sorta di evidenza cartesiana»²⁴.

Ma il confronto più duro e difficile che Vattimo deve sostenere è proprio quello con René Girard, l'antropologo che, per sua stessa ammissione, gli ha aperto la strada verso il ritorno al cristianesimo²⁵. Lo studioso francese, cattolico convinto, pur apprezzando l'insistenza del filosofo italiano sul principio della carità e il suo rifiuto del sacro naturale (che Girard stesso ha svelato attraverso la scoperta del capro espiatorio presente nelle religioni delle comunità primitive), gli ricorda che, comunque, queste religioni hanno consentito alle comunità che le professavano di non autodistruggersi in un processo di reciproca e altrimenti inarrestabile violenza. La fine del sacro naturale, perciò, non apre soltanto la strada, come Vattimo ottimisticamente pensa, a un'espansione della carità, ma può essere, nelle società moderne, causa di ulteriori violenze, poiché, senza considerare l'aggressività come un dato metastorico, c'è però una violenza

inerente a dinamiche sociali: rappresaglie, vendette, il voler rendere occhio per occhio e dente per dente. Questo perché l'essere umano è intimamente competitivo, e perché gli uomini desiderano spesso le stesse cose che desiderano gli altri, essendo (...) "mimetici"; e perciò tendono a un tipo di conflitto che è intestino, reciproco e potenzialmente interminabile, che instaura circoli viziosi di violenza a cui non può porre freno un sistema giudiziale²⁶.

Per Girard, il cristianesimo ha dovuto inserirsi «in un mondo in cui era forte la territorialità; era forte il concetto di vendetta; e le azioni degli esseri umani erano fortemente vincolate da azioni di gruppo, da meccanismi che potremmo chiamare tribali. Il Cristianesimo cerca di entrare in questo mondo, che è un mondo pericoloso, non ha vita facile, deve chiaramente impiegare

²⁴ Ivi, p. 88.

²⁵ Cfr. Girard – Vattimo (2006).

²⁶ Ivi, p. 4.

migliaia di anni prima di riuscire a scardinare qualcosa. Questo è quello che Vattimo non vede – o forse non è ossessionato quanto lo sono io»²⁷. Queste affermazioni chiamano pesantemente in causa non soltanto il cristianesimo della carità di cui Vattimo si è fatto paladino, ma la stessa ontologia debole che ne sarebbe al tempo stesso la prosecuzione e lo svelamento; in questa ontologia viene meno quel “principio di realtà” che ci permette di renderci conto di come la violenza costituisca sempre un muro contro cui può andare ad infrangersi, oggi non meno e forse più che nel passato, ogni tentativo di costruire un mondo fondato sulla carità e la solidarietà. Il dissolvimento delle strutture forti, che Vattimo vede all’opera in tanti fenomeni della società contemporanea (dall’informazione multipla e globale consentita dai nuovi media fino alla democrazia intesa come partecipazione dei cittadini ai processi decisionali) continua a trovare un limite nella persistente tendenza “mimetica” di cui parla Girard, una tendenza che produce violenza, nonostante (l’antropologo francese lo ammette) si rafforzi, nelle nostre società, anche lo spirito della carità o di quella forma secolarizzata di essa che è la solidarietà.

In questo precario equilibrio del mondo attuale, Vattimo opta decisamente per la capacità trasformatrice e redentrica della carità. Non esiste una natura umana immutabile che conosce limiti insuperabili, anche il concetto di natura va decostruito: sempre partendo dalla teoria di Girard, egli continua a pensare che bisogna

elaborare un Cristianesimo che non descrive la “vera” natura umana, ma la cambia, la redime. La redenzione non consiste solo nel sapere che c’è Dio, ma nel sapere che Dio ci ama e che non dobbiamo avere paura del buio. Quello che ha imparato da Heidegger e da Nietzsche è che “qualunque fissazione di strutture è sempre un atto d’autorità”²⁸.

²⁷ Ivi, p. 10.

²⁸ Ivi, p. 14.

Anche Girard dovrà alla fine ammettere che «c'è un'essenza dinamica e rivelativa del Cristianesimo e che il fine della storia e lo scopo della vita è ridurre sempre più i limiti»²⁹. Ma porre un fine (unico) della storia e uno scopo (unico) della vita, per quanto coincidenti con l'estinzione progressiva della violenza, non è anche questo metafisica? Non ricorda stranamente e pericolosamente la mitologia positivista del "ballo excelsior", del progresso evolutivamente inarrestabile?

Tutti questi motivi ritornano in un libro che è un po' la sintesi conclusiva del pensiero vattimiano, anche se il filosofo continua tuttora nella sua operosità intellettuale, senza però tralasciare l'impegno politico che lo ha visto, in questi ultimi anni, riscoprire il comunismo assieme e in parallelo al cristianesimo. In *Addio alla verità*³⁰ ritornano i consueti temi del pluralismo delle culture, della presa di congedo dalla verità come "rispecchiamento" di un "dato", della critica alle scienze che "non pensano", perché non mettono in questione il "paradigma" dentro cui si muovono e «ignorano la totalità dei rapporti dialettici che condizionano i loro oggetti»³¹. Anche in campo etico e politico, viene ribadito che la verità si fonda sulla ricerca di un libero e dialogico consenso e non nella scoperta di "valori" esterni al mondo dei dialoganti e alle loro interazioni. Anche Dio non può essere considerato «un'entità metafisica data oggettivamente come sempre uguale»³². La Chiesa cattolica combatte accanitamente il relativismo e pretende di fare dell'antropologia biblica il fondamento di un'etica naturale e universale, alle cui leggi tutti si dovrebbero conformare per non tradire la vera "natura" dell'uomo. Ma la salvezza non può consistere in questa ricaduta nell'oggettivismo del sacro naturale, ma «nel rompere l'identità tra Dio e l'ordine del mondo reale; in definitiva, nel distinguere Dio dall'essere

²⁹ Ivi, p. 15.

³⁰ Cfr. Vattimo (2009).

³¹ Ivi, pp. 13-14.

³² Ivi, p. 58.

(metafisico) inteso come oggettività, razionalità, fondamento»³³. La *kenosis*, l'incarnazione che sta al centro della storia della salvezza, annuncia la fine della metafisica e l'avvento di un rinnovato regno dello Spirito, secondo la profezia di Gioacchino da Fiore. Anche se, come ha affermato Heidegger, la metafisica è giunta al suo culmine nel mondo «della totale organizzazione che si realizza nel tardo capitalismo e nel dominio della ragione calcolante», proprio questo evento ci rende impossibile continuare a pensare l'essere «come razionalità oggettiva, giacché pensato così esso non sarebbe altro che la fondazione della disumanità del mondo, dove tutto è solo funzionamento predeterminato di un colossale meccanismo insensato»³⁴.

Parafrasando una celebre affermazione di Heidegger, si può dire che, per Vattimo, solo un Dio kenotico, debole e relativista ci può salvare, un Dio diverso dalla ontoteologia della vecchia metafisica. Il filosofo non esita ad affermare che il nichilismo è «l'interpretazione, o versione, post-moderna del cristianesimo». Solo in questo modo il cristianesimo potrà salvarsi «dalla dissoluzione o da una fine violenta in una guerra religiosa universale»³⁵. Se la morte di Dio annunciata da Nietzsche è alle origini del nichilismo contemporaneo, ebbene «questa morte non è altro che la morte di Gesù sulla croce. La morte di Dio significa, in Nietzsche, la dissoluzione finale dei valori supremi e della credenza metafisica in un ordine dell'essere oggettivo ed eterno, vale a dire il nichilismo»³⁶. Questa conclusione nichilistica non ha però, nel pensiero di Vattimo, come abbiamo già detto, alcuna connotazione tragica o apocalittica; si presenta, anzi, come l'unica alternativa valida allo spirito della violenza, alimentato, a detta del filosofo, dalla stessa teologia cristiana, quando essa pretende di mostrarci l'ordine naturale del mondo e di imporci le sue pretese leggi. Alla violenza della metafisica, che continua a persistere pur nell'esaurimento della metafisica

³³ Ivi, p. 64.

³⁴ Ivi, p. 65.

³⁵ Ivi, pp. 66 e 68.

³⁶ Ivi, p. 68.

stessa, Vattimo continua a contrapporre lo slancio della carità, la debolezza del Dio kenotico, che tuttavia non ci pare che possa “salvarci” senza l’attiva collaborazione degli uomini, come anche Vattimo sembra pensare nei passaggi più umanistico-esistenzialistici e meno ontologici della sua filosofia.

Bibliografia

Girard, R. – Vattimo, G. (2006), *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Massa.

Rorty, R. – Vattimo, G. (2005), *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Garzanti, Milano.

Vattimo, G. (1985), *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano.

Vattimo, G. (1994), *Oltre l’interpretazione*, Laterza, Roma-Bari.

Vattimo, G. (1996), *Credere di credere*, Garzanti, Milano.

Vattimo, G. (2002), *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano.

Vattimo, G. (2009), *Addio alla verità*, Meltemi, Roma.

Abstract

On his return to Christianity with *Belief*, Gianni Vattimo follows the tracks of Nietzsche and examines the relationship between nihilism and Christian theology. The philosopher turns again to faith, using the theoretical instruments peculiar to hermeneutics. What results is an ethic of non-violence, maintained by Vattimo through a burst of charity.

Keywords: Vattimo, Christianity, Nietzsche, Hermeneutics, Nihilism

GIULIANO CAMPIONI

Nietzsche e il nichilismo francese

1.

Nella biblioteca di Nietzsche a Weimar è conservato il volume *Les blasphèmes* di Jean Richepin a cui finora la letteratura critica sul filosofo non ha prestato sufficiente attenzione. È un testo che conferma l'interesse di Nietzsche per il tema della morte di tutti gli dèi e di Dio, anche nelle sue maschere e nelle sue "ombre", tema che si era diffuso, con il termine nichilismo, in occidente e in particolare nella cultura francese.

Jean Richepin, normalista eloquente e colto, già con la truculenza verbale de *La Chanson des gueux* aveva scandalizzato Parigi guadagnandosi un mese di prigionia e la fama. Ora, come ateo radicale, con un atteggiamento gladiatorio da saltimbanco, unendo la raffinatezza e i preziosismi di una salda cultura letteraria a rudi e brutali provocazioni, lotta per la liberazione dell'uomo contro tutti gli dèi del passato e del presente fino alla loro morte: rigettati, come pallide ombre, nel "*Chaos sombre*". – «*Pauvres Dieux ! Quelle hécatombe ! / Vous allez tous à la tombe./ Voici le dernier qui tombe./ Et l'Homme est toujours debout*»¹. «*La mort des Dieux*» è appunto il titolo

¹ Richepin (1884), p. 182 e p. 123. Il testo, accanto a un successo di pubblico, trova decise stroncature. Ferdinand Brunetière sulla «*Revue des deux mondes*» (giugno 1884) lo giudica «troppo debole "troppo mediocre" per poter anche solo indignarsi e gridare come avrebbe voluto l'autore». Pur riconoscendo, qua e là, meriti tecnico-poetici, afferma che si tratta soprattutto di "reali capacità di retore" e di maestria nella composizione apprese alla disciplina della Scuola Normale. Brunetière nega invece un reale valore poetico (mostrando le debolezze e i debiti nell'imitazione) e filosofico: «Dieci righe di Voltaire, bene scelte, o una pagina di Diderot, presa a caso, contengono più veleno di tutte *Les blasphèmes* di Richepin» (ivi, p. 698). Di suo l'imitatore aggiunge «une fâcheuse recherche de l'obscénité dans

della lunga parte centrale del poema. Richepin vuol lottare non solo contro le «superstizioni grossolane e odiose» ma anche contro le illusioni dolci e belle, le credenze consolanti, «una foresta d'idee avventizie» che circondano l'idea di Dio: «*la confiance dans la Justice, l'appétit de l'Idéal, l'admiration d'un Ordre éternel*». Il poeta vuole scendere fino in fondo «*cet escalier vertigineux qui conduit à l'épouvantable et serein nihilisme*»². Nell'ultima parte del poema Richepin si scaglia contro le nuove incarnazioni degli dèi, volendone uccidere perfino l'"ombra": «*Partout où se cachait l'idée de Dieu, j'allai vers elle pour la tuer. Je poursuivais le monstre sans me laisser*

l'expression» «*un grand contentement de soi, de toute sa personne*». I versi sono monocordi e "monocromi", monotoni senza sfumature. «*Une seule couleur: du rouge; une seule note: le blasphème*», accecanti e assordanti (ivi, p. 702). La critica di Brunetière ha come movente anche le sue posizioni conservatrici. Anche Jules Lemaître critica duramente *Les blasphèmes* vedendovi solo la volontà di stupire e scandalizzare, «un puerile istinto di rivolta» per puro piacere, attraverso «abominevoli espressioni» (Lemaître, 1887, p. 329). «Non conosco opera più bizzarra, più falsa e più fredda». «*Pas de Dieu, pas de loi morale, pas même de lois physiques: ce qu'on appelle ainsi, ce sont les Habitudes des choses [...] la Raison même, la Nature et le Progrès sont des idoles qu'il faut renverser comme les autres. Conclusion: Mangeons, buvons et ne pensons à rien*» (Richepin, 1884, p. 330). Richepin ci offre un "triste mondo" che nega la bellezza della vita: «non credere in Dio è negare il mistero della vita». Ma, afferma ancora Lemaître, non bisogna indignarsi perché *Les blasphèmes* non sono che il gioco di un rimatore», di un «*Arpin de l'athéisme*» che tratta con scarsa serietà un soggetto grave. Lemaître tornerà, come critico teatrale, su Richepin recensendo il dramma in versi *Le Chemineau*. In quell'occasione loderà lo scrittore, che sta mutando le sue posizioni, «*comme une nature merveilleusement simple, robuste et saine, et en même temps comme un exemplaire accompli de culture latine, comme un poète essentiellement "classique" et comme un traditionnaliste irréprochable*» (ivi, p. 113) vedendo ancora ne *Les blasphèmes* una sorta di fedeltà alla tradizione, un libro ritardatario che «*procède simplement du "libertinage" traditionnel des "esprits forts" de l'ancien régime*» e che si concilia con «*l'éruption d'un tempérament, et l'explosion d'une rhétorique*». Al centro il gesto erculeo del poeta volto a rovesciare Dio e tutti gli dèi (ivi, pp. 114-115). I due critici francesi sono presenti con più scritti, nella biblioteca di Nietzsche.

² Ivi, pp. 5-6.

effrayer ni attendrir, et c'est ainsi que je l'ai frappé jusque dans ses avatars les plus subtils ou les plus séduisants, j'entends le Concept de Cause, la foi dans une Loi, l'apothéose de la Science, la religion dernière du Progrès»³. La tesi, ripetuta e lavorata in innumerevoli varianti di stile, è questa: non vi è nessun dio creatore e tutto è governato dal caso. L'umanità, liberata dagli antichi idoli, deve fare i conti con i nuovi a partire dalla Ragione che spinge alla tortura dell'analisi impedendo di gioire con immediatezza della vita, dalla Natura "crudele matrigna" e dal Progresso visto come la fede in un fine sicuro, in realtà «*un rien rempli de vent*»⁴. Questo si accompagna alla visione cosmica, – nichilistica – diffusa in quegli anni, della fine della vita per il progressivo raffreddarsi della Terra e del Sole:

*Certe, il faut que la Terre à son tour passe et meure. / Elle n'est pas sans fin puisqu'elle n'est qu'un corps. [...] Et deviendra pareille à la lugubre Lune, / Un cadavre d'étoile, un squelette sans chair. / [...] Le Soleil usera son foyer solitaire / Ses rayons pâlisant, il pâlira comme eux. / Sa carcasse assombrie aura l'air d'une terre. / Il sera triste et noir comme un charbon fumeux*⁵.

A questo scritto dovevano seguire, nel tentativo di costruire «una morale, una metafisica, una politica e una cosmogonia materialiste», tre opere: *Le Paradis de l'Athée*, *L'Évangile de l'Antéchrist*, *Les Chansons éternelles*. Come si vede, il richiamo all'*Antéchrist* e i tre titoli vogliono mantenere la radicalità della

³ Ivi, p. 6. L'immagine dell'ombra di Dio torna più volte in *Les blasphèmes*: «*C'est en vain que partout, en tout temps, en tout lieu, / J'ai traqué le concept multiforme de Dieu [...] C'est en vain qu'à travers ses figures sans nombre / Anéantissant Dieu, tuant jusqu'à son ombre...*» (Epilogue. *Au Christ futur*, p. 329-330). «*Son ombre au moins vivait, son ombre redoutée, / Cette ombre dont ma force est vêtue aujourd'hui, / Faite des lâchetés de ceux qui croient en lui*» (*Le Pape*, p. 213). Sull'immagine e il senso complesso dell' "ombra di Dio" in Nietzsche, come permanenza di un "nichilismo passivo" si veda il cap. "Le ombre di Dio" in Campioni (2008), pp. 121-147.

⁴ Richépin (1884), p. 303.

⁵ Ivi, p. 324-325.

sfida, ma già *Le Paradis de l'Athée* uscirà con il titolo meno provocatorio di *Mes Paradis* : «*A ces paradis-là peu d'âmes croient encore./ A mes d'enfants, que leur naïveté décore/ Et que j'ai pu blesser naguère en blasphémant./ Je leur demande ici pardon très humblement/ et peut-être en secret que je leur porte envie*»⁶. Questo, dei tre scritti progettati, è l'unico pubblicato, dopo dieci anni da *Les blasphèmes* – con sentimenti molto cambiati – accusando la sua giovinezza per l'estremismo dell'espressione: «*alors une terrible fièvre d'orgueil me brûlait et j'étais comme soûl du vin de ma pensée*»⁷. L'ingresso di Richépin all' *Académie française*, nel febbraio 1909, consacra la sua carriera canonizzando il suo atteggiamento di giovanile *révolté* divenuto ora del tutto inoffensivo e conservatore.

Il testo è significativo (anche se certamente non il più importante) per caratterizzare il costante e vigile interesse di Nietzsche nei confronti della cultura francese. Certamente il nichilismo è presente fin dai primi scritti del filosofo sotto il segno di una radicalizzazione di Schopenhauer ma lo stesso termine nichilismo e la complessità del tema divengono sempre più centrali nel confronto con la cultura francese.

2.

Già nella metafisica dell'arte, all'ombra di Schopenhauer e Wagner, Nietzsche si confronta con la minaccia del nulla e familiarizza con i termini Nirvana, neobuddismo, pessimismo: tanto che, riflettendo nell'ultimo periodo sui temi della *Nascita della tragedia*, il filosofo può affermare che «in questo libro il pessimismo o meglio, per parlare più chiaramente, il nichilismo vale come verità»⁸. La verità si esprimeva nella “terribile saggezza” del Sileno («il meglio è [...] non esser nato, non

⁶ Richépin (1894), p. 5.

⁷ Ivi, p. I. Per i temi vicini a Nietzsche presenti in Richépin (ma diffusi all'epoca nella cultura europea) vorrei ricordare almeno la valorizzazione immoralistica dei Borgia in *Les débuts de César Borgia. Roman historique* in Richépin (1882), pp. 219-312.

⁸ *FP*, 17[3] 1888.

essere, essere *niente*»⁹) e negli effetti letargici e annichilenti del puro dionisiaco: ma la verità non valeva, nello scritto giovanile, come “supremo criterio di valore” e ad essa si opponeva il valore dell’illusione e della parvenza e la volontà artistica della creazione tragico-dionisiaca. L’elemento nichilistico emerge con forza nel testo non pubblicato *Su verità e menzogna in senso extramorale*, a cui Nietzsche farà solo pochi cenni significativi nella maturità:

...mi trovavo, quanto alla mia persona, già nel bel mezzo della scepse e della dissoluzione della morale, *vale a dire impegnato altrettanto nella critica che nell’approfondimento di ogni pessimismo preesistente* — e già non credevo “più a nulla”, come dice il popolo, neanche a Schopenhauer: appunto in quel tempo nacque un piccolo scritto, poi tenuto segreto, “Sulla verità e la menzogna in senso extramorale”¹⁰.

Nel testo emerge il carattere contingente dell’intelletto, la distinzione di una “verità” socialmente valida di origine pragmatico-contrattuale da una verità di cui si afferma l’inaccessibilità, la consapevolezza che il pensiero è sempre, come dice un frammento, «preso nelle reti del linguaggio», la contrapposizione delle codificazioni concettuali alla libertà dell’artista. Già si avverte il contrasto tra una legislazione comune vincolante e lo sforzo dell’individuo di porre ed affermare la propria realtà legata alla individuale percezione.

Solo agli inizi degli anni ottanta, però, compaiono nei frammenti i termini “nichilista” e “nichilismo”, che assumeranno centralità teorica (in connessione con la *volontà di potenza*) a partire dall’autunno 1886. La riflessione del filosofo su questo tema nasce da un confronto diretto con la cultura francese contemporanea, in cui il termine – a partire dal romanzo *Padri e figli* di Turgenev e dal nichilismo russo – si

⁹ GT 3.

¹⁰ Prefazione a MA II e cfr. FP 6[4] estate 1886-primavera 1887.

diffonde e si generalizza nelle analisi della decadenza¹¹. In due frammenti dell'estate del 1880 il riferimento diretto di Nietzsche va ai nichilisti russi: «Il filosofo dei nichilisti era Schopenhauer. Tutti coloro che svolgono un'attività da estremisti pretendono che il mondo vada in pezzi quando riconoscono che la loro volontà è vana (Wotan)»¹². La fonte di questo giudizio è Mérimée, molto apprezzato da Nietzsche, che nella *Lettre à l'éditeur* che introduce la traduzione francese di *Padri e figli* (1863), afferma che a San Pietroburgo non è più Hegel che si segue ma

*présentement, c'est Schopenhauer qui a la vogue. Les adeptes de Schopenhauer prêchent l'action, parlent beaucoup et ne font pas grand' chose, mais l'avenir, disent- ils, leur appartient. Ils ont leurs théories sociales qui effrayent fort les gens de l'ancien régime; car pour un peu ils vous proposent de faire table rase de toutes les institutions existantes*¹³.

Anche Wagner, nel febbraio 1882, affronta con inquietudine, il romanzo di Turgenev quando legge che «Mérimée designa nella sua prefazione Schopenhauer come padre del movimento nichilista»¹⁴: un'occasione in più, per il musicista, per ribadire la sua decisa avversione agli “stupidi” Francesi che non vedono l'elemento quietista del filosofo tedesco. Il giudizio di Mérimée nasceva dalle sue conversazioni con Turgenev che approdava in quegli anni alla saggezza disincantata di Schopenhauer con richiami al Nirvana, lontano più che mai da una “azione” nichilistica nel senso rivoluzionario. Herzen, a cui Turgenev aveva consigliato la lettura di Schopenhauer, gli risponde: «Col tuo Schopenhauer tu sei divenuto nichilista» (22 novembre

¹¹ L'articolo di Guy de Maupassant, *L'inventeur du mot “nihilisme”* (Maupassant, 1880), fa comprendere come lo scrittore russo fosse recepito in Occidente, soprattutto in Francia dove soggiornava: «il inventa, il créa un mot: les nihilistes».

¹² *FP* 4[103] Estate 1880.

¹³ Mérimée (1884), p. II.

¹⁴ Wagner (1976-1977), vol. II, p. 896 (23 febbraio 1882).

1862)¹⁵. Nietzsche interpreta e giustifica l'accostamento tra Schopenhauer e l'"azione" nichilistica, nel frammento citato, facendo riferimento al finale dell'*Anello del Nibelungo* di Wagner. Wotan, il dio "schopenhaueriano", della rinuncia, vuole la distruzione del mondo, non la sua rigenerazione: «Tutto va storto, tutto va in sfacelo, il mondo nuovo è malvagio quanto l'antico – il *nulla*, la Circe indiana va ammiccando...»¹⁶. E scrive ancora: «Per Wagner è significativo già il fatto di aver dato all'*Anello del Nibelungo* una conclusione nichilistica (piena di sete di pace e di morte)»¹⁷. Negli anni successivi l'avvicinamento nichilismo - Schopenhauer si diffonde nella cultura europea: anche se, solitamente, l'aspetto filosofico (coniugato anche col nome di Eduard von Hartmann) è visto caratterizzare lo specifico nichilismo tedesco. Anche Nietzsche vedrà in Schopenhauer l'espressione di una particolare forma di nichilismo: colui che fa giocare «a favore di una nichilistica svalutazione totale della vita, proprio le istanze opposte, le grandi affermazioni della "volontà di vivere", le forme di esuberanza della vita. Egli ha interpretato, nel loro ordine di successione, l'*arte*, l'*eroismo*, il *genio*, la *bellezza*, la *grande compassione*, la *conoscenza*, la *volontà di verità*, la *tragedia*, come fenomeni conseguenti dalla "negazione" o dal bisogno di negazione della "volontà"»¹⁸.

Nelle prime pagine della sua *Introduction a l'histoire du nihilisme russe*, uscito nel 1880, Lavigne avvicinando il nichilismo russo ad una malattia contagiosa di cui soffrono alcune classi della nazione russa

¹⁵ Su questo si veda Granjard (1966), p. 325. In una lettera a Otto Lüning del 28 nov. 1860, anche Ludwig Feuerbach parla, a proposito di Schopenhauer, di "quietismo e nichilismo" che hanno trovato, al contrario dei suoi scritti, molti seguaci, soprattutto tra i giovani. Cfr. Feuerbach (1996), p. 314.

¹⁶ WA 4.

¹⁷ FP 2 [113], autunno 1885-autunno 1886.

¹⁸ GD, "Scorribande di un inattuale", 21.

*comme au moyen âge certaines classes souffraient d'atteintes hystériques, démonomanie ou épilepsie. Mais il y a un nihilisme allemand (Schopenhauer et Hartmann); il y a un nihilisme français: l'esprit de négation a existé de tout temps; Pyrrhon était nihiliste. Ce qui a varié, ce sont les formes du nihilisme*¹⁹.

E più articoli compaiono nelle riviste francesi sul “nichilismo” russo contribuendo a diffondere, in maniera impetuosa, il termine in Europa. In Francia era documentato già nel *Vocabulaire de mots nouveaux* di Louis-Sébastien Mercier (1801), che definisce “nihiliste” o “rienniste” colui «che non crede a niente, che non si interessa a niente». In un contesto filosofico, il termine si trova perfino nelle lezioni di Victor Cousin che definisce Locke rappresentante di «assoluto nichilismo»: «*Le scepticisme absolu, telle est donc la conséquence inévitable de la théorie de l'idée représentative ; et le scepticisme absolu, ce n' est pas moins ici que l' absolu nihilisme*»²⁰.

Leroy-Beaulieu nella «*Revue des Deux-Mondes*» del 15 febbraio 1879 metteva in luce come il nichilismo, «il male di cui soffre la Russia, non si deve dimenticarlo, non le è affatto peculiare: ben lungi dall'essere indigeno, è venuto da fuori, dal contagio europeo» e Jean Bourdeau, pur legando il nichilismo ad uno stato patologico dell'“anima russa” che vede il pullulare delle sette più strane e stravaganti, afferma:

la culture occidentale, la science prématurée ont énivré ces jeunes cerveaux, comme l'eau de feu que les sauvages goûtent pour la première fois. Nulle part nos théories abstraites, unies à des passions slaves, n'ont produit des effets plus dévastateurs». «L'esprit nihiliste a précédé l'action nihiliste; la pensée destructive a préparé le couteau, le revolver et la bombe de dynamite». «Ce que le nihiliste cherche ... c'est la négation pure, tant il est étranger au véritable esprit de la science, qui consiste bien moins à nier qu'à comprendre, à expliquer tout phénomène, et jusqu'aux “superstitions”, par des causes naturelles et nécessaires. Athéiste,

¹⁹ Lavigne (1880), p. 2

²⁰ Cousin (1847), p. 250.

*démocrate, socialiste, au-dessus de tous les préjugés humains le nihiliste accouple les hypothèses scientifiques et les devises révolutionnaires, force et matière, liberté, égalité, fraternité, formules contradictoires avec lesquelles il répond à tout; d'un revers de manche il fait table rase, il efface, trois mille ans de vie civilisée: "Prenez la terre et le ciel, disait un de ces jeunes doctrinaires de la négation, prenez la vie et la mort, l'âme et Dieu, et crachez dessus, voilà le nihilisme".*²¹

Sulla «*Revue des Deux-Mondes*» era stato pubblicato anche *Le roman du nihilisme*, l'articolo di Brunetière dedicato a *Che fare* di Cernysevskij che Nietzsche leggerà nel volume *Le roman naturaliste* (1884) dove era stato successivamente raccolto. Il critico francese insiste sulla specificità dello scrittore russo nell'unire realismo e misticismo («Il nichilismo è molto meno una dottrina di quanto non sia una setta») ²². Il "nichilista dell'avvenire", disegnato da Cernysevskij, nella sua estrema rinuncia a sé, appare piuttosto «un asceta o un estatico dei secoli da lungo tempo passati» ²³. Quello che Cernysevskij voleva era

²¹ Bourdeau (1892), pp. 288-289. Bourdeau, collaboratore del *Journal des Débats* e della *Revue des Deux Mondes*, non "caporedattore" come pretendeva Nietzsche nell'incipiente delirio, aveva tradotto tra gli altri Schopenhauer. Nietzsche, sollecitato da Taine, aveva pensato a lui per una traduzione francese delle sue opere e vede, nel suo ultimo periodo, Bourdeau come il proprio "canale di Panama" verso la Francia. Non poteva però immaginare che l'incomprensione che denunciava nei tedeschi sarebbe stata condivisa anche da alcuni francesi, a cominciare dal suo auspicato traduttore. Un abbozzo di lettera a Bourdeau sembra già una risposta al coacervo di pregiudizi che quest'ultimo più tardi accumulerà intorno alla sua «*philosophie perverse*» avvicinata a quella di Stirner e a quella di Renan dei *Dialogues philosophiques*: «*la déva de Renan, c'est l' Übermensch de Nietzsche*» (Bourdeau, 1904, p.129). Scrive Nietzsche: «ho conosciuto forse più di chiunque altro universi del pensiero orridi e inquietanti, ma solo perché è nella mia natura amare l'avventura. Annovero l'allegria tra le dimostrazioni della mia filosofia» (A Jean Bourdeau, Torino, intorno al 17 dicembre 1888 in Nietzsche, 2011).

²² *Le roman du nihilisme* in Brunetière (1884), p. 44. Il volume si trova nella biblioteca di Nietzsche a Weimar con molti segni di lettura.

²³ *Ibidem*. Le frasi sono sottolineate da Nietzsche e portano a lato segni di lettura.

ristabilire, rispetto alla “caricatura calunniosa” disegnata da Turgenev col suo Bazarov, la sincerità di un ritratto²⁴. Il romanzo, giudicato «*mal conçu, mal exécuté*», ha avuto un successo clamoroso in Russia ed è passato e ancora passa, scrive Brunetière, per «*une sorte d'évangile du nihilisme russe*»²⁵.

Nietzsche ha interesse per la tematica del nichilismo russo: legge *Padri e figli* (in traduzione tedesca, con Gersdorff, già nel 1873), scritti di Alexander Herzen (nell'inverno 1876-77 a Sorrento), e nell'ultimo periodo della sua attività annota con cura *excerpta* dalla traduzione francese dei *Demoni* di Dostoevski. A queste letture si deve aggiungere almeno *Ma religion* (1884) di Tolstoj, con cui Nietzsche si confronta per la definizione dei temi dell'*Anticristo*. Nella prima pagina del volume lo scrittore russo confessa la sua esperienza del nichilismo: «Durante trentacinque anni della mia vita, sono stato nichilista, nell'esatta accezione del termine, cioè non un socialista rivoluzionario, ma un uomo che non crede a niente»²⁶.

3.

Ma indubbiamente è dalla cultura francese (in particolare da Bourget) che Nietzsche deriva inizialmente stimoli per la riflessione sulla *décadence* e il nichilismo. Significativamente, nel 1879, è da un francese che viene l'accusa di “*nihilisme ecœurante*” alle posizioni filosofiche di Nietzsche dopo la pubblicazione di *Umano, troppo umano*, quando ancora il termine non era stato mai usato dal filosofo. Il musicologo alsaziano Édouard Schuré, fautore della causa di Wagner, che aveva pubblicato *Drame musical* (Parigi 1875) in cui rielaborava, in molti punti e spesso con le stesse immagini, i temi della *Nascita della tragedia*, vedeva nella svolta

²⁴ Ivi, p. 32. Nella copia di Nietzsche si trova un segno di lettura a lato.

²⁵ Ivi, p. 47.

²⁶ Tolstoj (1884), p. 1. Per la lettura di Tolstoj da parte di Nietzsche, vedano i numerosi frammenti 11[236] - 11[282] del novembre. 1887- marzo 1888, tratti dalla lettura di *Ma religion*. Alcuni di questi *excerpta* di lettura sono diventati “aforismi” nella compilazione *Wille zur Macht*.

antiwagneriana e nella radicale critica alla metafisica dell'arte e al mito del genio solo l'espressione di un "*nihilisme ecœurante*". *Umano, troppo umano* segna per Nietzsche il faticoso recupero (contro il fascino stesso della musica di Wagner) di una prospettiva radicalmente antimitica e terrestre nella volontà di liberazione da vie prefissate. I diari di Cosima offrono la documentazione di quanto dolore costasse anche a Wagner l'abbandono, il "tradimento" del giovane amico e come la scelta di Nietzsche di pulizia razionale e di critica potesse apparire, secondo le parole di Schuré, *nihilisme écoeurante*, primato di una conoscenza storica e scientifica che si rovesciava in scetticismo e fine di ogni "venerazione". Alla data del 28 dicembre 1879 Cosima scrive: «Ieri sera Richard mi aveva letto qualche passo del nuovo libro del povero Nietzsche e gli venne in mente la definizione di Schuré: *nihilisme écoeurante*»²⁷. Nichilismo e malattia sono i termini che Wagner e la sua cerchia, che avevano visto in Nietzsche solo un geniale propagandista della loro causa, utilizzano per esorcizzare il senso della scelta operata dal filosofo. La fedele wagneriana Mathilde Maier, in una lettera a Nietzsche, esprime questa accusa di un atteggiamento nichilistico che distrugge la venerazione e l'illusione (*Wahn*) necessaria alla vita:

Che cosa è mai ciò che perdiamo nel mondo metafisico del quale sappiamo solo che di esso nulla sappiamo? Niente; eppure tutto. [...] Si è costruito con fatica e sforzo una religione senza Dio, per salvare almeno il divino — anche se Dio è perduto — ed ora Lei ci sottrae il fondamento che, per quanto aereo e nebuloso, è però forte a sufficienza per sorreggere il mondo: il mondo di tutto ciò che ci è caro e sacro! La metafisica è solo un'illusione (*Wahn*), ma cos'è la vita senza questa illusione? [...] Con la caduta del mondo metafisico, la vita terrena resta unica padrona, e acquista così un potere tirannico. [...] La cosa più spaventosa è per me il crollo dell'idea eterna, ché è il mio solo punto di quiete e di salvezza nell'incalzare dell'eterno divenire! E ora Lei distrugge tutto! Tutto fluttuante, non più salde immagini, soltanto eterno movimento!

²⁷ Wagner (1976-1977), vol. II, p. 467.

C'è da impazzire! Come potrà resistere l'arte in questa corrente impetuosa? [...] — E tutto questo doveva venire proprio da *Lei*, la cui autorità mi era di sostegno nei momenti di scetticismo!²⁸

Mathilde Maier richiamava con forza le posizioni che Nietzsche aveva espresso nel periodo wagneriano: la necessità dell'illusione metafisica e il richiamo alle forze antistoriche e sovrastoriche contro la posizione nichilistica del discepolo di Eraclito incapace di agire, una volta condannato a vedere dappertutto un divenire, un flusso di forze: «Un uomo simile non crederebbe più al suo stesso essere, non crederebbe più a sé, vedrebbe scorrere l'una dall'altra tutte le cose in punti mossi e si perderebbe in questo fiume del divenire: alla fine, da vero discepolo di Eraclito, quasi non oserebbe più alzare il dito»²⁹. Nella risposta alla Maier, Nietzsche esprime apertamente il distacco irreversibile da *quel* Wagner che pretendeva “elevare” e redimere e che invece era soprattutto “malattia” («quell'annebbiamento metafisico di tutto quanto è vero e semplice, la lotta *con* la ragione *contro* la ragione, per cui si vuol vedere in tutto e ovunque un prodigio e un'assurdità»)³⁰. Il senso della liberazione emerge come compiuto amore delle cose prossime, fine della “malattia dell'ideale”, scelta per gli orizzonti aperti. Da tempo il filosofo avvertiva l'impossibilità di restare nell'illusione sapendo che essa è tale: il mito perde ogni efficacia attiva e il rischio è la letargia, l'inazione, la passività. Quando Nietzsche verrà a conoscere, indirettamente da Gast, l'espressione usata da Schurè nella cerchia wagneriana contro di lui, ne rimarrà dolorosamente colpito: «Ho bisogno di salute di tutti i tipi – qualcosa mi è penetrato un po' troppo a fondo nel cuore, questo “nichilismo scoraggiante”! [*“herzbrecherische Nihilismus”*])»³¹. Ma, a commento di questa vicenda, nell'autunno del 1881 troviamo usato da Nietzsche per la prima

²⁸ Lettera del luglio 1878. La lettera è citata nelle *Note* del vol. III di Nietzsche (1995), p. 571.

²⁹ UB II, HL 1.

³⁰ Lettera del 15 luglio 1878 in Nietzsche (1995).

³¹ A Heinrich Köselitz, 13 marzo 1881 in Nietzsche (2004).

volta il termine: «In che misura ogni orizzonte intellettuale più limpido appare come nichilismo»³². Nietzsche riflette su questa definizione: ne problematizza il senso accogliendola per sé.

Solo tardi si ha il coraggio di ciò che propriamente si *sa*. Che io sia stato finora un nichilista radicale, me lo son detto solo da poco: l'energia, la *nonchalance* con cui da nichilista andavo avanti, mi ingannava su questo fatto fondamentale. Quando si va incontro a uno scopo, sembra impossibile che “la mancanza di scopo in sé” sia il nostro principale articolo di fede³³.

Se già nei frammenti giovanili Nietzsche legava il proprio cognome al “Nulla” creando lo pseudonimo *Pacific Nil* con cui intendeva firmare l'inattuale contro Strauss³⁴, successivamente rintraccia, nella mitologia personale antigermanica di una propria discendenza polacca, la simpatetica etimologia: «Lui disse di essere polacco; il cognome è Niecki, l'“Annientatore”, “il nichilista”, lo “Spirito che sempre nega”, questo gli piace» – testimonia Joseph Paneth, lo scienziato e fisiologo che si incontrò con Nietzsche a Nizza più volte dal dicembre 1883 al marzo 1884³⁵. E lo stesso Nietzsche ricorda l'etimologia attribuita al suo cognome in una lettera a Carl Fuchs: «I Polacchi dicono che significa “nichilista”»³⁶.

4.

I temi che caratterizzano il distacco di Nietzsche da Wagner, il coraggio della scelta che nasce dalla probità, il fare a meno delle consolazioni metafisiche e morali sono al centro della riflessione sul nichilismo. Nel frammento 16[32] della

³² FP 12[57], autunno 1881.

³³ FP 9 [123], autunno 1887.

³⁴ FP 26[24], primavera 1873.

³⁵ Si vedano nell'apparato di Mazzino Montinari i testi delle lettere in cui Paneth, in maniera dettagliata, parla dei suoi incontri con Nietzsche (Nietzsche, 1986, pp. 9-28). La lettera citata, alla fidanzata, è del 29 gennaio 1884; ivi, p. 19.

³⁶ Lettera del 30 giugno 1888, in Nietzsche (2011).

primavera-estate 1888, Nietzsche giustifica come necessaria la lunga esperienza del «pellegrinare per ghiacci e deserti», in quanto «ogni conquista della conoscenza *consegue* dal coraggio, dalla durezza verso se stessi». La “filosofia sperimentale” ha in sé «le possibilità del nichilismo sistematico», anche se tale aspro cammino vuole giungere all’*affermazione dionisiaca*.

Nietzsche è attento diagnostico della crisi dei valori dell’Europa che vede in Parigi le espressioni più significative della *décadence* ed anche il laboratorio sperimentale di nuovi valori e forme di vita. “Gli dèi sono morti”: si afferma più che dovunque a Parigi dove l’“*adorable Heine*”³⁷, dove Schopenhauer, dove Dostoevski sono di casa, dove – scrive Nietzsche dopo la lettura del secondo volume del *Journal* dei Goncourt – si sarebbe trovato a suo agio nella «congrega più spiritosa e scettica degli spiriti parigini (Sainte-Beuve, Flaubert, Théophile Gautier, Taine, Renan, i Goncourts, Schérer, Gavarni, talora Turgenev etc.)» che si riunivano nei *dîners chez Magny*: «Esasperato pessimismo, cinismo, nichilismo che si alternavano a molta sfrenatezza e buon umore [...] conosco a memoria questi signori, *al punto* da averne quasi abbastanza. Si deve essere più radicali: in fondo manca a tutti la cosa principale – “*la force*”»³⁸.

³⁷ Questo giudizio, che si trova nella rielaborazione per *Nietzsche contra Wagner* del testo in *JGB* 254 (inserito col titolo *Dove va collocato Wagner*), riprende l’espressione da Paul Bourget (1889 [ma stampato il 25 luglio 1888, si veda p. 369], p. 20). Nella biblioteca di Nietzsche a Weimar è conservato solo il secondo volume dell’opera.

³⁸ Si veda la lettera a Heinrich Köselitz del 10 novembre 1887. Nietzsche legge de Goncourt, Huot (1887). Nei frammenti postumi del novembre 1887-marzo 1888 vi sono vari appunti di lettura dal primo volume del *Journal* uscito nel 1887: si veda da 11[296];11[302], 11[315] (Nietzsche, 1964, VIII/2, pp. 322-328; p. 333; p. 338-339) Per la descrizione dei *dîner chez Magny*: «*Sabato 22 novembre*. – Gavarni ha organizzato con Sainte-Beuve una cena che deve avere luogo *due volte al mese*. Oggi l’inaugurazione di questa riunione e la prima cena *da Magny*, dove Sainte-Beuve è un abitudinario. Oggi siamo soltanto *Gavarni, Sainte-Beuve, Veyne, de Chennevières e noi*, ma la cena deve allargarsi e comprendere altri commensali» (de Goncourt, Huot, 1887, pp. 66-67. Sottolineature di

E la principale guida per Nietzsche, in questo percorso attraverso la *décadence* e il nichilismo, è Paul Bourget che vede l'epoca, priva di un "credo generale", come caratterizzata dalla morte degli dèi, di tutti gli dèi. La mancanza di un credo collettivo, la fine delle vecchie religioni, il nichilismo della scienza, la "bancarotta della scienza" (già nei saggi si trova questa espressione che avrà fortuna con la "rinascita dell'idealismo" fine secolo proclamato da Brunetière), il diletterismo, il cosmopolitismo, la diffusione del buddismo, la *ybris* analitica portata fino alla vivisezione psicologica ecc., sono fenomeni legati all'usura fisiologica, ad una generale impotenza alla vita.

Con i suoi fortunati *Essais* (1883), *Nouveaux Essais de Psychologie contemporaine* (1885) e con i suoi romanzi, attraversa e diagnostica da "psicologo" i molteplici segni del nichilismo negli atteggiamenti culturali più significativi dell'epoca: «non esiste né malattia né salute dell'anima, ci sono solo degli stati psicologici, dal punto di vista dell'osservatore non metafisico»³⁹. La volontà di una analisi scientifica al di là del bene e del male, l'ambiguità compiacente con cui si confronta con i maestri della decadenza e del nichilismo, sono tali che Bourget viene additato dai tradizionalisti dell'epoca come un elemento di disgregazione, un *dandy* che propaga la sua decadenza e la sua sensibilità tutta d'origine germanica, l'espressione più completa della "malattia della volontà" della

Nietzsche, che si appunta anche, in calce alla pagina, «22 nov. 1862»). Si vedano i frammenti 9[93] e 9[126] dell'autunno 1887 e 11[159] del novembre 1887-marzo 1888.

³⁹ Bourget (2007), p. 11. Gli apparati di note, la bibliografia, la ricca cronologia che ripercorre l'intera vicenda culturale del critico francese tenendo conto delle principali monografie a lui dedicate, permettono una seria approssimazione ed un confronto con questa figura di rilievo. Bourget non dà indicazioni delle sue fonti e dei suoi riferimenti, oggi tutt'altro che perspicui trattandosi anche di scritti minori: il lavoro è quindi di grande utilità. La scelta è stata quella di proporre la prima edizione in volume degli *Essais* (Lemerre, 1883) che diede la fama al giovane critico e di dare, nelle note, le varianti della seconda edizione (Plon, 1899) che consentono di verificare il senso e il peso della svolta di Bourget.

Francia. Bourget stesso rappresenta se stesso come espressione di una ibridazione da cui nasce il gusto di una cultura complessa e cosmopolita: «*Il y a toujours eu en moi un philosophe et un poète de la race germanique en train de se débattre contre une analyste de la pure et lucide tradition latine*» - scrive nella sua *Lettre autobiographique* del 1894⁴⁰.

Lo scrittore cattolico-reazionario Leon Bloy faceva una satira feroce nel suo *Le Désespéré* (1886) di Bourget presentandone la caricatura impietosa sotto il personaggio di Alexis Dulaurier «il poeta cicisbeo dei flussi psicologici del gran mondo», lo definiva un nichilista, un «*évangéliste du Rien*»⁴¹. Ben presto (nel 1880 Bourget dedica il racconto *Nihilisme*⁴² alla figura di una giovane e affascinante, gelida studentessa slava rivoluzionaria, «*archange sans sexe*») a partire da Turgenev, esplora le diverse maschere che assumono «l'orrore dell'Essere e il gusto, l'appetito furioso del Nulla». A riprova di questa diffusione dell'oscuramento nichilistico che proveniva dalla Russia e si diffondeva in altre forme per tutta l'Europa, il già ricordato *Le désespéré* di Leon Bloy, attento a satirizzare le mode, parlava

*de ce célèbre désespoir qui descend aujourd'hui, comme un dragon d'apocalypse des plateaux slaves sur le vieil Occident accablé de lassitude. Ce Dévorateur des âmes est si formidable, dans sa lente, mais invincible progression, que toutes les autres menaces de la météorologie politique ou sociale commencent d'apparaître comme rien devant cette Menace théophanique, dont voici l'épouvante et trilogique formule inscrite en bâtarde de feu sur le pennon noir du Nihilisme triomphant : Vivent le chaos et la destruction ! Vive la mort ! Place à l'avenir ! De quel avenir parlent-ils donc, ces espérants à rebours, ces excavateurs du néant humain ?*⁴³

⁴⁰ Il testo è contenuto in Bourget (1993), p. 450. Questa edizione propone il testo delle due raccolte di saggi fatta da Bourget nel 1899 con poche ma significative modifiche dovute al mutato, diverso atteggiamento verso la *décadence* e con l'aggiunta di altri saggi sugli autori trattati.

⁴¹ Bloy (1887), p. 13.

⁴² Bourget (1880).

⁴³ Bloy (1887), pp. 35-36.

Bourget confronta più volte il nichilismo occidentale, legato ai «tormenti dell'agonia metafisica» («Sapere che non si può sapere, conoscere che non si può conoscere...») e il nichilismo russo:

La rabbia omicida dei cospiratori di San Pietroburgo, i libri di Schopenhauer, i furiosi incendi della Comune e l'ostinata misantropia dei romanzieri naturalisti non rivelano uno stesso spirito di negazione della vita che, ogni giorno di più, ottenebra la civiltà occidentale? [...] Sembra che dal sangue per metà asiatico degli slavi salga sino al loro cervello un vapore di morte che li precipita nella distruzione, come in una sorta d'orgia sacra. Il più illustre degli scrittori russi diceva in mia presenza, e a proposito dei nichilisti militanti: "Non credono a niente, ma hanno bisogno del martirio..."⁴⁴

Nel saggio dedicato al rivoluzionario Jules Vallès, Bourget confronta l'esemplare "nichilista francese", neolatino, che nasce dall'educazione classica con Bazarov, il nichilista russo protagonista di *Padri e figli*, che nasce invece dalla scienza, "positiviste" "illettré": è comune ad entrambi «l'ironia crudele e l'infaticabile forza di negazione»⁴⁵. In generale la "volontà del nulla" è la logica di quella decadenza, di quella malattia della volontà, che in varie forme Bourget ha trovato nei *maitres de l'heure* più rappresentativi:

Ho analizzato un poeta, Baudelaire; uno storico, Renan; un romanziere, Gustave Flaubert; un filosofo, Taine; termino ora di analizzare uno di quegli artisti compositi, nel quale si uniscono strettamente il critico e lo scrittore d'immaginazione. Quello che ho riscontrato in questi cinque Francesi di primo piano è la stessa nauseata filosofia del nulla universale. Sensuale e depravata nel primo, sottile e come sublimata nel secondo, ragionata e furiosa

⁴⁴ Bourget (2007), p. 14.

⁴⁵ Bourget (1889), vol. I, p. 169. A Jules Vallès aveva dedicato un volume simpatetico anche Jean Richepin (vedi Richepin, 1872).

nel terzo, ancora ragionata, ma rassegnata nel quarto; tale filosofia diventa cupa, ma più coraggiosa, nell'autore del *Rosso e il nero*.⁴⁶

E si chiede recensendo le lettere di Flaubert alla Sand, parlando del «*fleur noire de son nihilisme*»: «quali germi di morte errano invisibili nell'atmosfera della nostra civilizzazione, perché i migliori tra noi presentino così il fenomeno di un appetito del niente pari a quello dei seguaci delle più cupe dottrine dell'estremo oriente?»⁴⁷.

5.

Bourget, attraverso le varie figure, analizza le varie forme di brama del nulla che oscurano l'occidente e che trovano una forte corrispondenza in Nietzsche. Taine, «*l'audacieux briseur des idoles de la métaphysique officielle*» (l'immagine è significativa per Nietzsche), rappresenta il nichilismo scientifico capace, per alcuni tratti, di far fronte alla malattia europea della volontà incarnata dal diletterismo voluttuoso di Renan («*ce mal de douter même de son doute*») maestro di “delicato” nichilismo, da ogni cattivo gusto istrionico e demagogico, dall'idealismo della debolezza. Nella terza parte della *Genealogia della morale* Nietzsche pensa principalmente a Taine quando valorizza la «pulizia intellettuale» di «spiriti duri, severi, temperanti, eroici, che costituiscono l'onore della nostra età», i rappresentanti estremi dell'ultima maschera dell'ideale ascetico: la fede nella “verità” e nella scienza⁴⁸. Ed ancora in *Al di là del bene e del male*, scrive: «possono esserci perfino puritani fanatici della coscienza, che preferiscono agonizzare su un sicuro nulla piuttosto che su un incerto qualche cosa. Ma questo è nichilismo e indice di un'anima disperante, mortalmente esausta: per quanto gli atteggiamenti di una tale virtù possano apparire prodi»⁴⁹.

⁴⁶ Bourget (2007), pp. 183-184.

⁴⁷ Bourget (1993), p. 118.

⁴⁸ Cfr. *GM* III 24.

⁴⁹ *JGB*, 10.

Così pure vi è concordanza tra Nietzsche e Bourget sugli aspetti che caratterizzano il nichilismo di Flaubert nato dalla «bancarotta provocata dal Romanticismo in tutti i suoi fedeli. Coloro che avevano preso alla lettera le sue promesse, sono precipitati negli abissi della disperazione o della noia»⁵⁰. È il nichilismo di anime squilibrate e sproporzionate che l'Ideale romantico racchiude in sé: Flaubert è un nichilista «affamato d'assoluto», che non sa accordare il romantico e il dotto. Anche Nietzsche pone il «rapporto tra nichilismo, romanticismo e positivismo (quest'ultimo è un contraccollo del romanticismo, opera di romantici delusi)»⁵¹ e vede in Flaubert e Wagner «la fede romantica nell'amore e nell'avvenire mutarsi nella brama del nulla»⁵².

Anche la diffusione di un nuovo buddismo come espressione di nichilismo passivo è individuata da Bourget e da Nietzsche: «il Nirvana degli Indiani, ritrovato nel fondo delle nevrosi moderne»⁵³ oppure, come in Turgenev, come possibilità di uscire dal corrosivo nichilismo filosofico grazie al profondo legame con il fondo dell'anima russa («*c' était une sorte de communion mystique avec le coeur de toute sa race*»), attraverso «*le flot le plus jaillissant d'inépuisable charité*»⁵⁴. È la religione della sofferenza umana: altre religioni senza Dio (religione della scienza, dell'arte, del progresso, etc.) si sostituiscono alle vecchie religioni dogmatiche mantenendo la centralità dei valori dati. L'«ombra di Dio» permane e costituisce il pericolo maggiore e più insidioso per l'uomo superiore.

Lo stesso Bourget, nei suoi romanzi, anche sotto il crescente influsso di Dostoevskij, e con il mutare progressivo della sua sensibilità, sente necessario il percorso che porta dalla disgregazione dei valori alla forza consolante e rassicurante

⁵⁰ Bourget (2007), p. 77.

⁵¹ *FP* 2[31] autunno 1885-autunno 1886.

⁵² *FP* 5[50] Estate 1886- autunno 1887.

⁵³ Ivi, p. 15.

⁵⁴ Bourget (1885), p. 239. Nella copia posseduta da Nietzsche i passi sono tutti sottolineati.

della tradizione religiosa. Nietzsche avverte questo percorso in atto nel critico francese. Questo il pericolo, intravisto con chiarezza per l'uomo superiore. La figura dell'ombra, «viandante sempre in cammino ma senza una meta», la cui irrequietezza infrange ogni cosa venerata («nulla è vero, tutto è permesso» è la sua divisa nichilistica) e rovescia «le pietre di confine», per stanchezza, al termine di un faticoso percorso sperimentale, può cercare alla sera il primo punto di riposo rimanendo prigioniero di «una fede ristretta, di una severa e dura illusione»⁵⁵.

Anche Renan, in un saggio in cui critica il pessimismo di Amiel, con acutezza vede la parabola in corso verso nuove consolazioni religiose e, nel caso di Amiel, verso «una religione triste, più simile al buddismo che al cristianesimo»: «al culmine del nichilismo si fa il voltafaccia». «Questa ricostruzione del cristianesimo sulla base del pessimismo è uno dei sintomi più sconvolgenti del nostro tempo. È così difficile privarsi dell'appoggio di un culto stabilito, che dopo aver distrutto le chiese di granito, si costruiscono chiese con i calcinacci»⁵⁶.

La prospettiva del superuomo in Nietzsche, come possibilità agli estremi del nichilismo, passa attraverso l'affermazione del *Chaos sive natura* confermato dall'ipotesi dell'eterno ritorno: un divenire innocente nel suo radicale immanentismo distrugge ogni residua «ombra di Dio» e valorizza ogni attimo dell'esistenza. La nuova innocenza, legata all'eterno ritorno, deve vincere anche l'ombra di Dio e le forme di nichilismo ad essa connesse.

Sigle e abbreviazioni

KGB	<i>Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe,</i> herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1975.
KGW	<i>Werke, Kritische Gesamtausgabe,</i> herausgegeben von G. Colli und M.

⁵⁵ Za IV, «L'ombra».

⁵⁶ Renan (1947), tomo II, p. 1149.

	Montinari, de Gruyter, Berlin, 1967.
FP	Frammenti Postumi di F. Nietzsche, pubblicati in KGW e in Friedrich Nietzsche, <i>Opere</i> edizione critica a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi 1964 e sgg.
GD	<i>Götzendämmerung</i> (1888) (<i>Il crepuscolo degli idoli</i>) in KGW
GM	<i>Zur Genealogie der Moral</i> (1887) (<i>Genealogia della morale</i>) in KGW
GT	<i>Geburt der Tragödie</i> (1872) (<i>La Nascita della tragedia</i>) in KGW
HL	<i>UB II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben</i> (1874) (<i>Sull'utilità e il danno della storia per la vita</i>)
JGB	<i>Jenseits von Gut und Böse</i> (1886) (<i>Al di là del bene e del male</i>) in KGW
MA	<i>Menschliches, allzumenschliches</i> (1878) (<i>Umano troppo umano</i>) in KGW
MA II	<i>Menschliches, allzumenschliches II</i> (1879) (<i>Umano troppo umano II</i>) in KGW
UB	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen</i> (<i>Considerazioni inattuali</i>) in KGW
WA	<i>Der Fall Wagner</i> (1888) (<i>Il caso Wagner</i>) in KGW
Za	<i>Also sprach Zarathustra</i> (1883-1885) (<i>Così parlò Zarathustra</i>) in KGW

Bibliografia

- Bloy, L. (1887), *Le désespéré*, A. Soirat, Paris.
- Bourdeau, J. (1892), *Le socialisme allemand et le nihilisme russe*, F. Alcan, Paris.
- Bourdeau, J., (1904) *Les maîtres de la pensée contemporaine*, F. Alcan, Paris.
- Bourget, P. (1880), *Nihilisme, Parlement*, 29 febbraio.
- Bourget, P. (1885), *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*, Lemerre, Paris.

- Bourget, P. (1889), *Études et Portraits*, vol. I, Maurras, Paris 1889.
- Bourget, P. (1993), *Essais de psychologie contemporaine*, a cura di André Guyaux, Gallimard, Paris.
- Bourget, P. (2007), *Décadence. Saggi di psicologia contemporanea*, a cura di Francesca Manno, Aragno Editore, Milano.
- Brunetière, F. (1884), *Le roman naturaliste*, Calman Levy, Paris.
- Campioni, G. (2008), *Nietzsche. La morale dell'eroe*, Ets, Pisa.
- Cousin, V. (1847), *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, vol. III, Didier-Ladrange, Paris.
- de Goncourt, E., Huot, J. (1887), *Journal des Goncourt. Mémoires de la vie littéraire. Deuxième volume, 1862-1865*, Charpentier & Cie, Paris.
- de Maupassant, G. (1880), "L'inventeur du mot 'nihilisme'", *Le Gaulois*, 21 novembre.
- Feuerbach, L. (1996), *Briefwechsel IV (1853-1861)*, Akademie Verlag, Berlin.
- Granjard, H. (1966), *Ivan Tourguénev et les courants politiques et sociaux de son temps*, Institut d'Études slaves de l'Université de Paris, Paris.
- Lavigne, E. (1880), *Introduction à l'histoire du nihilisme russe*, Charpentier, Paris.
- Lemaître, J. (1887), *Jean Richepin*, in AA. VV., *Les contemporains : études et portraits littéraires*, Paris, Librairie H. Lecène Et H. Oudin, Paris.
- Mérimée, P. (1884), *Lettre à l'éditeur* in Ivan Tourguéneff, *Pères et enfants*, Charpentier, Paris.
- Nietzsche, F. (1964), *Opere*, Adelphi, Milano.
- Nietzsche, F. (1986), *Werke. Nachbericht zur siebenten Abteilung, zweiter Halbband*, de Gruyter, Berlino.
- Nietzsche, F. (1976), *Epistolario 1869-1874*, vol. II Adelphi, Milano.
- Nietzsche, F. (1995), *Epistolario 1875-1879*, vol. III, Adelphi, Milano.

- Nietzsche, F. (2004), *Epistolario 1880-1884*, vol. IV, Adelphi, Milano.
- Nietzsche, F. (2011), *Epistolario 1885-1889*, vol. V, Adelphi, Milano.
- Renan, E. (1947), *Henri-Frédéric Amiel*, Journal des Débats, (30 sett. e 7 ott. 1884) in Renan, E., *Oeuvres complètes*, Calmann-Lévy, Paris.
- Richepin, J. (1882), *Quatre petits romans*, Dreyfous, Paris.
- Richepin, J. (1884), *Les blasphèmes*, Dreyfous, Paris.
- Richepin, J. (1894), *Mes paradis*, Charpentier, Paris.
- Richepin, J. (1872), *Les étapes d'un réfractaire: Jules Vallès*, Lacroix, Paris.
- Tolstoï, L. (1884), *Ma religion*, Fichbacher, Paris.
- Wagner, C. (1976-1977), *Die Tagebücher*, 2 voll., a cura di M. Gregor-Dellin e D. Mack, Piper, München- Zürich.

Abstract

The concept of “Nihilism” is already present in Nietzsche’s earliest writings as a radicalization of Schopenhauer’s pessimism. However, in Nietzsche’s notes of the ’80s, the terms “nihilistic”, “nihilism” assume a theoretical centrality, above all, starting from the autumn of 1886, in connection with the concept of “will to power”. The very term “nihilism” and the complexity of the issue become increasingly central compared to French culture, particularly with writers like Richepin, Brunetiere, and especially Paul Bourget.

Bourget examined and diagnosed as "psychologist" the many signs of nihilism in the most significant cultural attitudes of the time. He was able to describe, when they made their very appearance, the widespread twilight of values, the disease that paralyzes the will of the West, the sense of “the fall of civilization”. In the end, his analyses bring Bourget to approach the care of "social disease" by requiring, as the sole remedy, the Catholic religion and traditional values.

Keywords: Nihilism, Nietzsche, Bourget, Richepin, Brunetiere

Pensiero tragico e pensiero ermeneutico

1. Tragico come origine della filosofia

La filosofia nasce insieme alla tragedia classica in quella *Achsenzeit* che Jaspers definì come l'epoca in cui

l'uomo prende coscienza dell' "Essere" nella sua interezza e ulteriorità onnicomprensiva, di se stesso e dei propri limiti; viene a conoscere la terribilità del mondo e la propria impotenza; pone domande radicali. Di fronte all'abisso aspira alla liberazione e alla redenzione. Diventando consapevole dei suoi limiti si propone gli obiettivi più alti¹.

Che tra filosofia e tragedia classica vi sia contiguità di alcuni temi, ad esempio la legge universale e la giustizia, è cosa nota. La filosofia peraltro esprime più acutamente quella crisi epocale, e anche nei secoli successivi, più che «il proprio tempo compreso nel pensiero»², sarà la coscienza critica del proprio tempo.

Di molte filosofie si può mostrare facilmente come traggano esplicitamente origine dallo stato incerto, contraddittorio, angosciato della condizione umana. Basti richiamare pochi esempi. Platone definisce Socrate come torpedine perché la filosofia incanta e toglie certezze: «Se la torpedine fa intorpidire gli altri perché torpida essa stessa, io allora le somiglio; [...] perché non è che io sia certo e faccia dubitare gli altri, ma io più di chiunque altro sono dubbioso, faccio sì che anche gli altri siano dubbiosi» (*Menone* 79e). Molto presto poi la filosofia ha assunto la funzione di rasserenare e di condurre alla felicità mostrando così che il suo punto di partenza è la condizione di

¹ Jaspers (1963), p. 20.

² Hegel (1952), p. 35.

inquietudine e di sofferenza dell'uomo. Ciò vale per molta filosofia ellenistica, come poi per il cristiano Boezio che nella filosofia trova consolazione alla sua condizione disperata, come varrà anche per Spinoza, per il quale il conseguimento della beatitudine attraverso la conoscenza razionale consente di vincere le passioni.

Ma è la filosofia dell' '800 e del '900 che più frequentemente e più esplicitamente ha mostrato come il tragico stia alle sue radici. Sceglierò pochissimi esempi. Schelling nella prima lezione della *Filosofia della rivelazione* fa nascere la filosofia dalla disperazione di trovare un senso, visto che l'uomo, la creatura più elevata, sembra destinato a un'infinita ripetizione del medesimo ciclo:

Ben lungi, dunque, dall'essere l'uomo e il suo operare ciò che rende comprensibile il mondo, è proprio l'uomo stesso l'essere più incomprensibile, che mi porta inevitabilmente a convincermi dell'infelicità di tutti gli esseri, una opinione che è stata espressa datante dolorose voci, dai tempo antichi a quelli recenti. Veramente egli, l'uomo, mi spinge alla suprema domanda, piena di disperazione: perché in generale c'è qualcosa? Perché non è il nulla?³.

Anche Schopenhauer, a sua volta, faceva sorgere la domanda filosofica fondamentale dalla disperazione: «Se la nostra vita non avesse fine e non fosse segnata dalla sofferenza, forse non verrebbe in mente a nessuno di chiedersi perché il mondo ci sia e perché sia fatto in questo modo»⁴. E per Nietzsche, la filosofia è «ricerca di tutto ciò che l'esistenza ha di estraneo e problematico»⁵. La filosofia e l'arte «presuppongono sempre sofferenze e sofferenti»⁶, una sofferenza che però per Nietzsche non è indebolimento ma affermazione della vita. Il *pathos*

³ Schelling (1972), p. 103.

⁴ Schopenhauer (1966), p. 177.

⁵ Nietzsche (1994), p. 6

⁶ Nietzsche (1994), p. 139.

tragico è proprio questo pathos dell'affermazione⁷, e «in questo senso io ho il diritto di considerarmi il primo *filosofo tragico*»⁸. Quanto al '900 basti ricordare l'esordio di *Stern der Erlösung*: «Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto»⁹. È vero che, secondo Rosenzweig, la filosofia offre una falsa soluzione al problema negando la morte, ma proprio questa negazione è il suo presupposto¹⁰. Superfluo poi ricordare come, soprattutto in ambito esistenzialistico, siano sentimenti quali l'angoscia a consentire l'accesso al senso dell'essere.

2. La filosofia di fronte al tragico

Si può certo obiettare che la filosofia si è occupata e si occupa di molte altre questioni, che non hanno nulla a che fare con la dimensione tragica dell'esistenza. Potremmo però rispondere che delle tre domande kantiane quella culminante è la terza e che il sapere e la morale si radicano in quella ricerca di senso che è espressa dalla domanda sulla speranza, cioè sulla possibile soluzione del tragico dell'esistenza. Va poi aggiunto che il tentativo della filosofia di venire a capo della condizione dell'uomo e del mondo ha esiti diversi, che tuttavia vanno per lo più nella direzione di un'attenuazione o di una dissoluzione del tragico; perciò, anche se l'origine lontana dell'interrogazione filosofica ha una componente tragica, il pensiero tragico in senso proprio, quello che non riduce o dissolve il tragico, è molto raro. Ma è opportuno a questo punto precisarne meglio il concetto per distinguerlo in particolare dai concetti di male e di negativo.

Il tragico è un concetto dialettico, che ha due aspetti costitutivi: il conflitto fra due istanze egualmente valide e il richiamo a un'unità perduta. Del tragico si possono distinguere due forme, riconducibili rispettivamente al tragico classico e al

⁷ Cfr. Nietzsche (1994), p. 1129. ⁸

Ivi, p. 1110.

⁹ Rosenzweig (1985), p. 3.

¹⁰ Ivi, pp. 4-5.

tragico cristiano. Tragico classico è quello in cui un'intenzione positiva, benefica e moralmente necessaria, confliggendo con una legge superiore, conduce alla rovina: Prometeo paga il dono del fuoco col supplizio, Antigone paga con la morte la sua fedeltà ai doveri parentali, Edipo va incontro al parricidio e all'incesto proprio nel tentativo di sfuggirli. È vero che la catastrofe non è propriamente l'ultima parola della tragedia, perché in essa è contenuto un movimento di conciliazione. Dal punto di vista soggettivo la conciliazione sta nell'effetto catartico, che Aristotele ha riconosciuto. Dal punto di vista oggettivo sta nella sottomissione al fato, che giustifica e ricongiunge le cause dell'azione tragica e i suoi effetti. La catarsi avvia il superamento estetico della contraddizione tragica, mentre nel fato si potrebbe vedere con Hegel¹¹ un preludio della conciliazione razionale. In quella forma di conciliazione la catastrofe non è riscattata, ma almeno rasserenata e resa accettabile.

Esattamente il contrario è quanto avviene nel tragico cristiano, nel quale l'abbassamento di Dio conduce alla croce e questa diventa la condizione del bene della salvezza. In esso, all'opposto del tragico antico, la catastrofe (della croce) è riscattata dalla salvezza che procura, ma d'altra parte (se non si edulcora troppo il mistero cristiano) il prezzo di quel riscatto, la morte del Figlio di Dio, appare troppo alto e difficilmente accettabile, e sembra gettare un'ombra sulla stessa salvezza o almeno renderne assolutamente insondabile il mistero. Il tragico antico è una non conciliazione conciliata, mentre quello cristiano è una conciliazione non conciliata. Il positivo non risolve in sé il negativo, ma continua a esserne attraversato, nel primo caso perché ne è l'accettazione, nel secondo caso perché la sua affermazione non rende pensabile la cancellazione del negativo. L'imporsi del fato placa la tensione, perché convince a rinunciare alla salvezza liberando da un dolore troppo grande, che un'intenzione umana troppo elevata produceva. La salvezza

¹¹ Cfr. Hegel (1954), pp. 553-54.

cristiana, invece, lascia aperta la tensione, perché è una salvezza che si confronta con il negativo che la produce e che l'attraversa.

Dicevo che molto raramente la filosofia si è configurata come pensiero tragico ed è sintomatico che in questi casi si sia presentata come antifilosofia. Mi limiterò, per brevità, a citare Pascal, Kierkegaard, Nietzsche e Šestov. In realtà solo i primi due possono essere considerati integralmente come pensatori tragici, il che mostra ancor di più la difficoltà di mantenersi all'altezza del tragico.

Che il pensiero di Pascal abbia un carattere eminentemente tragico è stato riconosciuto da diversi interpreti, anche se in alcuni casi (penso in particolare a Goldmann e a Lefebvre) è stato frainteso e ridotto al semplice riconoscimento delle contraddizioni dell'esistenza, che condurrebbe all'insuperabilità del dubbio e a un'adesione alla fede cristiana per disperazione e senza certezza. La tragicità di Pascal non nasce dall'assenza di certezza, ma dal conflitto fra la certezza della fede, che è propria del cuore, e le esigenze della ragione; o anche dal conflitto fra l'esperienza della grazia e l'impossibilità di mediarla storicamente. In questo conflitto, si riflette l'opposizione di grandezza e miseria dell'uomo. La condizione dell'uomo non è tragica semplicemente perché misera, ma proprio perché misera e grande insieme. La grandezza sta nella sua capacità di elevarsi alla verità e al bene (attraverso la grazia), di ricostituire l'unità di infinito e finito spezzata dal peccato; ma questa grandezza non cancella la miseria, anzi la fa risaltare ancora di più. Perciò fraintendendo Pascal anche chi, rovesciando le interpretazioni scettiche, pensa che egli proponga semplicemente di sostituire il cuore alla ragione, la grazia alla libertà, l'infinito al finito; perché anche la ragione, la libertà e il finito hanno i loro diritti. Per questo la conoscenza del cuore è certa, e però non convince la ragione; la grazia domina la libertà, e però non la distrugge; l'amore di Dio soverchia l'amore di sé, e però non lo cancella. La tragedia consiste nel fatto che non è pensabile né rappresentabile la mediazione di finito e infinito, ma, d'altra parte, la possibilità di quella mediazione è riconosciuta e quindi non ci si può

pacificamente accontentare di mantenere l'opposizione, come accadrebbe invece se essa apparisse come naturale e ovvia. «La vera conversione – scrive Pascal – consiste nel riconoscere che tra Dio e noi c'è un'opposizione insuperabile»¹². Ma allora la soluzione della contraddizione della condizione umana (la conversione che è un ritornare a Dio, un ristabilire la relazione con lui) ne è, al tempo stesso, una riaffermazione.

A sua volta Kierkegaard, confrontandosi con il tragico greco, marca la differenza dell'esperienza cristiana rispetto a esso, e a questo scopo evita persino di adottare per il cristianesimo il concetto di tragico, preferendogli quello di paradosso. Il confronto che egli istituisce è, come si ricorderà, quello fra Abramo e Agamennone. Agamennone vive il conflitto fra il dovere e l'amore di padre, da un lato, e la volontà degli déi, dall'altro. In questo caso ciò che risolve il conflitto è un dovere superiore, il bene del popolo: esso esprime una necessità più alta, che non esclude ma trascende i doveri paterni (Agamennone non sarà perciò riconosciuto come assassino). «L'eroe tragico lascia il certo per ciò che è ancora più certo e l'occhio dell'osservatore riposa tranquillo su di lui»¹³. Dunque, l'eroe tragico trova, nella tragedia, un superiore principio di conciliazione, che placa la tensione tragica.

Al contrario, Abramo si espone nella fede a un rischio assoluto: il conflitto tra il dovere paterno e la volontà del suo Dio non trova nessun principio superiore di conciliazione, che sia condivisibile e dicibile. Ponendosi come singolo in rapporto con l'Assoluto, al di là dell'universale etico, Abramo si sottrae a ogni giustificazione universalmente riconoscibile: egli rischia di essere semplicemente un assassino. Nel suo aggrapparsi alla fede instaura un rapporto assoluto con Dio, ma in questa certezza immediata perde tutte le altre certezze, quelle che provengono dal consenso degli altri: «Il cavaliere della fede ha per appoggio unicamente se stesso e soffre il dolore di non potersi fare comprendere dagli altri [...]. Il dolore è la sua

¹² Pascal (1984).

¹³ Kierkegaard (1972), p. 68.

garanzia»¹⁴. In questo senso, credo si possa parlare di una specifica e superiore tragicità della fede (anche se Kierkegaard non la chiama così), una tragicità che consiste nel fatto che proprio ciò che procura la salvezza spalanca un baratro in cui ci si può perdere: la fede salva nell'atto stesso in cui fa venir meno il terreno solido della ragione, del consenso degli altri, della partecipazione alla collettività, e non dà luogo ad alcuna conciliazione.

Un carattere meno tragico ha il pensiero di Nietzsche, nel senso che accanto all'acuta sensibilità per il tragico vi è in lui la volontà di conciliarlo. Se nella *Nascita della tragedia* egli pensa il tragico come conseguenza della rottura dell'unità originaria di tutto l'esistente, negli scritti successivi prevale il tema della fedeltà alla vita nell'accettazione dei suoi chiaroscuri. La sofferenza diventa condizione necessaria di sviluppo della forza vitale:

Domandatevi se un albero che deve crescere superbo in altezza, possa fare a meno del maltempo e della bufera: se inclemenza e contrasti dall'esterno, se una qualche forma di odio, di gelosia, di caparbieta, di diffidenza, di durezza, di avidità e di violenza non appartenga alle condizioni *più favorevoli*, senza le quali è a malapena possibile, sia pure nella virtù, un grande sviluppo. Il veleno, che fa perire la natura più fragile, rinvigorisce il vigoroso - per costui non ha neppure il nome di veleno¹⁵.

La conclusione di questo emblematico aforisma è particolarmente importante: in virtù della sua funzione vitale il veleno non è più veleno, il male non è più male.

In un modo non del tutto dissimile Šestov, volendo estremizzare l'antirazionalismo, finirà per eliminare quel momento dialettico che è costitutivo del tragico.

La forma più alta di superamento filosofico del tragico resta tuttavia quella che non solo riconosce la dialetticità del tragico, ma anche pensa la dialettica in forma conciliativa, utilizzando la

¹⁴ Ivi, p. 78.

¹⁵ Nietzsche (1994), p. 50.

potenza del negativo per la costruzione del sistema. Così per Hegel la chiave di volta dell'esperienza tragica è

il sentimento della *conciliazione* che la tragedia procura con la visione della giustizia eterna, la quale col suo potere assoluto compenetra la legittimità relativa di fini e passioni unilaterali, perché non può tollerare che il conflitto e la contraddizione fra le potenze etiche, unitarie secondo il loro concetto, si affermino come vittoriosi e acquistino consistenza nella vera realtà¹⁶.

Il risultato della complicazione tragica non conduce infine ad altro esito se non a questo, che la legittimità bilaterale dei lati che si combattono reciprocamente è, sì, conservata, ma *l'unilateralità* della loro affermazione viene cancellata e ritorna l'indisturbata armonia interna [...]. Solo in tal caso il punto estremo non è l'infelicità e la sofferenza, ma la soddisfazione dello spirito, giacché solo con questa fine la necessità di ciò che accade agli individui può apparire come assoluta razionalità e l'animo si pacifica in modo veramente etico¹⁷.

Hegel non interpreta perciò il fato, che è la suprema potenza che regge e unifica il conflitto (il lato oggettivo della conciliazione), come cieco e irrazionale, ma parla piuttosto di «razionalità del destino»¹⁸.

Il pensiero successivo a Hegel ha più volte capovolto l'interpretazione conciliativa del tragico; e tuttavia essa si riaffaccia sempre di nuovo. Sulla scia di Nietzsche e del suo Zarathustra danzante si è posto il nichilismo contemporaneo e ne ha tratto tutte le conseguenze spogliandosi completamente delle vesti drammatiche che ancora rivestivano il suo pensiero e la sua vita. In questo nichilismo giungono a piena maturazione le conseguenze del tramonto dell'idea di un'unità originaria e di una sua possibile restaurazione; ma con ciò la tragedia, se anche si evita la risoluzione nella conciliazione estetica o razionale, perde la sua ragion d'essere. Venendo meno l'istanza dell'unità,

¹⁶ Hegel (1954), p. 532.

¹⁷ Ivi, pp. 553-54.

¹⁸ Ivi, p. 554.

la tragedia si dissolve. Ancor più si dissolve nelle varie forme di pensiero relativistico ed è del tutto assente nel pensiero analitico.

3. Il tragico ermeneutico

Nella filosofia più recente è possibile rinvenire qualche persistenza di un esplicito pensiero tragico. Penso soprattutto a Pareyson, che ha evidenziato come il tragico si radichi nella dialettica della libertà e che ha inserito perciò i temi del male e delle contraddizioni dell'esistenza all'interno di un'ontologia della libertà. In Pareyson, il pensiero tragico trova il suo campo di applicazione, come del resto è sempre accaduto, nell'ambito della problematica etica e religiosa. Credo però che, forse soprattutto oggi, sia possibile leggere in chiave tragica non solo il contenuto di qualche filosofia, ma più in generale la condizione del pensiero filosofico. Mi riferisco sia alla tensione e al conflitto fra pensiero analitico e pensiero ermeneutico o fenomenologico, o più in generale fra pensiero oggettivante e pensiero speculativo, sia al modo in cui quella tensione si può riflettere all'interno dello stesso pensiero ermeneutico. Si tratta, certo, di una forma indiretta del tragico o, meglio ancora, del suo riflettersi nel modo d'essere della filosofia e, più ancora, nel rapporto del pensiero con la verità. La dialettica del tragico entra nella pratica filosofica contemporanea come dialettica fra l'esigenza di pensare l'unità del reale e del sapere e la dualità irriducibile di due ordini di verità, la verità del fatto e la verità dell'originario e della totalità, e di due metodi, quello analitico e quello ermeneutico. È una dualità, certo, non nuova, ma che oggi dà luogo a una polarizzazione radicale. Ora, ritengo che solo da un punto di vista ermeneutico si sia tentato di comprendere e sia possibile comprendere questa polarizzazione in modo tale da riconoscerla come inscritta nella condizione stessa del pensiero. Ma anche qui si possono seguire due strade diverse: o si cerca di mediare quella dualità oppure la si riconosce come una dualità che deve essere superata e tuttavia si presenta come insuperabile.

Anzitutto, va detto che il pensiero oggettivante si presenta oggi in due forme principali: la prima è la conoscenza dei fatti, che trova nelle scienze la sua rigorizzazione, la seconda è il pensiero demistificante. L'opposizione tra la prima forma, quella empirica e scientifica, e il pensiero ermeneutico, era stata, com'è noto, il punto di partenza di Gadamer, un'opposizione che egli aveva poi tentato di superare, quando aveva trattato il pensiero oggettivante come un caso particolare del comprendere. Il sapere oggettivante sarebbe infatti non tanto un sapere neutrale, che riflette il vero in sé delle cose, un sapere sottratto al momento soggettivo dell'interpretazione, quanto piuttosto un sapere che si rende trasparenti i suoi oggetti in vista del loro dominio, della manipolazione tecnica, un sapere orientato da un particolare interesse e progetto¹⁹. E tuttavia, resta una distinzione non superabile tra la verità metodica e quella extrametodica. A sua volta, Apel aveva cercato una più organica integrazione delle due forme di pensiero seguendo due direzioni. Per un verso, mostrando che la stessa oggettività delle scienze empirico-analitiche non si può costituire prescindendo dal momento soggettivo della comprensione. Per altro verso, osservando che la comprensione interpretativa non può prescindere del tutto dal pensiero oggettivante inteso come pensiero demistificante. Le espressioni linguistiche dell'uomo vanno infatti trattate, per certi aspetti, secondo il metodo oggettivante, in quanto il loro senso non è soltanto da interpretare ma prima ancora da spiegare riconducendolo alle condizioni materiali che l'hanno prodotto²⁰. Analogamente Habermas²¹, da un lato, ha negato l'opposizione di ermeneutica e scienza analitica esigendo che la prima sia inscritta nella seconda, e dall'altro ha richiesto che l'esperienza ermeneutica si trasformi in critica dell'ideologia. Mentre Gadamer tenta di ricondurre il pensiero oggettivante a quello ermeneutico, in Apel e Habermas è il secondo a essere attratto nella sfera del primo.

¹⁹ Cfr. Gadamer (1962), p. 426.

²⁰ Cfr. Apel (1977), pp. 126-127.

²¹ Cfr. Habermas (1967).

Vi è però ancora, a ben vedere, una terza forma di pensiero oggettivante. È l'autoriflessività del pensiero, che è momento essenziale di ogni filosofia, e che per la filosofia ermeneutica consiste precisamente nel riconoscimento e nella giustificazione della natura ermeneutica del sapere filosofico. Ora, questo riconoscimento e questa giustificazione appartengono a un livello logico diverso rispetto a quello del contenuto di una particolare filosofia, cioè della sua particolare interpretazione del senso dell'essere. Si produce, allora, anche per la filosofia ermeneutica una tensione provocata dall'ineliminabile dualità di due ordini di pensiero e perciò di due ordini di verità. È una dualità che non può essere evitata, ma nemmeno semplicemente registrata in una semplice giustapposizione.

Ora, la differenza e la tensione fra oggettivazione e interpretazione conferiscono al pensiero una tonalità tragica. Esse manifestano, infatti, come tra pensiero e verità vi sia una relazione segnata da una profonda lacerazione: da un lato, il pensiero non può rinunciare all'istanza dell'oggettività, cioè alla diretta enunciazione della verità nella sua unità e universalità, tendendo così a oggettivare anche l'inoggettivabile; e d'altro lato, riconoscendo il carattere fallimentare di questa pretesa, deve tentare la via indiretta e inesauribile dell'interpretazione. Ciò significa che la filosofia, non potendo escludere il sapere oggettivante, è costretta a riconoscere che l'interpretazione, per quanto sia manifestazione della verità, porta sempre con sé una dimensione di incompiutezza e di opacità. L'interpretazione infatti, che di per sé è una positiva, per quanto finita, comprensione della verità intera, in realtà è una comprensione insoddisfatta, che non riesce a estinguere il desiderio, pur illusorio e fuorviante, della verità oggettivata e totale. La filosofia come interpretazione è allora quel vedere la verità in immagine, come in uno specchio, di cui parla San Paolo, un vedere che è accompagnato dal senso di un'insuperabile insufficienza.

La lacerazione della filosofia ermeneutica si manifesta, poi, non solo nel rapporto fra pensiero interpretativo e pensiero

oggettivante (potremmo chiamarla: lacerazione sincronica), ma anche nel rapporto con i simboli, i miti, le narrazioni, con le esperienze originarie di verità, da cui attraverso l'interpretazione trae i suoi contenuti. La filosofia come ermeneutica ha il compito di chiarire queste esperienze e comprensioni originarie della verità e di mostrarne il significato universale. Ma questo compito si giustifica solo perché quelle esperienze e comprensioni hanno perso la loro chiarezza e la loro verità non è più universalmente riconosciuta. La filosofia è dunque il tentativo di rimediare a una perdita e a un impoverimento. La sua ricchezza è nella capacità di rispondere a questa condizione riaffermando e sostenendo verità che, nella forma in cui sono state tramandate, sono divenute oscure e vacillanti. Sia la filosofia sia l'esperienza e il mito sono comprensioni autentiche della verità, ma, allo stesso tempo, sono attraversati da una tensione e da un'attrazione reciproca: mito ed esperienza vogliono farsi comprensione riflessiva, liberandosi da quell'eccesso di immediatezza che ne fa più un possesso che una manifestazione della verità; la filosofia aspira alla pienezza del mito e dell'esperienza, per liberarsi da quell'eccesso di mediazione che sembra farne più un riflesso e un'aspirazione alla verità che non un possesso. Non possiamo dunque pensarli semplicemente come due forme diverse in cui la verità è ugualmente compresa in modo adeguato; il loro rapporto rivela come qualsiasi forma di comprensione della verità porti con sé le tracce di una lacerazione profonda.

4. Tragico come forma della filosofia

Una filosofia che assuma consapevolmente questa lacerazione, e non si limiti a subirla, diventa un nuovo tipo di pensiero tragico e assume inevitabilmente quella forma che è propria di ogni pensiero tragico, cioè la forma del paradosso. Assumo qui il paradosso nella sua forma propria distinguendola dalla forma debole, che è propria di quel paradosso, fondato o sull'inganno logico o sul carattere sorprendente di una verità sconosciuta ma conoscibile, la cui paradossalità può, più o meno

facilmente, dissolversi. Paradosso è pensiero della verità come unità e armonia di finito e infinito, pensiero paradossale perché la relazione del finito con l'infinito ci si dà non solo nella forma della trascendenza, ma anche in quella dell'opposizione: il finito tende infatti a porsi come autonomo contro l'infinito.

Il pensiero del paradosso è pensiero tragico, perché la verità (il positivo) va pensata come unità di finito e infinito o di particolarità e totalità, ma questa unità viene guadagnata senza che si possa eliminare la separazione e l'opposizione (il negativo). È per questo che il coglimento della verità concesso al pensiero, anche quando sia un'interpretazione riuscita, è sempre insoddisfacente. Il pensiero non può non aspirare a manifestare quella verità pura e trasparente, una e indivisibile, che il pensiero oggettivante fa apparire come possibile, ma che inevitabilmente distorce perché la ottiene a prezzo di un atto di violenza del pensiero sull'essere. E l'interpretazione autentica, benché non sia una comprensione parziale, è pur tuttavia una comprensione della verità come in uno specchio, uno specchio imperfetto, nel quale l'immagine traspare offuscata dall'opacità della superficie riflettente.

La verità è una e armonica (è suprema bellezza, come afferma Agostino), ma si dà a noi attraverso le fratture e le fatiche di un continuo attraversamento del dubbio, dell'imperfezione e dell'errore. Perciò anche il discorso che la dice dovrà essere un discorso fratto, che nella sua forma indica sì l'anelito alla compiutezza e alla perfezione, che però non sono raggiungibili dalla filosofia, che muove da una verità originaria e/o va verso una verità futura, ma può dirla solo in rapporto alla condizione di fatto del mondo, cioè a partire dalla lontananza dalla verità.

La filosofia presuppone un'intuizione di quella verità una e armonica: non potremmo cercare la verità, se non permanesse un legame con essa, per quanto oscuro e contrastato. Su questa intuizione il pensiero si sostiene, ma allo stesso tempo anche si perde, perché è un rapporto che è posto dalla verità stessa e rispetto al quale siamo totalmente passivi. Per questo Schelling

scrive: «Noi non viviamo nella visione; il nostro sapere è frammentario, cioè deve essere prodotto in modo frammentario, a forza di separazioni e differenziazioni, e questo non può accadere senza riflessione»²². Il filosofo patisce sempre in qualche modo l'inadeguatezza della sua formulazione, inadeguatezza che la forma argomentativa esprime nell'atto stesso in cui si fa tentativo di colmare la distanza che separa quella formulazione dalla pienezza dell'intuizione. Questa intuizione, assolutamente inesprimibile, va distinta dall'intuizione simbolica (su cui si fondano le rappresentazioni mitiche della verità), nella quale già sono contenute quelle fratture (il simbolo è etimologicamente un accostamento di frammenti). Le fratture peraltro sono portate alla luce solo dalla riflessione filosofica, mentre invece in quelle rappresentazioni mitiche restano celate. Le rappresentazioni simboliche e mitiche hanno allora una posizione intermedia tra la pura intuizione della verità assoluta e la sua esplicitazione filosofica: in esse si afferma meglio, come dicevo, l'unità della verità, mentre al contrario la filosofia acuisce il momento della frattura e della distanza. Si può ben riconoscere che la verità intuita si manifesta anzitutto nella forma simbolica, e che senza questa manifestazione la verità resterebbe inesprimibile nell'immediatezza dell'intuizione. Ma occorre ugualmente riconoscere che, senza la filosofia, potrebbe restare nascosto il fatto che siamo in una condizione di lontananza dalla verità e che possiamo ritrovarla solo in una forma opaca e fratta, lontananza e forma opaca e fratta, che sono già, inconsapevolmente, espressi dal simbolo e dal mito.

La forma del paradosso è allora la forma che pare più adeguata a questa condizione del discorso filosofico. È una forma che porta i segni più della fatica che non della facilità dell'espressione, che fa udire le dissonanze più che mirare alla levigatezza di una forma compiuta, che non maschera le fratture ma le esplicita. È la forma propria di una filosofia speculativa di tipo ermeneutico, che deve manifestare allo stesso tempo la

²² Schelling (1991), p. 43.

fondamentale unità della sottostante intuizione totale della verità e l'impossibilità di fissare questa intuizione in una formulazione organica e definitiva. E ciò non solo perché la verità è inesauribile, ma anzitutto perché è una verità contrastata e interrotta. Ogni pensatore profondo, a ben vedere, è giunto a incontrare in ultima istanza il paradosso, anche se non l'ha teorizzato o ha adottato uno stile filosofico molto diverso. Pensiamo, per fare un solo esempio, a Kant e al tema paradossale del baratro della ragione nella *Dialettica trascendentale* un tema non a caso valorizzato da Schelling. E pensiamo anche al saggio sul *Male radicale*, dove egli afferma allo stesso tempo che la legge morale richiede di ammettere la possibilità della conversione del cuore, e tuttavia non si può assolutamente comprendere il passaggio da una massima cattiva a una massima buona, se non attraverso l'opera della grazia, un concetto assolutamente inutilizzabile per la ragione sia teoretica sia pratica e però non contrario alla ragione stessa. Questo è un esempio efficacissimo di pensiero del paradosso e dimostra come la tensione tragica non possa non affiorare in ogni pensiero che non arretri di fronte alle domande più radicali.

Bibliografia

- Apel, K.O. (1977), *Comunità e Comunicazione*, trad. it. a cura di G. Carchia, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Gadamer, H.G. (1962), *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen.
- Habermas, J. (1967), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1952), *Sämtliche Werke*, a cura di Glockner H., VII, Frommann, Stuttgart.
- Hegel, G.W.F. (1954), *Sämtliche Werke*, a cura di Glockner H., III, Stuttgart, Frommann, .
- Jaspers, K. (1963), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, Piper.
- Kierkegaard, S. (1972), *Timore e tremore*, in *Opere*, trad. it. a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze.

- Nietzsche, F. (1977), *Ecce homo, Ditirambi di Dioniso, Nietzsche contra Wagner*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano.
- Nietzsche, F. (1994), *Nietzsche contra Wagner*, in *Werke in drei Bänden*, II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Nietzsche, F. (1971), *La gaia scienza*, trad. it. a cura di F. Masini e M. Montinari, Mondadori, Milano.
- Pascal, B. (1984), *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, trad. it. a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano.
- Rosenzweig, F. (1985), *La stella della redenzione*, trad. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato.
- Schelling, F.W.J. (1972), *Filosofia della rivelazione*, trad. a cura di A. Bausola, Zanichelli, Bologna.
- Schelling, F.W.J. (1991), *Le età del mondo*, trad. it. a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli.
- Schopenhauer, A. (1966), *Über das metaphysische Bedürfniss des Menschen*, in *Sämtliche Werke*, III, Brockhaus, Wiesbaden.

Abstract

Many philosophies take their origin from the state of uncertainty, contradiction, anguish of human condition. However in modern thought, apart from few cases (such as in Pascal), philosophies have been a strategy to avoid facing the tragic. In the nineteenth century and in the twentieth century there has been a revival of tragic thought. The present paper, however, focuses on an indirect dimension of the tragic, investing the condition of philosophical thought, namely the tension between objectifying thought and speculative thought, which today appears as the conflict between analytical and hermeneutical thinking, and is reflected within the hermeneutic thought. The full awareness of this contrast leads the speculative thought to take the form of paradox.

Keywords: Nihilism, Pascal, Tragic, Hermeneutics, Paradox

CARLO GENTILI

Seminare «una quantità di denti di drago». L'anomalia tebana e il significato politico di un modello tragico

Che la tragedia attica avesse un significato politico, nel senso che essa riguardava la vita della *polis*, è un dato di fatto evidente. Forse nessuno lo ha espresso in modo più chiaro di August W. Schlegel, il quale attribuiva ai Greci l'idea che un'azione potesse essere considerata compiuta solo quando assumeva una dimensione pubblica. Quest'idea apparteneva allo "spirito repubblicano" dei Greci. Se questa dimensione non era presente nell'età eroica, così come la tradizione epica la tramandava, applicarla a essa fu il tratto distintivo della poesia drammatica; essa soltanto poteva trattare «tanto la foggia dei costumi quanto la mitologia con autonoma e consapevole libertà». Così facendo i Greci, risalendo

all'epoca eroica, in cui ancora vigeva la costituzione monarchica, repubblicanizzarono in certo modo quelle stirpi di eroi, cosicché queste, nelle loro discussioni (*Verhandlungen*), rendevano attuali o l'elemento più antico del popolo oppure altri personaggi che potevano rappresentare qualcosa di analogo¹.

L'elemento politico è presente nella maniera più chiara in alcune tragedie che sono divenute per questo l'oggetto privilegiato dell'analisi moderna: su tutte, le *Eumenidi* di Eschilo o l'*Antigone* di Sofocle. Nostro intento è di mostrare il decisivo significato politico di una tragedia, le *Baccanti* di Euripide, su cui gli studi moderni hanno posto la loro attenzione piuttosto per dimostrare – sotto l'influenza, soprattutto, di Nietzsche e di James G. Frazer – una delle tesi più care agli studiosi della prima metà del Novecento: la derivazione della struttura della

¹ Schlegel (1923), p. 55

tragedia dal rituale religioso, in particolare quello dionisiaco². La ragione di questo interesse sta nel fatto che la tragedia mette in scena un sacrificio umano – quello del “reggente” di Tebe, Penteo – compiuto con modalità che risultano identiche allo *sparagmos*, lo smembramento a mani nude della vittima sacrificale in cui il dio si è incarnato, elemento centrale del rituale dionisiaco. Le *Baccanti* sarebbero dunque la rappresentazione di quell’omicidio rituale che costituisce il modello originario del teatro tragico.

Se questo significato religioso della tragedia è un dato di fatto incontestabile, poca attenzione gli studi hanno tuttavia riservato al contesto politico nel quale esso si colloca. Indichiamo, in proposito, un primo elemento di analisi: Dioniso, per volere del quale Penteo viene attirato nell’agguato e fatto a pezzi dalle baccanti capeggiate dalla madre Agave, rappresenta una forma di violenza inaudita che non a caso nel finale della tragedia Cadmo, il vecchio re e fondatore di Tebe, pur ammettendo il torto fatto al dio per il suo mancato riconoscimento, apertamente gli rimprovera: «Ora abbiamo compreso; ma troppo ci hai punito» (v. 1346); «Non è giusto che nell’ira gli déi siano simili ai mortali» (v. 1348).

È il tema della violenza, e quello della sua legittimazione, a unire il senso religioso e quello politico della tragedia. Proiettando sul versante del secondo quella valenza archetipica che alle *Baccanti* è stata riconosciuta sul versante del primo, è possibile cogliere nella tragedia il tema della violenza come fondamento della vita della *polis* e, dunque, la sua relazione con il *nomos*. Notiamo, a questo punto, che questo tema è presente in tutte le tragedie che o direttamente riguardano la città di Tebe: dai *Sette contro Tebe* di Eschilo all’*Edipo re* e all’*Antigone* di Sofocle, oltre alle *Baccanti* di Euripide; oppure indirettamente, come l’*Edipo a Colono* di Sofocle in cui, malgrado l’ambientazione nel sobborgo ateniese, l’azione riguarda ancora la famiglia dei Labdacidi. Tebe è dunque il teatro della violenza, la città dell’istituzione del *nomos* e del confronto con l’anomalia

² Cfr. Gentili, Garelli (2010), pp. 37-67.

che una tale istituzione comporta, rimandando alla *anomia* che necessariamente la precede. È da sottolineare che, se è lecito supporre qualcosa come una cronologia del mito, l'azione delle *Baccanti* si colloca in un tempo anteriore a quello delle altre tragedie citate. In esse il tema della violenza prende la forma del conflitto tra diversi ordinamenti giuridici, ma la violenza che in questo affiora risente di quella a cui rimanda l'evento originario rappresentato nella tragedia di Euripide. La celebre interpretazione di Hegel intende questo conflitto come la scissione della «sostanza etica» nelle due potenze determinate del «diritto divino» e del «diritto umano», vale a dire «come diritto infero e diritto superno, l'uno della *famiglia*, l'altro del *potere dello stato*, il primo dei quali era il carattere *femminile*, l'altro il *maschile*»³. È dunque «la donna, Antigone», il «*pathos*» dell'«interesse familiare», mentre «Creonte, l'uomo», è il *pathos* della «salute della comunità». Antigone non si cura dell'ordine emesso da Creonte, «che riguarda solo il bene pubblico dello Stato» e invoca invece «la legge degli déi», che sono però «gli déi inferi dell'Ade [...] quelli interni del sentimento, dell'amore del sangue, non gli déi della luce, della libera ed autocosciente vita statale e popolare»⁴. Con queste ultime parole, però, Hegel sembra tenere sottocchio la vita politica dell'Atene democratica del V secolo piuttosto che la reale caratterizzazione di Creonte come essa risulta dal testo di Sofocle. Nel finale dell'alterco con il figlio Emone, infatti, egli identifica senza possibilità di equivoci il governo di Tebe con il proprio comando e quest'ultimo come un diritto di proprietà sulla città. All'avvertimento di Emone, che gli ricorda il diverso giudizio del popolo sul gesto di Antigone, Creonte replica: «La città dunque mi dirà quel che io devo ordinare?»; «Per un altro dunque, o per me, devo governare questa terra?». E all'ulteriore ammonimento di Emone: «Non esiste la città che è di un solo uomo», Creonte replica nuovamente: «La città non appartiene a chi comanda?» (vv. 734-738). In breve, Creonte sembra parlare

³ Hegel (2008), p. 481 sgg.

⁴ Hegel (1972), p. 522.

qui non come il Teseo dell'*Edipo a Colono*, che mostra tratti di evidente affinità con la figura di Pericle, ma come un autentico *tyrannos*⁵. Più che sulla connotazione negativa, che questo termine assume solo nel V secolo in ambito oligarchico e democratico, occorre porre l'attenzione sulla sua accezione originaria, che designa in generale il sovrano⁶. Le successive caratterizzazioni negative di questa figura tendono a metterne in risalto il legame con la violenza. Così, per Platone (*Resp.* 571 B-C), nel tiranno prendono il sopravvento quei desideri presenti nell'anima di ciascuno, ma che non sono più «tenuti a freno dalle leggi e dalle buone intenzioni ad opera della ragione» e che, in questo modo, diventano «particolarmente violenti e numerosi»; cosicché la parte «animalesca, selvatica» dell'anima «osa fare di tutto come se fosse libera da ogni remora imposta dal pudore e dalla saggezza». Mentre Aristotele, dopo aver equiparato monarchia (in quanto “governo di uno solo”) e tirannide (*Pol.* V, 1313 a 4 s.) definisce quest'ultima un «regno» (*basileia*) a cui gli uomini non si assoggettano più spontaneamente, ed è quindi conquistato «con l'inganno o la violenza» (1313 a 9).

In questo insistito richiamo alla violenza si può probabilmente vedere il recupero di quell'accezione arcaica della tirannide che designava l'esercizio della sovranità. Secondo la nota definizione di Carl Schmitt, «sovrano è chi

⁵ Cfr. Meier (2000), p. 253: «Nel lungo dialogo con Emone si fa sentire, infine, il puro tiranno [...] Il dialogo fra padre e figlio è una delle testimonianze più significative del pensiero politico greco. Emone, proprio perché la concezione greca della città come comunità di cittadini è per lui del tutto naturale, fa apparire gradualmente l'immagine opposta del tiranno [...] In una città invece non si può solo parlare, comandare e ubbidire, ma bisogna anche ascoltare, apprendere, e avere riguardo per gli altri: non si può dominare una città contro i suoi cittadini». Nelle righe successive, tuttavia, Meier avanza l'ipotesi che i passi di Sofocle nascondano una critica proprio a Pericle.

⁶ Si veda, p. es., Archiloco, fr. 19 West: «Non voglio / cose che sono degli dèi, né bramo un vasto potere assoluto (*tyrannis*)» (trad. it. di A. Aloni). Cfr. Gentili B. (1984), p. 130.

decide sullo stato di eccezione»⁷. Che il soggetto della sovranità sia Dio, l'imperatore, il principe oppure il popolo, la condizione che identifica tale soggetto è che esso possa essere riconosciuto «senza discussione nel popolo»⁸. L'«eccezione» (*Ausnahme*) è ciò che non può essere rimesso ad alcuna condizione giuridica precedente e implica pertanto la «decisione» (*Dezision*); prima di essa vi è il caos e soltanto a partire da essa si può parlare di «ordinamento giuridico»⁹. L'azione del sovrano non può dunque essere definita giuridicamente, ma solo come «monopolio della decisione». Qui sta la differenza tra quest'ultima e la norma giuridica, differenza che Schmitt definisce come «un paradosso»: «L'autorità dimostra di non aver bisogno di diritto per creare diritto». Dalla decisione il diritto riceve tuttavia la sua forza, che Schmitt fa risalire alla vita: «Nell'eccezione, la forza della vita reale rompe (*durchbricht*) la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione»¹⁰. In questo *durchbrechen* la forza assume la sua reale caratteristica di violenza. Su questo punto, Schmitt si mostra in linea con Nietzsche che, già nello scritto su *Lo Stato greco* del 1873, pubblicato postumo, riconducendo il diritto alla proprietà del vincitore sul vinto, annotava: «La violenza (*Gewalt*) fornisce il primo diritto, e non esiste un diritto che nel suo fondamento non sia arroganza, usurpazione e violenza»¹¹; e riprendeva più tardi questo concetto nella III Dissertazione della *Genealogia della morale*: «Il "diritto" è stato a lungo un *vetitum*, un'empietà, un'innovazione, si fece innanzi con violenza, come violenza a cui ci si adattò unicamente con vergogna dinanzi a se stessi»¹².

Tornando alle *Baccanti*, non c'è dubbio che esse mettano in scena una forma ancestrale di violenza. Tanto lo scempio che, a mani nude, le baccanti invasate da Dioniso fanno delle mandrie

⁷ Schmitt (1972), p. 33.

⁸ Ivi, p. 37.

⁹ Ivi, p. 39.

¹⁰ Ivi, pp. 40-41.

¹¹ GS, p. 229.

¹² GM, p. 317.

e degli abitanti, bambini compresi, dei villaggi sulle pendici del Citerone (vv. 689-768), riferito dal primo messaggero; quanto l'orrendo squartamento di Penteo (vv. 1088-1147) da parte della madre Agave e della zia Autonoe, raccontato dal secondo messaggero, rimandano alla violenza del dio. Ma lo stesso Penteo, che d'altronde non è che l'*alter ego* di Dioniso¹³, non è alieno dalla violenza; dopo il racconto del primo messaggero, per esempio, egli non esita a mobilitare l'esercito per muovere guerra alle baccanti (vv. 778-785).

Si tratta, ora, di vedere se questa forma ancestrale della violenza sia anche una forma archetipica; vale a dire, se la violenza distribuita a piene mani nella tragedia rimandi a un evento originario che si propone come paradigma e scaturigine di quella violenza. Questa forma archetipica è l'istituzione stessa del *nomos* e, per conseguenza, il conflitto che esso stabilisce con la *anomia* sulla quale si impone. Carl Schmitt ricorda come, «nel suo significato originario», il termine *nomos* indichi «la piena “immediatezza” di una forza giuridica non mediata da leggi; è un evento storico costitutivo, un atto della *legittimità* che solo conferisce senso alla legalità della mera legge»¹⁴. Per

¹³ Questa circostanza è rivelata già all'inizio della tragedia, quando l'indovino Tiresia ammonisce Cadmo con un gioco di parole: «Penteo non porti pena (*penthos*) alla tua casa, Cadmo» (v. 367 s.); e viene ribadita più avanti dallo stesso Dioniso: «Già nel tuo nome sei portato alla sventura» (v. 507 s.). Il nome *Pentheus* deriva dal verbo *pentheō*, “mi dolgo”, “sono in lutto”; com'è ben noto, Dioniso era, tra le altre cose, il dio della sofferenza. L'identificazione sacrificale tra i due ha luogo nel finale della tragedia quando Penteo, prima di esser fatto a pezzi dalle baccanti, «precipita» (*piptei*) (v. 1112) al suolo dalla cima dell'abete sul quale Dioniso stesso l'aveva fatto salire. Il verbo *piptein* manifesta il carattere irruento dell'apparizione di Dioniso, ed Euripide lo aveva già usato all'inizio proprio per descrivere l'apparizione di Dioniso: «Dolce tra i monti, quando dai tiasi impetuosi / a terra si abbatte (*pesēi*) con indosso / la sacra pelle di cerbiatto» (vv. 135-137). Si veda in proposito Kerényi (1992), p. 301: «Il Dioniso sofferente si chiamava una volta “Pentheus”, “l'uomo della sofferenza”. Come eroe poteva portare questo nome solo un nemico del dio che fosse contemporaneamente sua vittima». Per una più ampia discussione di questo tema rimando a Gentili (2003), pp. 105-144.

¹⁴ Schmitt (1991), p. 63.

questa ragione, Schmitt aveva in precedenza richiamato l'attenzione sulla intraducibilità del termine nelle lingue moderne. In particolare, esso non può essere tradotto con il tedesco *Gesetz*, poiché il tedesco non è, come il francese, lingua di giuristi ma di teologi, «in quanto lingua della traduzione luterana della Bibbia». Come tale, il termine *Gesetz* è stretto tra le «opposizioni teologiche tra il concetto (ebraico) di legge e il concetto (cristiano) di grazia, tra il concetto (ebraico) di legge e il concetto (cristiano) di Vangelo». Il termine *nomos* esprime piuttosto la connessione decisiva «tra ordinamento e localizzazione (*Ortung*)»; in questo senso, *nomos* indica una condizione che precede e rende possibile l'instaurazione stessa della “legge”. Al verbo *nemein* può essere attribuita una serie di significati che vanno dallo “spartire” e “distribuire” all’“assegnare”, dall’“occupare” all’“abitare”, dal “governare” al “prendersi cura”. Nella sua applicazione storica, il verbo designa la distribuzione dei pascoli, l'occupazione di una terra, la fondazione di una città e la sua amministrazione. In ciò sta, appunto, il nesso tra ordinamento e localizzazione: il *nomos*, scrive Schmitt, è «la forma immediata nella quale si rende spazialmente visibile l'ordinamento politico e sociale di un popolo»; è «nell'occupazione di terra, nella fondazione di una città o di una colonia» che si rivela il *nomos* «con cui una tribù o un seguito o un popolo si fa stanziale, vale a dire si colloca (*sich verortet*) storicamente e innalza una parte della terra a campo di forza di un ordinamento»¹⁵.

L'azione delle *Baccanti* sembra riferirsi a un ordinamento politico e sociale già istituito, rivelato proprio dal conflitto aperto tra le ragioni della politica e quelle della religione. Così, per esempio, nel Prologo, Dioniso stesso proclama di aver spinto le donne di Tebe «via dalle case (*oikoi*)» sul monte in preda alla follia, in modo che la «città» (*polis*) comprenda ciò a cui va incontro per aver rifiutato i suoi riti (vv. 33-40). Nella Parodo, il coro sottolinea come sul monte attenda «uno stuolo di femmine / da spole e telai sospinte via» (vv. 116-118). Poco oltre è Penteo,

¹⁵ Ivi, pp. 58 s; cfr. anche Schmitt (1972), pp. 297 sgg.

nel dialogo con Cadmo e Tiresia, a osservare che «le nostre donne hanno abbandonato le case (*dōmata*)» (v. 217). Il disordine sociale suscitato da Dioniso sconvolge una divisione del lavoro istituzionalizzata che si rende evidente nella contrapposizione tra *oikos* e *polis*: sottratto al controllo di quest'ultima, *oikos* testimonia, mediante l'abbandono da parte delle donne istituzionalmente a esso assegnate, gli effetti dirompenti della sedizione. Torneremo in seguito sul significato specificamente politico di questa contrapposizione. Per il momento, ci limitiamo a sottolineare come l'azione di Dioniso riconduca il *nomos* a quella condizione di *anomia* che ne aveva preceduto l'istituzione. La violenza di Dioniso è, in altre parole, la reazione alla violenza con cui il *nomos* si era imposto sul caos e ne condivide pertanto la natura.

Di questa imposizione le *Baccanti* non ci dicono nulla in maniera diretta. Tra i suoi protagonisti, tuttavia, troviamo quel Cadmo che era stato il fondatore di Tebe, e nel mito di questa fondazione è possibile ritrovare tutti gli elementi relativi all'istituzione del *nomos* elencati da Schmitt. Utilizziamo a questo scopo la sintesi che può essere letta nel testo, noto con il titolo di *Biblioteca*, dell'autore ignoto della tarda greicità conosciuto con il nome di Apollodoro. Questi riferisce che a Cadmo, mentre è alla ricerca della sorella Europa rapita da Zeus, il dio di Delfi annuncia che egli dovrà prendere «come guida una vacca e fondare una città dove questa, presa da stanchezza, si fosse accosciata» (III, 4, 1 [21]). La presenza dell'animale, e il suo atto di “accosciarsi” (*piptein*), indicano con sufficiente chiarezza l'individuazione di un pascolo, presso il quale la città dovrà essere fondata. Cadmo fonda così Tebe, in un primo momento chiamata Cadmea (III, 4, 1 [22]). Volendo sacrificare la vacca ad Atena, probabilmente come rito benaugurante per le sorti della città, Cadmo manda alcuni dei suoi uomini in cerca di una fonte d'acqua: al di là della funzione legata al sacrificio, si tratta di un elemento indispensabile per i bisogni della città. La fonte d'acqua trovata è, però, difesa da un “serpente” (*drakōn*) che uccide gran parte degli uomini inviati da Cadmo. Questi

uccide allora il serpente e, su consiglio di Atena, ne semina in terra i denti. Dalla semina nascono immediatamente «degli uomini armati, che furono chiamati Sparti» (i “seminati”: da *speirō*, “semino”); «Questi si uccisero fra loro, alcuni perché si sfidarono di proposito, gli altri per errore». Lo Pseudo-Apollodoro riferisce però anche la versione di Ferecide, secondo la quale Cadmo scagliò contro gli Sparti delle «pietre» (*lithoi*), «ed essi vennero alle mani, gli uni credendo di essere colpiti dagli altri» (III, 4,1, [23-24]). Questa seconda versione evidenzia bene il rapporto tra la cieca violenza della natura, priva di ordine, che non sa riconoscere neppure la direzione da cui proviene l'offesa, e quella dell'istitutore Cadmo che, con un semplice gesto, vince quella violenza originaria deviandone la reazione contro se stessa. Il successivo racconto della costruzione delle mura di Tebe illustra il passaggio dalla natura alla cultura: quelle pietre che Cadmo aveva scagliato contro gli Sparti sono ancora “pietre” (*lithoi*) ma hanno ora forma regolare e, soprattutto, prendono spontaneamente il loro posto nelle mura seguendo «il suono della lira di Anfione» (III, 5, 5 [44]). Questa vittoria della *musikē* non è tuttavia definitiva. Il mito indica che la violenza della natura, proprio in quanto viene vinta mediante il ricorso a quella stessa violenza, si propaga all'istituzione e ne diventa carne. Essa sorge dalla terra, come gli Sparti, e con la terra l'ordine istituito continua a intrattenere un rapporto essenziale. Il *nomos* sancito dal sovrano con un atto arbitrario ha la stessa arbitrarietà della violenza cieca degli Sparti. Il mito dice ancora che gli Sparti stessi divengono un elemento della città. Cinque di loro, infatti – «Echione, Udeo, Ctonio, Iperenore e Peloro» – sopravvivono alla mattanza (III, 4, 1 [24]) e hanno parte nella storia di Tebe. La loro violenza viene messa a servizio della città, come mostra l'azione dei *Sette contro Tebe*, in cui Eteocle mette, a difesa di due delle sette porte, due discendenti degli Sparti: all'argivo Tideo egli oppone «il nostro Melanippo»; «Agli Sparti, che Ares risparmiò, risalgono le sue radici: è proprio stirpe di questa terra» (vv. 410-414). E a un'altra porta mette Megareo, «fiero della forza delle sue

braccia»; «È figlio di Creonte, della razza degli Sparti» (vv. 473 s.). Ma è nelle *Baccanti* che questa violenza mostra la sua natura contraddittoria. Essa nutre infatti l'azione di Penteo, che oppone il *nomos* alla violenza naturale di Dioniso rivolgendolo, in tal modo, contro la sua stessa matrice. Questa contraddizione è inscritta nell'identità stessa di Penteo il quale, in più di un'occasione, si vanta di essere figlio di Echione. Così, significativamente, proprio nell'alterco con Dioniso, che ha assunto le sembianze del *kuros*: «Sono Penteo, figlio di Agave e di mio padre Echione» (v. 507), in risposta all'affermazione sferzante di Dioniso: «Non sai più quello che dici né quello che fai né chi sei» (v. 506), che sembra alludere, tra le altre cose, proprio all'inconsapevolezza di ciò che una tale paternità significa riguardo alla disposizione alla violenza mostrata da Penteo. Una disposizione di cui egli aveva già dato prova, in precedenza, dichiarando di voler combattere le baccanti e richiamandosi ancora una volta, non a caso, a Echione: «Quelle che ancora mi sfuggono, le cacerò dal monte, Ino, Agave, colei che mi generò a Echione» (vv. 228 s.). Questa violenza è riassunta e commentata dal coro, nel secondo stasimo, con queste parole: «Quale, quale furia / rivela Penteo / di stirpe terrestre (*chthonion*), nato / dal drago, che Echione terrestre generò, / mostro selvaggio non uomo / mortale, sanguinario / come gigante ostile agli dèi» (vv. 537-544).

Che Dioniso rappresenti l'utopia di una vita vissuta in contiguità con la natura lo dimostra il racconto del primo messaggero, che riferisce come le baccanti facessero sgorgare dalla roccia acqua o vino percuotendola col tirso, oppure latte graffiando il suolo con le unghie, mentre dai tirsi fluiva il miele (vv. 704-711). In questa dimensione, anche la divisione fra stirpi umane e stirpi animali è annullata: alcune baccanti «tenendo fra le braccia un cerbiatto o cuccioli selvaggi di lupo, davano loro il candido latte» (vv. 699 s.). Questo sognato stato di natura corrisponde a quel desiderio di regressione a cui, secondo la lettura di Horkheimer e Adorno, dà rappresentazione, nell'*Odissea*, l'episodio dei Lotofagi. La seduzione attribuita al

fiore del loto è «di regredire allo stadio della raccolta dei frutti della terra e del mare, più antico dell'agricoltura, dell'allevamento e della stessa caccia, più antico, insomma, di ogni forma di produzione»¹⁶. Una dimensione, quindi, che precede l'istituzione del *nomos*, ossia l'assegnazione dei pascoli, la divisione della terra, ecc.

Non va tuttavia dimenticato come questo sogno di regressione avesse per i Greci uno specifico significato religioso. Paul Yorck von Wartenburg – un autore che molto ha influito sulla concezione nietzschiana del dionisiaco¹⁷, circostanza importante per quanto diremo tra breve – ascrive l'avvento della religione dionisiaca agli effetti derivanti dalla crisi di coscienza dell'uomo greco dopo il tramonto dell'umanità omerica. Se questa era stata «l'epoca della piena armonia della coscienza di dio con la coscienza di sé», proprio il rafforzamento di quest'ultima, effetto di quell'armonia, aveva prodotto una lacerazione della coscienza, trasformando in destino imperscrutabile l'idea del dio. Non potendo più possedere l'idea di dio, l'anima umana si sente da essa posseduta. L'uomo greco trova la sua salvezza «solo nell'abbandono della coscienza di sé, nel ritorno al grembo originario della natura che governa ogni cosa», sacrificando se stesso e trasformandosi «in organo»: «Questo è il significato e la necessità del culto di Dioniso». Attraverso la *ekstasis* (l'«uscire di sé») l'uomo greco si libera del peso della coscienza e Dioniso gli appare come «il liberatore» (*o lysios*)¹⁸.

Sono queste le ragioni per cui, nelle *Baccanti*, il conflitto tra Dioniso e Penteo si veste dei panni del conflitto tra religione e Stato. Per questa ragione, anche, la religione si colloca tutta sul lato della violenza. Il *kuros*, Dioniso stesso, non si perita di

¹⁶ Horkheimer, Adorno (1966), p. 72. Horkheimer e Adorno ricordano come Loto sia, nella mitologia indiana, la dea della terra; per cui anche nel racconto omerico «bisognerebbe considerare anche l'incontro coi Lotofagi come una tappa del confronto con le potenze ctoniche» (ivi, n.).

¹⁷ Si vedano, in proposito, von Reibnitz (1992), pp. 77 e 111 ss.; e Gentili C. (1996), pp. 328 ss.

¹⁸ Yorck von Wartenburg (1991), pp. 108-111.

esaltare l'assenza del diritto presso i popoli barbari; alla domanda di Penteo, se sia Tebe la prima città in cui egli vuole introdurre il dio, egli risponde: «Tutti i barbari danzano questi riti (*orgia*)»; e la replica di Penteo ha le parole dell'orgoglio civile e nazionale dei Greci dei quali, dice, i barbari «sono molto meno ragionevoli (*phronūsi gar kakion Ellenōn poly*)» (vv. 481-483). Ma è proprio per non aver riconosciuto nella propria violenza quella violenza originaria che Penteo dovrà soccombere.

Il dilemma che Euripide pone dunque con le *Baccanti* è se la religione debba o meno stare sotto il controllo dello Stato. Questo dilemma Nietzsche pone al centro dell'af. 472 (*Religione e governo*) di *Umano, troppo umano*, nel quale lascia cadere, in modo solo apparentemente estemporaneo, un riferimento alla vicenda tebana. Traendo spunto dal *Kulturkampf*, Nietzsche sostiene, contro la politica di Bismarck, che i governi debbano avvalersi della religione, ponendola così sotto controllo, in virtù della capacità di creare consenso che essa sola detiene. In tal modo, lo Stato si costituisce come «tutore a favore di una massa incapace» e «gli inintelligenti crederanno di vedere il dito di Dio e si sottometteranno con pazienza alle disposizioni provenienti dall'*alto* (nel quale concetto si fondono di solito forma divina e umana di governo)». Per questa ragione, «lo Stato saprà guadagnarsi i preti, perché ha bisogno della loro privatissima, nascosta educazione delle anime»; senza il loro appoggio «ancor oggi nessuna potenza può diventare "legittima": come Napoleone comprese». La religione rappresenta pertanto l'unica possibile fonte di legittimazione del potere politico¹⁹. Quando, con l'avvento dei governi democratici, si vedrà nel governo «una funzione dell'unico sovrano, il popolo» e lo Stato non potrà più avvalersi dell'istanza di legittimazione costituita dalla religione, questa non sarà più sottoposta al controllo del governo e diverrà una forza ostile allo Stato. Si vedrà, allora, «che la

¹⁹ Per una discussione del rapporto tra religione e politica, in relazione al concetto di legittimazione in Nietzsche, sulla base dell'aforisma qui trattato, cfr. Shaw (2007), pp. 4-11.

religione pullulerà di sette e che, nel momento in cui si fece della religione una cosa privata, fu seminata una quantità di denti di drago». L'allusione al mito tebano è trasparente e può essere utilizzata per un'interpretazione della vicenda delle *Baccanti*. Rifiutandosi di accogliere nella città i riti di Dioniso, Penteo – che diviene in questo senso l'espressione di una concezione laica e secolarizzata del potere politico – ricaccia la religione nella sua dimensione naturale e la consegna alla sua originaria natura violenta. Così agendo, tuttavia, la politica rinuncia alla propria legittimazione e si trova costretta a imporre i propri decreti, facendo a sua volta ricorso alla violenza. Scrive ancora Nietzsche: «Nessuno sentirà verso una legge altro obbligo che quello di inchinarsi per il momento al potere (*Gewalt*) che avrà introdotto la legge: per poi subito rivolgersi a minarla con un nuovo potere (*Gewalt*), con una maggioranza di nuova formazione»²⁰. Come si vede, il termine usato da Nietzsche è in realtà *Gewalt*, ossia “violenza”.

Quel che, forse, il testo delle *Baccanti* dice in più, rispetto a Nietzsche, è che la *Gewalt* della politica è della stessa natura della *Gewalt* della religione, poiché entrambe risalgono alla terra: la prima al *nomos* che sulla terra viene stabilito con l'atto arbitrario del sovrano che fonda il diritto, la seconda alla pre-condizione del *nomos* stesso. La natura di Penteo è ctonia per la sua discendenza diretta da Echione. Dioniso – che nella tragedia viene presentato come un dio proveniente dall'Asia e, dunque, da una condizione barbarica – è anch'esso, in realtà, una divinità ctonia appartenente, in origine, al culto e ai rituali legati ai cicli vegetativi. Chiara traccia ne sono, nelle *Baccanti* stesse, le parole che Tiresia rivolge a Penteo ricordandogli che due sono «tra gli uomini [...] le cose fondamentali»: «la dea Demetra, cioè la terra, chiamala pure come vuoi; costei nutre i mortali con l'elemento secco»; e Dioniso, «il figlio di Semele», che «inventò e diffuse tra i mortali l'umida linfa del grappolo d'uva» (vv.

²⁰ *MAM*, pp. 256-259.

275-280). Demetra e Dioniso²¹, l'umido e il secco, sono dunque gli elementi fondamentali della terra da cui l'uomo trae nutrimento.

Ma, chiamando Dioniso «figlio di Semele», Tiresia apre un altro squarcio decisivo sulla dimensione politica delle *Baccanti*. Semele, che ha partorito Dioniso a Zeus, è infatti figlia di Cadmo nonché sorella di Agave, madre di Penteo. Ne consegue un intreccio di rapporti di parentela che legano proprio i due nemici mortali. Ciò significa che l'epocale guerra tra Stato e religione, tra politica e culto, che la tragedia mette in scena, ha pur sempre una sua dimensione familiare. L'azione delle *Baccanti* eccede, però, l'osservazione di Aristotele, secondo il quale i casi per essenza «terribili» (*deina*) o «miserandi» (*oiktra*) (*Poet.* 1453 b 14) sono da cercarsi «quando la sciagura (*pathē*) si genera in una cerchia affiatata (*en tais philiais*)» (1453 b 19 s.). Con il termine *philia* Aristotele indica i rapporti tra consanguinei stretti, quando «è un fratello a fratello, o un figlio al padre, o madre al figlio, o figlio alla madre, che arreca o medita morte» (1453 b 20 ss.). Il rapporto di parentela tra Dioniso e Penteo non è così stretto da rientrare nella casistica di Aristotele. Tuttavia, egli fornisce un'altra indicazione determinante affermando che, qualora si dovesse trattare del conflitto «di nemico a nemico (*echthros echtron*)» (1453 b 17), l'azione non susciterebbe la compassione e non sarebbe quindi tragica. Poiché tale effetto si produce soltanto «fra persone che sono amiche fra di loro» (1453 b 16), ciò significa che costoro si trovano a giocare, contemporaneamente, il ruolo dell'amico e del nemico. Com'è noto, Carl Schmitt ha individuato nella «distinzione di *amico* e *nemico*» «la specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici». Essa è omologa alle altre distinzioni – buono e cattivo

²¹ L'associazione di Demetra e Dioniso ricorre ripetutamente nella letteratura greca. Dodds (1960), p. 105, ricorda i versi che aprono la VII *Istmica* di Pindaro, in cui «Dioniso dalle lunghe chiome» è definito «il compagno (*paredros*) della bronzeeosonante Demetra» (vv. 3-5; trad. it. e cura di G.A. Privitera).

per la morale, bello e brutto per l'estetica – e, come esse, ugualmente autonoma. Perciò, non può essere a esse ricondotta. Il significato della distinzione sta nell'«indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione»; il nemico «è semplicemente l'altro, lo straniero»²². La contrapposizione di amico e nemico determina il raggrupparsi dei popoli; «Nemico è solo un insieme di uomini che combatte [...] e che si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso genere»; nemico è dunque «solo il nemico pubblico (*öffentlich*)», poiché si riferisce a un intero popolo²³. Il manifestarsi di questa contrapposizione è la guerra²⁴.

Il caso delle *Baccanti* mostra, tuttavia, una situazione più complessa di quella pensata da Schmitt²⁵. Da un lato, infatti, Dioniso può essere considerato il “nemico” in quanto si presenta come lo straniero proveniente dall'Asia insieme alla sua schiera di menadi (tanto più che egli stesso, come si è visto, non esita a legittimare la propria azione in base ai costumi dei barbari, ossia dei non Greci). Ma, dall'altro lato, egli appartiene, nel contempo, alla discendenza della casa regnante a Tebe. Non è un caso che Cadmo tenti di ridurre Penteo a più miti consigli ricordandogli la comune *philia* ed esortandolo a dire «un'utile bugia», cioè che lo straniero è un dio, pur se egli non ritiene che lo sia: «perché sembri che Semele abbia generato un dio e porti onore a noi, a tutta la nostra stirpe (*genos*)» (vv. 333-336). Il conflitto che scoppia a Tebe non è dunque una guerra tra popoli, ma un conflitto all'interno dello Stato, una guerra civile in cui l'amico e il nemico si riconoscono come tali pur indossando vesti

²² Schmitt (1972), pp. 108-109.

²³ Ivi, p. 111.

²⁴ Cfr. ivi, pp. 193-203.

²⁵ Da sottolineare, in questo senso, l'interpretazione di Nussbaum (1996), p. 152, che impiega le designazioni di “amico” e “nemico” in senso quasi opposto rispetto a Carl Schmitt, senza per altro citarlo: «“Amico” (*philos*) e “nemico” sono [...] funzioni esclusive della relazione familiare. Quando Antigone dice: “Non sono nata per condividere l'odio, ma l'amore (*symphilein*)” (v. 523), non esprime una generale inclinazione all'amore, ma la devozione alla *philia* della famiglia».

comuni; in ciò consiste anche, stando ad Aristotele, il senso specificamente tragico di questo conflitto. Una tale guerra intestina è ciò che i Greci designano con il termine *stasis*. Quel che viene messo a rischio è la sopravvivenza dello Stato.

Ancora a Tebe, questo rischio si ripresenta, in termini solo apparentemente diversi, nel conflitto che oppone Creonte ad Antigone. Nell'alterco con il figlio Emone, Creonte mette in guardia dai pericoli che derivano dal sovvertimento dell'ordine: «Non esiste male maggiore dell'anarchia (*anarchia*): essa distrugge le città, sovverte le famiglie (*oikoi*), rompe e volge in fuga i compagni d'arme» (vv. 672-675). Creonte mette dunque sullo stesso piano il sovvertimento della città e quello della famiglia. L'uso del termine *oikos* chiama in causa l'elemento femminile; esso indica infatti la "dimora", il luogo dell'intimità familiare il cui governo – con le mansioni essenziali che vi si svolgono, prima fra tutte la prima educazione dei figli – è assegnato alle donne²⁶. Creonte svela infatti, subito dopo, l'obiettivo delle sue accuse: «Così bisogna difendere l'ordine, e non lasciarsi assolutamente vincere da una donna» (vv. 677 s.). L'elemento femminile è, per Creonte, sinonimo di sovversione e contro di esso si sforza di affermare il principio dell'autorità dello Stato, che egli assegna all'elemento maschile lasciando intendere che ogni concessione ad Antigone corrisponderebbe a un innaturale scambio dei ruoli definiti dall'identità sessuale: «Davvero io non sono un uomo, ma l'uomo è costei, se quest'audacia le rimarrà impunita» (vv. 484 s.). A impedire l'«anarchia», egli mira a mettere sotto l'autorità dello Stato quelle stesse leggi della *pietas* familiare, ricorrendo alle quali Antigone legittima la propria decisione di seppellire il fratello

²⁶ Meier (2000), pp. 29-30, individua in questo punto la frattura «fra le due diverse sfere di vita, quella domestica e quella politica». Se il pensiero razionale veniva formandosi «nell'ambito del politico», esso doveva tuttavia confrontarsi con la sfera privata della famiglia: «Come si rapportava per esempio il linguaggio razionale, proprio della discussione pubblica, con la lingua imparata e parlata in casa, con le rappresentazioni, i miti in cui si era cresciuti e che le donne probabilmente avrebbero in futuro trasmesso ai loro figli?».

Polinice. Con ragione, Martha Nussbaum osserva come Creonte usi la parola “fratello” (*adelphos*) «per indicare la stretta relazione tra i decreti della città»: egli proclama che l'unica salvezza dei cittadini sta nella salvezza della città e che questa richiede il procurarsi degli «amici» (*philoï*); «Con tali principi io farò grande questa città. E ora, in accordo con essi (*adelpa*), ho proclamato un bando ai cittadini riguardo ai figli di Edipo» (vv. 188-193). Creonte, commenta Nussbaum, «tenta di sostituire i legami di sangue con i vincoli dell'amicizia tra concittadini». Famiglia e città devono necessariamente coincidere; ma, in questo modo, viene sciolto il vincolo familiare tra lo stesso Creonte e Polinice (figlio di Iocasta, sorella di Creonte) poiché questi non può stare con lui «se non nella relazione del nemico»²⁷.

Il fallimento di Creonte sta tutto nella mancata conciliazione di *oikos* e *polis*. È lo stesso fallimento di Penteo. Come già abbiamo visto, la sedizione istigata da Dioniso si ripercuote sull'*oikos* e rompe l'ordine sociale, compromettendo persino la vita economica della *polis*. A riprova, anche nelle *Baccanti* troviamo un confronto tra l'elemento femminile e quello maschile; confronto reso più ambiguo dal fatto che il primo è iscritto nella natura stessa di Dioniso. Anche in questo caso, è presente il principio dell'autorità politica maschile, incarnato da Penteo; il quale non si astiene dal deridere l'aspetto effeminato del *kuros*: «I tuoi riccioli sono fluenti, non certo per la lotta, sciolti fino alle guance, e sei pieno di seduzione. Apposta hai la pelle chiara, non per i raggi del sole ma per l'ombra, per andare a caccia di Afrodite con la tua bellezza» (vv. 455-459). Il riferimento alla bianchezza della pelle e all'ombra allude alla vita della donna greca, che si consumava pressoché esclusivamente entro le mura dell'*oikos*. Penteo pagherà a caro prezzo questa malaccorta ostentazione di virilità, quando Dioniso lo indurrà al travestimento femminile avviandolo al sacrificio per opera delle baccanti.

²⁷ Nussbaum (1996), p. 142.

Il conflitto amico-nemico, in cui il nemico è divenuto il nemico interno alla città stessa, si veste dunque dei panni del conflitto tra l'elemento femminile e quello maschile, tra il diritto dell'*oikos* e quello della *polis*. L'appartenenza comune di queste due forme di diritto è stata sottolineata da Hegel quando afferma che «la comunità (*Gemeinwesen*) – la legge suprema, la cui validità si manifesta alla luce del sole – ha la propria vitalità effettiva nel governo (*Regierung*), inteso come ciò in cui essa è individuo». La famiglia è l'elemento in cui «lo spirito ha la propria *realtà* ossia il proprio *esistere*»; ma lo spirito è anche, insieme, «la forza del tutto»²⁸. Cosicché, delle relazioni familiari che Hegel esamina, è in quella tra fratello e sorella – con implicito riferimento, quindi, all'*Antigone* – che il dissidio si manifesta, poiché solo «il fratello è il lato secondo cui lo spirito familiare diviene individualità che si rivolge verso altro, e trapassa nella coscienza universale», abbandonando quindi l'«*immediata, elementare* – e perciò propriamente *negativa* – eticità della famiglia». Il fratello «passa dalla legge divina, nella cui sfera viveva, a quella umana»²⁹. Solo «l'*individualità* del *maschio*» permette di conciliare i due estremi dello «spirito universale consapevole di sé» e dello spirito privo di consapevolezza che ha, per contro, la propria esistenza nella «legge divina» che si individualizza nella femmina³⁰.

Ciò che Hegel fa, con questa interpretazione, è restituire in termini speculativi quel che era, per la coscienza dell'ateniese del V secolo, il contenuto specificamente *tragico e politico* delle tragedie. Vale a dire, l'entrata in collisione dell'*oikos* e della *polis*. Ancora per uno studioso moderno come Ferdinand Tönnies, è la conciliazione di queste due realtà la base della *Gemeinschaft*, costruita sui rapporti organici fra gli individui, contrapposta alla *Gesellschaft*, nella quale gli individui stessi appaiono invece separati. Tönnies definisce la comunità costruita sulla «parentela» (*Verwandschaft*) in termini che

²⁸ Hegel (2008), p. 300.

²⁹ Ivi, p. 303.

³⁰ Ivi, p. 306.

sembrano vistosamente richiamare la situazione rappresentata nell'*Antigone*; essa «ha la casa come sua sede», rappresenta «la coabitazione sotto *uno stesso* tetto che protegge», il possesso dei beni, il godere del nutrimento, «il sedere insieme allo stesso tavolo»³¹; «Qui i morti vengono onorati quali spiriti invisibili, come se fossero ancora potenti». La comunità costruita sull'«amicizia» (*Freundschaft*) rappresenta, invece, una espansione rispetto alla parentela e al vicinato; il legame che essa produce «deve però sempre essere stretto e mantenuto da riunioni facili e frequenti, le quali sono più probabili nell'ambito di una città»³². Si può ben ritenere che le rappresentazioni tragiche fossero occasione per queste *riunioni facili e frequenti*. È giunto il momento di riprendere in considerazione le parole di A.W. Schlegel citate all'inizio. Che cosa intende egli quando dice che i Greci *repubblicanizzarono* le loro stirpi eroiche? Quali erano i contenuti delle «discussioni» (*Verhandlungen*) che gli attori impersonanti gli eroi sostenevano sulla scena? Christian Meier ha individuato questo elemento di crisi nell'irruzione di una nuova categoria concettuale: quella del «politico». Atene era potuta uscire vittoriosa dalle guerre persiane grazie soprattutto alla decisione di Temistocle di sfidare i Persiani sul mare, armando una poderosa flotta. Ciò aveva richiesto l'impiego di una moltitudine di Ateniesi: sia nella costruzione delle triremi, che impiegavano una nuova tecnologia di combattimento, sia come equipaggi imbarcati. Questi ultimi erano costituiti in massima parte da «teti», ossia dal ceto più basso della popolazione, che erano pur tuttavia uomini liberi: «Crebbe di conseguenza la consapevolezza del loro valore e con ciò la loro esigenza di un'attiva partecipazione

³¹ Stegmaier (2008), p. 460, ha di recente richiamato l'attenzione sul fatto che il significato originario del termine *Gesellschaft* non è affatto opposto a quello di *Gemeinschaft*, e che solo nella modernità i due concetti si sono separati. Il termine *Gesellschaft* deriva infatti da un'antica radice germanica da cui deriva anche il termine *Saal*, che indicava «la "casa" in cui si viveva in comunità (i Germani vivevano in abitazioni composte di un unico spazio)».

³² Tönnies (1979), pp. 57 sgg.

politica»³³. La spinta prodotta da questa nuova classe sociale salita alla ribalta condusse alla trasformazione della isonomia, già introdotta dalle riforme di Clistene, in democrazia compiuta, giungendo al ridimensionamento dell'Areopago e all'istituzione dell'Assemblea Popolare e del Consiglio dei Cinquecento. Fu Pericle lo statista che portò a compimento questo nuovo ordinamento. La novità che esso rappresentava spinse il cittadino ateniese a interrogarsi sulla sua legittimazione: «Come poteva funzionare? [...] poteva corrispondere al volere degli dèi, all'ordine del mondo?»³⁴. Nella crisi che ne conseguiva, si dava risposta a questi interrogativi sostituendo all'idea tradizionale della comunità religiosa il concetto di cittadinanza, in cui l'ateniese riconosceva a se stesso innanzitutto la qualità di cittadino. Nel distacco di tale qualità dalla concezione tradizionale della religione e della morale, il "politico" veniva in tal modo riconosciuto nella sua autonomia. Meier utilizza così tacitamente quell'idea di autonomia del "politico" che Carl Schmitt deriva dall'originarietà della distinzione amico-nemico³⁵. Il fatto che la cosa pubblica venisse interamente rimessa nelle mani dei cittadini «presupponeva una solidarietà di tipo particolare», di genere diverso dalla solidarietà religiosa o da quella che caratterizzava singoli gruppi di cittadini; essa «poteva metter radici soltanto in un interesse rivolto alla totalità della polis e degli stessi cittadini, al di là di tutti gli interessi particolari divergenti». Ciò che ne seguì fu un'integrale politicizzazione della vita dei cittadini, i quali «poterono di conseguenza tener lontani da questa sfera i propri particolari interessi domestici»³⁶. Meier osserva³⁷ come questa nuova identità dell'uomo ateniese sia compiutamente descritta nelle

³³ Meier (2000), p. 34.

³⁴ Ivi, p. 35.

³⁵ Cfr. Schmitt (1972), p. 110: «La concretezza ed autonomia peculiare del "politico" appare già in questa possibilità di separare una contrapposizione così specifica come quella di amico-nemico da tutte le altre e di comprenderla come qualcosa di autonomo».

³⁶ Meier (1988), p. 42 sgg.

³⁷ Cfr. Meier (2000), p. 38.

parole che Tucidide mette in bocca all'ambasciatore dei Corinzi, con le quali egli mette in guardia gli alleati Spartani dalle qualità degli Ateniesi: «Loro caratteristica è di sconvolgere l'ordine esistente: veloci nell'ideare, veloci nel realizzare» (I, 70, 2); essi «sacrificano la loro vita, come se fosse di altri, nell'interesse della città, ma per la sua difesa la loro peculiare intelligenza è sempre pronta all'azione» (I, 70, 6-7). Il sacrificio che gli Ateniesi fanno della loro vita è il risultato della loro dedizione totale alla cosa pubblica, consentita dalla completa autonomizzazione del "politico" rispetto agli altri ambiti.

Queste idee si riflettono nello spirito delle parole con cui Creonte rifiuta di mutare la propria sentenza contro Antigone, perché ciò significherebbe far prevalere interessi privati a danno della città: «Se lascerò crescere nel disordine chi mi è consanguineo per nascita (*engenē physei*), certo renderò tali anche gli estranei: chiunque agisca rettamente in privato, apparirà giusto anche nella cosa pubblica (*polei*)» (vv. 659-667). Col che è sancita la natura politica del privato. Creonte si sforza così di ricomprendere il diritto dell'*oikos* in quello della *polis*. Vale a dire, si illude che sia ancora attivo quel patto che Eschilo aveva sancito nel finale delle *Eumenidi* grazie alla metamorfosi delle Erinni in divinità «placate» (*ilāoi*) e «benevole» (*eythyphrones*) (v. 1040). Il patto doveva scongiurare il pericolo dell'insorgere della *stasis*. Così, le parole del coro salutano il mutamento delle divinità inferi, che hanno deposto la sete di vendetta che chiamava sangue per il sangue della madre versato da Oreste: «Coei che mai è sazia di rovina, la guerra intestina (*stasis*) / mai questa città faccia tremare: questo io invoco! / Mai la terra beva il sangue scuro dei suoi cittadini, / mai smani la vendetta, / sangue che chiama sangue, che / invischia nelle sciagure la città» (vv. 976-983).

E così Atena sancisce l'alleanza: «Andate sottoterra / e trattenete laggiù tutto il male nocivo, / e mandate quassù quanto è utile alla città per il suo successo» (vv. 1006-1009)³⁸.

³⁸ Cfr. Loraux (2006), p. 159: «Le Erinni della vendetta e del sangue hanno accettato l'invito della dea a farsi "meteci" nella città ateniese che esse,

L'*Antigone* e le *Baccanti* segnano la fine di questa utopia. Creonte e Penteo sono certamente rappresentanti dell'ordine democratico, ma proprio in quanto tali non possono non fondare la loro autorità sulla violenza che ha istituito il *nomos*. Per questa ragione, essi denunciano anche, in parte, le caratteristiche del *tyrannos*. Una volta caduto il sogno pacificatore del "pio" Eschilo, la violenza ctonia torna a sollevare la testa. Perciò, la conclusione delle due tragedie assume un tono politicamente moderato: bisognerà, in ogni caso, onorare gli dèi. Così, le parole del corifeo che concludono *Antigone*: «Di molto, la prima delle felicità / è l'essere saggi (*to phronein*): non commettere mai empietà verso gli dèi» (vv. 1348-1350). Così, le parole di Cadmo di fronte allo strazio del corpo di Penteo: «Se c'è qualcuno che disprezza gli dèi, considerando la morte di costui, impari a credere in loro» (vv. 1325 s.).

Se Sofocle sembra ancora mettere in guardia dalla fragilità del patto, quella di Euripide appare piuttosto una resa di fronte al suo fallimento. Le *Baccanti* furono rappresentate per la prima volta dopo la morte di Euripide (406), forse nel 403, e scritte presumibilmente tra il 407 e il 406. La composizione della tragedia è dunque contemporanea alla battaglia navale delle Arginuse (406) – il cui esito vittorioso si ritorse tuttavia catastroficamente contro Atene – e a quella di Egospotami (405), che segnò il declino definitivo della potenza ateniese. Di questo declino le *Baccanti* rappresentano il controcanto *tragico e politico*.

Sigle e abbreviazioni

- GM F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, trad. it. in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI/II, Adelphi, Milano 1968, pp. 213-367.
- GS F. Nietzsche, *Lo Stato greco*, trad. it. in *Opere di*

divenute benevoli, avranno il compito di proteggere proprio contro tutto ciò su cui prima vegliavano – gli omicidi reciproci o, su scala cittadina, la guerra civile».

Seminare «una quantità di denti di drago».
L'anomalia tebana e il significato politico di un modello tragico

Friedrich Nietzsche, a cura di G. Colli e M. Montinari,
vol. III/II, Adelphi, Milano 1973, pp. 223-237.

MAM F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, trad. it. in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. IV/II, Adelphi, Milano 1965, pp. 3-306.

Bibliografia

Apollodoro (1996), *I miti greci*, trad. it. a cura di M. G. Ciani, Mondadori/Valla, Milano.

Aristotele (1974), *Dell'arte poetica*, a cura di C. Gallavotti, Mondadori/Valla, Milano.

Aristotele (1983), *Politica*, in *Opere*, vol. IX, Laterza, Roma-Bari.

Dodds, E.R. (1960), *Commentary*, in Euripides, *Bacchae*, Clarendon Press, Oxford.

Eschilo (2003), *Sette contro Tebe*, in *Le tragedie*, trad. it. a cura di M. Centanni, Mondadori, Milano.

Eschilo (2003), *Eumenidi*, in *Le tragedie*, trad. it. a cura di M. Centanni, Mondadori, Milano.

Euripide (1993), *Baccanti*, trad. it. a cura di L. Correale, Feltrinelli, Milano.

Gentili, B. (1984), *L'«Edipo re» tra mito e storia*, in *Atti delle giornate di studio su Edipo*, a cura di R. Uglione, Regione Piemonte, Assessorato alla Cultura, Torino.

Gentili, C. (1996), *Bernays, Nietzsche e la nozione di tragico*, in Id., *Ermeneutica e metodica. Studi sulla metodologia del comprendere*, Marietti, Genova.

Gentili, C. (2003), *“Tis pros Dionyson?” Un itinerario estetico-ermeneutico alle origini della tragedia*, in Gentili, C. et al., *La filosofia come genere letterario*, Pendragon, Bologna.

Gentili, C., Garelli, G. (2010), *Il tragico*, Il Mulino, Bologna.

Hegel, G.W.F. (2008), *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino.

Hegel, G.W.F. (1972), *Estetica*, trad. it. a cura di N. Merker, Einaudi, Torino.

- Horkheimer, M., Adorno, T.W. (1966), *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. a cura di L. Vinci, Einaudi, Torino.
- Kerényi, K. (1992), *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, trad. it. a cura di L. Del Corno, Adelphi, Milano.
- Loraux, N. (2006), *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, trad. it. a cura di S. Marchesoni, Neri Pozza, Vicenza.
- Meier, C. (1988), *La nascita della categoria del politico in Grecia*, trad. it. a cura di C. De Pascale, Il Mulino, Bologna.
- Meier, C. (2000), *L'arte politica della tragedia greca*, trad. it. a cura di D. Zuffellato, Einaudi, Torino.
- Nussbaum, M. (1996), *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it. a cura di M. Scattola, Il Mulino, Bologna.
- Platone (1991), *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano.
- Reibnitz, B. von (1992), *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (Kapitel 1-12)*, Metzler, Stuttgart-Weimar.
- Schlegel, A.W. (1923), *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, in *Kritische Ausgabe*, Schroeder, Bonn-Leipzig.
- Schmitt, C. (1972), *Le categorie del politico*, trad. it. a cura di P. Schiera, Il Mulino, Bologna.
- Schmitt, C. (1991), *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus Publicum Europaeum»*, trad. it. a cura di E. Castrucci, Adelphi, Milano.
- Shaw, T. (2007), *Nietzsche's Political Skepticism*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- Sofocle (1977), *Antigone*, in *Tragici greci*, a cura di R. Cantarella, Mondadori, Milano.
- Stegmaier, W. (2008), *Philosophie der Orientierung*, De Gruyter, Berlin-New York.
- Tönnies, F. (1979), *Comunità e società*, trad. it. a cura di G. Giordano, Comunità, Milano.
- Yorck von Wartenburg, P. (1991), *La catarsi di Aristotele e l'Edipo a Colono di Sofocle*, in Id., *Da Eraclito a Sofocle e altri scritti filosofici*, trad. it. a cura di F. Donadio, Guida, Napoli.

Abstract

One of the works that close the golden age of the Attic tragedy, Euripides' *Bacchae*, has been studied by scholars interested in showing how tragic theatre derives from religious ritual. Among others, *Cambridge Ritualists* and Karl Kerényi saw in the sacrifice of Pentheus/Dionysus the mise-en-scène of the primary homicide that founds both the ritual sacrifice and the order of tragic representation. The true subject of Euripides' tragedy is nevertheless violence, whose religious legitimation comes before the political system. The sense of the "Theban anomaly" – that can later be seen in the events involving the Labdacides and Oedipus – lies in this legitimation of the violence that founds the political system. In the mortal combat between Pentheus, the regent, and Dionysus, the demigod whose birth is directly related to the vicissitudes of the family that reigns in Thebes, the conflict between religion and politics comes to light. That conflict recalls the myth of the foundation of the town. Thebes is founded by Cadmus, who, after killing the dragon, sows his teeth. From these rise the Spartoi, violent warriors that, immediately after coming to life, kill each other. As witnessed by Pentheus and Oedipus, the violence of the origins extends to the following events of the town. From this point of view the *Bacchae* can be of great importance to understand the connection between religion, violence and politics. This connection doesn't escape Nietzsche's notice. In aphorism 472 (*Religion and government*) of *Human, All-Too-Human*, a small but meaningful hint to the background of Euripides's tragedy can be found.

Keywords: Nihilism, Tragedy, *Bacchae*, Nietzsche, Kerényi

MICHAEL A. GILLESPIE

Nihilism After Nietzsche

Nietzsche imagined that the advent of nihilism would be coterminous with the beginning of a new tragic age. He realized that the death of God and the nihilism that followed in its wake would be catastrophic, undermining European morality and unleashing a monstrous logic of terror, but despite this he welcomed its arrival in large part because he believed it would open up the possibility for the development of a harder and higher super-humanity that could overcome the decadence and degeneration that characterized nineteenth century European civilization.

While Nietzsche is often thought to have formulated the concept of nihilism, it actually has a much longer history. The term was first used in the late eighteenth century to describe Fichte's absolute egoism and the thought of his followers, many of whom constituted the core of Jena Romanticism. During this period the term was generally connected with atheism and with a rejection of all existing sources of authority by critics such as Jacobi and Jean Paul, and later by Turgenev, and Dostoevsky. They were all convinced that if the I was posited as absolute, God was nothing, and that without God all authority could have no other basis than shifting human will and opinion¹. The problem presented by nihilism for its early critics thus arises out of an exaggeration and exaltation of human beings in place of God.

Nietzsche turned this concept on its head, arguing that the death of God was the result not of a Promethean exaltation of man but of the diminution of man brought about by the slave revolt against the master morality of antiquity. Nihilism thus had

¹ Cfr. Gillespie (1995); Arendt (1970).

its source in Christianity, which had its most recent incarnation in democratic society. The overman in Nietzsche's view was thus not the source of nihilism, as had long been believed, but its solution. This reversal was perhaps the most significant event in the conceptual history of nihilism and has continued to play a decisive role in the use and understanding of the concept ever since. In what follows I will give a brief summary of the genealogy of nihilism after Nietzsche, beginning with the conception of nihilism in the period before WW I. Nihilism during this period was associated with decadence and gave rise to a search for a solution in and through an exploration of the primitive, the mythical, and the unconscious. I will then turn to an examination of the nihilistic despair and apocalypticism of the of period from WW I to the end of WW II, the period in which the tragic character of nihilism was most obvious. I will then briefly examine the conjunction of nihilism and absurdity in the 1950s and 1960s, particularly in France, before concluding with an examination of nihilism and irony in critical theory and postmodernism. I will argue throughout that Nietzsche remains decisive for all of these thinkers in different ways and that their responses to nihilism are shaped by his particular formulation of the concept. I will suggest in conclusion that all attempts to come to terms with nihilism are necessarily inadequate but that these efforts bring us closer to understanding the uncanny question that lies behind and drives our concern with the phenomenon.

1. Nihilism Before WW I

The period between 1889 when Nietzsche lapsed into madness and the outbreak of WW I was largely a period of peace and stability, but under the influence of Nietzsche many intellectuals perceived it as an era of decadence and decline. In the literature of the period a sense of world-weariness is palpable, and many saw this as the consequence of a creeping nihilism². Like Nietzsche they looked for the antidote to the

² Cfr. Ascheim (1992), p. 52.

meaninglessness and purposelessness of their lives in a variety of sources, including an exploration of the primitive, the mythical, the wild, the unconscious, and the irrational.

The impact of Nietzsche was particularly evident in the elegant nihilism of the 1890s as exemplified in the works of Oscar Wilde and his circle. Lionel Johnson, who called Omar Khayyám the “minstrel of smiling nihilism” was typical of this generation. He was deeply disturbed by the atheism of his contemporaries, but like many of those who enjoyed the decadence of the time, he saw no other solution to nihilism than death. Similar although more vigorous sentiments are found in the work of Henry Adams and Henry James, as well as Gabriele D’Annunzio (*The Virgin of the Rocks*, 1894-1895). A similar critique of the decadence and nihilism of bourgeois life is also apparent in the works of August Strindberg (*The Ghost Sonata*, 1907), as well as Thomas Mann (*Death in Venice*, 1913), as well as in the work of the members of Stefan George’s circle.

Not all were satisfied to merely describe the nihilism of their times. Another group of thinkers turned to an investigation of the unconscious or subconscious self that Nietzsche put at the center of his analysis of human beings. Sigmund Freud, Alfred Adler, and Carl Jung, to take only the three most famous examples, began a systematic effort to discover the unconscious well-springs of human action as a first step toward eliminating or at least ameliorating the dysfunctional psychic components of human existence. The workings of the human psyche from this point of view are not revealed by the everyday operation of man in society but by the most deeply disturbed, the neurotic and psychotic individuals who reveal what is generally repressed in ordinary life. While these thinkers moved beyond despair and resignation, they also came to believe that repression and a neurotic distortion of our natural desires were essential to civilization. Freud discussed this at length in *Civilization and its Discontents*. At its core this effort to examine the psychological roots of human behavior, these thinkers accept Nietzsche’s claim that consciousness is only the tip of the human iceberg

above the water, while the reality of human existence is for the most part invisible to us.

Another group followed a more radical path, looking for an alternative that would not crush the vitalistic essence of man that manifested itself in more violent and primitive possibilities. The growing fascination with such nihilistic and primitive violence is evident in the literary works of Joseph Conrad (*Secret Agent*, *Heart of Darkness*), Jack London (*Call of the Wild*, *The Assassination Bureau, Ltd*), Robert Lewis Stevenson (*The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, and the *Suicide Club*), and Knut Hamsun (*Hunger*), as well as in the art of Paul Gauguin, Henri Rousseau, and Pablo Picasso, the music of Claude Debussy and Igor Stravinsky, and the political tracts of Georges Sorel (*Reflections on Violence*, 1908), and F.T. Marinetti (*Futurist Manifesto*, 1909). The impact of this nihilistic acceptance of the value and the vitality of destructive violence also fueled actual political movements such as the socialist God-building movement of Gorky and Lunarcharsky in Russia, and the Young Bosnia movement that assassinated Archduke Franz Ferdinand and plunged Europe into war.

2. Nihilism from the Outbreak of WW I to the End of WW II

The critique of the decadence and the fascination with violence that were essential to the literary nihilism of the quarter century after Nietzsche slipped into insanity, were transmuted by war and revolution in a number of different ways. While there were obviously many factors at work, already in 1915 Marx Scheler argued that the war was a consequence of the impact of nihilism on the relations among states because they no longer had any shared values³. Looking back on this period, Karl Löwith remarked in a similar vein that nihilism as «the disavowal of existing civilization was the only the real belief of all the truly educated people at the beginning of the twentieth century», and that «consequently nihilism [was] not the result of

³ Cfr. Scheler (1915), pp. 322-23.

the Great War but, on the contrary, its cause»⁴. The nihilistic despair of war poets such as Wilfred Owen is obvious, but the knockout blow that the war delivered to the idea of progress and morality is perhaps even more apparent in the post-war period. From Kafka (*The Trial*, 1925) and Céline (*Journey to the End of Night*, 1932) to Hemingway (*The Sun Also Rises*, 1926; *A Clean Well Lighted Place*, 1926), T.S. Eliot (*The Wasteland*, 1922), and F. Scott Fitzgerald (*The Great Gatsby*, 1925), the meaninglessness, aimlessness, and brokenness of existence repeatedly came to the center of attention. This was also apparent in the world of art where the Dadaists rejected the bourgeois logic they saw as having led to the war and turned to chaos and irrationality in an effort to undermine existing norms. For this “lost generation” nihilism not only led to despair but to a despair from which there was no escape and which led to apathy and listlessness. In his *Hollow Men* (1925) Eliot declared that the world ends not with a bang but with a whimper, giving voice to a broadly shared opinion of the time. Fitzgerald’s *Gatsby* and his generation are imagined in the end to reach out their arms a bit farther in search of the elusive future but to be borne by a powerful countervailing current into the past. The cataclysmic sense of the time was perhaps best encapsulated in Oswald Spengler’s *Decline of the West* that saw the advent of nihilism as a sign of the impending collapse of western civilization. Georges-André Malraux similarly declared that with the disappearance of the Christian values and the advent of nihilism, humanity reverted to animality and brutality. This is graphically depicted in *Man’s Fate* (1933), in the character of Chen Ta Erh who is asked to assassinate one of the oppressors but who quickly becomes addicted to killing in a manner similar to that of Conrad’s Kurtz. The physician and poet Gottfried Benn summed up this outlook, declaring that nihilism had become a permanent part of the human condition and that the best humans could do was to conceal this fact with myth, dreams, visions, and everything else that belongs to the

⁴ Löwith (1966), p. 10.

unconscious self⁵.

This growing nihilism and the expectation of the imminent collapse of civilization that produced cultural pessimism and impotence among so many thinkers and writers, gave rise in others to apocalyptic expectations. This was reflected in a number of ways, including the growth of a pan-European spiritualist movement, and the rise of local holy men and women, but also in the development of a new idea of philosophy and theology. Many like W.B. Yeats were deeply concerned that some “dread beast” was «slouching toward Bethlehem to be born», but this possibility for a surprising number of people was as much an object of hope and longing as of dread and revulsion. Franz Rosenzweig, for example, was convinced by Nietzsche’s critique of morality and religion to reject Hegelian idealism in favor of a more existential philosophy in his *Star of Redemption* (written in the Macedonian trenches and published in 1921). Similarly, Karl Barth, drawing in part on Luther, sought to show in his *Letter to Romans* (1922) that only through the experience of nihilism could one become genuinely religious. Karl Jaspers followed a similar path, convinced that nihilism was the inevitable outcome of European thought but believing that it opened a new door for a return to a genuine Christianity, based on a Kierkegaardian leap of faith. Even those on the political left were deeply moved by the war and the impact of nihilism. In his *Spirit of Utopia* (1918), Ernst Bloch, for example, abandoned his orthodox socialism for an eschatological vision of the end of history based on an acceptance of the death of God and nihilism. Echoing Nietzsche, he suggested that it was precisely because God had disappeared from the world that there was hope for the future.

The most important thinker who confronted the question of nihilism and the possibilities it opened up during this period was Martin Heidegger. From his claim in *Being and Time* that we have lost our way because we have forgotten the question of Being, to his assertion in his inaugural lecture, *What is*

⁵ Cfr. Thielicke (1961), p. 39.

Metaphysics, that Being is nothing and that it is only through the experience of death that this nothingness can be understood as the advent of Being, he was deeply concerned with the issue of nihilism. This concern became explicit in his consideration of nihilism in his Nietzsche lectures of the 1930s⁶.

Heidegger asserted that the current age was characterized by the forgetfulness of the question of Being (*Sein*), that is, the forgetfulness of the distinction of Being and beings. He was convinced that as a result we had lost touch with what makes us human or what he called *Dasein* (literally “Being-there”) and had become merely interchangeable parts in the technological machine of Western civilization. His goal was to raise anew the question of Being. In order to do this, however, he first had to show how Being had been forgotten and concealed in the history of Western metaphysics. This concealment and forgetfulness of Being for Heidegger is nihilism. Nihilism in his view was thus not merely a phenomenon of late nineteenth and early twentieth century European thought but had characterized the history of the West since the time of Socrates and Plato. Heidegger accepted Spengler’s Nietzschean notion that we stand at the end of Western civilization, and was convinced that the West ended with the nihilistic domination of global technology. Moreover, like Barth and Jaspers, he believed that this end concealed the possibility of a new beginning and a renewal of a connection to Being that had been lost for the past 2500 years. Nihilism for him was thus the basis for a new revelation of Being. It obliterated the distinction between Being and beings and therefore undermined metaphysics which was based in this distinction. This meant that Being was literally nothing, but in his view it was precisely this post-metaphysical recognition of the nothingness of Being that was the first step in the recognition of the radical alterity of Being. Being thereby again became a question. In this way the world-midnight of technological nihilism opens up the possibility for an encounter with Being itself unavailable to human beings since the time of

⁶ Cfr. Heidegger (1961).

the pre-Socratics. The explicit nihilism that appears in Nietzsche's thought is thus a kairetic moment of transition: «the region of completed nihilism constitutes the limit between two world ages»⁷.

Heidegger thus viewed nihilism within an apocalyptic framework. In the 1930s he believed that nihilism opened up the door for the transformation of the European world by revealing the possibility for a new kind of practical wisdom (*phronesis*) that would make it possible for human beings to harness (rather than serve) global technology. He believed the National Socialist movement represented such a possibility and attached himself to the Nazi Party. In the aftermath of World War II he concluded that National Socialism had proven to be merely another form of technological nihilism, and that humanity's only hope lay in a poetic encounter with the nihilistic essence of technology. While he saw an apocalyptic transformation of human life as more distant, he was still convinced that it would arrive, arguing that when the danger is near the saving power is not distant. He thus concluded famously that we cannot overcome nihilism on our own, and that consequently, "only a God can save us"⁸.

3. Nihilism and Politics during the Interwar Years

Such apocalyptic nihilism is particularly dangerous when combined with politics. This was earlier the case with Russian nihilism which produced a revolutionary movement that aimed at the complete destruction of the existing ideas and institutions of order but without a positive plan for what would replace them. This policy was clearly disruptive but ultimately ineffective when pitted against the overwhelming power of an authoritarian state. This destructive impulse, however, had a greater impact in Lenin's hands when combined with a Marxist vision of a socialist future. The apocalyptic hopes engendered by Russian nihilism and planted in Bolshevism broke through the soil with

⁷ Ivi, p. 26-27.

⁸ Cfr. Heidegger (1976).

the collapse of the Russian political order in Russia at the end of WW I, before coming to full flower in Stalin's Terror.

This combination of nihilism and political ideology played a similarly disastrous role in the rise of a political nihilism in Weimar Germany in the 1920s. One of the most famous proponents of such nihilism was Ernst Jünger who glorified the nihilistic heroism of life at the front in WW I in his *Storm of Steel* (1920). In his *The Worker* (1932) he argued further that in the planetary civilization which was coming into being and in which everything (as Nietzsche had realized) was permitted, there was only room for the warrior and the worker, and the society that was best able to mobilize these energies would emerge triumphant. His nihilistic advocacy of war and total mobilization played a crucial role in Fascist and Nazi thinking, although he himself refused to enter the party.

This anti-liberal nihilism had a broad impact in Germany. Carl Schmitt's rejection of a moral foundation of the political in favor of a sheer decisionism was only one form of this nihilism, which was echoed in a whole generation of young German nihilists who sought to live heroically without illusions in a world in which God was dead. Harshly critical of the Weimar Republic, they also had little idea of what to put in its place. They hated the liberal regime that they believed had betrayed them in WW I and hated what they saw as the leveling and anti-heroic consequences of communism. The alternative that many Germans chose, National Socialism, was in large part a vulgar form of this German nihilism. Alfred Rosenberg and Alfred Bäumler, for example, drew heavily on Nietzsche and his notion of nihilism in laying out an ideological foundation for National Socialism⁹.

The success of National Socialism also depended in many respect upon the inability of German thought and particularly liberal Christianity to deal with the problem of nihilism. Hitler himself noted in *Mein Kampf* that one of the problems with Weimar Germany was its inability to deal with religious

⁹ Cfr. Ascheim (1992), p. 157.

nihilism. What he offered in its place was a new political religion, rooted in belief in his leadership and in the notions of Aryan supremacy and antisemitism at the party's ideological core¹⁰.

While Nazism typically portrayed itself as a solution to nihilism, many argued from the beginning that it was itself a form of nihilism. This was especially the case among those who saw the supposed goals of Nazism as merely rhetorical camouflage for an opportunistic dynamism that was willing to use any means to attain and increase its power. This position was famously defended by Hermann Raushning in his *The Revolution of Nihilism* (1937-38). In his view the Nazis' purposeless dynamism aimed to destroy German society in order to create a machine for further conquest and expansion that ultimately aimed at nothing other than mere power. At the time, many in the West thought that his portrayal of National Socialism was too diabolic and fiendish, but in retrospect his account seems in many ways to have been prescient. With the outbreak of the war and the growing awareness of the character of the Nazi regime, this reading became more widespread in books such as Alfred Weber's *Farewell to European History, or the Conquest of Nihilism* (1948).

4. Nihilism After World War II: Existentialism, Critical Theory and Postmodernism

The experience of WW II, the Holocaust, and the dawn of the Atomic Age led to a further transformation in the meaning of nihilism. This was particularly evident among those French existentialist thinkers whose work was deeply indebted to Nietzsche and Heidegger. The most notable and influential of these were certainly Jean-Paul Sartre and Albert Camus.

Sartre's concern with nihilism antedated the war. In his novel *Nausea* (1938) he explored the abyss between concepts and reality. In his view mere existence is meaningless and attains meaning only because human beings give it meaning through a

¹⁰ Cfr. Voegelin (2000), pp. 19-74.

sheer act of freedom, exercising a godlike power. In contrast to Nietzsche, however, he believed that the absence of eternal values and the possession of absolute freedom does not mean that “everything is permitted”. Indeed to avoid acting in bad faith we must always act freely as if all of humanity acted in us. To be human it is crucial to be not merely in oneself but also for oneself, a self-conscious being. But one can be for oneself only in and with others. Freedom for Sartre is thus invariably tragic because it always involves clashing with the wills of others. Or as Sartre’s character Joseph Garcin famously declares in his 1941 play *No Exit*, “Hell is other people”.

For Camus, who first probed the question of nihilism in *Caligula* (1938), nihilism is the condition of absurdity in which humans find themselves. It is exemplified in his view in the myth of Sisyphus. Following Nietzsche, he assumed that none of our historical narratives could support eternal values. He interpreted Nietzsche to be using nihilism to revolt against the world’s indifference to man. In contrast to Nietzsche, however, he did not think that man can become a god but believed he must accept his own finitude and absurdity. Camus laid out his own heroic nihilism in *The Rebel* (1951) which seeks a reason not to commit suicide or murder, that is, a way to avoid what Nietzsche called passive and active nihilism. Camus was convinced that real revolt against the world’s indifference had to be on behalf of human solidarity, which he portrayed in *The Stranger* (1942). In this respect both Nazism and the Soviet experiment were manifest failures in his opinion. In seeking a path between the murderous nihilism of Hitler and nihilistic Bolshevism of Stalin on one hand and the banality of bourgeois nihilism on the other, he concluded finally that the true significance of nihilism is negative. It clears the ground and acts to immunize man against all metaphysical and theological mystifications.

Another group of writers who explored this same nihilistic terrain were those playwrights grouped together as the Theater of the Absurd. They were drawn from many different European

countries but located mainly in France and included Eugene Ionescu, Jean Genêt, Arthur Adamov, Samuel Beckett, Harold Pinter, Tom Stoppard, Friedrich Dürrenmatt and others. They sought to portray reality in its starkest and most unadorned moments. Their characters live in utterly mundane worlds, often subject to stultifying routines, confronted with a tragicomic existence that seems completely meaningless. In the end they are forced to face life in the recognition of the emptiness of death. Nihilism here is a tragic reality without a solution which can be borne, at least in part, by the comedy of its own absurdity.

Critical theorists within the Frankfurt School also faced the problem of nihilism. Living in exile in the USA, the Germans Theodore Adorno and (Heidegger's student) Max Horkheimer had used Nietzsche's notion of nihilism to help them formulate their account of the self-destruction of reason in the *Dialectic of Enlightenment* (1944). For Adorno (and for his fellow refugee and Heidegger's student Herbert Marcuse) Nietzsche's negative account of modernity exemplified the task of critical theory, demonstrating the essentially repressive character of culture¹¹. Like Löwith, Adorno was convinced that nihilism was an implicit aspect of modern thought. He felt, however, that the efforts of Nietzsche and Heidegger to overcome nihilism had only made it worse. For Adorno the Holocaust was the epitome of nihilism. Nihilism as he saw it was thus not connected with anything other than negation and annihilation.

Others generally in the Heideggerian School displayed a somewhat greater concern for the religious meaning of nihilism. Keiji Nishitani, a Japanese student of Heidegger, claimed that the determinative feature of contemporary philosophy was its failure to find a solution to nihilism. Christianity, he believed, could not do so because it provided no space in which the wills of God and man could meet, and existentialists such as Sartre who believed we could create meaning for ourselves were misguided. Drawing on Nietzsche, Stirner, and Dostoevsky, Nishitani argued that the need for overcoming nihilism has

¹¹ Cfr. Ascheim (1992), pp. 185-86.

formed a “spirit” that can «open up a horizon for important contacts with Buddhism»¹². Nihilism for Nishitani “transcends time and space”. Wherever nihilism appears, man experiences a loss of meaning. Overcoming nihilism for him is thus an *affirmative* process that may require suffering, but it is a suffering enables us to be creative and self-conscious. Nishitani thus encourages Japanese thinkers to return to Japan’s primordial roots to find meaning and «to overcome our inner void»¹³.

Gianni Vattimo, an Italian student of the Heideggerians Karl Löwith and Hans-Georg Gadamer, aims to understand «the definition of what a postmodern philosophy might be» by affirming the place of Nietzsche’s “European nihilism” in the postmodern world¹⁴. Nihilism for him is the form of thinking that emerges after the death of God. Vattimo like Nietzsche and Heidegger understands nihilism as a “will to power” or a “will to will”. This has a number of consequences. History, for example, makes no sense because it has no end, progress just leads to more progress¹⁵. However, in his view this “accomplished nihilism” calls us to «a fictionalized experience of reality which is also our only possibility for freedom»¹⁶. Vattimo believes that in the technological age (with its mass media and global communication) we must utilize *hermeneutics* as a way of understanding the unfolding of Being as fiction. Postmodern philosophy in his view thus emerges when we are able to experience the world not as something new but as a reinterpretation, that is, in terms of the new fictions that are on one hand errors but on the other the revelations of Being¹⁷.

Vattimo in many respects builds his conception of nihilism on the ground of the thought of Heidegger and his students but

¹² Nishitani (1990), p. XXXIV.

¹³ Ivi, p. 178.

¹⁴ Cfr. Vattimo (1988).

¹⁵ Cfr. Ivi, pp. XVIII-XIX.

¹⁶ Ivi, p. 29.

¹⁷ Cfr. Ivi, p. 126.

he was also deeply influenced by French post-structuralists and postmodernists. For postmodernist thinkers such as George Bataille, Pierre Klossowski, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze, and Michel Foucault nihilism was an accomplished fact. They were all deeply influenced by Nietzsche's notion of nihilism but interpreted it in a new way. They accepted the fundamental epistemological claim of nihilism that there is no absolute truth or meaning and no ultimate goal to human life, and recognized that there cannot be universal moral standards. In contrast to both Nietzsche and the existentialists, however, they did not see this as tragic or as catastrophic. They argued instead that the only justification for any moral system is that it is mine. Derrida, Rorty, and others thus came to believe that nihilism frees individuals and organizations from the dead hand of the past and opens up the possibility of many new ways of being, including those that were marginal or prohibited under the old morality. Jean-François Lyotard and others argue that rather than relying on an overarching historical story, each group can legitimate its own truths by telling its own story, or meta-narrative.

They thus did not reject Nietzsche's account of nihilism but radically reinterpreted it. For them there is no God, no being, no rank order of values. All meaning is culturally constructed, but this is not a source of regret or despair, rather an opportunity for unlimited, ironic play. In interpreting Nietzsche they argued that when he refers to active, or destructive nihilism, he is speaking metaphorically and thus not about real destruction but about linguistic destruction and reinterpretation, an activity that they believe is essential to liberation.

Some critics argue that postmodernism trivializes nihilism because postmodernists simply assume that nihilism is a permanent and unremarkable feature of human existence¹⁸. Carr, for example, believes that Rorty represents merely an "aesthetic" response to nihilism, a tendency to "yawn" and react with a light-hearted playfulness¹⁹. Rorty in his view accepts

¹⁸ Cfr. Rose (1984); Carr (1992).

¹⁹ Cfr. Carr (1992), pp. 8 and 86.

Nietzsche's prognosis of nihilism but understands it not as a disaster but as the basis for a new philosophical innocence. «Rorty is a carefree, happy-go-lucky nihilist who is not about to let himself be bothered any more by the old concerns of philosophy»²⁰. For him what is important is not to understand things philosophically but to learn how to cope. He sees nihilism turning us away from theoretical to a practical engagement with the world. Nihilism thus ends not in tragedy and despair but in ironic play and neo-pragmatism.

In a similar if somewhat more serious vein Jacques Derrida sees himself continuing and radicalizing the Heideggerian effort to deconstruct Western metaphysics as a preparation for overcoming nihilism, but in contrast to Heidegger he does not believe that any God will save us. We are left instead in the philosophic void of nihilism. If no texts or actions have meaning, all that remains is meaningless play of words which refer only to other words, never to something real, «in an endless drift, deferral, or dissemination of undecidable meaning (*différance*), words without end, an abysmal labyrinth in which we are forever condemned to wander aimlessly about»²¹. In the face of nihilism philosophy for Derrida thus becomes a form of literature, mere *fiction*.

To be fair, not all postmodernists adopt such an ironic sensibility. Indeed, even for Derrida the theological elements remain important. In this respect, there is also a serious theological strain in postmodernism. Jean-Luc Nancy, for example, sees nihilism not merely as the inverse of myth but as the recognition that even though mythical beliefs are unsustainable we continue to long for them²². Nancy thus skirts a boundary that appeared in Nietzsche's thought which always verges on the proclamation of something like a new revelation and points us toward a convergence of postmodernism and contemporary theology.

²⁰ Madison (2001), p.15.

²¹ Ivi, p. 22.

²² Cfr. Shershow (2003), p. 258.

5. Nihilism and Theology

Postmodernism's encounter with nihilism in many ways points back to religion and theology, and to a side of Nietzsche's thought that typically remains concealed. Nietzsche is probably best known for his proclamation that God is dead and he is thus typically taken to be an atheist, but for Nietzsche, the death of the Christian God is always connected with the possibility of the epiphany of a new God, which he most often refers to under the name of Dionysus, and the reestablishment of a "tragic" religiosity. Within the consideration of nihilism, the question of the nature and place of God, even an absent or dead God, is never far beneath the surface. As we noted above, for thinkers such as Heidegger, Rosenzweig, and Barth this theological element often comes to the surface in such astonishingly important ways, and similar claims could easily be made for Eliot, Schmitt, and Nishitani. This religious connection remained evident in more recent of Vattimo and others as well.

Nihilism also had a profound impact on more traditional theologians. Thomas Altizer, for example, proclaimed in the 1960s the truth of Nietzsche's insight that God is dead, but interpreted it in Hegelian fashion to show that with the crucifixion of Christ, God's spirit was released into world. The immanence of God in his view was the answer to the nihilistic problematic Nietzsche saw rooted in the duality of good and evil. Altizer argued that evil is not separation from God but absence of will. The immanence of God thus means that the world can no longer be rejected in favor of a beyond thus obviating Nietzsche's charge²³.

John Milbank, the center of the Radical Orthodoxy movement, also places great weight on the problem of nihilism which he believes is the direct antithesis to Christianity²⁴. Milbank regards Christianity as an unfounded myth, that is, as

²³ Cfr. Manschreck (1976), p. 94.

²⁴ Cfr. Hayman (2000), p. 430.

fictional²⁵. For Milbank, however, nihilism is also only a story. When nihilism becomes fictional it is both accomplished and overcome, and it thereby loses its privileged status²⁶. It is thus possible in his view to imagine a reconciliation between a fictional nihilism and a fictional theology²⁷.

6. Conclusion

Nietzsche proclaimed a few years before lapsing into insanity that, «Nihilism stands at the door», and asked, «Whence comes this uncanniest of all guests?»²⁸. In the 125 years since then, nihilism has entered into many areas of modern life, from art, literature, and philosophy to ethics, politics, and religion. And yet, while we can easily recognize this fact, coming to terms with nihilism and its meaning for us is extraordinarily difficult. A clue to the source of this difficulty lies in Nietzsche's characterization of the experience of nihilism as the experience of the uncanny (*das Unheimliche*), indeed of the uncanniest (*das Unheimlichste*). The uncanny refers to that which exceeds the ordinary, which is not a substance or quality or anything that fits into our established categories, and which consequently cannot be named or defined. That does not mean we do not try to give it a name, to tame or to control it by establishing it within what we see as the order of the world, in order to render it less terrifying. But this only seems to confine it. Indeed, nihilism is itself a negative name that points to nothing and that thus implicitly declares the advent of the no-thing. In trying to name the uncanny we thus face the same difficulty as trying to name

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 432.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 441.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 431. Nihilism has also been a topic of concern as a strictly metaphysical question in analytic philosophy, turning around the question whether there could have been nothing, and thus whether there could be a universe (*e.g.* of sets or universals) without concrete objects (Baldwin, 1996; Rodriguez-Pereyra, 1997; Lowe, 2002; Cameron, 2006; Coggins, 2003). This concern is, however, tangential to the larger concern with the aesthetic, moral, and political implications of nihilism.

²⁸ Nietzsche (1967), p. 123.

God, or what Kant called the sublime, or Heidegger originally referred to as Being, and what postmodern thinkers typically refer to as *différance* or alterity. The word itself in German, *das Unheimliche*, literally means the “unhomish”, and could equally be translated as the unsettling or the alienating. As the uncanny, nihilism thus appears within our world as an alien other, that upsets and shatters the ordinary, and induces the recognition of a tragic incomprehensibility at the heart of actuality. Nihilism in this sense inscribes a vast question marking over all existence. In the face of nihilism we are thus alternately terrified, bored, inspired, and awestruck.

Giving this experience the name nihilism, has made it somewhat more tractable but it has not by any means allowed us to master the phenomenon. In fact, the name points only to an abyss or to a void that we seek to avoid or cover over and in any case not to fall into or be swallowed up by. In this light, it is perhaps not surprising that we have failed to achieve any agreement on the exact meaning of nihilism or what can be done to overcome or ameliorate it. Some like Conrad’s Kurtz will peer into the heart of this darkness and become entranced with the horror they find there. Others like Heidegger see the proximity of this immeasurable danger as an indication that salvation is also close at hand. Some like Camus see it as the source of irremediable suffering while others like Rorty imagine it is a license for experimental play. What we cannot expect is a definitive determination of the meaning and nature of nihilism. At best one must be content with examining the continuing series of attempts to name the experience of nihilism, for nihilism is above all a name for an experience, the experience that exceeds all our categories and all of our understanding.

Aristotle tells us that philosophy begins with wonder in the face of aporia, amazement and perplexity in the face of dead ends or contradictions, first in the face of those that are near at hand and then with those ever more distant. Thinking in this sense is fundamentally rooted in primordial questions which have no final answer, questions which are a manifestation of the

uncanny. We cover this over with words and explanations that allow us to overlook and forget this fundamental incomprehensibility, but the questions themselves do not go away but gradually eat away at all our answers and ultimately emerge again to strike us full force in all their mystery. Within the Biblical tradition, we are told that the fear of the Lord is the beginning of wisdom. This names another aspect of the uncanny or at least points toward the unsettling, the fear evoking, and at times the terrifying response it engenders. The experience of nihilism is the consequence of the recognition that all the categories of reason and science that we have constructed since the time of the Greeks are inadequate to account for existence. It thus reveals the tragic heart of the world. This essay has provided a rough sketch of the development of the concept of nihilism since Nietzsche. This genealogy does not define nihilism but it may perhaps provide us with some insight into the uncanny question that lies at its heart.

Bibliography

- Arendt, D. (1970) *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, Hegner, Cologne.
- Ascheim, S. (1992), *The Nietzsche Legacy in Germany: 1890-1999*, University of California Press, Berkeley.
- Baldwin, T. (1996), "There might be nothing", *Analysis*, n. 56, pp. 231-238.
- Carr, K. (1992), *The Banalization of Nihilism: Twentieth-Century Responses to Meaninglessness*, State University of New York Press, Albany.
- Coggins, G. (2003), "World and Object: Metaphysical Nihilism and Three Accounts of Worlds", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 103 (3), pp. 353-360.
- Gillespie, M. (1995), *Nihilism Before Nietzsche*, University of Chicago Press, Chicago.
- Hayman, G. 2000, "John Milbank A Metaphysical (Mis)reading?", *Literature and Theology*, 14 (4), pp. 430-443.
- Heidegger, M. (1961), *Nietzsche*, 2 vols., Neske, Pfulling.

- Heidegger, M. (1976), "Nur ein Gott Kann Uns Retten", *Der Spiegel*, n.23, pp. 193-219.
- Löwith, K. (1966), "The Historical Background of European Nihilism", in Levison, A. (ed.), *Nature, History and Existentialism: and Other Critical Essays in the Philosophy of History*, Northwestern University Press, Evanston.
- Lowe, E.J. (2002), "Metaphysical Nihilism and the Subtraction Argument", *Analysis*, n.62, pp. 62-73.
- Madison, G. (2001), *The Politics of Postmodernity: Essays in Applied Hermeneutics*, Kluwer, Dordrecht.
- Manschreck, C. (1976) "Nihilism in the Twentieth Century: A View from Here", *Church History*, 45 (1), pp.85-96.
- Nietzsche, F. (1967-) *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, ed. Colli, G. and Montinari, M., 9 divisions, 40 vols., De Gruyter, Berlin.
- Nishitani, K. (1990), *The Self-Overcoming of Nihilism*, trans. G. Parkes, S. Aihara, State University of New York Press, Albany.
- Rodriguez-Pereyra, G. (1997), "There Might Be Nothing: The Subtraction Argument Improved", *Analysis*, n.57, pp. 159-66.
- Rose, G. (1984) *Dialectic of Nihilism: Poststructuralism and Law*, Blackwell, Oxford.
- Scheler, M. (1915). *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*. Verlag der weissen Bücher, Leipzig.
- Shershow, S. (2003), "Myth and Nihilism in the Discourse of Globalization", *The New Centennial Review*, 1 (1), pp.257-282.
- Thielicke, H. (1961), *Nihilism: Its Origin and Nature – with a Christian Answer*, J. Harper & Brothers, New York.
- Vattimo, G. (1988), *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, transl. J. Snyder, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Voegelin, E. (2000), *Collected Works*, vol. 5: *Modernity Without Restraint: The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*, University of Missouri Press, Columbia.
- Weber, A. (1977), *A Farewell to European History or The Conquest of Nihilism*, trans. R. Jull, Greenwood, Westport, NC.
- Woolfolk, A. (1990), "Toward a Theology of Nihilism",

Sociological Analysis, n.1, pp.105-107

Zamir, T. (2000), "Upon One Bank and Shoal of Time: Literature, Nihilism, and Moral Philosophy", *New Literary History*, n.31, pp. 529-551.

Abstract

This essay provides an account of nihilism after Nietzsche, beginning with pre-WW I nihilism, which was associated with decadence and gave rise to an investigation of the primitive, the mythical, and the unconscious. Then I turn to an examination of the nihilistic despair and apocalypticism of the period from the beginning of WW I to the end of WW II. This leads to an examination of nihilism and absurdity in the 1950s and 1960s, before concluding with an examination of nihilism and irony in critical theory and postmodernism. I argue throughout that Nietzsche remains decisive for the later understanding of nihilism and conclude that all attempts to come to terms with nihilism are necessarily inadequate but bring us closer to understanding the uncanny question at its heart.

Keywords: Nietzsche, Nihilism, Wilde, Conrad, Sartre

SERGIO GIVONE

Nichilismo e pensiero tragico

1.

A chi è rivolto l'annuncio che "Dio è morto"? C'è ancora chi sia in grado di intenderlo? Quale il suo significato? Secondo Nietzsche tale annuncio, di cui pure si fa portatore, per bocca non solo di Zarathustra, ma prima ancora dell'"uomo folle", è destinato a cadere nel vuoto. Magari tutti ripetono la frase a proposito di questo o di quello (secolarizzazione, scristianizzazione, pensiero unico, e così via). Ma come se fosse un'ovvietà, una cosa scontata, di cui prendere atto per poi archivarla senza farsi troppi problemi. Un po' come dire: siamo moderni, emancipati, la fede in Dio appartiene al passato. Dovranno passare secoli – è sempre Nietzsche a sostenerlo – prima che gli uomini tornino a interrogarsi sul senso profondo e misterioso di questa morte.

Che la morte di Dio appaia come un evento che è ormai alle nostre spalle e che ci lascia sostanzialmente indifferenti non è ateismo. È nichilismo. L'ateismo a suo modo tiene ferma l'idea di Dio. Non fosse che per distruggere e negare quest'idea, liquidando al tempo stesso ogni forma di trascendenza: sia la trascendenza della legge morale, sia la trascendenza del senso ultimo della vita. Tutte cose che dal punto di vista dell'ateismo costringerebbero l'uomo in uno stato di sudditanza e gli impedirebbero di realizzare la sua piena umanità. L'ateismo in Dio vede il nemico dell'uomo. Perciò gli muove guerra.

Per il nichilismo niente di tutto ciò. Quella di Dio è una grande idea. Talmente alta e nobile che, come afferma quel perfetto nichilista che è Ivan Karamazov, c'è da stupire che sia venuta in mente a un "animale selvaggio" come l'uomo. Però destinata a dissolversi come rugiada al sole sotto i raggi spietati della scienza. Rimasto senza Dio, l'uomo deve fare i conti con la

realtà. Deve imparare a vivere sotto un cielo da cui non può più venirgli alcun soccorso né consolazione. Quindi, deve riappropriarsi della sua vita terrena e soltanto terrena. Con quanto di buono e prezioso la terra ha da offrire una volta che Dio è uscito di scena. Ma siccome non c'è nulla di buono e prezioso se non in forza dei nostri stessi limiti, diciamo pure in forza del nostro destino di morte (infatti come potremmo amarci gli uni gli altri se fossimo immortali?), sia lode al nulla! Questo dice il nichilismo.

Ma anche più importante di quel che il nichilismo dice, è quel che il nichilismo non dice. Per realizzare il suo progetto di riconciliazione con la mortalità e la finitezza, il nichilismo deve tacere su un punto decisivo: lo scandalo del male. Precisamente lo scandalo che l'ateismo aveva fatto valere contro Dio, in questo dimostrandosi consapevole del fatto che il male sta e cade con Dio. È di fronte a Dio che il male appare scandaloso. Cancellato del tutto Dio, persino come idea, il male continua a far male, ma rientra nell'ordine naturale delle cose. Ed ecco la parola d'ordine del nichilismo: tranquilli, non è il caso di far tragedie.

A differenza del nichilismo, l'ateismo pur negando Dio ne reclama o ne evoca la presenza. Esemplare da questo punto di vista il ragionamento (che a Voltaire sembrò invincibile) svolto da Pierre Bayle (il quale lo aveva ripreso da Epicuro). Il male c'è, indiscutibilmente. Come la mettiamo con Dio? O Dio vuole impedire il male, ma non può, e allora è un dio impotente; o Dio può impedire il male ma non vuole, e allora è un dio malvagio; o Dio non può e non vuole, e allora è un dio meschino (oltre che impotente); o Dio può e vuole (ma di fatto non lo impedisce), e allora è un dio perverso. Dunque: non può essere Dio un dio impotente oppure malvagio oppure meschino oppure perverso.

Obietterà Leibniz: non è vero che Dio lasciando essere il male si condanna alla malvagità e quindi alla non esistenza. Il bene, sul piano ontologico, è infinitamente più grande del male: anche se il bene è silenzioso, spesso invisibile, e invece il male sconvolge il mondo. Il valore positivo del bene è infinitamente

più grande del valore negativo del male. Non solo, ma il bene è ogni volta una vittoria sul male, mentre non si può dire che il male sia una vittoria sul bene, perché il bene resta, anche se c'è il male, e al contrario il male, benché non cancellato, è vinto dal bene. Perciò Dio, pur potendolo, non impedisce il male. Se lo facesse, col male toglierebbe anche il bene. Quel bene che, rispetto al male, è un di più di essere, di vita, di senso.

Lasciamo stare se gli argomenti di Bayle siano convincenti e se la risposta di Leibniz possa soddisfare pienamente. Certo è che tanto l'ateismo di Bayle quanto il teismo di Leibniz concordano su un punto: è alla luce dell'idea di Dio che il male rivela la sua natura per così dire "innaturale", sconcertante, scandalosamente disumana. Tolto Dio, certo si continua a soffrire, e cioè a patire le offese che la natura reca agli uomini e gli uomini a loro stessi, ma quanto più debole sarebbe quel "no, non deve essere" che osiamo dire di fronte al male chiamando in causa Dio...

Il nichilismo, a differenza dell'ateismo, non vuole vedere il male, non può vederlo. E questo per la semplice ragione che Dio non è più l'antagonista, il nemico: semplicemente non è più. Lo stesso si deve dire del male: non è più. Evaporato, dissolto, fattosi impensabile. «L'unico senso che do alla parola peccato – ha detto recentemente un filosofo che fa professione di nichilismo – è quello che è contenuto nell'espressione: che peccato!». Viva la chiarezza.

Il nichilismo è subentrato all'ateismo. Potremmo dire che il nichilismo altro non è che una forma di ateismo in cui Dio non è più un problema, come non è più un problema il male – Dio è morto, e questa sarebbe l'ultima parola, non solo su Dio, ma anche sul male. Questo nichilismo amichevole e pieno di buon senso, oltre che perfettamente pacificato, continua a essere la cifra del nostro tempo. Lo sarà finché nella morte di Dio vedremo un fatto che per noi non significa più nulla e non invece quel che intravide Nietzsche: un evento la cui portata è ancora tutta da esplorare.

2.

L'orizzonte di tale evento è uno solo: quello in cui è possibile pensare *tragicamente* l'eredità cristiana, come l'anticristiano Nietzsche, che però si firmava "Dioniso crocifisso", intuì, nonostante per altro verso vedesse un'antitesi insuperabile fra mondo tragico e cristianesimo. Ma in che senso si può parlare del tragico all'interno del cristianesimo? Che cosa accomuna e che cosa distingue tragico greco e tragico cristiano?

Aristotele definisce la tragedia, che ai suoi occhi è ben più che un genere letterario, come imitazione di vicende che suscitano pietà e terrore e inducono alla "catarsi" di tali sentimenti. Per Aristotele essenziale è il momento della purificazione e quindi del trascendimento di un'esperienza che, per quanto dolorosa e carica di enigmi, non è fine a se stessa, tanto meno insidiata dall'irrazionale, perché al contrario è fonte di conoscenza e in quanto tale liberatrice. Sia che il soggetto della catarsi sia lo spettatore, sia che la catarsi abbia luogo nel personaggio, il tragico in Aristotele non appare un che di ultimo, ma semmai una via ad una più serena comprensione della realtà della sofferenza e del male.

Che Aristotele parli della tragedia, e quindi del tragico, in un'epoca in cui la tragedia era ormai cosa del passato, epoca post-tragica, rende la sua riflessione, che pure avrebbe avuto un'influenza enorme sulle poetiche dei secoli successivi, inadatta a comprendere un fenomeno al tempo stesso universale, nel senso che appartiene ad ogni tempo, e circoscritto, se si considera l'arco di tempo assai limitato in cui la tragedia greca ha conosciuto splendore, crisi e tramonto. Non ad Aristotele, bensì ad Anassimandro bisogna far ricorso se si vuole far luce sul tragico. Anassimandro per primo ha tematizzato un nesso che risulterà essenziale nel tragico: il nesso di colpa e destino. Come si legge nel celebre frammento che porta il suo nome: «Principio degli esseri è l'infinito [...] da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo».

Destino è il fatto che il vivente deve la vita al vivente. Ciascuno deve qualcosa a tutti gli altri e quindi al Tutto. Deve molto se vive molto, deve poco se vive poco: secondo la misura del tempo (che gli è assegnato), dice Anassimandro. Che è come se dicesse: hai goduto della luce del sole, paga! L'espiazione del debito corrisponde a una misura anonima, uguale per tutti, non alla responsabilità individuale: la "colpa" (*amartia*) altro non è che la colpa di essere nati. Perciò l'espiazione del debito che ciascuno ha nei confronti di tutti gli altri è espiazione di una colpa nei confronti del Tutto, che è l'infinito, l'indeterminato, il senza confini (*ápeiron*). Ed ecco la colpa tragica: che è tale proprio perché non è imputabile ai singoli e alla loro libertà di scelta, ma grava su di loro come qualcosa di necessario, di fatale, appunto come un destino. Cosa c'è infatti di più tragico che dover pagare con la morte per qualcosa che è indipendente dal nostro volere o non volere (anche se la vita la vogliamo e quindi è cosa nostra, cosa di cui dobbiamo rispondere)? Da questo punto di vista il tragico rappresenta una rottura dell'equilibrio ontologico, una perturbazione all'interno dell'essere, che però viene ricompresa nel momento in cui il cerchio si chiude e l'equilibrio si ricompone in quella che per i Greci è la perfetta rotondità dell'essere.

È qui che si coglie la differenza essenziale fra il tragico greco e il tragico cristiano, fra il tragico antico e il tragico moderno. La riflessione hegeliana sul tragico rappresenta certamente un contributo di primaria importanza alla messa a fuoco del problema, anche se vale per Hegel quel che vale per Aristotele. Al loro pensiero resta nascosto qualcosa di essenziale. Tanto che, volendo portare a fondo la domanda su che cosa sia il tragico (e che cosa sia il tragico greco, da una parte, e il tragico cristiano, dall'altra) occorre guardare altrove, risalire ad altre fonti. Potremmo dire ad esempio, sia pure un po' avventurosamente, che Anassimandro sta ad Aristotele come Kierkegaard sta a Hegel. Ma soffermiamoci intanto su Hegel, sia pur brevemente.

Anche per Hegel (come per Aristotele) il tragico porta in sé il principio del suo superamento. Secondo Hegel il tragico è

conflitto e lacerante opposizione; il dolore che è espressione del dissidio o collisione tragica sembrerebbe in funzione di altro, e cioè di un sapere che smaschera le contraddizioni quasi fossero solo apparenti o di una consapevolezza etica di grado superiore, ma in realtà è ben altro, poiché rappresenta il marchio della condizione umana e della finitezza che è propria dell'uomo, il quale non può sottrarsi a un destino di morte ma soprattutto non può non fare i conti con il male, sia il male patito sia il male fatto. Non solo: il tragico risulta da un contrasto in cui tesi ed antitesi sono entrambe legittime, entrambe giustificate. Dunque, un contrasto reale, non fittizio. Ma benché reale, oltre che infinitamente lacerante e doloroso, tale contrasto è destinato alla ricomposizione, anzi (e qui Hegel introduce un elemento cristiano o comunque impensabile fuori del cristianesimo), è votato a una riconciliazione (*Versöhnung*) che è una redenzione (*Erlösung*). Esso, dice Hegel, deve essere superato, poiché non è in grado di "conservarsi" in eterno. Lo sarebbe se i protagonisti fossero dei. Ma sono uomini. E gli uomini per l'appunto muoiono. In un orizzonte che rimanda a una possibile trascendenza della stessa mortalità.

È compatibile la redenzione con il tragico? Secondo Hegel il tragico vuole la redenzione, la reclama, la pone per via negativa; ma là dove la redenzione diventa realtà, ossia con il cristianesimo, il tragico è tolto, è superato. Secondo Hegel il tragico prelude al cristianesimo, ma il cristianesimo con il suo avvento rispinge il tragico (non solo il tragico antico, ma anche il tragico moderno) nel passato. Invece secondo Kierkegaard la redenzione è tragedia, anzi, «la più alta tragedia». La tragedia è nel cuore del cristianesimo – cristianesimo tragico, naturalmente.

Occorre tornare secondo Kierkegaard alla differenza fra antico e moderno. Per cogliere appieno (come non ha saputo fare Hegel) ciò che unisce e ciò che divide mondo greco e mondo cristiano. Scrive Kierkegaard in un saggio che si trova in *Enten-eller*: «Nel mondo antico la soggettività non era in sé riflessa. Anche se l'individuo si sentiva libero, tuttavia in questa

coscienza della libertà era sostanzialmente limitato dallo stato, dalla famiglia, dal destino [...] Nei tempi moderni [...] l'eroe tragico è soggettivamente riflesso in sé e questa riflessione non l'ha soltanto estraniato da ogni contatto diretto con lo stato, la famiglia, il destino [...] L'eroe (moderno) sta e cade unicamente per i suoi atti». La differenza è tutta nella concezione della "colpa tragica", che per i Greci è l'*amartia* e per i cristiani è il peccato. Sia l'*amartia* sia il peccato (in quanto peccato originale), non dipendono dalla volontà del singolo, ma costituiscono un debito che tutti gli individui devono pagare avendolo contratto con la nascita. Perciò grecità e cristianesimo hanno un elemento in comune. A partire dal quale è possibile riconoscere quanto meno un'eredità tragica nel cristianesimo. Senonché il debito in questione viene diversamente espiato: nell'ambito del tragico greco il soggetto (finito) è in credito con l'Uno-tutto, nell'ambito del tragico cristiano lo stesso soggetto finito è in credito nei confronti di Dio. Dov'è la differenza, visto che in entrambi i casi il debitore, cioè il colpevole, deve render conto, sia che si tratti dell'Uno-tutto sia che si tratti di Dio, all'infinito? La differenza sta nel fatto che l'espiazione (l'espiazione del debito da parte del debitore) nel primo caso avviene in regime di necessità, e infatti è regolata da quella misura oggettiva che è il tempo, mentre nel secondo caso è frutto della libertà, tant'è vero che Dio concede gratuitamente il suo perdono al peccatore quando costui se ne rende degno.

Tocchiamo qui il punto essenziale. Il tragico greco prospetta il nesso di colpa e destino come qualcosa di necessario, di fatale. Potremmo dire: la colpa è il destino di tutti, il destino di tutti è di espiare con la morte la colpa di essere nati. Da questo punto di vista il soggetto resta all'interno di un orizzonte in cui il finito viene (con la morte) semplicemente annullato nell'infinito. Nel tragico greco la misura è tutto. Nessuna redenzione della finitezza, del male, della morte. Invece il tragico cristiano è basato sulla dismisura: quella che c'è non solo fra finito e infinito, ma fra colpa e redenzione. Redimere la colpa non significa semplicemente rimettere le cose a posto, ripristinare

l'ordine perturbato, chiudere il cerchio. Al contrario, si tratta di un atto di libertà: sia da parte di Dio sia da parte dell'uomo. In realtà c'è asimmetria fra il gesto compiuto da Dio e il gesto compiuto dall'uomo – altrimenti Dio sarebbe, come in Grecia, la necessità dell'essere e non, come nel cristianesimo la libertà dell'essere e anzi dall'essere. Eppure c'è anche simmetria, c'è corrispondenza fra uomo e Dio. La più alta tragedia su cui Kierkegaard invita a riflettere è non solo quella di Dio che si fa uomo, assumendone il destino di morte e prendendo su di sé tutto il male del mondo fino a espiare il debito che l'umano ha con il divino, ma anche quella dell'uomo che si fa Dio, e da creatura assoggettata al destino qual è, diventa a suo modo creatore, almeno nel senso che per lui il destino cessa di essere un gravame, una soma da portare e di cui liberarsi morendo, ma diventa, benché imposto da un decreto misterioso *ex alto*, la cosa più propria, quella di cui bisogna farsi carico totalmente, quella su cui si basa il principio responsabilità.

Se nel mondo greco la colpa è il destino, con il cristianesimo la colpa diventa la responsabilità per il destino. Essere in colpa (essere in colpa, non sentirsi in colpa!) per tutto ciò che accade – questa è l'essenza del tragico cristiano. Essere in colpa e dover rispondere: a ciascuno, a tutti, di tutto. Anche di ciò che non dipende dalla volontà del singolo? Certamente. E anche di ciò su cui la volontà del singolo non può nulla o quasi nulla? Sì. Destino è nient'altro che il mondo. E responsabile del mondo è l'uomo, ogni singolo uomo. Perciò il cristianesimo osa affermare che a ciascuno sarà chiesto di render conto delle proprie azioni: addirittura in una luce d'eternità, dove il finito sta *realmente* di fronte all'infinito, come si intravede in quella figura d'una espiazione senza fine che è la possibilità dell'inferno. Qui il tragico cristiano (o il cristianesimo tragico) dice la sua parola più dura. E da nessuna parte come qui la follia cristiana umilia la sapienza greca. L'impensabile si è fatto pensabile.

3.

Di tutto ciò il nichilismo non vuole sapere nulla. Se per il nichilismo il peccato è quell'atto che tutt'al più si può rimpiangere di non aver commesso, per lo stesso nichilismo la colpa è quel sentimento di cui ci si deve liberare, senza chiedersi quale problema in essa si nasconda, unico problema essendo l'insensato senso di colpa.

Ma prima ancora è della verità che il nichilismo non vuole sapere nulla, perché ritiene di aver preso congedo da essa ormai definitivamente. La narrazione che il nichilismo fa di sé è eloquente, come dimostra il rinvio a Nietzsche. All'annuncio che Dio è morto segue la constatazione che la verità si è dissolta. Non potrebbe essere diversamente: nel mondo in cui non ci sono più fatti ma solo interpretazioni, la verità non ha più alcuna ragion d'essere. Il mondo è diventato favola. E che il mondo sia diventato favola non significa affatto che nel mondo tutto è sogno privo di realtà, tutto è insignificante e insensato, niente è vero. Chi pensasse così, penserebbe ancora a partire dall'idea di verità, sia pure una verità che si è ritirata in un suo mondo altro rispetto a questo, ma che tuttavia resta il paradigma in base al quale questo mondo appare insensato e falso. Penserebbe, insomma, a partire dall'opposizione vero-falso, reale-irreale, ecc. Invece con la verità è tolto anche il mondo vero, e con il mondo vero anche il mondo falso.

Che cosa resta, dunque? Resta il mondo. Resta il mondo così com'è, in ogni suo punto, sia dello spazio sia del tempo. Dunque, il mondo così com'è, qui e ora, ma anche sempre altro da sé, nello spazio infinito e nel tempo infinito. L'essere, insomma, è totalmente risolto nel divenire – ed è a questo che comporta la dissoluzione dell'idea di verità. Ed ecco che il mondo entra nel cono d'ombra del nichilismo: se la verità era la luce del giorno, ora il nichilismo si stende sulle cose come il chiaroscuro del tramonto. Tutto ciò che è si scioglie dalla catena che lo vincola all'essere e si abbandona al divenire, alla caducità, alla mortalità. La morte stessa, ben lungi dall'apparire come l'ultima nemica da vincere, si fa amichevole e si propone come quella che rende la vita preziosa e amabile (come potrebbe esserlo una vita che

durasse eternamente, dice il nichilismo?). Il negativo è in funzione del positivo – e quindi, propriamente, non c'è più né negativo né positivo. Così come il male è in funzione del bene – donde la liquidazione o l'oltrepassamento del bene e del male.

Dunque, a essere depotenziata e anzi tolta è la verità. E con la verità, anche il principio d'identità e di non contraddizione. È ben questo il gesto inaugurale del nichilismo: gesto che libera l'universo onirico e simbolico svincolandolo una volta per tutte dalla verità e per l'appunto trasformando il mondo in favola. In questo gesto si compendia la storia del nichilismo, quale ci è stata raccontata a partire da Nietzsche.

Ma c'è anche un'altra storia del nichilismo, un'altra narrazione. Quella che fa capo non tanto a Nietzsche quanto a Turgenev e a Dostoevskij – una narrazione, questa, che anticipa l'altra di almeno due decenni. Ebbene, chi sono i nichilisti di Turgenev e di Dostoevskij? Non certo dei decadenti cultori della poesia e dell'arte come rimedi estremi all'assurdo, né tantomeno dei teorici del mondo che è diventato favola. Semmai sono degli studenti della facoltà di scienze naturali che si preparano a diventare medici (questo vale soprattutto per i personaggi di Turgenev, ma almeno in parte anche per quelli di Dostoevskij) e che tengono per ferma la sola verità che sia tale, la verità della scienza. È la scienza, secondo questi alfieri di un pensiero che non esita a identificare nichilismo e positivismo scientifico, a dirci come stanno veramente le cose. E siccome è la scienza e solo la scienza a sapere la verità, alla scienza bisogna attenersi, anzi, alla scienza bisogna affidarsi senza riserve – alla scienza, e a nient'altro. Che cos'è, allora questo “altro” che non è cosa della scienza? Non è niente. Quel niente che autorizza coloro che credono nella scienza *e a nient'altro* a professarsi nichilisti.

C'è però una differenza fondamentale fra i nichilisti di Turgenev e i nichilisti di Dostoevskij. I nichilisti di Turgenev sono persone intellettualmente oneste, mentre i nichilisti di Dostoevskij sono dei terroristi. In Turgenev il disincanto (la nuda verità dei fatti) significa onestà intellettuale e questa a sua volta trova espressione in uno stile di vita improntato al rigore

etico, proprio di chi non si fa illusioni, ma accetta stoicamente le prove spesso dolorose della vita. Al contrario in Dostoevskij il disincanto è assenza di ragioni ultime, è vuoto spaventoso, è arbitrio senza fine, è gratuità, è violenza: è una vertigine nella quale c'è spazio solo per il terrore. Vero è che anche in Turgenev il terrore si mostra: solo in ultimo, però, e come inghiottito e neutralizzato da se stesso, in quanto terrore della morte che la morte azzera.

Sia in Turgenev sia in Dostoevskij il nichilismo è messo in rapporto non tanto con il depotenziamento della verità, ma con la verità potenziata al massimo, la verità della scienza. Infatti la verità della scienza è potenziata al punto da essere la sola ed esclusiva verità, la verità talmente sola e talmente esclusiva da non lasciare nulla fuori di sé, anzi da non lasciare se non il nulla (e il terrore del nulla, che in Turgenev è appena accennato e in Dostoevskij diventa l'essenza della verità scientifica). Il nichilismo altro non è che il frutto di una assolutizzazione della verità. Da notare semmai che in Dostoevskij questa assolutizzazione è indebita, con la conseguenza che essa precipita nel terrore e non lascia altra scelta ai nichilisti che di diventare terroristi, mentre in Turgenev non si tratta che dello spirito del tempo, lo spirito del positivismo, cui ci si può sottrarre, volendo, ma solo per consegnarsi a una malinconica inattualità.

La storia del nichilismo è irriducibilmente ambigua. Irriducibilmente? Fino a un certo punto. Se noi andiamo a vedere quello che è l'atto di nascita del nichilismo, l'ambiguità cade, poiché allora apparirà chiaro da dove discenda il nichilismo. Figlio legittimo dell'idealismo, il nichilismo non ha nulla a che fare con la dissoluzione dell'idea di verità. Tutto, invece, con quella sua restaurazione che consiste nell'identificare la verità – la verità della scienza – con l'assoluto.

Ricordiamo qui che il termine *nihilismus* compare per la prima volta nella celebre lettera che Jacobi indirizza a Fichte nel marzo del 1799 e che vuol essere al tempo stesso un omaggio e

un atto d'accusa. Jacobi riconosce senza mezze misure la grandezza dell'impresa fichtiana. Egli ha compreso forse per primo e meglio di chiunque altro fino a quel momento in che cosa consista la *Wissenschaftslehre*. È l'antico sogno filosofico dell'identità finalmente realizzato: identità di essere e pensiero, reale e ideale, soggetto e oggetto. Se con Parmenide la trasparenza dell'essere al pensiero era stata posta a fondamento del sapere, ora con Fichte è il sapere – sapere assoluto, sapere che pone se stesso, sapere che non lascia nulla fuori di sé – a fondare la realtà, al punto che la realtà è interamente risolta nell'atto che la pensa. $A=A$, ecco il sapere assoluto! Assoluto in quanto non ha bisogno di essere giustificato, essendo già da sempre giustificato per il solo fatto di essere. Dunque, autogiustificato. Liberamente. Dire $A=A$ è come dire: *Ego sum qui sum*. È la voce di Dio. La sola voce in grado di far risuonare nel sapere assoluto *non* la necessità ma la libertà.

La scienza è il sapere assoluto in quanto voce di Dio. Ma se la scienza è la stessa voce di Dio, che ne è di tutte le altre voci? Le voci, ad esempio, che non stanno nel segno dell'identità, bensì della differenza – le voci che non dicono come stanno le cose, ma si domandano semmai perché non stiano altrimenti, e questo “altrimenti” invocano, o maledicono, o comunque interrogano. Tutte destinate ad ammutolire? Tutte ricacciate nel nulla? Ed è qui che Jacobi avanza la sua obiezione a Fichte. La scienza – egli osserva – è certamente qualcosa di divino. Ma se la verità della scienza avvicina l'uomo a Dio, la stessa verità gli spalanca davanti l'abisso del nulla (o del null'altro). Non c'è al mondo, dice Jacobi, cosa che sia altrettanto “spettrale” e “terrificante”.

Non pago dell'equazione che mette sullo stesso piano idealismo (scientifico) e nichilismo, Jacobi va oltre e propone l'equazione che identifica nichilismo e terrorismo.

4.

Spostiamo ora la nostra attenzione su un altro piano. Dove in questione sono scienza e religione.

Affermando, come gli è accaduto recentemente, che una “teoria unificata dell’universo” è ormai a portata di mano, Stephen Hawking ha riproposto quello che per Einstein era un sogno irrealizzabile, ossia la riunificazione in un solo campo delle forze dell’infinitamente piccolo (forza nucleare e radioattività) e delle forze dell’infinitamente grande (elettromagnetismo e gravità). Lasciamo stare se Hawking abbia ragione o pecchi di ottimismo. Chiediamoci piuttosto da dove Hawking tragga l’idea che fa da corollario alla sua affermazione: quella per cui tale teoria metterebbe Dio definitivamente fuori gioco.

E dire che proprio Hawking solo qualche anno fa ne aveva ammesso la possibilità. Lo stesso vale per Einstein. Per non parlare di Cantor, la cui teoria degli insiemi prospetta gli infiniti (al plurale) l’uno dentro l’altro, come in un gioco di scatole cinesi, ed evoca Dio come infinito degli infiniti (ma anche come ultimo orizzonte in cui la ragione fa naufragio). Sia come sia il problema-Dio appariva aperto e invece ora non più. Se non risolto, accantonato su base fisico-matematica prima ancora che su altra base (ad esempio etica).

In altri termini, quel che viene sostenuto da Hawking è che di Dio non c’è alcun bisogno per spiegare il passaggio dallo stato assolutamente inerziale dell’inizio al big bang. Nulla infatti vieta di pensare che lo stato inerziale contenga già, prima della sua esplosione, e dunque in un tempo solo immaginario, e non ancora reale, tutte le informazioni necessarie a produrre l’esplosione stessa. Se il successivo processo entropico viene fatto regredire fino al grado zero, dove l’entropia è ancora da venire ma le informazioni ci sono già e contengono nel tempo immaginario la totalità delle cose che poi si svilupperanno nel tempo reale, è come se ci fosse dato di giungere al limite estremo dell’universo (per non dire dell’essere) e poi fare ancora un passo. Un passo a nord del polo nord, per usare la paradossale metafora di Hawking.

Che cos’è questo? Un salto nel nulla? Un tentativo di costruire, nel cuore stesso del nulla, una postazione da cui

osservare il prodursi della realtà, il suo venire alla luce, il suo offrirsi a uno sguardo capace di descriverne perfettamente la manifestazione? Certo è un salto nel grado zero della realtà. Diciamo pure: un salto nello zero. E allora perché stupirsi? Lo zero è un numero. Ma un numero straordinario. Simboleggia ciò che sta prima dell'uno, ma al tempo stesso contiene l'uno, se è vero che zero elevato a potenza zero dà uno. Contiene non solo quel che non è ancora ma addirittura quel che esso nega. Posto lo zero, è posto anche l'uno. E con l'uno la serie infinita dei numeri, con i numeri il prima e il dopo, vale a dire il tempo, col tempo la possibilità che le cose siano... Accade con il numero zero quel che accade con il concetto di nulla: ce ne serviamo per indicare una realtà negativa, realtà che non esiste, eppure grazie ad essi compiamo operazioni altrimenti impossibili o riusciamo a pensare ciò che diversamente resterebbe impensato (l'indeterminazione, la libertà, e così via).

Nondimeno... Se ci limitiamo a considerare lo zero un analogo del nulla, quasi che lo zero fosse in matematica quel che il nulla è in metafisica, perdiamo di vista la differenza essenziale. Lo zero è qualcosa. E' un numero, appunto. Un simbolo. E' qualcosa che ha pur sempre a che fare con qualcosa, anche quando questo qualcosa è una realtà puramente negativa o realtà che sta prima della realtà, come il tempo immaginario che sta prima del tempo reale. Invece il nulla non è nulla. Posto il nulla, non è posto alcunché.

Mentre lo zero ha a che fare con dei fatti e designa pur sempre uno stato di cose, per esempio lo stato inerziale dell'inizio che non ha tempo e tuttavia rappresenta la possibilità e anzi la necessità che il tempo sia, il nulla non designa nulla e soprattutto non ha a che fare con dei fatti ma semmai col senso o col non senso delle cose. Come quando dico: questo non significa nulla. Oppure: il nulla è il senso del tutto. Oppure: Dio ha tratto il mondo fuori dal nulla.

Come intendere queste affermazioni? In un solo modo, se si vuole evitare di cadere nell'assurdo: come affermazioni che non riguardano questo o quel fatto, né la totalità dei fatti, né l'essere,

ma *il senso dell'essere*. Quando dico che Dio ha tratto il mondo fuori dal nulla, non sto affatto descrivendo il processo che ha innescato il big bang, cioè una serie di fatti. Al contrario, sto dicendo che il mondo (magari a torto, ma questo non è qui in discussione) ha senso, visto che Dio, che poteva abbandonarlo al nulla, lo ha invece tratto fuori dal nulla e quindi lo ha “salvato”.

Due piani, dunque, da tenere ben distinti. Per gli astrofisici si tratta di spiegare com'è fatto il mondo. Per i filosofi e per i teologi, se il mondo abbia o non abbia un senso. Chiamare o non chiamare Dio quel principio di spiegazione è irrilevante, così come è fuori luogo applicare a una teoria fisica la nozione di disegno salvifico o intelligente che sia.

Abstract

The paper focuses on Parmenide's necessary “being” and on the fundamental ontology derived from it. The aim is to show that this ontology is not based on the oblivion of the being, but on the power of negation's oblivion. This power of negation is essential to think the being; otherwise, being can be thought of only as necessity, as impossibility of not being.

Keywords: Nietzsche, Nihilism, Bayle, Kierkegaard, Dostoevskij

ALDO MASULLO

Eraclito e il nichilismo eroico

La ragione mediterranea inizia con la scandalosa radicalità del nichilismo eracliteo. Nei frammenti del sentenziare attribuito a Eraclito si trova l'armamentario del pensiero greco in via di uscita dalle forme arcaiche: la natura e il sovramondo, l'anima insondabile e il conflitto padre di tutte le cose, il dio unico e il *lógos*, il sonno e la veglia, il dialettismo, l'appello alla responsabilità nell'agire. Ma, a parte la suggestiva forza dello stile enigmatico, non programmaticamente aforistico, l'insegnamento di Eraclito sembra concentrato tutto intorno ad un pensiero nero, che forse è il maggior titolo per cui egli meritò di esser detto «l'Oscuro». Per la mia incompetenza filologica e il mio esclusivo interesse teorico prescindo dalle discussioni sull'autenticità soprattutto del passo più inquietante. Dal pensiero nero, nerissimo, comunque affiorante nei detti di Eraclito, sono spinto ad una forse temeraria ipotesi ermeneutica.

Allo sviluppo del mio breve discorso sono preliminarmente necessarie due precisazioni semantiche: la prima sull'ambigua nozione di "affetto/affettività", la seconda sull'equivoca nozione di "tempo".

In uno dei più complessi frammenti di Eraclito si trovano collocate l'una dopo l'altra due diverse formulazioni¹. La prima, riportata da Platone e da Aristotele è una celebre metafora: «Non è possibile bagnarsi due volte nel medesimo fiume», o meglio nella medesima acqua di un fiume, come è precisato in un altro frammento: «Per coloro che scendono nei medesimi fiumi scorrono acque sempre diverse»². La seconda invece, riportata da Plutarco, afferma la stessa tesi, ma in termini di astratti concetti: «Non si può cogliere due volte una sostanza

¹ Diels, Kranz (2006), fr. 91.

² Ivi, fr. 12.

mortale in ciò che le è proprio; [essa], a causa della repentinità e rapidità del mutamento, si disperde e si riforma (anzi, non di nuovo né dopo, ma *simultaneamente* [hama] si aggrega e si disgrega), appare e sparisce». Qui non interessa perdersi nella *vexata quaestio*, se questa seconda formulazione sia dello stesso Eraclito oppure di seguaci ed epigoni, anche molto più tardi, comunque fedeli alla tesi di fondo, radicalizzata da Cratilo secondo l'attestazione di Aristotele³. Piuttosto ci tocca affrontare la sconcertante affermazione letterale che di ogni cosa naturale, in ogni suo momento, l'inizio e la fine coincidono: insomma il momento della nascita è anche il momento della morte.

Il primo preliminare chiarimento riguarda la nozione "Affetto/affettività". Il participio perfetto passivo *affectus* e il sostantivo *affectio*, nonché i loro calchi italiani ("affetto da", influenzato, modificato, e "affezione", influenza, modificazione), derivano dal latino *afficere*, che vuol dire "influire" sullo stato di una cosa, "modificarla" senza alterarne la sostanza. Nel linguaggio filosofico antico e medievale l'"affetto" è la modificazione che un ente subisce, senza cessare di essere quel che era nella sua identità essenziale, venendo l'ente intaccato non nella sua sostanza ma in un sua qualità non necessaria, accidentale appunto. Il latino *affectio* a sua volta traduce il greco *pathos*, usato a designare la modificazione non sostanziale ma accidentale. Insomma, l'*affectio* tocca l'essere di una cosa, lasciandolo modificato e tuttavia riconoscibile. Si tratta di una modifica non ontologica, perché non attiene all'essenza, ma certamente ontica, relativa cioè al modo in cui una cosa "appare", si presenta nella comune esperienza, è oggetto di rappresentazione. Infine va ricordato che *affectus* dall'originaria funzione di participio perfetto passivo ("l'essere stato modificato") passa al ruolo di sostantivo (il "nesso tra il modificato e il modificante"). Un tal plesso lessicale ha la chiave del suo spostamento concettuale nel termine greco *pathos*, "affezione", "modificazione", che poi nelle lingue

³ Aristotele (2010), III, 5, 1010 a, 13-14.

europee moderne finirà per designare nella letteratura romantica l'empito emotivo e nel quadro delle scienze positive la particolare materia di cui si occupa la "pato-logia" medica.

Questo grappolo lessicale risulta nel corso della sua storia esposto ad una vertiginosa torsione semantica. Il suo campo significativo si divarica in due diverse direzioni. L'"affezione" conserva il significato di "malattia" del corpo o dell'anima. Con "affetto" invece si nomina il "sentimento vincolante", come l'"emozione d'amore": qui finalmente si è nell'ambito dell'"affettività".

Come la filosofia abbia giocato abusivamente su questi due termini è in ultimo evidente in una pagina di Heidegger. Questi, in un fondamentale saggio del 1943, usa il termine *stimmen*, cioè intonare, a cui corrisponde l'astratto «intonatezza [*Gestimmtheit*]», «l'essere accordati con qualcosa», il che per lo più reso è in italiano con «affettività»⁴. Heidegger in effetti allude al comportamento [*Verhalten*] dell'esistere che, al di qua di qualsiasi logica calcolante e tecnica, e secondo il modo non dell'astratta razionalità ma del pensare ermeneutico, si dispone all'accordo con l'essenziale unità dell'Essere. Il "tono" qui non è un'emozione o una sfumatura emozionale, ma il modo d'essere dell'esistere nella sua rivelativa aderenza alla totalità dell'ente. Nelle versioni italiane di Heidegger, per significare l'"essere affetti" nella primitiva accezione dell'esser determinati dal tutto di cui si è parte e, come tali, "intonati" ad esso, si usa il termine "affettività".

Così si lascia intendere come modalità emozionale, crisi dell'esistere, quella che invece è una struttura ontologica, il necessario coinvolgimento nel tutto. Eppure sul punto Heidegger già nel 1927 è ben esplicito: «L'intonatezza [*Gestimmtheit*] costituisce esistenzialmente l'apertura dell'esserci al mondo»⁵.

Parlare di "affettività" nel tradurre *Gestimmtheit* è fuorviante: la heideggeriana intonazione non ha nulla a che vedere con la

⁴ Heidegger (1987a), p. 147.

⁵ Heidegger (1976), p. 183.

sfera delle emozioni, con i “turbamenti dell’anima”. “Affettività”, usato per tradurre *Gestimmtheit*, viene forzata a significare il semplice *sich finden* (“in quanto parte, adattarsi al tutto”) ontologico e cognitivo, non certo il *sich befinden* (il “sentirsi [bene o male] nel rapporto con gli altri enti”), insomma l’emozionalità elementare.

Tra parentesi, non si può negare che forse in *Befindlichkeit* qualcosa di ciò, che in italiano s’intende con “affettività”, pur ci sia. Nell’assimilare “affezione”, “essere affetti”, “affettività”, propri della sfera emozionale, alla sfera ontologica e cognitiva, il traduttore forse intuisce la segreta inclinazione del suo autore. Nella conferenza marburghese sul tempo del 1924 viene infatti riportato un celebre passo di Sant’Agostino, dove il significato dell’*affectio* come “modificazione” oggettiva appare sovradeterminato dal mescolatovi significato di soggettivo “vissuto”, quali le *turbae affectionum*. Qui dell’“affezione” si parla non come dell’accordo con l’Essere o del “venir modificati” nella propria accidentale oggettività, ma come di “turbamento” emotivo, re-azione soggettiva ad un urto, uno «squietarsi [soggettivo] dinanzi alle modificazioni [oggettive]». Nella stessa “parafrasi”, che accompagna la citazione, Heidegger forza visibilmente il nesso tra *turbae* e *affectio*, elevando con disinvoltura l’*affectio* a *Befindlichkeit*, l’«affezione» (il “venir modificati”) ad “affettività” (il “sentirsi”). Tuttavia non si va molto oltre: i “sentir-si” stessi non sono altro che le “accordate” risonanze, cioè di volta in volta gli oggettivi “adattarsi” (i *sich finden*) degli “esser-ci” all’“essere”⁶.

Il secondo chiarimento preliminare tocca la nozione “Tempo”. Aristotele per il primo colpì con rigore la versione mitica del tempo. Decisivo è un troppo trascurato rilievo di Aristotele.

Noi abbiamo l’abitudine [*eióthamen*] di dire che il tempo [*khronós*] consuma e che tutto invecchia sotto l’azione del tempo e ad opera

⁶ Heidegger (1990), pp. 20-21.

sua viene cancellato; però non diciamo che per causa sua ci s'istruisce o si diventa giovani e belli: insomma il tempo appare causa di distruzione piuttosto che di generazione, poiché esso è il numero del movimento, e il movimento disfa l'esistente⁷.

In effetti, non solo il «movimento [*kínēsis*]» ma in generale il «cambiamento [*metabolé*] è per natura il destabilizzante [*ekstatikón*]». Magari, «sembra che il tempo sia sostanzialmente causa piuttosto di distruzione che di generazione, e, se è causa di generazione, lo sia solo per accidente»: «mentre nulla si sviluppa, senza in qualche modo esser mosso e senza un'azione, al contrario una cosa può perire anche senza essere mossa», dunque senza alcuna azione. Ora, appunto perché un movimento, cui attribuire la causa di una distruzione, può anche mancare, o meglio non essere visibile, «noi abbiamo l'abitudine di attribuirlo al tempo». Ma in verità, «non il tempo la produce ma semplicemente succede che questo cambiamento avvenga»⁸.

Anche dove non c'è percepibile movimento, può esserci distruzione. Il cambiamento in ogni caso è all'opera, anche se non sempre è percepibile come causa e si finisce perciò per attribuire l'azione distruttiva al tempo, distrattamente assumendo ad oggettiva causa del fatto il puro avvertimento soggettivo di esso. Così, ci «siamo abituati a dire che il tempo consuma».

Si comprende facilmente come la fantasia, pervasa di tensione emotiva, sotto l'impulso dell' "animo perturbato e commosso", mitizzi le sue metafore, e finisca per immaginare nel nome del tempo la potenza di tutti i cambiamenti, alla fine non solo i distruttivi ma anche i produttivi.

Per l'"abitudine" di designare il cambiamento sotto il nome di "tempo" si son prodotti, tra l'altro, "antropomorfismo" e "animismo". Vi accenna francamente la psicanalista Marie Bonaparte.

⁷ Aristotele (1952), IV, 12, 221 a 30 - b (ma anche 13, 222 b, 24-25).

⁸ Ivi, IV, 12, 222 b, 16-26.

Con le mie affermazioni, sia pur condivise da molti filosofi, che il tempo conserva, crea, distrugge, non sono forse caduta, senza accorgermene, nell'animismo [...]? Senza dubbio non è legittimo parlare di tempo che crea o distrugge, più di quanto non lo sia parlare di tempo che conserva⁹.

Aristotele avverte chiaramente che il tempo non è l'oggettività del cambiamento, anche se esso «non è senza il cambiamento»¹⁰. Il tempo è piuttosto una funzione dell'«anima», ogni volta un atto della soggettività. Formulando la definizione del tempo come «numero [*arithmós*] del movimento secondo il prima e il poi», Aristotele tiene a precisare che il tempo è «numero» nell'accezione non del «ciò con cui si numera» ma di ciò che viene «numerato»¹¹. Certo, se non vi fosse qualcuno che «numera», non vi sarebbe il «numerato». Poiché «niente per sua natura può numerare se non l'anima e, nell'anima, la mente, sarebbe impossibile che vi fosse tempo, se non vi fosse anima». Ma «senza l'anima ben potrebbe esservi ciò a cui il tempo si riferisce, il movimento». Da questo punto di vista, «il prima e poi è nel movimento, ed è tempo in quanto ne è la numerabilità»¹². È del tutto evidente che la numerabilità del movimento si estende al cambiamento in generale, poiché «il movimento sferico, che misura gli altri movimenti e il tempo stesso», «si applica anche alle altre cose che hanno il movimento naturale, e alla stessa generazione e corruzione»¹³.

A questo punto occorre chiedersi con quale significato possa parlarsi della soggettività del tempo in Aristotele. Si tratta forse della semplice operazione intellettuale del numerare una cosa numerabile, come è il movimento, e del misurarla raffrontandola con altre cose numerabili, pervenendo così ad una "esperienza"?

⁹ Bonaparte (1973), p. 148.

¹⁰ Aristotele (1952), IV, 11, 218 b, 21.

¹¹ Ivi, IV, 11, 219 b, 7-9.

¹² Ivi, IV, 14, 223 a, 28-29.

¹³ Ivi, IV, 14, 223 b, 21-26.

Il discorso di Aristotele sul tempo è tanto inquietante, da spingerci irresistibilmente ben oltre il filologico limite della sua portata intenzionale.

Come potremmo percepire il «prima e poi», che rende il cambiamento numerabile se, quando percepiamo il «prima», non ancor percepissimo il «poi» e, quando percepiamo il «poi», non più percepissimo il «prima», sicché né il «prima» potesse apparirci mai come un «prima», né il «poi» potesse apparirci mai come un «poi»? Come potremmo mai essere percettivamente “affetti” dal «prima e poi»? Come dunque potremmo averne “esperienza”? (A questa domanda, agl’inizi del XX secolo, proporrà una risposta fenomenologico-trascendentale Edmund Husserl: «proprio dell’essenza dell’intuizione di tempo è di essere in ogni punto della sua durata [...] coscienza dell’or-ora-passato, e non soltanto mera coscienza dell’istante presente»¹⁴).

Il fatto certo è che il cambiamento è “destabilizzante”. Non solamente “destabilizza” le cose, fino a distruggerle, ma “destabilizza” l’anima, colpendola nella stabilità del suo rapporto con il proprio corpo e con le cose, sicché essa non solo ne viene “affetta” nei sensi o nella mente, ma ne viene turbata nel suo sostanziale equilibrio, nella stabilità del suo essere. Si tratta di un’“affezione” totale, che viene profondamente patita. A questo *páthos*, come al vissuto di un’affezione, che è modificazione di modificazione, affezione di affezione, originarietà del puro affettivo, nel linguaggio della poesia e dell’intimità esistenziale si allude, quando si dice “tempo”. Riscattato dalla sua “abituale” confusione con il cambiamento, e inteso finalmente nel suo senso profondo, il tempo può essere *arithmós* solo perché è innanzitutto *rithmós*, «ritmo», cadenza dell’uno-due come nella base di ogni musica.

Solo così la tesi aristotelica che il tempo è “numero” del cambiamento, nell’accezione non del «ciò con cui si numera» ma del «numerato», esplica tutta la sua potenzialità. Il cambiamento che l’anima numera è il cambiamento dell’anima

¹⁴ Husserl (1981), pp. 74-76.

stessa, che pur cambiando torna sempre a sé, il ritmo appunto. Il tempo comincia così ad apparire come auto-affezione.

Cooriginario con l'esplosione fantastica dell'affettività, il tempo è prima di ogni giudizio, e quindi di ogni "esperienza". Esso è l'avvertimento emozionale della destabilizzazione, la destabilizzazione sentita, il senso della destabilizzazione, il suo "vissuto" (il *páthos* del divenire), la paticità pura.

Si tratta – va ribadito – non del senso della destabilizzazione, quasi che questa fosse l'oggetto del senso. Il "vissuto", il senso appunto, a differenza della "esperienza", non ha oggetto, come del resto non hanno oggetto il piacere o il dolore.

La destabilizzazione è il fenomeno affettivo, cui noi in fondo sempre alludiamo quando sia pure in modo oscuro ed equivoco nominiamo il "tempo".

Il cosiddetto tempo, in quanto fenomeno affettivo, senso vissuto, appartiene all'originario, al non originato da altro, nulla essendovi di vissuto "prima" del vissuto.

Ora, poiché l'intera affettività non è se non l'ampia gamma dei vari modi della destabilizzazione, il senso-tempo è, per così dire, la radice di ogni altro senso vissuto. Da questo punto di vista, il tempo non è solo un fenomeno originario, come tutti i fenomeni affettivi, ma è il fenomeno originario primario, quello che in sé contiene la possibilità di tutti gli altri. Tristezza e noia, per esempio, sono proprietà fenomenali di altrettante sue modulazioni secondarie.

Come si rapporta a tutto ciò la scandalosa tesi, che a me piace ritenere autentica di Eraclito, e che comunque esprime perfettamente, in modo paradossale, il radicale nichilismo dell'eraclitismo?

In fondo la tesi eraclitea che tutto cambia (*pánta rei*) significa che l'essere proprio di qualsiasi cosa è il cambiamento, i cui termini estremi sono il nascere (*ghénesis*) e il morire (*phthorá*). Questi sono «repentini»: i passaggi dal non-essere all'essere e dall'essere al non-essere sono infinitamente rapidi, senza passi intermedi. O si è nati o si è morti, insomma non si danno

approssimazioni. Allora essi in effetti non sono cambiamenti, coincidono l'uno con l'altro nel non essere altro che nulla.

La scandalosità del nichilismo eracliteo ha espressione formale nella sua asimmetria logica: l'essere delle cose naturali è cambiamento; ma il loro cambiamento non è essere, è nulla. Come si mostra negli eventi estremi della nascita e della morte, la vita – noi stessi – siamo cambiamento, ma questo nostro cambiare è totale, senza alcun residuo di permanenza. Esso non è riducibile ad alcuna stabile identità, è affatto inconsistente, è labile gioco d'immagini, ombre di nulla. «Noi siamo e non siamo»¹⁵: siamo quel che immaginiamo di essere ma, oltre di ciò, non siamo.

Che una cosa sia, non implica necessariamente l'illusorietà del cambiamento e l'assolutezza dell'"essere", per magia mentale trasformato da verbo ("essere" nel senso di vivere, o addirittura semplice copula), in sostantivo ("l'Essere", identità autopredicativa formulabile come "l'Essere è"). Che una cosa sia, può anche, come avverrà dopo Parmenide, significare soltanto che, nonostante il cambiamento inarrestabile, un proprio elemento resista ad esso, tanto da restare sempre identificabile, insomma un elemento della cosa nonostante tutto permanga. Contro la minaccia del nichilismo verrà da Platone immaginato un sovramondo di enti non naturali, eterni, e da Aristotele più realisticamente definita la distinzione della «sostanza» dagli «accidenti» anche negli enti naturali, non eterni questi, ma relativamente durevoli.

Nel frammento 91 Eraclito sembra voler anticipatamente stroncare le varie attenuazioni possibili del nichilismo, effettivamente poi operate dalla speculazione metafisica, e intese a sottrarre al rasoio del ragionare critico, alla lama della logica astratta, il mondo di tutto ciò che è naturale e concreto in quanto esperibile e come tale razionalmente analizzabile. Per l'Oscuro il mondo della ragione, o più in generale del pensare («a tutti gli uomini è comune il *phronéein*»¹⁶), non è il mondo

¹⁵ Diels, Kranz (2006), fr. 49a.

¹⁶ Ivi, fr. 113.

dell'immutabile. Oggettivamente, esso è il mondo del cambiamento, la vita. Soggettivamente, è il mondo del vissuto, il tempo.

Ciò è comprensibile perché la ragione stessa, il *lógos*, è natura, vita. Certo Eraclito dice che il *lógos* «è sempre [aei]»¹⁷, «è uguale per tutti»¹⁸. Ma esso per lui non è tanto il ragionamento in senso stretto, quanto la capacità (empirica, non trascendentale, spesso infatti inattuata) di raccontare distintamente la propria esperienza “autentica”, cioè svoltesi con un corretto uso dei sensi¹⁹. Il *lógos* in effetti non è che uno dei modi di ciò, il pensare (*phronéin*), che è «comune a tutti»²⁰. Tutti pensano, ma di fatto ben pochi pensano correttamente, in modo cioè conforme alle regole della ragione, le quali in ultima analisi sono le regole stesse, relative, della natura.

Nella lettura della seconda parte del frammento 91 la cosa più sbrigativa sarebbe ascriverne il senso alla generale tesi eraclitea della concordanza dei discordi, ovvero di un'appena intravista dialetticità del reale. Infatti la stessa formulazione del simultaneo farsi e disfarsi di ogni cosa sembrerebbe la versione dinamica dell'asserzione, altrove formulata, della *concordia discors* (o *discordia concors*): «[ciò che esiste] discordando con se stesso concorda»²¹.

A ben considerare, i due pensieri sono profondamente diversi. Nella tesi della *concordia discors* si abbozza, senza dimostrarlo, un principio speculativo di portata ontologica, la

¹⁷ Ivi, fr. 1.

¹⁸ Ivi, fr. 2.

¹⁹ Francesco Fronterotta, avverte che, nel rendere il termine *lógos*, occorre «conservare l'idea di un'esposizione capace di cogliere la reale natura delle cose, contrapponendosi ai molteplici discorsi di quanti, affidandosi a impressioni superficiali e fallaci veicolate da un cattivo uso dei sensi, non producono che spiegazioni confuse e fallaci». Eraclito (2013), p. 15.

²⁰ Diels, Kranz (2006), fr. 113.

²¹ Ivi, fr. 51.

struttura dialettica del mondo²². Nel frammento 91 è all'opera invece l'analisi fenomenologica: si cerca d'intendere il puro "apparire", il manifestarsi (*phainesthai*) che noi stessi siamo.

Nella tesi della *concordia discors* sono implicite la molteplicità dell'uno e l'unità del molteplice. Si tratta di una tesi non argomentata razionalmente, perché non vi si concepisce il "medio", l'elemento che dia conto del nesso degli opposti, insomma renda intelligibile in quale modo l'uno si articoli nel molteplice e il molteplice si risolva nell'uno. Senza il medio l'unità dialettica non è certo più vera di quanto lo siano, per Christian Wolff, il «sogno» e la «favola», «in cui la proprietà di una cosa muta istantaneamente e senza ragione [*in instanti mutatur, quod rei convenit, absque ulla ratione*]». Qui «anche una proposizione individuale non è vera, se non nell'istante, cosicché, mentre tu la pronunci, già smette di essere vera»²³.

Ben diversamente, nel frammento 91 non si espone una tesi, bisognosa di dimostrazione, ma si ripercorre il nostro vissuto a partire dal suo originario affiorare. Si getta luce sul manifestarsi, sul "fenomeno", non un qualsiasi fenomeno, ma quello senza di cui nessun altro potrebbe darsi: la scossa con cui la coscienza ogni volta s'accende, quella a cui non siamo mai preparati, l'emozione del cambiamento repentino. Nella prima metà del secolo XX ne fornirà uno splendido esempio Ludwig Binswanger: «Se nel bel mezzo di un appassionato stato d'animo di abbandono o di attesa, repentinamente [*urplötzlich*] ciò che ci attendevamo ci tradisce, d'un colpo il mondo "cambia" tanto che noi, come sradicati, perdiamo qualsiasi sostegno in esso»²⁴.

Il cambiamento, che abitualmente si avverte, è una "emozione" ordinaria e perciò a fior di pelle. Ma il cambiamento

²² Ivi, frammenti 50 e 10. A questo proposito, Fronterotta [in Eraclito (2013), p. LXI] ricorda come qualche studioso, per es. M. Marcovic, sostenga che nel pensiero di Eraclito «in alcuni casi si possono articolare gradi distinti di unità degli opposti, giungendo fino a una vera e propria *coincidentia oppositorum* che suppone a certe condizioni la loro identità».

²³ Wolff (1962a), § 499.

²⁴ Binswanger (1989a), p. 67.

forte o inatteso, perciò straordinario, viene avvertito con acuta tensione emozionale, è vissuto in modo traumatico. Qui il fenomeno “tempo” irrompe violentemente.

A questo punto, va notato che il continuo cambiamento in cui consiste la realtà non può non avere certi rallentamenti, che appaiono così lenti, da essere presi per immobilità. Altrimenti non potrebbe esservi mondo. Si tratta di elementi che nella nostra illusione percettiva appaiono permanenze. Il loro contrassegno temporale è la “durata”. Io stesso non sono che cambiamenti: ero giovane e ora sono vecchio, avevo folti capelli rossi ed ora sono quasi calvo, correvo ed ora cammino lento, avevo fiducia nella vittoria finale del bene e ora ne ho molto meno. Tuttavia mi riconosco ancora nei ricordi che io vivo, e così posso tutt’oggi gestire relazioni d’amicizia con persone incontrate in altri momenti della mia vita. Il tessuto del mondo umano non potrebbe svilupparsi, se non vi fosse “durata”.

Il fenomeno della “durata” io lo vivo, è la mia stessa vita che nella relazione sociale si riferisce a sé col deittico “io”. È il fenomeno che rende possibile la nostra vita quotidiana, collocando il singolo nel mondo, insomma personalizzandolo. Ne coglierà il senso profondo la sensibilità poetica di Peter Handke. «La durata è la sensazione di vivere», «l’avventura della quotidianità»: «durata non c’è nella pietra immortale, preistorica, ma nel temporaneo [*im Zeitlichen*]»²⁵.

Il poeta riesce a pensare perfettamente la durata non come una sospensione del cambiamento reale, bensì come lo sforzo umano di mantenere connesse, per quanto è possibile, le cose che cambiano.

Eppure nel pensiero moderno non è mancato il tentativo di fare della permanenza il surrogato dell’Essere, di cui si è rimasti orfani. Esemplare nel XX secolo è la filosofia di Henri Bergson. Qui l’esistenza vissuta è «cambiamento senza cose che cambiano, senza supporto»; ma «non cessa di essere presente a se stessa, perché la durata reale implica la persistenza del passato nel presente e la continuità indivisibile di uno

²⁵ Handke (1995), *passim*.

svolgimento». Questa «sostanzialità del cambiamento in nessun luogo è così visibile, anzi palpabile, come nel dominio della vita interiore»²⁶.

Se la durata assume “sostanzialità” – un continuo guadagnare senza mai perdere, un sempre nascere senza mai morire –, l’esistenza vissuta perde la sua “fenomenalità”, la sua qualità di puro apparire, e non fa che prendere il posto prima occupato dal detronizzato Essere. Così la critica fenomenologica trapassa in una metafisica spiritualistica.

Certamente l’abuso metafisico della nozione di durata è una tentazione molto forte, sempre presente nella mente umana, angustata dall’incombere della destabilizzazione.

Contro questo abuso sembra mettere in guardia la riflessione di Eraclito, così come risulta formulata nel frammento 91. Il mondo è ininterrotto cambiare. Certo qui o lì possono esservi accelerazioni o rallentamenti, che ci danno l’illusione della sia pure relativa durata. Ma in realtà il cambiamento è incessante. Anzi, mentre la durata è relativa, il cambiamento è assoluto.

Comunemente il cambiamento viene pensato come relativo, in quanto relazione tra un prima e un poi, secondo la struttura elementare del tempo, aristotelicamente concepita come soggettiva misura del cambiamento. Ma, se relativo è il cambiamento, assunto come tempo dall’anima che lo misura, preso invece in se stesso, nella sua naturalità, il cambiamento è assoluto. Aristotele, parlando del movimento, ne argomenta l’assolutezza. Il suo ragionamento, utilizzando la logica del continuo di Zenone di Elea, ne assume l’astratto rigore.

Poiché il movimento è continuo – si sostiene –, non può parlarsi né di un suo momento iniziale né di un suo momento terminale. Infatti ogni parte del movimento, dovunque presa, dunque anche all’inizio, può essere infinitamente divisa in parti minori di movimento, ognuna delle quali risulta sempre preceduta da un’altra parte: quindi non v’è un momento iniziale del movimento²⁷.

²⁶ Bergson (1963), pp. 1381-1385.

²⁷ Aristotele (1952), VI, 5, 236 a, 11-26.

A sua volta, ciò che s'arresta non può non essere il movimento, altrimenti diventerebbe ferma una cosa che già lo è: il momento iniziale del fermarsi dovrebbe quindi trovarsi in seno al movimento; ma, come già s'è detto, risulta impossibile, nell'infinita divisione del movimento stesso, trovare una parte che non sia anch'essa un movimento²⁸. Tutto ciò vale non solo per il movimento, ma in generale per il cambiamento.

Alla luce della logica del continuo, il cambiamento è assoluto, il suo ininterrotto passare non passa mai, e nessun tempo gli è riferibile²⁹. L'unica volta che nei frammenti eraclitei si nomina qualcosa che ha a che fare con il tempo è per significarne la negazione: *aiòn*, «il non passante», il passare che non passa, il durare infinito, o in breve il non-tempo³⁰. Il tempo negato assurge a principio cosmico anche in un altro fulminante frammento: «Cambiando, si riposa»³¹, cioè il mondo cambiando sta fermo. Ciò vuol dire che il cambiamento è siffatto, che immaginare un tempo a cui rapportandolo relativizzarlo, scandirlo in cominciamenti e cessazioni, misurarlo, non è possibile.

Ancora più a fondo di tutto ciò implacabilmente penetra la seconda parte del frammento 91. Cosa comporta la dura asserzione che «non si può cogliere due volte una sostanza mortale nel suo proprio, perché essa [essa], a causa della repentinità e rapidità del cambiamento, si disperde e si riforma (anzi, non di nuovo né dopo, ma simultaneamente [*hama*] si aggrega e si disgrega), appare e sparisce»?

Cerchiamo di afferrare e non lasciarci sfuggire il filo della paradossale argomentazione eraclitea. Se il cambiamento non ha né principio né fine, niente comincia mai a cambiare e niente comincia mai a finire, perché infiniti cominciamenti precederebbero il primo, e non entrando questo mai in gioco, il

²⁸ Ivi, VI, 8, 238 b, 31; 239 a, 9.

²⁹ Ivi, fr. 52.

³⁰ Ivi, fr. 52.

³¹ Ivi, fr. 84a.

cambiamento sarebbe impossibile. La logica del continuo, che l'eleatico Zenone solo qualche anno dopo renderà sistematica per negare il cambiamento e affermare l'assoluta stabilità, a Eraclito serve al contrario per affermare il cambiamento e negare ogni sia pure relativa stabilità.

Per Eraclito assoluto è il cambiamento, perciò impossibili sono gl'intervalli, ossia i termini iniziali e finali di ogni durata, da cui esso altrimenti, se fosse relativo, risulterebbe interrotto.

Se il movimento non fosse continuo e assoluto, se ne darebbero pezzi limitati, "momenti", per la cui delimitazione s'implicherebbe l'esistenza di pause, di lunghi o brevi intervalli di non cambiamento, riempiti dalle "durate" di cose che sia pur per poco non cambiano.

È evidente che, se il cambiamento è continuo e assoluto, allora la sua velocità non ha misura, non è riducibile sotto l'umana soggettività del tempo. Perciò non tollera intervalli di relative "durate".

Il cambiamento insomma è istantaneo. Di ogni cosa inizio e fine coincidono. Anzi, visto che «ogni sostanza, nel momento stesso in cui si forma, si dissolve», non vi sono cose che cambiano. Nessuna cosa dispone di una pausa del cambiamento, di una durata, e conseguentemente con nessun tempo se ne può misurare, insieme con il circostante cambiamento, il proprio relativo durare. Non c'è altro che il cambiamento continuo, l'insensato fluire: *pánta rei*.

Ora, tra le "durate" impossibili, la prima e più importante per noi è la vita, la vita umana! Non ha Eraclito stesso osservato che, «dopo che [gli uomini] sono nati, vogliono vivere e avere un destino di morte – o piuttosto riposare – e lasciare dei figli, in modo che ci siano altri destini di morte»³²?

Com'è possibile questa straordinaria durata, una vita d'uomo, carica delle durate della discendenza e della cultura, se il nascere e il morire coincidono e dunque non v'è spazio di tempo per vivere?

³² Ivi, fr. 20.

Da capo, occorre interrogare quel fenomeno originario, quel primario vissuto, a cui all'inizio ho dedicato il primo chiarimento preliminare.

Noi, noi che parliamo, noi *lógos*, cerchiamo di conoscere le cose di cui abbiamo esperienza. Di esse il *lógos* è la narrazione, libera da sviste e illusori travisamenti, criticamente fedele all'autenticità di ciò che è stato esperito. Perciò di tutto possiamo ragionare per conoscerne la verità e, per esempio, concludere che tutto è nient'altro che cambiamento, che di ogni cosa l'inizio e la fine coincidono.

Ma noi non siamo ciò di cui occorre parlare, ciò di cui ci conviene parlare. Noi siamo il parlare, il *lógos* stesso, e la parola d'ognuno è veramente parola, narrazione, e non semplice suono, *flatus vocis*, purché si usi il cervello, si eserciti «il pensare [*phronéein*] comune a tutti»³³, e così, essendo «svegli», si viva in «un mondo unico e comune»³⁴.

Noi, i parlanti, siamo qui, nati e non ancora morti (almeno ci sembra, ma in questo caso il sembrare è tutto). In che modo il nostro presente parlare, questo fatto che noi stessi parlando siamo, e che non possiamo negare perché negandolo lo affermeremmo ancora, può affiancarsi senza contraddizione, senza precipitare nell'afasia radicale dell'assurdo, con la tesi generale che tutto si dissolve nel momento stesso in cui si forma, e dunque non v'è tempo per vivere ?

Io credo che per Eraclito il parlare/pensare non sia un dato di natura, ma al contrario l'infrazione della natura ad opera della cultura, e della storia che è la sua vita: un'altra vita dentro la natura ma non identificabile con essa! Quell'infrazione la compie il desiderio, che instancabilmente si sforza di schiudere le serrate labbra del taglio che ogni istante del cambiamento è, nascere e morire.

Del tempo ci si accorge nel momento in cui d'un tratto, senza saper come, non si sta più come prima, ci si accorge di una modificazione subita, e il mutar di scena della vita ci strappa

³³ Ivi, fr. 113.

³⁴ Ivi, fr. 89.

all'intimità dell'abituale, ci getta nell'estraneità dell'inaudito. La sgradevole coscienza della propria passività è, nel caso estremo, vissuta come stupore, pensiero pietrificato.

Al contrario, quando si è immersi nell'attività, e s'impegna l'energia della mente per esempio in trattative d'affari o in competizioni o, molto meglio, negli studi, non ci si accorge del fuggire del tempo, non si resta inchiodati allo stupore dell'imprevisto mutamento. Anzi in situazioni del genere ci si sente pieni di sé e leggeri, non si percepisce né il peso del corpo né il consumarsi delle forze, il cambiamento non si avverte e il "tempo non esiste".

Sono questi i momenti di grazia, in cui ci si rivela che la natura «cambiando riposa», cambiando si tiene in sé ferma. È evidente che la «natura», di cui in questo contesto si parla, non è quella di ogni vivente, ma è la vita vissuta dall'uomo, tesa al suo comprendersi, al pieno possesso di sé. La potenza della vita si celebra quando è vissuta (nella bella lingua attica si dice: patita) senza intoppi nel suo viverci. Il vivere è patire, cioè sentire, provare. La vita è paticità. Anche l'agire è patire. Non c'è agire senza patire.

L'inverso invece, il patire senza agire, almeno in senso assoluto non si può dire. Certo è vero che anche il più flebile sentire è azione in quanto re-azione a un urto. Perfino il dolore, che annienta ogni possibilità di decidere, è pur sempre una risposta, rivolta aggressivamente verso l'interno anziché contro l'esterno. Però non si può negare che questa risposta non è azione nel significato proprio della parola: è un arrendersi, un abbandonarsi alle forze estranee, un venir meno alla lotta per rintuzzarne l'attacco o sottometterle al proprio progetto di vita. Per questo caso, con l'agire ridotto al minimo come mera re-azione passiva, quasi-inerzia, non è eccessivo parlare di un patire senza agire. La vita qui è ridotta all'ombra di sé: v'imperversano le furiose irruzioni delle differenze, i colpi violenti delle forze cieche, l'emozione di tempo vi dilaga come cieco furore che travolge ogni ordine. Questa è la malattia, la patologia della paticità.

In conclusione, il tempo è il privilegio dell'uomo. Questi, immerso com'è nel cambiamento, trova nella parola il gancio, sospeso al quale riesce per un poco a tenersi fermo, a durare. In ultima analisi, lo trattiene l'agire, in cui il desiderio potenziato dalla parola s'incarna.

Per il resto non v'è che il naturale cambiamento, insensato. In questa luce va letta la scandalosa tesi di Eraclito, fatale pietra d'inciampo della comune ragione: l'idea che nelle cose naturali la morte avvenga nel momento stesso del nascere.

Certamente tra il nascere e il perire di una pianta, o tra il nascere e il perire di una pecora, è proprio così: c'è solo il cambiamento, immisurabile perché infinito, dunque non c'è il tempo. Tra l'uno e l'altro termine non accadono né avvertite differenze né ragionati rapporti, di cui si facciano cronaca e storia. Semplicemente, «gli animali sia selvatici sia domestici, che vivono in aria, in terra e in acqua raggiungono la pienezza di vita e poi muoiono...»³⁵. Del resto perfino gli uomini comuni, «i più, la cui mente non si è coltivata», soltanto «amano saziarsi come le bestie». Soltanto i pochi, «i migliori preferiscono la gloria senza tempo»³⁶.

L'umano non è questione di specie zoologica, ma di cultura.

La vita dei «migliori», la vita pienamente umana, la nostra vita vissuta, che è l'unica di cui noi possiamo parlare autenticamente, dall'interno del suo essere vissuta, è irruente affollarsi di possibili ma non sempre attese differenze, perdite subite e ancor non incassati guadagni, rimpianti, speranze, rimorsi, propositi, in breve racconto e sfida, pianto e inno.

Alla fine ciò, il cui senso la ragione non pigra disperatamente cerca di chiarire, non è il puro essere o l'astratto pensiero, ma il nostro innegabile esistere. Noi siamo di fatto in una situazione, in cui non da noi ci siamo posti ma, non si sa come, ci siamo d'un tratto trovati. Sogno o son desto? Ma ciò non tacita il nostro parlare, non seda quietisticamente la nostra umanità. A

³⁵ Ivi, fr. 11.

³⁶ Ivi, fr. 29.

una domanda soprattutto noi non possiamo sfuggire: come atteggiarci in questa situazione?

Due sono le alternative.

L'una è lasciare che ininterrottamente le differenze ci percuotano, se penose, o più raramente, se gradevoli, ci accarezzino, quasi fossimo bambini in cerca di accattivarci gli adulti per esser protetti dalle prime ed essere gratificati con le seconde. Il patire qui dilaga e occupa quasi tutto lo spazio vitale: arresi alla traumaticità del vivere, alla cieca rapina del cambiamento, nulla facciamo per divaricare le due labbra serrate della vita, la nascita e la morte, e aprire tra l'una e l'altra spazi di durata, bensì inerti subiamo che, rimaste esse ben strette, il cambiamento senza tempo c'inghiotta.

L'alternativa opposta è darci da fare per conferire alla vita, fuori e dentro di noi, forme diverse oltre la sua naturale, inconsistente. Con ciò, senza piangere sulle perdite né consumarci nelle illusioni, vogliamo scoprire possibilità nascoste, allestire scene nuove di mondo, delineare orizzonti di non confliggenti ma solidali libertà. L'agire qui è protagonista. L'agire, si badi, non è tanto l'operare, il produrre opere, materiali o immateriali, comunque pubblicamente disponibili: non è tanto prassi o poiesi in quanto tali. L'agire è piuttosto, in qualsiasi modo, il suscitare senso, innanzitutto il tempo, di cui nutrirsi e riempirne la vita. Insomma agendo si ordina il mutamento, se ne raffrena il prepotere, si attenua lo stridere della differenza. S'istituisce così la durata.

Non il tempo rende possibile la vita propriamente umana. È la vita agita, l'attivamente vissuta, che "dentro il cambiamento" apre al tempo la durata.

Nella natura, negli animali e perfino negli uomini di pancia il cambiamento è assoluto, ogni volta coincidenza del farsi e del disfarsi, del nascere e del perire. Ma la potenza dell'umano sta nel fatto che agl'infiniti dubbi dell'anima mai si arrende la forza del desiderio. Infatti «il desiderio [*thymós*] tutto ciò che vuole,

lo compra sia pure a prezzo dell'anima»³⁷ e di conseguenze infelici³⁸.

Si delinea così per la prima volta nella lezione di Eraclito una visione del mondo che non esiterei a chiamare "pessimismo eroico" ("eroico" in senso vichiano³⁹).

Sintomatico è un suo giudizio da rottamatore: «Sarebbe meglio che gli Efesini adulti morissero tutti quanti, e lasciassero la città solo ai più giovani, poiché essi esiliarono Ermodoro, il più valente di tutti loro, affermando: "Non ci sia neppure uno che sia il più valente tra di noi..."»⁴⁰.

È nel carattere dell'insolente nobiltà dell'Oscuro prendere atto della normale nullità delle cose. Ma egli sa anche che ad essa, pur senza uscirne, si oppone l'azione dei pochi "migliori", vichianamente appunto gli "eroi". Si tratta di un'ideale bolla, dentro il cambiamento ma non dissoltavi. L'azione del sapiente in essa, dando forma alla smisurata energia del desiderio, disserra le labbra (nascita e morte) del cambiamento, e lascia che finalmente una sia pur breve durata renda possibile, ospitandolo, lo spiegarsi dell'umana «gloria senza tempo».

Con Eraclito si concepisce per la prima volta un'antropologia problematica, espressa nella forma umoralmente antidemocratica del nichilismo eroico.

Bibliografia

Aristotele (2010), *Métaphysique*, éd. par A. de Muralt, Les Belles Lettres, Paris.

Aristotele (1952), *Physique*, éd. par H. Carteron, Les Belles Lettres, Paris.

Bergson, H. (1963), *Oeuvres*, éd. par A. Robinet, PUF, Paris.

³⁷ Ivi, fr. 85.

³⁸ Ivi, fr. 110.

³⁹ «Gli uomini di fresco passati da una sfrenata libertà ad una libertà regolata non da altri che dalla divinità e, 'n conseguenza, infinita riguardo di altri uomini [...] devono a lungo ritenere il feroce costume di vivere o morir liberi [...] Che è la natura degli antichi eroi, dalla quale uscirono i primi regni eroici» [Vico (2005a), p. 1049].

⁴⁰ Diels, Kranz (2006), fr. 121.

- Binswanger, L. (1989a), *Sogno ed esistenza*, in Binswanger (1989b).
- Binswanger, L. (1989b), *Per un'antropologia filosofica*, trad. it. a cura di E. Filippini, Feltrinelli, Milano.
- Bonaparte, M. (1973), *Eros Thanatos Chronos. Ricerche psicoanalitiche sull'amore, la morte, il tempo*, trad. it. a cura di M. S. Mazzi, Guaraldi, Rimini.
- Diels, H., Kranz, W. (2006), *I Presocratici*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006.
- Eraclito (2013), *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano.
- Handke, P. (1995), *Canto alla durata*, trad. it a cura di H. Kitzmüller, Einaudi, Torino.
- Heidegger, M. (1976), *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. (1987a), *Dell'essenza della verità*, in Heidegger (1987b), pp. 133-157.
- Heidegger, M. (1987b), *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1990), *Il concetto del tempo*, trad. it a cura di F. Volpi, Gallio, Ferrara.
- Husserl, E. (1981), *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano.
- Vico, G.B. (2005a), *Scienza nuova*, in Vico (2005b).
- Vico, G. B. (2005b), *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano.
- Wolff, C. (1962a), *Philosophia prima sive Ontologia*, in Wolff (1962b).
- Wolff, C. (1962b), *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École, Olms, Hildesheim.

Abstract

According to Heraclitus (fragment 91 DK): «It is not possible to step twice into the same river, nor is it possible to touch a mortal substance twice in so far as its state is concerned». If the change

has neither beginning nor end, nothing ever starts to change and nothing ever starts to end, because endless beginnings would precede the first one, and since this one never entering game, the change would be impossible. According to Heraclitus, only the change is absolute, and therefore every interval is impossible. The wise man, giving form to the immense energy of desire, opens himself to change, and in this way he makes sense of human “glory without time”. This is the first heroic nihilism.

Keywords: Heraclitus, Nihilism, Time, Glory, Heroic Nihilism.

JOHN MILBANK

On the Paraethical: Gillian Rose and Political Nihilism

Gillian Rose, as a strict Hegelian, was a thinker of the primacy of the political. From the beginning to the end of her remarkable *oeuvre*, she targets remorselessly the dangerous self-deceit of those who try to think away this primacy – in favour of the alternative primacy of the social, the ethical, the individual, the linguistic or the religious. Human life is fundamentally and overwhelmingly political, and this means that it is based at once in the violent imposition of the power of some human beings over others, and in a claim for the legitimacy of this power. There is force and there is law: they are not identical to each other, but they assume each other. Violence is at once external and internal to law; law is at once internal and external to violence. Law intrudes an ideal dimension, but if we imagine that this is completely self-commanding and free of arbitrary presuppositions, then we sink into an apolitical morality which is an illusion. Conversely, if we imagine that there is there is an entirely material social process, originally free of self-justification, then we also delude ourselves; human temporal existence is problematically caught between the real and the ideal¹.

And what is more, these two overly abstract ways of conceiving the historical process are collusive: the more that Marxism imagines mere material determination, then the more it also nurtures the “Fichtean” and ultimately utopian fantasy of an imposition of an ideal order out of a whole spiritual cloth upon an essentially obedient material substrate. Nor are the real and the ideal dimensions simply in a connective tension with each other. Instead, this tension invades their respective substances,

¹ See mainly Rose (1981), Rose (1992) and Rose (1997).

to ensure that all is (mis)governed yet truly governed by *diremption*. Historical subjectivity is and is not itself an alienated and fantasised substance, like the commodity fetishism diagnosed by Marx². Conversely, the apparently purest pursued ideal always conceals some sort of bias or interest that is in hock to the very thing it most apparently opposes, such as contemporary claims to community self-government or sheerly “emergent” churches (interestingly already named by Rose in the 1990’s), which uncritically reiterate the very naturalism and innocence which is projected upon the entire realm of civil society by its *diremption* away from the more ideal state, which nonetheless supposedly exists only to uphold and support it³. In this way, materially acting subjectivity is always self-rent and then rent again.

Equally, when one considers the side of the projected transcendent ideal in itself, then we discover a *diremption* between law and the ethical. No purely moral account of legality tends to hold, because of its obvious grounding in circumstance and subordination to the pragmatic interests of governing states. Yet neither can legality, precisely if it is to prove acceptable, altogether lose its onlook towards the ethical. From the other side of the picture, the ethical tends to be construed, after Kant and Fichte, as a pure reciprocal upholding of human freedom, giving rise to absolute notions of subjective rights; yet in practice these can prove either empty or incompatible, or else as banally promoting the mere cessation of cruelty or emancipation of yet another hitherto neglected racial, gender, sexual or disabled minority, whose significance and boundary as an identity is just assumed, as Rose notes, despite its lack of formal grounding⁴. Morality so construed cannot tell us how to live, what goals to pursue as individuals or groups, nor how to coordinate different legitimate desires.

² See Rose (1981), pp. 92-120.

³ See Rose (1992), pp. 247-347; see Rose (1997), pp. 1-13.

⁴ See Rose (1992), pp. 153-246.

In order to answer these questions, for Rose as for Hegel, one must fall back upon historical reflection, revert from morality to law and to law as an agonistic integration of the ideal with the real. Then we will see that how we are to live, and with what vocations, is largely already given, if we are able to understand our own time and its ineluctable arrival from the past. Our primary practical job is exhaustively a theoretical and philosophical one – namely to escape the twin and mutually collusive illusions of a merely material and a merely ethical vision of the real. Then we shall see that our life in contemporary time is not mechanically determined, but is nevertheless rationally determined such that we can live freely in due and assigned measure, which includes a working through of what remains problematic and undetermined, since the latter residue lies, paradoxically, at the very heart of the nonetheless fated. It is a call neither to revolution, nor to drastic reform, but to a sober exercise of responsibility within a horizon that is in part constituted by ideals that cannot be fulfilled but must never be abandoned. Love's work appears to be the willingness to fail again and then to mourn, and so after all eternally to reclaim the ideas and people that remain, in time, forever unfulfilled⁵.

In order to grasp what Rose means here, it is crucial to realise that she is a strictly modern thinker. Her apparent refusal of deontology does not at all mean that she wishes to revert to the wisdom of the ancients, like Strauss or Macintyre, nor even to the more free, equal and interpersonal reworking of virtue by the Christian Middle Ages. Therefore she is not arguing that being, including temporal being, insofar as it exists at all, is good, nor that ethics concerns a grasp of the right way to be and therefore the constitution of a true natural social or political order, in harmony with the rest of nature. Such an order is not, for Rose, hidden from us by the resources of evil or sin, but inherently does not exist at all, because there is a primal rupture between the actual and the ideal, even though there is also a primal connection. For this reason she openly equates, and not without

⁵ See Rose (1997), pp. 125-146.

very good exegetical reasons, the political perspective of Hegel with that of Machiavelli, Nietzsche and Weber. Christian protology and Christian eschatology are both, by Rose, explicitly refused in *Mourning Becomes the Law*, and instead the virtue espoused is a modern virtue which asserts the ontological reign of “power before ethics”, a power which can be but retrospectively moralised, in terms of one’s loyalty to a political project and celebration of the earthly deeds of the human will to power whose precondition of nobility is death, and an immanently immortal defying of death’s nocturnal horizon. Rose only lapses into prevaricating sentiment when she ascribes to Nietzsche’s joyful need for and indifferent non-despising of enemies a Christian love for the same⁶.

Perhaps most striking of all is her embrace of Weber’s austere resignation to the modern condition: the semi-lament of substantive truth and goodness, and yet at the same time the overwhelming exaltation of the stoic grandeur of those prepared to accept the liberal sway of merely formal agreement in the public sphere: for Rose accurately sees that Hegel only qualifies this formalism in terms both of its specific historical fatedness and the consolatory imagining by the isolated individual of his role in the impersonally organic machine of the state, as mediated by the division of labour and the role of guilds and corporations which allow, for Hegel, a kind of *gemütlich* collective festive reflection of this truth, amongst workers and settled communities⁷. (Germany today is perhaps a strange mixture of this fake, state-market sentimental corporatism that oils the wheels of a neo-liberal nationalism, with more authentic guild and craft survivals).

To say this, is to say that, for Rose, mediation is always and remorselessly broken, and can only operate in reality *as* broken. There is to be found here absolutely no associationist or subsidiarist advocacy of the restoration of the role of mediating institutions. Indeed, one could even argue that a refusal of any

⁶ See *ivi*, pp. 77-100 and pp. 125-146.

⁷ See Milbank (2006), pp. 170-176.

such possibility as fond fantasy is virtually the heart of Rose's political thought. Her crucial political and philosophical notion is that of "the broken middle", and in the apparently very complex book of that title, the last chapter in fact tells us in very direct and simple terms just what she means by this.

In a long citation of Karl Mannheim, Rose recounts how, under the "feudal" order, there existed an apparently unbroken and so straightforward and genuine mediation. Persons were defined and existed in terms of their belonging to relatively self-enclosed and self-governing communities: whether manor, township, monastery or guild. They enjoyed no direct relation to, nor participation in the governance of, kingdoms or republics. And yet, their communities themselves exercised and contributed to specifically political rule. For this reason, there existed no alienation between the most intimate, spiritual and existential aspect of people's lives and their relationship to public governance. There was, in principle, no diremption between being and order, vocation and ideal, nor law and final human aspiration. The micro-community symbolically imaged the macro; the macro-community the cosmos; and all of these things the divine government itself⁸.

But for Rose as for Mannheim, such a middle of analogical mediation is now ineluctably broken and cannot conceivably be restored, nor even re-invented in a new guise. This is at once for metaphysical and historical reasons and both together -- in an Hegelian fashion. For Hegel, in keeping with Leibniz's principle of sufficient reason, we must take the real to be rational and the rational real. In consequence, the drastic modern undoing of the feudal order is inevitable and disclosive: it reveals to us that there truly exist no "separate" and substantive transcendent sources apart from us and over-against us, which might be finitely reflected and embodied in a social order. Beyond the old neoplatonic flow back to the One from the reflecting Many, we now see that the One resides only in the Many, whose very existence is provided by its random variety and arbitrary and

⁸ See Rose (1992), pp. 300-301.

therefore variously violent insistence. As for Hobbes, Locke, Kant, Rousseau and Fichte in albeit varying ways, there exist only individuals, formally mediated by modern right, which is no longer substantive law.

However, there is for Hegel a difference, as starkly brought out by Rose, in the wake of the Frankfurt school writers who initially inspired her. Even a formal agreement remains a universal one and its relation to particular exemplifications continues to be aporetic: for example, do concrete particulars essentially realise the formal universal, or does the latter reflect their natural and pragmatic interactions? The new, modern person is first of all a private individual, and yet he is only commanded and enabled to be such by the collective state and market. He is at once and problematically at first natural and given, and yet also cultural and constructed. For this reason – and here is the key element in Hegel’s somewhat ambivalent stance towards enlightenment – mediation is not simply abandoned by modernity; rather it is broken, and modernity has continued to be founded not on its own vaunted idealised beginning but in this wrecked and but apparently refused medium. In other words, since identity is, after all socially given, and inversely the social order is psychic, individuals have still to relate their private to their public identity and government cannot entirely refuse either anthropology or the ordering of souls.

But what exactly does this mean in terms of concrete institutions? One can infer that, for Rose, modernity continues to be constituted by mediating orders which it nevertheless continuously tends to pull apart: by economic firms, by hospitals, by schools, universities, professional associations, the arts and the media. When she is rightly condemning those who undialectically assault political power as “totalising”, she points to the circumstance that every increase in individual freedom tends to involve a concomitant increase in police powers (as recommended by Fichte) in default of the consequent lapse of

tacit-group ordering and the increased clash of will with will⁹. And yet, she provides no expected balancing political demand to shore up the power of corporate, intermediate bodies -- as if, for her, in modernity there were no real chance of boosting them beyond their Hegelian, somewhat ideologised function of phantom integration and reassurance.

The discussion of architecture is here crucial, as it concerns the usage of all “intervening” human space. Communitarian building projects are excoriated, on the insightful grounds that they assume the given innocence of popular taste and demand, and the absence of division between controllers and controlled at a local level. No real middle is here espoused, but rather an impossible local and natural spontaneous irruption. This is designated by Rose a “holy middle”, because it is supposed to heal diremption without any analysis of why it holds and why it must at least be lived through, and in fact can never be genuinely escaped. The raw nature of civil society engineered by both capitalism and bureaucracy is thereby just reiterated in celebrated fantasy.

But on the other hand, for Rose the project of architectural modernism (even though she finds this more personally sympathetic) is equally an attempt to impose a “holy middle” in its effort to mediate between excess of form and formlessness and to reimpose in a stark Nietzschean guise a specifically claimed and counter-romantic, anti-historicist, alternatively “gothic” Thomistic unity of formal beauty with moral purpose. This project was intended to fit person to environment and so to social order. But for Rose this is but a supreme instance of *sollen*, of Fichtean formal imposition, ignoring the vagaries of circumstance that cannot be willed away¹⁰.

So on the one hand, the communitarian holy middle fails to see that real people live in time and in relation to powers beyond and above them; thus to deny them aesthetic education in the

⁹ See Rose (1981), pp. 31-42 and pp. 212-218.

¹⁰ See Rose (1992), pp. 296-307.

name of populism is actually to disallow their potential democratic, mediated role. But on the other hand the modernists are pseudo-educators, treating real subjects as if they were a formless matter to be instrumentally moulded.

The obvious question here would be, why cannot there be an architectural third way, a mediation of high with folk culture? But significantly this possibility is *not* considered by Rose and nor does she ask whether, in fact, the existing role of Prince Charles (then and now) could be potentially to do with just that. For he is mockingly seen by Rose as merely an anachronistic relic, whose role in the architectural debate can only be one of allegorical disguise of realities. Yet the problem here is that monarchy, like all continuing rule by sovereign heads of state, is arguably in just the same predicament as the persistence of corporations – in either case there is allegorical disguise of modern power, to be sure, but on Rose's own contention this disguise is *essential* to socially-constituting diremption itself.

However, her analysis can probably accommodate this objection. If her main point is that, given the necessity and yet the impossibility of mediation, modernity must of necessity give rise to "holy middles", then Charles as their patron is just as modern as he is fantastic – he may be comic, but he is inevitable, if one stands back from mere *Guardianesque* derision. Monarchy and other archaisms are not mere illusions, but are rather destined, in their modes of inevitable yet futile reaction, to pull the poles of diremption further apart – as with the contrast between community and modernist architecture, with either being potentially supportable by state auspices. Thus the overwhelmingly bleak conclusion of the last chapter of *The Broken Middle*: «The more the middle is dirempted, the more it becomes sacred in ways that configure its further diremption»¹¹.

It is no use reading this sentence (as it is often so read) as if it were merely an ethical, or even a negatively theological injunction to refrain from construing holy middles, since this will only further the damage of brokenness. For Rose is rather

¹¹ See *ivi*, p. 307.

saying that, just because dynamic temporal mediation remains constitutively necessary to any human society (her one anti-sociological “sociological” thesis, if you like – since it denies either a Durkheimian *a priori* foundation in the ahistorical social whole, or a Weberian *a priori* foundation in individual subjective reason)¹² and yet under the defining circumstances of modernity is in a sense impossible, that the “holy” construal of the middle remains inevitable, though deluded. If the undeceived can, for her, still nonetheless remains realistically hopeful of some relative repair (and she sometimes appears to speak in such terms) then it is still not clear what historical-ontological grounds she has left open to legitimate even such a meagre possibility¹³.

On this analysis, one would be tempted to suppose that Gillian Rose espoused not just a Hegelian view concerning the end of history, but a particular gloomy version of this thesis. The erosion of the middle is bound to continue, with the middle taking more and more ideological forms that both disguise and enable the further anarchic unleashing of private power, and the further concomitant aggregation of centralised control. The only serious and responsible resistance to this process must be to understand it and to suffer it, and to mourn and so redeem in mere imagination its continued ravages. A counter-community of the genuinely mournful would then seem to be the minimum possibility of actual and fully authentic resistance.

There is nothing trivial about this strictly Hegelian vision and it can today appear to be all too terribly true. Can it be in any way called into question? I think it can, but here there is only space to given the briefest possible indications of how to do so.

First, one needs most obviously to question the Hegelian assumption that the real is the rational and the rational real, which renders the modern deconstruction of the middle an

¹² See Rose (1981) in general.

¹³ Her dialectical/speculative apparatus will not really allow a Burkean analogical mediation between relative goods and so the relative progressive improvement of this mediation that still falls always short of utopia.

ineluctable revelation of being. Rose ascribes to this assumption by refusing Adorno's reduction of the speculative to the dialectical or to a negative dialectics, which, like a negative theology simply unravels and surpasses all the contradictorily insufficient, in order finally to let the "constellation" of the eschatologically real positively appear in its own light of alterity¹⁴. Rose correctly says that this is not Hegel and it is to Hegel that she cleaves, for whom reality itself is subject to, and equally performs a negatively logical unravelling with rational sufficiency¹⁵.

Yet, as against Hegel and Rose the real may, after all, be more than a material residue of a formally ineluctable logic, which is to reduce it to our categories, or to the echo of their breakdown. Instead, it may be the deposit of a united providential reasoning and willing that altogether transcends us, and into which we can enjoy but faint insight. In which case it may in theory be nonetheless possible for a social order remotely to mediate in fused fact and value supra-human cosmic circumstances. Equivalently the lapses, failures and coercions of history may be, as for Hannah Arendt, whom Rose purports to transcend, the marks of our relative failure of vision and our consequent privation of the real, and not, instead, complete univocal instances of the fully real, which we must then account for either by a theodicy or else by a material determinism applied to human history – neither of which seem to be rationally warranted. Rather, the pre-modern metaphysical perspective upon divine government¹⁶ seems to allow perceived being to run with the grain of our intuitive sense of contingency: that disaster need not have happened, evil not have been committed, with even death not admitting of any decisive explanation any more than the instance of life which it terminates.¹⁷ Without this perspective, then, indeed, freedom

¹⁴ See Adorno (1973) and Rose (1978).

¹⁵ See Rose (1981), pp. 204-220.

¹⁶ For the best summation, see Thomas Aquinas, ST I, qq. 103-109.

¹⁷ See Pickstock (2013), pp. 109-126.

and causation are rent away from each other in perhaps the *ur-diremption*, with the instance of freedom only being referable to the ultimate subjective return to the empty, null and nullifying power which for Hegel stands at the divine origin¹⁸.

In any case there is an ambivalence about the grounding that Hegel gives to his speculative truth, as Luc Ferry and others have pointed out¹⁹. The end of history is already here, in the middle of the historical process, but just for that reason it determines all of the current process, including those irrational human perspectives which try to deny it. How, then, can the philosophical subject within the process already know the end: is it indeed that it has already in essence arrived with the modern state? But Hegel will not quite say this, in which case the anticipation of the end becomes sheerly theoretical rather than practical, and this theoretical knowledge that the real is the rational, and the middle already the termination, sinks to the level of an *a priori* certainty, not born of any historical upshot, of a kind which Hegel supposedly refuses. Therefore, short of a dogmatic claim to achieved finality in time that he never quite makes, Hegel cannot establish his speculative truth of the coincidence of the real with the rational and the finite with the infinite without also prescinding from this coincidence by grounding it in pure ideality. And this must of course rest on a mere decision.

Secondly, Gillian Rose, in her final writings and already in the final chapter of *The Broken Middle*, tended to oppose the postmodern either as trivial play, or as an impossible attempt to escape the political falsely traduced as “totality”, or yet again as an attempt to have the ethical without the political, conceived either as a deluded utopianism, or the bad faith of a consoling fantasy.²⁰ In doing so, she was arguably in danger of downplaying (though by no means ignoring) the more

¹⁸ For a reading of Hegel as – either theologically or atheistically – nihilist, see Milbank, J. (2009).

¹⁹ See Ferry (1990), pp. 85-129; Ferry (1992), pp. 105-170.

²⁰ See Rose (1991) and Rose (1992).

fundamental hollow laughter of the postmodern, or its more essential claim as to unsurmountable *aporias* which imply (as with the later Derrida) a merely regulative imperative to reform or revolution which can never in reality or even in coherent concept be approached, not even to any degree.

Yet she also diagnosed the postmodern vaunting of difference as in reality a dialectic between univocal unity and erratic difference so extreme as always to issue in a theoretical and practical nihilism²¹. For this outlook, every insertion of difference collapses back into the same, which once more is exhausted by its assertion of difference, with a kind of extreme Buddhist sense of illusion at either pole. Equally Rose excoriated the Heideggerean cult of death as the cancellation of all life and aspiration. Yet we have already seen that the transcendental horizon of death remained for her the non-ethical pre-condition of the ethical as both pagan and heroic, and equally (as today in the case of Žižek), her accurate exposition of Hegel appears uncannily close to the very nihilism that she refuses²². And as with Žižek it would also seem that an uncritical appropriation of exploded psychoanalytic nostrums (however semiotised and ontologised) serves to give existential support to the view that desire is always destined to be frustrated, that we mourn an origin that was never present in the first place and so forth²³. In either case, the postmodern is given a chastened, tragic and less jocular gloss: but postmodern impossibilism, the new opium of the intellectuals, is thereby reinforced, not abandoned. It remains the case that adult emancipation is now to be able to see that we were never really children, although of course the children cannot be told this (and herein lies our current *aporia* concerning the fear and actuality of the abuse of children). It is equally to see that we can never really grow up, nor be fulfilled, but only die, but nevertheless face up to this and go on attempting the ethically impossible, in

²¹ See Rose (1991).

²² See Žižek (2009).

²³ See Rose (1992), pp. 85-112; Rose (1997).

submission, after all, to a Kantian and Fichtean regulative horizon, assumed without warrant, *a priori*. For today we believe neither in a first innocence, nor a later return of innocence as teleological fulfilment through, beyond and despite experience.

In political terms this Hegelian variant on hopelessness suggests that capitalism – as part of the revealed sphere of dirempted civil society – can never be overcome, either in terms of state imposition or of the recovery of a genuine corporate mediation of the economic. We must rather be resigned, not just to reformist social democracy, but even to the ever-diminishing possible success of such a reform. But just how, in that case, would one prevent Hegelianism being the name for our current all-prevailing hopeless liberal decency?

In this sense it may become apparent that Hegelian speculation, early and late, simply articulates one set of contingent western historical circumstances as inevitable. Gillian Rose rightly says that Marx did not adequately think the cultural conditions of capitalism, since these concern the *separation* of the material and the ideal, or of the materialised and the abstract, and not simply the presentation of material processes as lived illusion²⁴. Yet Rose, after Hegel, merely baptises these preconditions as part of a providential process or as arising from being itself²⁵. An alternative construal, after Marcel Mauss and Karl Polanyi, (and today Alain Caillé and Luigino Bruni), would rather see this separation as the attempted undoing of the symbolic, or the tie of thing to meaning as “gift”, which constitutes every human culture without exception²⁶.

²⁴ See Rose (1981), pp. 214-220; Rose (1992), pp. 241-246.

²⁵ The first thinker of capitalism (though he did not use that term) as primarily an abstraction of the ideal from the material and so as a system of *destruction* rather than a (liberal, optimistic) ‘system of production’, inherently led by financial speculation rather than manufacture, may have been Edmund Burke. See the brilliant remarks of J.G.A. Pocock towards the end of his essay *The political economy of Burke’s analysis of the French Revolution* (Pocock, 1985).

²⁶ See, for example, Caillé (2007).

This observation can then serve to strengthen the strongest point of Rose's analysis, which is that we cannot abandon mediation, but can at best live out of its brokenness. For the middle is also symbolic exchange, or the reciprocal, spiralling transfer of meaningful things which are thereby gifts. Here the particular circumscribing thing is always signed with the not fully realised totality which it in turn constitutes. Or to put it another way, we cannot live without meaning, and yet the ultimate referral of meaning, its completeness which meaning requires, yet cannot realise, can only be assumed and believed in. For this reason, every social and political order is religious (and religion concomitantly the ultimate *explanans*, not the *explanandum*) and the problem with modernity is precisely that it attempts the impossible – to live without religion, without the middle, without the symbolic. As Rose saw, it has to live out of the ruins of this sundering, such that its meaning is now unmeaning, and even this is a religion. Yet as she also saw, though failed to admit that she saw, such a circumstance involves an asymptotic slide into a nihilism that, in practical terms becomes ever more unlivable, ever more criminal and anarchic, terroristic and torturing.

Given this analysis, it seems fair to say that one cannot read the refusal of feudalism as the refusal of just one stage in history, much less as its inevitable dialectical supercession. Instead, just as in reality there was no such thing as “feudalism” – an early modern backwards projection of contractualist thinking²⁷ – but rather a hierarchised mode of Gift-Exchange (that was much more voluntary and intermittent than usually supposed), so also the refusal of feudalism is the refusal of any symbolic, mediated and reciprocal order throughout human history and not just “in the middle age”. And these orders have sometimes been highly participatory, egalitarian and democratic.

To match this point concerning the premodern, one could also argue, after Bruno Latour and many others, that it is not so much that the modern middle is always broken, but that we

²⁷ See Reynolds (1996).

much exaggerate our modernity, such that its substantive functioning has gone on depending on the relative independence of corporate bodies and corporate virtue – on trades, on schools, on churches, on professional associations, on localities, which all perpetuate the more integral middle of the middle ages themselves.

One can then finally link both points to the ethnocentric foreshortening of Hegel's historical vision, which his own contemporaries like Friedrich Schlegel had already started to overcome. A substantive middle is not an inevitable mark of the past and a formal, broken middle an inevitable mark of the modern. For outside the west, most of human history has consisted in the interaction between closed tribal exchanges on the one hand and imperial, tributary societies on the other. The irruption in the middle of corporations, as also with the case of strongly independent cities, city-states and the medieval civilisation of the countryside through a town economy, are all in the main peculiarities of western history and still more of Christian, which is to say of Church history. Above all, ecclesiology is not adequately considered by Hegel, any more than his perspective is seriously able to account for Rabbinic Judaism or the Islamic *Umma*. None of these charismatic irruptions into history can be reductively explained without failing to give a sufficient account of their phenomenological surprise. Thus it is just the primacy of the religious over the political and so the potential lurking, if problematic excess of the social to the political order that is linked to the thematics of habit and repetition in Kierkegaard, Ravaisson and Péguy. The primal constitution of the historical event is via an ungrounded and non-identical repetition and not at all by negation. For the latter, whether as opposition, refusal or erosion can only be parasitic on the event as such, and the material event as such cannot exist save through its own uncaused but half-anticipated and co-original spiritual celebration in a spirit of fidelity. It is true that Rose successfully reduced the Deleuzian account of

repetition to dialectics²⁸, but that is only possible because Deleuze had already suppressed the originally positive, analogical account of repetition in Kierkegaard and Péguy, which today both Latour and Badiou rework in their own way and in conscious dependence on the author of *Clio* – surely the greatest reflection on the nature of historical process that has ever been written²⁹.

In practical, lived terms, the idea of the end of history (which quite clearly Gillian Rose in effect ascribed to) might today seem plausible were it not for the irruption of Islamic discontent, protest and violence. For this reminds us that there exist other civilisations with other logics, for which there is no clear civilly social outside the political, and no clear political outside the religious. In this way we are driven to see how the disclosures of our western history are not the disclosures of an immanent being, whatever else they may disclose, besides ourselves to ourselves. Thus that the *acme* of *naïveté* is not, as Rose implies, failing to realise the conjoined modern universality of the nation-state and civil society, has been revealed to us by our incessant British, French and American assumption that just this order must inevitably be the future of the Near East.

In the fourth and final place, one can question Rose's placing of an amoral and violent politics before the ethical, in terms of both its consequent reduction after all of the ethical to deontology and its dogmatic materialisation, after all, of the "paraethical". By the paraethical, which perhaps appears only "para" for our modern ethical outlook, I mean all those circumstances that hover uneasily within and yet outside our moral control. These include, in an interesting variety: the question of lifetime vocation, of tragic dilemma, of the choosing of friends, of loyalty, of honour (or the appearing to be good – as necessary to the realisation of the good as justice being seen to be done is to justice), of melancholia, of groundless anxiety and finally of illness and even, in a certain sense, death. They

²⁸ See Rose (1991), pp. 87-108.

²⁹ See Péguy (1932).

also concern our ethical need, yet in “suspension of the ethical” to accept the partial good that has resulted from our own and others’ bad decisions, as itself the working of Providence, if, in Augustinian terms, only the positive can really “occur”. It was for this reason that Eckhart hyperbolically declared that one should not repent of past misdeeds – for to remain only in the (albeit necessary) moment of repentance becomes a kind of blasphemy³⁰.

On Rose’s account, all these things tend to be rightly stressed, but in the name of existential, psychological or political supplementary prologues to the ethical and not as curious parts of the ethical substance itself. In that manner they are dangerously and in fact irrationally handed over to nature or to politics and familial processes at their most wilful.

By contrast, an ancient and medieval ethics of virtue included them not just at its margins, but often at its paradoxical heart – as Kierkegaard realised, in linking the “aesthetic” character of Greek ethics as para-ethics to issues of sin and redemption “beyond” the ethical, in any narrow deontological sense³¹. Here, as in the case of symbolic mediation, it has to be admitted that such an ethics, which involves a substantive hierarchy of goods, has sometimes characterised arbitrarily hierarchic societies, yet at times also quite other formations, as with the medieval orders of mendicants. For virtue ethics, the barely chosen matters of vocation and habit may be the most overridingly moral factors; likewise factors of “moral luck” such as circumstance, chance encounter and suitable friends; likewise again honour both as the appearing to be good and the gracious bestowing of a “treating as good” whether by God or by human others. Thus both Augustine and Aquinas (contrary to what the textbooks indicate), rated honour above virtue, still higher than the rank it had

³⁰ See Flasch (1992), p. 100.

³¹ See Kierkegaard (1980), pp. 16-19. Kierkegaard is misread here if one imagines that he is simply dismissing Greek ethics as not yet properly ethical. To the contrary, he is suggesting a linkage between aestheticised ethics and ethics fulfilled, as the ethical but beyond the ethical in the religious.

enjoyed for the pagans, precisely because of the newly social and supernaturally-derived character of virtue as charity³². In a similar fashion, though loyalty may seem to a Kantian more affective than duty-bound, the necessarily personal and limited character of always mediated good meant that for Dante the disloyal were in the lowest circle of the *Inferno* along with Judas, while Aquinas insisted against the early scholastic avatars of ethical formalism that no wife should betray her criminal husband to the police. In all these instances there is something given, something that arrives not quite in our control that is yet nearer the heart of our very character and so our ethical substance than what does lie in our command. Of course the Bible yet more profoundly grasps this reality by speaking of “grace”.

But something similar is found in a negative register: it is not exactly wrong to worry or fear – it is an affliction. Nor, by the same token to mourn or to miss. Nor again to try to aim at some goal that turns out to be beyond you. And yet the most penetrating theologians have seen in anxiety concerning our relation to the infinite the root of all defensive fear and so sin; in *accidie* the source of a corrosive lethargy and indifference; in over-reaching the sin of pride – a cosmopolitical sin which for Christian tradition is the first sin, the sin of Satan against divine government itself: the consequent ambiguity of Satan as tragic hero-villain being so well grasped by John Milton. In all these cases it would appear that one suffers misfortune as much as one commits a sin – yet this bad moral luck seems to be just what renders these sins “original” and the most serious: likely to degenerate further into bad habits and be the occasions for other wrong. Just the same consideration of course applies supremely to “the tragic”. A great deal and perhaps the worst of human evil seems as much tragic as culpable. But to politicise or historicise this after Hegel or Rose is, at this point, to lose its ambivalence,

³² See Milbank (2013), pp. 220-238; Milbank (2008).

for all the talk of diremption. Not indeed, as often said, to smooth away the instance of the tragic, but just the opposite: to anaesthetize it by rendering it ontological, rooted in nature, history or political necessity. And yet to say this is not oversimplistically to say that tragedy arises in a fallen world that is the result of sin. Instead, as the other instances of the negatively paraethical already listed indicate, it may rather be that from the very origin the committal of sin is also the irruption of the tragic: like evil contingent and privated, not rationally necessitated, and yet like evil again and precisely because tragic, inexplicable³³.

Perhaps the most acute instance of the tragic concerns what St Paul diagnosed as the co-linkage of sin and death. For the precondition of the possibility of evil is the infliction of death as violence. Conversely, the necessity of morality as reactive law is to do with the warding-off of death. Beyond this duality, Paul suggests a transvalued ethic of life that presupposes, somewhat like neoplatonism, only the fontal good and its repetition, originally and then by participatory degrees. Death remains, and therefore so also the law and reactive morality, as does the political state – but put in their place and at last given a positive goal, not one of mere warding-off. Certainly such a new, positive, and only self-presupposing ethic (commanding the good in such a fashion that, ideally, only the good need be presupposed) still requires or yet more requires ordering and government, the polity of the Church and even the State for the architectonic organisation of our bodies and nature, as affirmed by Aquinas after Aristotle. But any persisting coercion here, within a contingently damaged world, serves reconciliation and not just defence. Gillian Rose correctly exploded two centuries of Jewish Kantianism by insisting that Rabbinic Judaism had also been a political order, yet she debatably insisted that such Judaism must, in modernity, be captured, beyond any real possibility of inhabiting a legal enclave by a publicly dominant Christian and post-Christian law, whose own post-Reformation

³³ This perhaps accords with the perspective of Rowan Williams on tragedy.

degeneration into a pagan and Old Testament reactivity, assuming the worldly intransigence of sin, is not by Rose diagnosed³⁴. And just as, after Hegel, she did not see the primacy of the liturgical as positively and non-diremptively fusing the ideal with the material (essentially an insight of Catholic, ethnographically-aware philosophy of history, from Vico through Christopher Dawson to Mary Douglas), so she did not see the primacy of gift-exchanging pre-law over the law in the social process. Nor that Christianity is a kind of concrete universalisation of these “primitive” and universal circumstances. In all these instances her commitment to the primacy of the political over the religious prevents her from considering the plausible view that legality is secondary to sociality if the most fundamental norms of the latter are religious before they are political.

One this primacy of the religious is occluded, then the paraethical, besides the symbolic to which it cleaves, becomes alien to us. For religions are exactly the liturgically-centred organisations which allow us to recognise and integrate into our lives what is not us and yet most of all us all of the time. Much of the symbolic and the sacramental attribution of meaning to extra-human *things* is precisely about this process, a way of after all negotiating the seemingly non-negotiable and yet bizarrely most intimate: our biology, our history, our moods, our “stolen goods” that result from our sins that we remain stuck with, for good as well as ill.

This is the realm that Kierkegaard termed «the religious beyond the ethical», although by that he certainly meant the hidden depth of the ethical as *Soedelighed* (*Sittlichkeit* – as *Fear and Trembling* makes clear) itself, an ethical not sundered from history and yet not necessitated by it in terms of the pre-ethical, as for Hegel, since history is seen as a providential process³⁵. And to say providential is to say conceived in such a way that, as for Plato and Aristotle and yet more for Philo and Christianity,

³⁴ See Rose (1993).

³⁵ See Milbank (1997); Pickstock (2013), pp. 85-107 and 127-150.

the order of generated being has itself become politicised in a new identity of metaphysics with divine government. To refuse this fusion is instead to renarrate the pagan cosmic anarchic excess of being over order as the doomed “lapse” of the *Logos* into dark unmeaning, the Gnostic dramatic fantasy resumed and deepened by Jacob Boehme and then taken over by Schelling and Hegel³⁶.

And without religion, or the primacy of religion as beginning, middle and end, the paraethical must sink into the arms of the political, gnostically restored to the pagan preface of violence, as with Machiavelli. Which means into the arms of the technicians and the manipulators, the false liturgists of a supposed pure artifice controlling a supposed pure nature. But this is not inevitable diremption. It is merely our modern western fantasy of the separation of nature from culture, or denial, that we are, by nature, a cultural and so symbol-using animal. Gillian Rose goes along with just this fantasy in *Mourning Becomes the Law* by explicitly celebrating Thucydides, the ancient proto-Hobbes, as merely the other side of Plato, as though the latter were an idealist, rather than a realist proclaimer of participation in the transcendent³⁷. Such a trajectory is the inevitable upshot of any immanentism and any immanentising of God as historical process or death, including the death of Christ, and the final setting free of bare negative liberty in all its randomness and mere aspiration to integration.

By contrast, the strange thing is that the ordinary truth that we are by nature cultural and so by nature meaning-giving and thereby meaningful (in default of a reduction of culture to illusion) seems to require the rainbow arch of transcendence as hovering over both culture and nature. Without this arch they cannot be integrated, and the ineffaceable truth of their conjuncture must be the continuous slide into further disintegration. It is just the baddest infinite imaginable.

³⁶ See Milbank (2009).

³⁷ See Rose (1997), p. 9.

Bibliography

- Adorno, T.W. (1973), *Negative Dialectics*, Routledge, London.
- Aquinas, T., *Summa theologiae*.
- Caillé, A. (2007), *Anthropologie du don: Le Tiers Paradigme*, La Découverte, Paris.
- Ferry, L. (1990), *Political Philosophy I: Rights – the New Quarrel Between the Ancients and the Moderns*, Chicago UP, Chicago.
- Ferry, L. (1992), *Political Philosophy II: The System of Philosophies of History*, Chicago UP, Chicago.
- Flasch, K. (1992), *Introduction à la Philosophie Médiévale*, Flammarion, Paris.
- Kierkegaard, S. (1980), *The Concept of Anxiety*, Princeton UP, Princeton.
- Milbank, J. (1997), *The Sublime in Kierkegaard*, in Blond, P. (ed.), *Post-Secular Philosophy*, Routledge, London, pp. 131-156.
- Milbank, J. (2006), *Theology and Social Theory*, Blackwell, Oxford.
- Milbank, J. (2008), “The Ethics of Honour and the Possibility of Promise”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 82, pp. 31-65.
- Milbank, J. (2009), *The Double Glory, or Paradox Versus Dialectics*, in Žižek, S., Milbank, J., *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, MIT Press, Cambridge, pp. 111-233.
- Milbank, J. (2013), *Beyond Secular Order: the Representation of Being and the Representation of the People*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Péguy, C. (1932), *Clio*, Gallimard, Paris.
- Pickstock, C. (2013), *Repetition and Identity*, OUP, Oxford.
- Pocock, J.G.A. (1985), *The political economy of Burke’s analysis of the French Revolution*, in Pocock, J.G.A., *Virtue, Commerce and History*, CUP, Cambridge, 193-212.
- Reynolds, S. (1996), *Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted*, OUP, Oxford.

- Rose, G. (1978), *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Macmillan, London.
- Rose, G. (1981), *Hegel Contra Sociology*, Athlone, London.
- Rose, G. (1991), *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law*, Blackwell, Oxford.
- Rose, G. (1992), *The Broken Middle*, Blackwell, Oxford.
- Rose, G. (1993), *Judaism and Modernity: Philosophical Essays*, Blackwell, Oxford.
- Rose, G. (1997), *Mourning Becomes the Law*, CUP, Cambridge.
- Žižek, S. (2009), *The Fear of Four Words: A Modest Plea for an Hegelian Interpretation of Christianity*, in Žižek, S., Milbank, J., *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, MIT Press, Cambridge, pp. 24-109.

Abstract

The English Hegelian philosopher Gillian Rose attempted a remarkable critique of postmodern and poststructuralist thought, aiming to eschew its celebration of nothingness and death and promotion of an impossibilist ethic, removed from all the circumstances of historical actuality. By contrast to unsituated critiques of all law and governance in the name of aleatory difference and liberty, she insisted on the legal and political framing of all human thought and association. However, the very rigour of her analysis tends to reveal, as in the case of Žižek who was eventually influenced by her, that Hegel's immanent and all-inclusive rationalist horizon is itself nihilistic, suggesting the ultimate proximity of the modern and the postmodern. Rose rightly argued that without 'middle' institutions of civil society, integrating personal with political flourishing, there can be no social nor political order. Yet she also contented that the very emancipatory basis of modern society "dirempts" the personal from the political and the ethical from the legal. The middle has to remain, yet it is now ineluctably broken. Thus latent within her thought, but not fully admitted is the argument that any dialectical attempt to extend enlightenment by healing it through a restoration of the

middle will also offend enlightenment in seeking to return to the premodern or “feudal”. Hence attempts at reform that Rose herself would seem to half-endorse can only give rise to ersatz ‘holy middles’ which are themselves ethically estranged from law. Their promotion can only land up reinforcing diremption after all. Thus Rose’s ‘modernism’ looks postmodern after all -- change towards justice becomes aporetic and impossible; attempts to mend must further break apart. To go beyond this one must first point out that not all positive, analogical mediations in human history have been “feudal”. Second that the primacy of the [political ignores the even greater primacy of the religious, that is able to integrate the ethical with the “paraethical” -- with circumstances but half-chosen by us -- in a way that does not see this realm as simply violent and outside the ethical, a Machiavellian assumption endorsed by Rose and which is the final basis of her claim for the non-surpassability of diremption. Today the only hope for surpassing political nihilism is a religious reinsertion of the mediating power of corporate bodies, able to relate personal finality to shared human purposes in time.

Keywords: Nihilism, Gillian Rose, Žižek, Hegel, Political Nihilism

SALVATORE NATOLI

**La saggezza del limite.
Dal *pathos* del nulla al governo della contingenza**

1. Ex nihilo. Dal Dio creatore all'abisso del nulla

Tommaso definisce la creazione in questi termini: «*creatio est emanatio universalis entis ex nihilo. Unde si consideratur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens*»¹.

La radice del nichilismo occidentale è tutta qui. Quel che esiste è fatto di niente e non tanto perché il niente possa essere materia degli enti, ma perché tutti gli enti devono il loro essere a Dio e solo da lui sono tenuti in essere. Se li lasciasse a sé precipiterebbero nel niente da cui provengono: infatti, presi di per sé, non sono altro che niente. Ne era consapevole l'uomo folle di Nietzsche, ma non altrettanto quelli a cui si rivolgeva, che distratti neppure l'ascoltavano. Per Nietzsche la "morte di Dio" coincide col definitivo consumarsi della cristianità e non è un caso se il nuovo inizio è rappresentato da Zarathustra. Ma, che Dio esista o meno, non è cosa rilevante: quel che è sicuro è che è esistito almeno fino a quando gli uomini hanno dibattuto sulla sua esistenza, fino a quando questa è rimasta la controversia dominante ove gli stessi tentativi di negazione ribadivano la centralità e l'inevitabilità del problema. Medioevo a parte, tutta la filosofia moderna dibatte pro o contro Dio, ne adduce prove a favore o contro: da Cartesio, Leibniz, Pascal fino alla critica degli illuministi alla superstizione. E infine Kant e l'impossibilità della ragione a dimostrare Dio. E che dire, poi, dei grandi atei dell'Ottocento ove Dio o era una proiezione dell'uomo o un prodotto dell'alienazione sociale? Si pensi a

¹ S. Th. 1, q. 45 a. 1.

Feuerbach e Marx. Dall'altra parte v'è il salto nella fede di Kierkegaard. La questione di Dio era lì, sempre al centro e fino a quando gli uomini hanno nutrito interesse per Dio: è morto quando la questione di Dio è divenuta mano a mano marginale fino a sparire dalla coscienza comune. E senza neppure un consapevole abbandono. La confutazione definitiva non è stata tanto di natura teoretico-dottrina, ma, come scrive Nietzsche, semplicemente storica:

Un tempo si cercava di dimostrare che Dio non esiste – oggi si mostra come ha potuto *avere origine* la fede nell'esistenza di un Dio, e per quale tramite, questa fede ha avuto il suo peso e la sua importanza: *in tal modo una controdimostrazione dell'esistenza di Dio diventa superflua*². Quando una volta si erano confutate le prove addotte “per dimostrare l'esistenza di Dio”, restava il dubbio che si potessero trovare ancora prove migliori di quelle già confutate: *a quel tempo gli atei non erano capaci di fare tavola rasa*³.

Ma, la morte di Dio segna una cesura, un passaggio d'epoca: considerata più da presso, equivale ad un omicidio, ossia alla sparizione di quel tipo d'uomo – e di umanità – la cui esistenza s'era modellata su Dio. Per questo la morte di Dio lascia un incolmabile vuoto: privo di Dio l'uomo s'inabissa nel suo originario nulla. Questo Marx l'aveva intravisto: tutto ciò che sembrava solido – scriveva – si è dissolto nell'aria. E allora? La morte di Dio lascia un incolmabile vuoto e gli uomini, consapevoli o meno di questa morte, per un verso cercano di colmarlo andando alla ricerca di validi sostituti, per l'altro ne patiscono la perdita.

Di qui, il nichilismo in due forme. L'uno “attivo” e paradossalmente mascherato di ottimismo: il liberarsi dalle proprie catene – ove sembra di capire “da cosa” – ma non è parimenti chiaro “per che cosa”, se non l'idea vaga di creare un mondo nuovo e migliore. A seguire, la filosofia fatta col

² Corsivo mio.

³ Nietzsche (1964a), p. 68, af. 95. Corsivo mio.

martello, l'inversione di tutti i valori, il piacere di distruggere fino a confondere distruzione e creazione. Un sorta di nichilismo dissimulato nell'azione per l'azione. A fronte di questo si dà un nichilismo passivo, quello degli orfani di Dio. Di qui il "*pathos* del nulla" fino all'estenuazione, fino al compiacimento della propria stessa dissoluzione.

2. Per una semantica della secolarizzazione

L'arco storico, o se si vuole la scena ove tutto ciò si svolge, è la modernità occidentale e il lungo processo che in essa si consuma prende un nome: secolarizzazione. Una vicenda complicata, ma, tutto sommato, prevalentemente occidentale. Una nozione, questa, di per sé complessa, ma che nel tempo ha dilatato il suo plesso semantico per il fatto che il termine ha trovato una sua più ampia applicazione. Per evitare equivoci prendo avvio con una *declaratio terminorum* e assumo la nozione di secolarizzazione in due accezioni:

1. con secolarizzazione indico, in primo luogo e in senso esteso, tutti quei mutamenti – siano essi endogeni e/o esogeni – che caratterizzano l'esperienza del sacro e che riguardano perciò i sistemi di credenza propri ad ogni civiltà e cultura;
2. con secolarizzazione identifico, in secondo luogo, quel processo tutt'interno alla civiltà occidentale e nella specie al suo svolgimento moderno.

Per quanto attiene al primo aspetto, noto che nel corso della storia tutte le forme di vita religiosa sono state caratterizzate da processi di trasformazione che ne hanno, di volta in volta, riformulato l'esperienza. È da manuale la differenza tra religioni primarie – o naturali – e quelle secondarie che si sono presentate come discontinue, eversive – da sembrare perfino atee – rispetto alle precedenti.

Basti pensare, a titolo d'esempio, alla rivoluzione monoteista che ha caratterizzato le grandi trasformazioni religiose del bacino mediterraneo e medio orientale, ad Ekhnaton che abbatte gli dei locali dell'antico Egitto, premessa del monoteismo giudaico. In esso, poi, la discontinuità e la frattura del

cristianesimo. Lo stesso si può dire, in estremo oriente del buddismo – illuminista – rispetto all'induismo. Differenziazioni si sono poi prodotte anche all'interno dello stesso islamismo tra l'Islam moderato e quello radicale, tra legalisti e mistici. Oggi la globalizzazione ha intensificato questi processi di secolarizzazione e – a causa della globalizzazione – il modello occidentale si è progressivamente esteso su scala mondiale, introducendo elementi secolarizzanti nelle culture con cui è entrato in contatto e accelerandone i processi già in atto. Con esiti mimetici e molto spesso conflittuali. Uno dei motivi dell'affermarsi dei fondamentalismi è, infatti, quello di porsi quale difesa estrema contro l'occidentalismo, specie quando si presenta come società superiore. Si aggiunga che spazi sempre più unificati hanno accresciuto il nomadismo: accade perciò che culture d'origine diversa – e con tempi evolutivi diversi – entrano in contatto tra loro più facilmente. Tutto ciò accentua le dinamiche secolarizzanti e perciò per un verso dà luogo a duri conflitti, per l'altro attiva reciproche assimilazioni. In questo quadro pare che le credenze, lungi dall'estinguersi, vengano assumendo fisionomie sincretiste.

L'interrelazione tra le culture – ormai irrevocabile – autorizza ad utilizzare il termine secolarizzazione in modo estensivo e tale da identificare fenomeni che non riguardano solo la storia dell'Europa moderna, ma tutte le forme di vita religiosa. Ma la nozione di secolarizzazione, a fronte di questa applicazione estensiva, ne ha una ristretta e anche primaria e designa quel peculiare processo che ha riguardato l'Europa moderna e che coincide con il venire meno del «regime di cristianità». Più determinatamente si tratta di una specifica “memoria culturale” il cui vocabolario di base è costituito dal “disciplinamento greco del pensiero”, dalla “cultura giuridica romana”, dal “monoteismo giudaico” e, infine, dal cristianesimo. In questo vocabolario sono entrate altre tradizioni che hanno trovato una loro sintesi nella “Santa cristiana repubblica” o, in senso lato, quella che s'usa chiamare “Europa cristiana”, presa in tutte le sue articolazioni dogmatico-istituzionali, teologiche

ereticali, pastorali. All'inizio, come è noto, il termine secolarizzazione indicava un atto politico-amministrativo ed esattamente l'espropriazione dei beni ecclesiastici e il loro trasferimento sotto il potere secolare. A partire da qui il termine ha guadagnato un'estensione semantica fino a trasformarsi in categoria teologico-politica e a significare il transito dall'eterno al *saeculum*. Prende avvio da qui un progressivo abbandono del riferimento alla trascendenza per rivolgersi al mondo o, in senso lato, al mondano. Un processo che si è venuto mano a mano definendo come rottura/emancipazione dal passato e quindi innovazione contro la tradizione, critica contro la superstizione.

3. Secolarizzazione dell'*éschaton*: dall'attesa al progetto

Ma da che cosa questo processo ha preso avvio, cosa lo ha motivato? Molte sono le cause, ma ve n'è una che ha rivestito un particolare peso: la delusione. Quale? La delusione d'una mancata salvezza che per i cristiani equivaleva alla liberazione definitiva dal male, dal dolore e dalla morte, cosa che i cristiani hanno creduto e sperato per secoli. Una credenza che è durata a lungo spingendosi, almeno a livello popolare, fin dentro l'illuminismo e proseguendo oltre. Le prime comunità cristiane – fondate nella fede nel risorto – si erano costituite prevalentemente come “comunità d'attesa” nel ritorno del Signore che visibilmente non è tornato. Per rendere plausibile la fede era, allora, necessario differirne il ritorno. Ma sempre più *sine die*. Nel frattempo i credenti si acclimatavano alla terra, venivano mano a mano maturando la convinzione che da soli e con il lavoro delle loro mani potessero migliorare le loro condizioni di vita in questo mondo. Pur non cessando d'attendere il ritorno cominciavano a crederci sempre meno, e mentre teologi e ceti colti dibattevano sul come e quando dell'adempimento della promessa, gli uomini, nella vita corrente, la tenevano sempre meno in conto, anche senza abbandonarla esplicitamente. Ma il lento e progressivo differimento dell'*éschaton* ha ribaltato gli assi della temporalità. Infatti, non è possibile dare pienamente conto della secolarizzazione – almeno

nella sua accezione occidentale – se non si considera come nel corso della modernità si sia venuta modificando l’esperienza del tempo. A marginalizzarsi fino a svanire è stata l’idea di “fine del mondo”. La caduta di quest’attesa ha modificato il rapportarsi dei moderni al futuro. Normalmente per futuro s’intende l’indeterminato verso cui muoviamo, ma il messianismo giudaico – e, a seguire, l’idea cristiana di *éschaton* – hanno alterato quest’abituale e ordinario riferirsi al futuro. Nel cristianesimo il futuro non si costituisce più come l’ambito in generale dell’attesa – “cosa ci riserva il futuro?”, s’usa dire – ma come piuttosto il compimento di una promessa. Sicché non designa più, o non solo, l’orizzonte verso cui ci si dirige, ma, piuttosto è il futuro stesso a muoversi verso di noi: è Dio che irrompe nel tempo del mondo e lo dissolve: *solve saeculum in favilla*. Il futuro di Dio non rientra né può mai rientrare nella misura delle previsioni umane, è un’irruzione che frantuma la regolarità del *krónos* e con esso il ritmo alterno delle vite e delle morti. E per di più, per quanto atteso, giungerà impreveduto. Il futuro di Dio non rientra né può mai rientrare nella misura delle previsioni umane. Nel Vangelo si legge infatti: «Tenetevi pronti, perché il figlio dell’uomo verrà nell’ora che non pensate» (Mt 12, 40). Questo hanno creduto i secoli cristiani, ma nel continuo differimento dell’*éschaton* è maturato qualcosa di più profondo: non è tanto il futuro di Dio a venirci incontro, ma siamo noi che muoviamo verso un indeterminato che ci tocca determinare. Di qui quella rotazione prospettica che configura il futuro come ambito per eccellenza dell’operatività umana. All’attesa subentra la previsione che lo sviluppo di scienza e tecnica favoriscono. Il moderno viene, dunque, a coincidere sempre di più con la dinamica stessa del cambiamento ove l’uomo cerca di catturare il futuro, anticipandolo. Per tal via il progettare umano evolve in progetto totale le cui grandi braccia sono tecnica e politica. Matura qui la convinzione di poter guidare la storia: è in questa temperie culturale che si generano le gradi utopie e a seguire i progetti rivoluzionari, i tentavi – spesso falliti – d’instaurare un mondo nuovo che, se non riscattato dalla morte,

lo sarà almeno dal male. Un *éschaton* secolarizzato, un “paradiso in terra” nel cui avvento grandi masse hanno fideisticamente creduto e per cui hanno combattuto. Ma la modernità non si è limitata al tentativo di dirigere la storia – idea anche plausibile – ma ha preteso di contenerla in progetti unici e univoci e qui ha trovato il suo scacco. La dinamica del moderno – lo si è visto – coincide con il processo di autoaffermazione dell’uomo, vale a dire con il suo perfezionamento, con l’idea di una sua possibile, piena realizzazione sulla terra. Nella sua formulazione più piena, il progresso non solo coincide con il movimento della storia, ma con il “singolare collettivo”. La nozione di progresso diviene concetto storico quando si disegna «capace di raccogliere in sé, le esperienze epocali soltanto quando esso, in quanto singolare collettivo, lega insieme la somma di tutti i progressi. Dalle storie dei singoli progressi emerge il progresso della storia»⁴ fino al punto che la storia non è altrimenti pensabile che come progresso: il progresso è agente di se stesso, si oggettiva. Il movimento della storia e il progresso divengono la medesima cosa.

4. *La modernità tra progresso e “falso movimento”*

Ma la modernità non si è limitata al tentativo di dirigere la storia – idea anche plausibile – ma ha anche preteso di contenerla in progetti non solo unici ma addirittura univoci e qui ha trovato il suo scacco. Il comunismo è stato forse il tentativo più alto ma anche il più tragico perché – a differenza di altri totalitarismi – ha avuto esiti opposti alle sue intenzioni. Il comunismo nella sua definizione più propria ed essenziale doveva risolversi nella fine dello Stato: il che significava la reciprocità nella libertà e non l’annullamento degli individui in un’astratta totalità. Di contro ad una modernità che nel suo decorso aveva dissolto ogni comunità naturale, il comunismo cerca di ricomporla, ma per via artificiale e alla fine violenta. Di qui il tentativo ma anche l’assurda pretesa se non di chiudere

⁴ Koselleck, Meier (1991), pp. 57-58.

definitivamente la storia di fare uscire l'umanità dalla sua preistoria, di portarla nel regno della libertà.

Ogni processo aspira in qualche modo al compimento e quest'istanza diventa tanto più forte quanto più intollerabile è il presente. Ora, se il marxismo può essere interpretato in termini di secolarizzazione questo accade perché l'idea di pervenire ad una condizione finale o, a suo modo, ad un compimento, converte – come scrive Blumenberg – «l'insoddisfazione in rivendicazione dell'azione storica definitiva»⁵. Ma nel marxismo l'idea di chiusura si fonda proprio sull'irreversibilità del processo: il comunismo è tendenza, è possibile solo in quanto la storia avanza in quella direzione. Per questo è materialismo «scientifico», ma la storia ha deviato ed ha preso ben altra direzione. La storia europea tra Ottocento e Novecento si è svolta su due livelli: uno di superficie – quello del progetto – uno di fondo: una differenziazione crescente entro il processo stesso e non del tutto compresa, anzi il modo in cui il moderno comprende se stesso diviene mano a mano contraddittorio rispetto al suo decorso effettivo. Si può dire che il moderno, nel suo svolgersi, diventa eterogeneo rispetto alle sue premesse. Tra Ottocento e Novecento si produce una sempre più accentuata divaricazione tra la comprensione che la modernità ha di sé – l'ideologia del progresso – e ciò che sta divenendo. Il moderno non si afferra più, non riesce a dare rappresentazione ai profili della sua stessa deformazione. E in questo punto si dissolve come “progetto” e libera la complessità e le multidirezionalità che sono maturate entro il suo stesso decorso. Progresso e processo non coincidono più, ma è proprio in questa divaricazione che la modernità esce fuori da sé. Il progresso, nella sua configurazione formale concepiva se stesso come movimento illimitato verso il perfezionamento, ma se è illimitato è, per definizione, legato all'incompiutezza. Ne segue che tutto quello che viene raggiunto viene costantemente depresso e il fine – alla fine – non può consistere in altro che nel movimento stesso. È per tal via che si comincia a sperimentare

⁵ Blumenberg (1992), pp. 91-92.

ciò che Wim Wenders chiama *falsche Bewegung* (un falso movimento): insomma, un girare a vuoto. Nel senza limite si corre il più possibile, ma senza meta. Più o meno tutto è ormai de-finalizzato: taluni vivono a vuoto, altri patiscono il vuoto del vivere. Nell'Occidente postindustriale non ci sono scopi, né patria, né destino e tutto ciò matura in un contesto in cui sempre di più trionfa l'artificiale. Una condizione ove la natura diventa sempre più sfondo dell'industrializzazione. Si pensi al progressivo abbandono delle campagne, all'inurbamento crescente di cui le grandi metropoli novecentesche sono la cifra. E in essa le grandi tensioni tra ricchezza e miseria: il suburbio delle periferie a fronte dell'eleganza della vita affluente. In questo contesto l'esclusione – concentrata – diviene più visibile. Meno sopportabile per chi la patisce. Più pericolosa per gli altri. La miseria fa da cerchio alla ricchezza, ma la invade, pretende e non la lascia tranquilla. Ribellione e repressione si richiamano l'un l'altra. Questo risulta ancora più scandaloso dopo che le ideologie del progresso avevano lasciato immaginare il perfetto contrario.

5. *Il nichilismo freddo*

Oggi la differenziazione delle prestazioni, la tecnologizzazione delle funzioni ridimensiona il lavoro dei singoli. La serialità è uno dei contrassegni dell'epoca. Già il Novecento aveva portato a protagonismo "l'uomo medio" o – se si vuole – l'uomo democratico. La democrazia ha dato spazio al contrario, il "cittadino comune" anche se spesso lo rende un protagonista apparente. Stare nella media ha i suoi vantaggi e ciò ha potenziato gli automatismi sociali. Ma ciò non toglie che l'uomo percepisca la sua impersonalità e la patisca. Di qui la ricerca d'identità anche se simbolica: la *griffe*, l'abito firmato, il corpo firmato, il tatuaggio per renderlo davvero proprio. Capita che per rendersi visibili si cerchi l'eccentrico anche se la ricerca dell'eccentrico è una condotta, a suo modo, seriale.

La serialità garantisce sicurezza, l'eccentricità dà un'idea, magari immaginaria, di libertà. L'uomo contemporaneo oscilla,

quindi, tra istanze forti di libertà e bisogno di protezione e tutto ciò è rilevabile nelle richieste spesso contraddittorie, di meno Stato e di maggiori aiuti dallo Stato. Tutto ciò è presente negli ambiti diversi della vita sociale. Perfino nei legami affettivi e nelle relazioni personali. Si sente bisogno d'avventura, i partner si cambiano come i vestiti o almeno lo si vorrebbe. I legami di fedeltà sono divenuti labili e, in molti casi, non vengono neppure tematizzati: le relazioni cominciano quando cominciano e finiscono quando finiscono. In taluni casi neppure si troncano, semplicemente si esauriscono. Ma a fronte di questo si sente il bisogno di legami, si teme la solitudine. E, allora si ritiene quanto meno opportuno stipulare alleanze più o meno durevoli. Si esige che le famiglie vengano tutelate, mentre la società, ad ogni momento le scompagina. In breve l'uomo contemporaneo oscilla tra l'insofferenza d'essere obbligato, ma anche paura della sua libertà. A differenza della stagione delle rivoluzioni, l'uomo medio non guarda più il mondo sotto il segno della redenzione, ma si preoccupa piuttosto del proprio benessere. E il malessere? Dal nichilismo caldo otto-novecentesco pare si sia passati ad un nichilismo freddo: dalla vertigine del nulla ad una diffusa nevrastenia. La prima guerra mondiale – l'ultima della guerre classiche europee – iniziò come una guerra di spartizione, ma finì come guerra tra valori: comunismo fascismo nazismo. Fu davvero la "Grande guerra", a suo modo inaugurante. Con essa finiscono le guerre regolate unicamente dalle diplomazie e cominciano quelle di valori. Non fu, infatti, un caso se alla fine di quella guerra in alcune nazioni europee sono i partiti a divenire Stati.

La modernità era nata rinunciando alla verità per la pace e perisce in un nuovo conflitto per la verità. E per di più in un tempo in cui la verità stava divenendo una questione di prospettiva. Decadenza e rivoluzione trovano nella guerra un terreno fecondo al loro sviluppo, un'occasione d'enfasi. Ebbene sia nel nichilismo attivo dei negatori dei valori che in quello passivo dei decadenti era presente, in diversa miscela il "*pathos* del nulla": si percepiva un vuoto alle spalle e un vuoto davanti.

Documento intenso di questa temperie spirituale è un celebre testo di Benn. Medico militare dell'esercito prussiano inizia a scrivere nel 1912 – alla vigilia della prima guerra mondiale – un ciclo di poesie intitolato *Morgue*. Luogo dell'uomo è un tavolo anatomico. L'umanità appare qui nuda, inerme, in tutta la sua desolazione; il testo ha titolo *Requiem*:

Due su ogni tavolo. Di traverso tra loro uomini
e donne. Vicini, nudi, eppure senza strazio.
Il cranio aperto. Il petto squarciato. Ora
figliano i corpi un'ultima volta.

Il testo prosegue:

Tre catini ricolmi ciascuno: dal cervello ai testicoli.
E il tempio d'Iddio, la stalla del demonio,
ora petto a petto in fondo a un secchio
ghignano a Gòlgota e peccato originale⁶.

6. *Etica del finito e governo della contingenza*

Luogo dell'uomo è divenuto un tavolo anatomico. L'umanità appare qui nuda, inerme, in tutta la sua desolazione. La poesia non è solo spietata, ma è anche empia. Il testo prosegue. Benn mette in scena tutto questo senza alcun pudore: lo spettacolo della dissoluzione. Non c'è dubbio, la morte è disfacimento, ma per gli stoici la morte era il “gran finale” di una vita degna; il cristianesimo l'ha a volte addolcita: vita *mutatur non tollitur*, non era la fine, ma solo un transito. Qui, invece, dell'uomo non resta nulla di più che il cadavere. Dissoluzione della modernità, ma anche fine della cristianità. L'uomo non è altro che i suoi organi: dal cervello ai testicoli. E il cervello, luogo della mente, sede del pensiero e petto a petto con i testicoli, sede del desiderio, degli spasmi della carne. Ora tutto è mescolato: il tempio dello Spirito Santo e la stalla del demonio. E ridicolizzano il Gòlgota e il peccato originale. Irridono alla salvezza. E in questo punto è come se nel testo vi fosse

⁶ Benn (1971a), p. 39.

un'accensione: in quell'irrisione c'è ancora una certa struggente nostalgia di salvezza. Il *pathos* del nulla si è estinto.

Nell'orizzonte della contemporaneità mi sembra ritorni attuale il verso dell'antico latino: *carpe diem*. Ma torna con una tonalità del tutto variata rispetto alla sua prima formulazione. Enunciato nel nostro presente più che con l'abituale formula: "vivi alla giornata" andrebbe tradotto: "domina la contingenza, fronteggia il caso". Significa qualcosa di più profondo e non ha nulla a che fare con l'ebbrezza dell'attimo. Sarebbe una lettura distorta. Il sentimento della propria esposizione lo si può vivere solo nella cifra del tempo che, poi, è quello della responsabilità. Tutto ciò lo aveva perfettamente colto Nietzsche quando correggeva la sentenza di Orazio dicendo: non *carpe diem*, ma appena il giorno dopo. Nel puro presente l'uomo può solo bruciarsi. Per vivere egli necessita di futuro, anche se breve e indeterminato. Ma occorre saperlo anticipare, per poterlo abitare. Per noi si è oggi dischiuso un diverso orizzonte: dal *pathos* del nulla al governo della contingenza. E il Benn di *Après lude* è diverso da quello del 1912:

Lo sai, non puoi tutto afferrare,
dagli un confine, la verde siepe
a questo e quello intorno, distaccato
sei, ma pur sempre esiliato nel dubbio.
Così giorno e notte è il tuo turno,
anche il giorno di festa ti scalpelli
l'argento incastri nella commessura
e poi lo lasci - ecco è: l'Essere.⁷

Per dominare la contingenza bisogna possedere congetturalità, è necessario sviluppare una "logica contro-fattuale". Come cambia la mia condizione, se introduco una variazione "x" in quella data? Non voglio esplorare qui un così ampio orizzonte epistemologico, ma mi limito solo a ribadire come il *coté* filosofico ed etico congruente ad un cosmo siffatto è un'"etica del finito". Oggi, il rischio è divenuto la nostra misura, ma ciò

⁷ Benn (1966), p. 3.

impone all'uomo un'assunzione sempre più consapevole della propria finitezza. Tocca sempre ed ogni volta decidere e non solo all'uomo, ma, più generalmente, alla società nel suo complesso. Al bivio tra le proprie possibilità e le proprie impossibilità. Nella dimensione ora delineata, la tecnica permette di dominare al meglio la contingenza ma, lungi dal consentire l'onnipotenza, è un altro modo per tenere testa all'improbabilità del mondo. A fronte di una natura nemica, la tecnica è stata per l'uomo strumento d'emancipazione. Ma è un'arma ambigua: può intervenire come e quando vuole nei ritmi della natura e immettere continuamente rischio. Quanto più si potenzia, tanto più espone l'uomo al limite: ogni giorno ci troviamo di fronte a dilemmi spesso insolubili. Molte sono le cose che sappiamo e possiamo fare, ma non è altrettanto chiaro cosa da queste può conseguire. Tuttavia, se da un lato i margini di rischio ci costringono a fare i conti con il limite, per altro verso ci permettono di rapportarci ad esso in termini propositivi.

La tecnica, proprio nel momento in cui ci libera dal limite, ci mostra quanto siamo limitati. Il compito degli uomini non è più quello di dirigere la storia, ma piuttosto di dominare il contingente: non si tratta più d'assecondare il criptofinalismo delle tendenze, ma di eleggere, a partire dalla situazione in cui ci si trova, fini perseguibili. Anche se non sappiamo il perché del mondo, l'uomo è quell'ente apparso nel mondo per conferirglielo. La meta per l'uomo risiede nel suo saper transitare, nel sapere abitare il proprio stesso passaggio. Bisogna sapersi attendare e trovare dimora in ciò che inesorabilmente trapassa.

Bibliografia

Benn, G. (1966), *Aprèslude*, trad. it. a cura di F. Masini, Einaudi, Torino.

Benn, G. (1971a), *Requiem*, in Benn (1971b).

Benn, G. (1971b), *Morgue*, trad. it. a cura di F. Masini, Einaudi, Torino.

Blumenberg, H. (1992), *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. a cura di C. Marelli, Marietti, Genova.

Koselleck, R., Meier, C. (1991), *Progresso*, trad. it. a cura di S. Mezzadra, Marsilio, Venezia.

Nietzsche, F. (1964a), *Aurora*, in Nietzsche (1964b), vol. V, t. I.

Nietzsche, F. (1964b), *Opere*, trad. it. a cura di M. Montinari, F. Masini, Adelphi, Milano.

Abstract

Western nihilism could be considered as the result of secularization, and secularization as the horizon of Western philosophy. The dynamics of contemporary society coincides with the process of self-affirmation of man, and this idea moves together with the progressive abandonment of the reference to the transcendence. The main reason for this process of secularization is the disappointment of a missed salvation. So, time has changed its direction, and today we can see the triumph of a new *carpe diem*. But the destination of man is being able to live in a changing, uncertain, unknown time, knowing in advance that this uncertainty could be his real fate.

Keywords: Nihilism, Western Philosophy, Secularization, Transcendence, Salvation.

ALDO TRIONE

Senza domani

1.

Intenzioni ascensionali, millenaristiche e palingenetiche, attesa, oblio, preghiera, stupore, redenzione, ascolto della parola di Cristo (che gli uomini hanno dimenticato o tradito nel corso dei secoli) e, soprattutto, interrogazione sull'Essere e sul nulla: sono, questi, i temi presenti ne *I fratelli Karamazov* dove si possono intravedere non solo tante avviluppate *memorie del sottosuolo* quanto forme, movimenti, tracce che segneranno la condizione tragica, ubiqua, assurda della modernità.

Nella *Leggenda del Grande Inquisitore* (che è da considerare quasi un libro a sé, autonomo, grandioso e disperato), Dostoevskij si pone con ostinata inquietudine le “grandi domande” sulla vita e sulla morte, sul tempo e l'eterno, sulla figura di Cristo redentore, sulla maschera tragica e disumana dell'uomo e sul Dio che si è allontanato dal mondo (o che, forse, non è mai stato nel mondo), e, infine, sull'esistenza assurda.

2.

Queste domande, poste con una intensità tale da legittimare soluzioni estreme, attraversano l'intero universo poetico e filosofico del grande scrittore russo, da *Delitto e castigo* a *Memorie dal sottosuolo*, a *Diario di uno scrittore* da *I demoni* a *I fratelli Karamazov*.

Domande su verità e menzogna, sulla fede nell'immortalità e sulla “disfatta” necessaria di fronte all'eterna vanità del tutto, sulla speranza e sul “suicidio logico”, sui rapporti tra l'esserci e la trascendenza...

Il momento più alto di questa interrogazione ardua, problematica, infinita è costituito dalla figura di Cristo, che incarna il dramma umano.

Cristo, infatti – scriveva Camus in pagine dedicate a un personaggio dostoevskijano nichilista e “moderno” come Kirillov – è «l’uomo perfetto in quanto è quello che ha realizzato la più assurda condizione. Non è il Dio-uomo, ma l’uomo-Dio. E, come lui, ciascuno di noi può essere crocifisso e ingannato – anzi lo è, in una certa misura. La divinità della quale trattasi, è, dunque, esclusivamente terrestre»¹.

3.

Nella terzietà è il destino dell’uomo che ha ascoltato la voce delle memorie sepolte nelle pieghe del tempo; e ha scoperto che la “vecchia verità” è ormai infranta, e non ci sono più gli idoli eterni, e con questi, sono crollati anche gli idoli recentissimi, ovvero “le stesse idee moderne”.

La cifra di questa “svolta destinale” è colta in un luogo enigmatico e labirintico di *Ecce homo*, dove riprendendo intenzioni e percorsi del *Crepuscolo degli idoli*, Nietzsche scrive: «Un gran vento soffia fra gli alberi, dappertutto cadono a terra dei frutti: delle verità»².

Vediamo lo sperpero di un autunno troppo ricco: si inciampa nelle verità, si schiacciano persino alcune – ce ne sono troppe... ma ciò che si prende in mano non è più qualcosa di problematico, sono decisioni. Io per primo ho il metro della “verità”, io per primo “posso” decidere. Come se in me si fosse sviluppata una “seconda coscienza”, come se in me “la volontà” avesse acceso una luce sulla “china” – la chiamavano la via verso la “verità”...

È finita con tutti gli «impulsi oscuri»³.

4.

“Scoprire” l’ineluttabilità del declino delle cose non comporta l’illusione di un altro mondo; al contrario “invita” a un

¹ Camus (1990), pp. 103-104.

² Nietzsche (1989), “Crepuscolo degli idoli”, § 2.

³ Nietzsche (1989), p. 124.

diverso rapporto col “multiverso” della vita. Anche con le inezie che possono apparire prive di senso.

Scriveva Camus: «Non la parola divina che diverte e acceca, ma il volto, il gesto e il dramma della terra, in cui si compendiano una difficile saggezza e una passione senza domani»⁴.

E il dramma della terra, che è governato dal caso e segnato dal nascere, dalla accidentalità e dal mito, si placa, si compone, si dissolve nei grandi cimiteri del tempo, i quali ci insegnano che le azioni, i gesti, i comportamenti, le speranze, le memorie, le illusioni non hanno alcun significato trascendente; e la vita ha un senso in virtù delle cose che si susseguono nell’“aldiqua”.

In un frammento di *Crepuscolo*, Horkheimer scrive:

Non vi è metafisica, un enunciato positivo su un assoluto è impossibile. Tuttavia sono possibili enunciati sull’accidentalità (*Zufälligkeit*), la finità (*Endlichkeit*), l’insensatezza (*Sinnlosigkeit*) del mondo visibile. In tal caso però il criterio della necessità, infinità, sensatezza, che funge ancora anche in tali negazioni, non può essere inteso come garante dell’esistenza dell’eterno nell’animo umano come nella dottrina kantiana delle idee, ma anch’esso a sua volta solo come rappresentazione umana. Perfino l’idea di un’istanza assolutamente giusta e benevola, al cospetto della quale l’oscurità terrena, la bassezza e la sporcizia di questo mondo svaniscono e la bontà calpestata può sussistere e trionfare, è un’idea umana che muore e svanisce con coloro che la formulano. Questa è una triste constatazione⁵.

5.

Nel “crepuscolo” raccontato da Horkheimer sono impresse molte domande radicali di un sapere del tutto svincolato da dimostrazioni, ragionamenti e da astratte mediazioni concettuali: un sapere, i cui sentieri non sempre sono stati colti nella loro straordinaria forza poetica; e, talvolta, sono stati associati ad una paradigmatica idea di “decadenza”.

⁴ Camus (1990), p. 113.

⁵ Horkheimer (1977), p. 117.

Si pensi a Lukács e ai tanti teorici del cosiddetto realismo critico i quali in larga misura iscrivono molti protagonisti della grande letteratura d'avanguardia europea dentro una visione del mondo irrazionalistica, soggettivistica e nichilistica, situando la filosofia dei Proust, di Musil, di Kafka, di Joyce all'interno di un orizzonte crepuscolare percorso dalla dissoluzione dell'uomo.

La cifra di questo dissolversi è da individuare esemplarmente in questi versi di Th. Eliot: «Shape without form, shade without colour/ Paralysed force, gesture without motion»⁶.

Visione spettrale, terre desolate, non lambite neppure dal vento...

In queste parole, mistiche e apocalittiche, si può intravedere una sorta di deriva, di struggimento diffusi nella cultura e nell'immaginario del nostro tempo; questo declino Eliot evoca e canta in versi impareggiabili di *Cocktail Party*, dove tra l'altro rileva che in ogni nostro incontro incontriamo uno straniero e noi moriamo ogni giorno l'uno per l'altro.

“Moriamo”, e ciò significa che ci ritroviamo in una “selva oscura” dalla quale non possiamo uscire. Una selva tenebrosa e inospitale che “dice” la dissoluzione della personalità e lo sgretolarsi del mondo.

Dissoluzione del mondo e dissoluzione dell'uomo si riferiscono [...] a vicenda, si intensificano e si rafforzano reciprocamente. Il loro fondamento è la mancanza oggettiva di unità nell'uomo, la sua trasformazione in una successione disordinata di frammenti istantanei di esperienze, e quindi la sua inconoscibilità fondamentale, sia per se stesso che per gli altri⁷.

6.

Dissoluzione che si dà come estremo lembo dell'esserci. Oltre questa soglia il nulla, il silenzio eterno.

Ancorché operi in una situazione di cultura per molti versi analoga e contigua a quella che caratterizza l'universo poetico e

⁶ «Sagoma senza forma, ombra senza colore/ forza paralizzata, gesto senza moto» (*The Hollow Men*).

⁷ Lukács (1957), pp. 27-28.

immaginario di autori come Musil, o Kafka, diversamente Hoffmannsthal, nella *Lettera di Lord Chandos*, portandosi oltre la fenomenologia dei particolari, di cui coglie “il contorno divino”, getta una sonda nel fondo oscuro delle cose, attraverso il velame di quell’“ignoto che appare”.

Una “sonda mistica”, atta a cogliere, nella varietà del loro disporsi, figure affascinanti e demoniache, deformi e perfette, dove si confondono animali e piante, in una ubiquità armonica, fatta di immagini rigogliose e di fogliame frastagliato e lussureggiante.

Una sonda che è da considerare tra le più sofferte testimonianze dell’inquietudine di un’epoca. Avvolta da atmosfere surreali, da iridescenze, da un “misterioso fluido” che annoda la vita, la morte, il sogno e la veglia; ed è colorata di trucchi, di metafore, di finzioni.

Lord Chandos racconta in tratti essenziali il proprio *taedium vitae* di fronte a tutto quello che esiste; di fronte ai particolari minimi, ai ricordi, alle abitudini, alle conoscenze.

Questo strano personaggio antico e postremo, è attraversato da dubbi, da brancolamenti, da strane sensazioni, da cifre, da figure; ed è animato dal bisogno di scoprire (o riscoprire) il mondo.

Egli ha la consapevolezza dell’impossibilità di portarsi fuori dal suo stato psicologico, confuso, che lo tiene incatenato ad una surrealtà indefinibile.

E nondimeno egli riesce a decifrare il senso nascosto nella trama delle cose.

Inquietudine, disagio, malinconia, timore, oblio...

Anche se diverso sul piano stilistico e formale, il racconto di Lord Chandos ha per molti versi una cifra ontologica analoga a quella dei tanti personaggi immaginari che abitano l’universo poetico di Pessoa.

Il Pessoa che “sente” il tempo come un enorme dolore; ed esiliato e mendicante, “resta” avvolto da un immenso metafisico silenzio.

7.

Ciò che vincolava l'uomo era l'illusione di un altro mondo. Nell'"età del crepuscolo" la miseria di tutto il mondo, annotava Horkheimer, scorre davanti ai nostri occhi: la vicinanza si è trasformata in lontananza, il passato è cancellato dal presente, la memoria storica violata.

Abbiamo via via scoperto che tutto vacilla – le idee pure, i concetti chiari e distinti, la verità, la bellezza.

Non ci resta, forse – rilevava Camus – non senza una struggente malinconia esistenziale – che una "difficile saggezza" e una "passione senza domani".

Senza domani, ovvero qui ed ora, una passione dell'assurdo, perché la vita è breve, troppo limitata, varia, frammentaria, per resistere alle grandi tensioni. E non solo.

Cioran si chiedeva: «tutti i mistici non ebbero, forse, dopo le grandi estasi il sentimento di non poter più vivere? Che cosa possono dunque ancora aspettarsi dal mondo coloro che sentono al di là del normale la vita, la solitudine, la disperazione e la morte?»⁸.

La morte... annientamento primaverile, compimento che ci solleva sopra noi stessi.

Bibliografia

Camus, A. (1990), *Il mito di Sisifo*, trad. it. a cura di A. Borelli, Bompiani, Milano.

Cioran, E. M. (1998), *Al culmine della disperazione*, trad. it. a cura di C. Fantechi e F. Del Fabbro, Adelphi, Milano.

Horkheimer, M. (1977), *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, trad. it. a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino.

Lukács, G. (1957), *Il significato attuale del realismo critico*, trad. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino.

Nietzsche, F. (1989), *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano.

⁸ Cioran (1998), p. 21.

Asbtract

Nikolas Lenau's lines, at the beginning of Max Horkheimer's *Dawn and Decline*, represents an unprejudiced reflection on how art and the arts are declining in the twentieth century's intellectual civilization. The paper deals with Cioran's philosophy of the absurd and the idea of "extreme" desperation, and the surreal fable of Hofmannstal's *Lord Chandos*. The essay proposes a *parva clavis* useful to investigate the indissoluble bond between contemporary poetry and the "decline of ontology".

Keywords: Lenau, Horkheimer, Nihilism, Cioran, Hofmannstal

GIANNI VATTIMO

Cristianesimo, nichilismo, *kenosis**

La proposta del pensiero debole, come ho già avuto modo di chiarire in altri testi, è il tentativo di leggere insieme l'eredità di Nietzsche e di Heidegger alla luce del messaggio cristiano (e viceversa). Di questo messaggio, la filosofia che qui si propone prende come elemento centrale la nozione di *kenosis*, secondo il termine che usa San Paolo nella *Lettera ai Filippesi*. L'annuncio del Dio incarnato in Gesù Cristo è ciò che determina la tradizione cristiana e più in generale lo spirito dell'Occidente. Se si vuole, è il tratto costitutivo della apertura dell'essere entro cui siamo gettati. Apertura dell'essere è ciò che si potrebbe anche chiamare, ampliando di molto il termine al di là dei limiti dell'epistemologia, un paradigma; o anche con altro termine heideggeriano, un'epoca dell'essere: l'orizzonte di una umanità storica che è la nostra, la luce entro cui il mondo, e noi stessi, ci diveniamo accessibili. Per capirci, ma molto approssimativamente, possiamo pensare agli *a priori* kantiani. Con la differenza che questi *a priori* non sono qui pensati come strutture eterne della ragione umana sempre uguale a se stessa, ma piuttosto come lingue storiche. Gli *a priori* di Kant, come ha osservato Karl Otto Apel, sono la lingua storica entro cui una cultura si dispiega. È il senso in cui Heidegger dice che «il linguaggio è la casa dell'essere». Ebbene, se si pensa alla tradizione occidentale nei termini in cui essa stessa, almeno in alcuni grandi interpreti, si è letta (qui non solo Nietzsche e Heidegger: Hegel stesso, e il positivismo, ecc.: tutto lo storicismo che permea la cultura moderna), non è assurdo metterla sotto il segno della *kenosis*. Inutile dire che qui non si

* Presento qui gli appunti di una conversazione tenuta in sedi pubbliche, nel corso del 2014. Il carattere di "appunti", come si può chiaramente notare, spiega una certa schematicità del testo.

pretende di descrivere esaustivamente la storia dell'Occidente. Si propone una interpretazione che rivendica la propria validità, proprio citando i nomi dei filosofi, ma ponendo accanto ad essi la storia (*historia rerum*, non *res gestae*) della scienza moderna, delle trasformazioni politiche, della stessa religione dominante, della colonizzazione e della decolonizzazione, della psicoanalisi. In molteplici sensi – che non evoco qui, ovviamente – tutte queste storie si lasciano leggere unitariamente (interpretare) come *kenosis*. Si tratta di interpretazione: dunque non di pretesa descrizione oggettiva che imporrebbe un suo senso; ma di una ricostruzione che implica profondamente noi stessi come soggetti interessati (interpretazione è definita da Pareyson come quel conoscere nel quale l'oggetto si rivela nella misura in cui il soggetto si esprime). Non: riconosco come un fatto che il messaggio cristiano si sviluppa come storia di *kenosis*. Invece: come interprete interessato, che ha letto Nietzsche, Heidegger, Marx, e molta storia del mondo contemporaneo, leggo il cristianesimo in questi termini. Se traduco questa mia lettura del cristianesimo nel linguaggio dei filosofi che ho studiato, ne parlo come di nichilismo. Sono un credente cristiano che ha letto questi filosofi e che vive la propria religiosità in questi termini. Non potrei dire se sono un nichilista perché cristiano, o se sono un cristiano nichilista perché ho letto e assimilato quegli autori e la loro visione della cultura odierna. Il cristianesimo non insegna affatto che la storia ha un senso progressivo, di tipo illuministico. Questo senso sarebbe difficilmente identificabile come nichilismo. Ma invece sembra molto vicino al messaggio cristiano *kenotico* la sempre più diffusa impressione che il “progresso” – scienze, tecnologie, controllo sociale crescente, ecc. – richieda un contro-movimento, una sorta di limitazione. Si può parlare qui di nichilismo non nel senso metafisico-oggettivo del termine: non “c'è” un fine della storia che sia il nulla. Lo stesso nichilismo annunciato da Nietzsche non è una metafisica del niente, ma il senso di un processo in corso. Il cristianesimo mi vuole nichilista perché mi predica la *kenosis*, la riduzione, la diminuzione delle pretese assolute, che sono anche

l'assolutizzazione della volontà e delle preferenze di ciascuno. Ho anche buone ragioni per ritenere che ciò che Heidegger chiama metafisica – e cioè l'identificazione dell'essere con l'ente, con l'oggettività, con la presenza dispiegata davanti all'occhio della mente – sia l'opposto del cristianesimo. Anche e soprattutto perché se la metafisica avesse ragione, nel suo modo di ridurre l'essere all'oggettività del dato, pensando persino Dio come supremo Ente, e dunque supremo Dato, il messaggio cristiano non avrebbe senso: *«einen Gott den es gibt, gibt es nicht»*, secondo il detto di Bonhoeffer, ma anche di un kantiano: un Dio dato, un dio fenomeno spazio temporale, non è il Dio di cui parla il cristianesimo e nemmeno la religione in generale.

L'etica, il senso della vita, che accompagna quel cristianesimo nichilista non è poi così triste e rinunciataria come si potrebbe pensare. Ora che Dio è morto, possiamo dire, finalmente posso amare il mio prossimo e tutte le prossimità, non assolutizzandole né come Valori né come disvalori demoniaci.

Una lettura “nichilista”, e cioè “*kenotica*” appare (a me, ma soltanto a me?) oggi la sola maniera di salvare il cristianesimo e salvarsi con il cristianesimo. Non solo perché la ragione per cui molti che accetterebbero volentieri il messaggio di Cristo, lo respingono, consiste nella storia troppo trionfalistica della Chiesa e della teologia metafisica con cui la sua predicazione si è sempre accompagnata: l'idea dell'essere che è sempre vero buono e bello, e che dunque richiede per esempio le acrobazie della teodicea per giustificare i mali del mondo. Ma anche la troppo frettolosa accettazione dell'idea di civilizzazione, di progresso, e la conseguente alleanza con le potenze colonialistiche dell'Occidente, insomma la concezione incrollabilmente “affermativa” della onto-teologia metafisica, insieme all'idea di una natura umana che la Chiesa conoscerebbe per illuminazione divina e in nome della quale avrebbe il diritto di imporre norme e regole alla legge civile: tutto questo costituisce il cristianesimo dell'età costantiniana, la

cristianità identificata con l'Occidente trionfante sopra le culture "inferiori" e primitive.

Non solo la teologia negativa del secolo XX, anzitutto Karl Barth e tutta la teologia della Croce, ma anche un pensatore meno direttamente legato alla teologia come René Girard, spingono nella direzione di una concezione *kenotica* del messaggio cristiano. Anche senza ripercorrere qui i contenuti principali della antropologia di Girard, ciò che egli legge nel Vangelo, e cioè l'idea che Gesù, come Figlio di Dio incarnato, sia la "discesa" della divinità dalla assolutezza metafisica e violenta in cui l'hanno sempre collocata le religioni "naturali"; e il suo divenire "uno di noi" – aggiunge un altro importante elemento al nichilismo cristiano.

Non si tratta solo di intendere in maniera più fedele la figura di Gesù e il senso della sua predicazione – la carità come valore supremo, con tutto il suo aspetto di irriducibilità a una affermazione razionale dimostrabile (Gesù non offre una argomentazione al giovane ricco del Vangelo: «vistolo, lo amò») – ma anche di pensare in una chiave attiva e possibilmente entusiasmante l'etica *kenotica*: salvare il cristianesimo significa oggi contribuire alla sempre più esplicita liquidazione degli elementi "sacrali" e violenti della relazione che l'esperienza religiosa instaura con Dio. «Non vi chiamo più servi ma amici»: un Dio nostro amico rischia di perdere credibilità? La perdono piuttosto coloro che in suo nome hanno costruito nella storia le barriere che limitano ancora la costruzione di un mondo più giusto e amichevole. Accanto al nome di Nietzsche (per il quale il Dio che è morto è il Dio della metafisica oggettivistica, il Dio dei filosofi), nella genealogia della visione *kenotica* del cristianesimo c'è ovviamente quello di Heidegger: l'ermeneutica che si ispira a lui è, ci pare, la sola possibile teoria filosofica che, proprio cercando di ricordare l'essere come differente dall'ente, dal dato presente nel mondo, mantiene aperta la mente a quella alterità liberante di cui l'esperienza religiosa non può fare a meno.

Abstract

The article aims to show Christianity as a nihilistic vocation of being itself, which is the meaning of the incarnation as *kenosis* (St. Paul to the Philippians). By comparing the reading of Christianity, and a conception of nihilism as the history of the West (where this is the land of the sunset being), the article proposes the reading of the kenotic core of incarnation as opening to proximity. In this way, Christianity/nihilism would not represent a weakening of the gospel message, even its most direct fulfillment.

Keywords: christianity, nihilism, *kenosis*, Heidegger, Nietzsche

FEDERICO VERCELLONE

Nemo contra deum nisi deus ipse.
**Il nichilismo dell'apparenza e il re-incantamento come
antidoto***

1. La scomparsa del medium

Una polemica senza fine ci introduce nell'universo contemporaneo dell'immagine. L'immagine non si dà più a riconoscere in quanto universo distinto dal mondo, quale mondo dell'apparenza "sospeso", de-realizzato. Può addirittura accadere che essa introietti il proprio *medium*. Ed è per l'appunto il *medium* a rendere riconoscibile l'immagine. Esso la rende percepibile in quanto immagine evitando che si confonda con la realtà. È questa la barriera che non solo oggi ma più volte è stata infranta nella storia dell'immagine, a partire da Zeusi e Parrasio per venire, procedendo in modo assolutamente lacunoso, alle fantasmagorie settecentesche e oggi al 3D. Ed è questa quella barriera che dal Settecento tardo a oggi ci siamo abituati a definire come nichilismo. Se andiamo all'origine del problema del nichilismo, al suo affacciarsi nella lettera aperta che Jacobi indirizza a Fichte nel 1799, abbiamo esattamente a che fare con queste coordinate della questione che rinviano a un dissolversi della realtà nell'apparenza come tendenza della contemporaneità. Ciò vale dal 1799 sino a oggi. Scrive Jacobi: «Per il fatto stesso che io risolvendo e smembrando sono giunto ad annullare tutto quello che è al di fuori dell'io, mi si è mostrato che ogni cosa era un bel nulla al di fuori della mia immaginazione libera ma ristretta entro certi limiti»¹. Mentre

* Questo saggio riprende e fonde parti di saggi precedenti che acquisiscono in questo nuovo un più compiuto significato. La prima parte di questo contributo deriva da Vercellone (2014); la seconda da Vercellone (2015).

¹ Jacobi (1948), p. 178.

più avanti Jacobi scrive ancora: «E così, mio caro Fichte, non deve prendersela se Ella o chicchessia vorrà chiamare “chimerismo” quella dottrina che io contrappongo all’idealismo, accusandolo di nichilismo»².

In casi come questi sintetizzati così efficacemente da Jacobi nella sua critica alla filosofia di Fichte (che ebbe per altro una vastissima risonanza e significato), l’immagine si confonde con l’ambiente circostante. Essa si configura come “la” realtà o come qualcosa di inquietantemente prossimo a questa. Siamo, per dirla con Oliver Grau, “immersi” nell’esperienza estetica dell’immagine. Sprofondiamo in essa e intratteniamo nei suoi confronti una relazione che non è più semplicemente contemplativa ma interattiva. L’immagine assume il ruolo minaccioso di un soggetto nonostante la chiara consapevolezza che non si ha a che fare con una realtà vivente.

Bisogna tuttavia sottolineare che il nichilismo non propone, quantomeno a questo proposito, una novità assoluta. Fa sì piuttosto che la soggettività dell’immagine divenga il carattere preponderante di un’epoca. Che le immagini siano dotate di una loro soggettività è una vecchia vicenda che, più o meno consapevolmente, ci è nota. Basti pensare al mondo delle fiabe e al romanzo gotico per venire sino a Paul Klee. L’immagine acquisisce, in tutti questi casi, uno statuto soggettivo. È un fantasma, un *revenant* che viene da lontano. Sulla base di questo statuto ambiguo, essa minaccia la condizione quotidiana nel suo tratto più banale e oggettivo. Sembra voler alludere alla possibilità di una morte non definitiva per cui ciò che era un soggetto non è definitivamente divenuto un cadavere, un oggetto.

Che il morto sia davvero morto è per altro uno dei presupposti tanto ovvi da risultare inconfessati (e dunque tanto più degni di interrogazione) della nostra cultura. Esso fonda l’idea di oggettività, per dirla con Hegel, sull’esigenza di cui l’Intelletto si fa latore di «tenere fermo ciò che è morto»³. In altri termini l’oggettività esiste in quanto essa è il *mortuum*, ciò

² Ivi, p. 191.

³ Hegel (2008), p. 24.

che è definitivamente trascorso e si è irrigidito, assumendo così le fattezze di ciò che è definitivo. E l'oggettività è, com'è ben noto, la condizione e la premessa della conoscenza e dell'impresa scientifica.

I confini tra il vivo e il *mortuum* sono stati messi in questione dalla peculiare "realtà" dell'immagine venuta a rianimarsi, grazie a un singolare e straniante atavismo, nel mondo contemporaneo. Si mette così anche Hegel in questione da un punto di vista che non sembra toccare direttamente l'estetica ma che, in realtà, la coinvolge profondamente. E che dimostra che i significati messi in moto dall'arte hanno territori di competenza molto più ampi rispetto a quelli che tradizionalmente le vengono riservati quando la si intenda soltanto come il mondo della bella apparenza. Il limite tra il vivo e il morto, che sembrava consolidato, viene paradossalmente messo in questione dalla tecnologie che sconvolgono i limiti dettati dalla razionalità classica.

La cosa non è del resto del tutto nuova. Si prepara a lungo nel tempo. I primi passi moderni della vicenda avvengono quasi in coincidenza con quello che è considerato l'atto di nascita dell'estetica moderna, la pubblicazione della *Critica del Giudizio* di Kant in cui, com'è ben noto, viene annunciato il presupposto di una bellezza priva di ogni interesse che garantisce, su questa base, la propria autonomia. Per preparare il cammino all'arte museale, e, così, alla "fine" hegeliana dell'arte. Parallelamente si delinea tuttavia un altro cammino, poco rispettoso nei confronti dell'ortodossia estetica ma in realtà estremamente prolifico e influente. Esso mette capo non a una cultura estetica dell'opera ma a una cultura estetizzante dello spettacolo. È il nichilismo realizzato. Quello che cadrà, quasi due secoli più tardi, sotto la mannaia critica, di autori per altro molto lontani tra loro come Heidegger e Adorno, Debord e Baudrillard.

È un cammino che si delinea già a fine Settecento, come rammenta Oliver Grau, grazie alle tecniche della fantasmagoria. Grau rammenta che gli spettacoli nei quali venivano proposte

fantasmagorie produssero, già a partire dal XVII secolo, veri e propri effetti terrifici sul pubblico. Per esempio il viaggiatore Rasmussen Walgenstein propose alla corte del re di Danimarca Frederik III uno spettacolo di *laterna magica* nel quale, attraverso lo spettro della lanterna, venivano rappresentate storie e vicende bizzarre⁴. L'effetto dello spettacolo fu così impressionante e vivo, perlomeno su alcuni dei presenti, che il re dovette ordinare che si ripetesse tre volte l'esperimento con la lanterna per mostrare che si trattava per l'appunto "soltanto" di una finzione. Se la lanterna, osserva Grau, fosse finita non nelle mani di un uomo di spettacolo come Walgenstein ma di individui privi di scrupoli gli effetti avrebbero potuto davvero divenire imprevedibili. Si trattava di fittizie manifestazioni soprannaturali, di raccapriccianti apparizioni di fantasmi. Veniva spettacolarmente varcato, per riprendere quanto si diceva prima, il confine tra il mondo dei vivi e quello dei morti. La lanterna magica continuò poi a evolvere tecnicamente nel diciottesimo secolo consentendo una maggiore articolazione e addirittura il movimento delle immagini⁵. Essa costituisce un'antenata della tecnica cinematografica, e si configura, secondo quanto sottolinea Grau, come un «medium immersivo»⁶. I "media immersivi" escludono lo sguardo contemplativo nei confronti del proprio oggetto per attrarre lo spettatore nello spazio della rappresentazione.

Gli effetti orrifici vennero ovviamente amplificati dal perfezionamento del mezzo tecnico che consentì in seguito, come si diceva poco sopra, di proiettare immagini in movimento. A fine Settecento uno strano personaggio belga, medico, pittore, aeronauta e prete, Etienne Gaspard Robertson, esporta la lanterna nella Parigi postrivoluzionaria. La fama delle sue

⁴ Cfr. Grau (2006), pp.142-143.

⁵ Cfr. *ivi*, p.145.

⁶ Cfr. *ibidem* e pp. 144-149 per quanto riguarda l'evoluzione settecentesca della lanterna magica e gli spettacoli di Etienne Gaspard Robertson. A proposito della storia e dell'attualità dell'esperienza estetica dell'"immersione" cfr. Grau (2003).

rappresentazioni rende testimonianza di una sorta di crisi incipiente della sensibilità illuministica che cede le proprie prerogative dinanzi al richiamo delle tenebre e all'evocazione dell'aldilà. La scenografia dello spettacolo svolgeva in questo caso un ruolo fondamentale. Si accedeva al luogo dove esso avveniva attraverso un cimitero. L'atmosfera cupa, per l'appunto cimiteriale, faceva da antiporta alla rappresentazione che avveniva in un'oscurità totale. Qui, preannunciata da fulmini e pioggia, accompagnata da musiche evocative talora di grandi compositori come Mozart e Beethoven, si preparava nientemeno che l'apparizione dei trapassati. Fra questi potevano trovarsi anche figure politiche del massimo rilievo decedute di recente, come Danton e Robespierre. L'effetto sul pubblico e le sue reazioni erano davvero ragguardevoli tanto che lo spettacolo veniva sconsigliato alle donne incinte che avrebbero potuto perdere il bambino per via dello spavento.

Abbiamo dunque a che fare con una tendenziale scomparsa o occultamento del *medium* artistico secondo quanto rileva Oliver Grau. È, se vogliamo, quello che potrebbe definirsi come il principio della cornice, o meglio è la cornice come principio d'identificazione dell'immagine a venir meno. Abbiamo dunque a che fare con una sia pure tendenziale identificazione dell'immagine con il suo *medium* che determina il più temuto tra gli effetti estetici: l'illusionismo. Lo spettro del conflitto tra Zeusi e Parrasio si ripropone in questo contesto con tutta la sua forza. L'illusione determina uno sviamento sensoriale, produce l'errore. Ma questo non è in fondo che un aspetto della questione. Nella fantasmagoria si definisce un altro aspetto del problema che è forse il più significativo. L'illusionismo interrompe infatti la quiete della coscienza estetica e chiama lo spettatore in scena. Crea un transito inedito. Produce una forma di fruizione dell'opera d'arte che è ben differente dal distacco contemplativo proposto dalla coscienza estetica moderna così come essa viene descritta e interpretata da Hans Georg Gadamer in *Verità e metodo*⁷. Viene meno lo sguardo contemplativo del

⁷ Cfr. Gadamer (1983).

conoscitore che caratterizza l'arte moderna. L'illusione non è infatti semplicemente un errore ma crea una relazione peculiare tra il soggetto e l'opera, e predispone un mondo-ambiente nuovo anche se da considerarsi come fittizio sulla base di una previa e sottaciuta decisione concernente l'ontologia dell'immagine, da intendersi come irrealtà, come universo fittizio, "nichilistico". L'operazione è molto ambigua, e testimonia in fondo della grande e minacciosa creatività sottintesa dal concetto di nichilismo. Si produce così una decisiva rivoluzione non solo della fruizione ma anche del concetto di opera messa in forse nel suo carattere compiuto e definitivo.

Questo si connette al venir meno dell'interdetto del transito tra il mondo dei vivi e quello dei morti che lo spettacolo "fanstasmagorico" sembrerebbe promettere. È questa l'ambiguità della fantasmagoria che crea in fondo una novità nella caratterizzazione dell'esperienza estetica che ora partecipa della vita e assume un aspetto performativo: può produrre comportamenti, azioni e conseguenze anche gravi, come per esempio quella di far perdere un bambino a una donna in attesa.

La neutralizzazione "estetica" dell'arte deriva probabilmente dall'oscura percezione di un rischio davvero dirompente. Che potrebbe mettere a repentaglio, come si è accennato, uno dei fondamenti della razionalità occidentale, la distinzione tra il regno dei vivi e quello dei morti. Da questo punto di vista la critica platonica all'immagine illusionistica affidata al decimo libro della *Repubblica* verrebbe a mostrare il suo significato più profondo. Non si tratta tanto di evitare l'errore prodotto dalla visione di qualcosa di analogo a un miraggio, quanto di difendere le fondamenta dell'impianto della ragione da un antagonista potentissimo. L'"illuminismo" platonico, accusando l'arte mimetica d'essere un'illusione mendace, nega all'immagine lo statuto di soggettività e ricaccia, così facendo, i defunti oltre le sponde dello Stige. È questo un passo grazie al quale si istituisce uno dei pilastri fondamentali anche della ragione moderna. E questo ci consente di tornare a Hegel e, in seguito, ai giorni nostri. L'arte va secondo Hegel incontro alla

propria fine per via di un'asfissia causata dallo sviluppo rigoglioso e trionfale del concetto, dopo essersi ridotta a pura esperienza estetica pur di essere accolta nel mondo della ragione matura e illuminata. La quale accondiscende, per così dire, a creare l'estetica come disciplina seconda e periferica che diviene poi filosofia dell'arte per dare in qualche modo una collocazione all'estraneo che si è insinuato tra le mura di casa.

2. La rinascita dell'immagine dopo la morte dell'arte

Paradossalmente l'antica potenza dell'immagine sembra risuscitare e potersi oggi riproporre con una forza inedita anche grazie alle tecniche digitali. Ma qui affiora e si rivela anche un arcano della situazione che ci consente di approfondire il tema della razionalità dell'immagine, laddove molto difficilmente ogni discorso sulla razionalità contemporanea può esimersi dall'affrontare questo argomento. Che trascina con sé naturalmente anche la questione della tecnica. Come premessa a tutto questo bisogna affermare sin da subito che, naturalmente, non è possibile presupporre una divisione di principio tra i territori dell'immagine e quelli del concetto⁸. Si tratterebbe di una distinzione che non tiene conto fondamentalmente della natura anche figurativa della scrittura quale veicolo della razionalità concettuale e della natura anche segnica dell'immagine, uno stato alla quale essa può sempre tornare quasi per cataresi, per esempio quando venga meno la sua qualità mimetica e/o espressiva. L'immagine null'altro è dal punto di vista che qui si intende adottare, riservandoci di argomentare a fondo questa tesi in altre sedi, che un veicolo espressivo che si implementa su di un determinato *medium* senza del quale essa non potrebbe effettuarsi e dunque veicolarsi⁹. Da questo punto di vista l'immagine è sempre tecnologica, mentre la tecnologia contemporanea ricorre sempre

⁸ Cfr. circa il nascere di una razionalità fondata sul concetto-scrittura, Bettetini (2006).

⁹ Sullo sfondo di questa argomentazione si colloca naturalmente Belting (2013).

più frequentemente all'immagine la quale esprime peculiarmente su questa via la propria particolare efficacia. Questa presa d'atto dovrebbe tacitare almeno in parte, o quantomeno consentire una revisione della diagnosi del nichilismo contemporaneo come "invasione delle immagini" che si riversano nel mondo reale¹⁰. Quantomeno in quest'ottica il colpo viene attutito: il nichilismo deriva da una lunga maturazione storica che, in qualche modo, relativizza il significato del fenomeno e il suo effetto traumatico.

Abbiamo per altro contemporaneamente a che fare anche con una maturazione della ragione tecnologica che non era prevista nel quadro delle concezioni classiche della razionalità moderna le quali avevano previsto una sorta di suo sviluppo sfrenato in direzione di una tecnologia avvolgente, rigida e monocratica. È una tesi condivisa in fondo da pensatori fra loro molto diversi e lontani come Max Weber e Martin Heidegger. Si tratterà su questa base, per parte nostra, allora: a) di approfondire il carattere fundamentalmente tecnico dell'immagine in quanto essa è sempre debitrice delle sue implementazioni su di un determinato supporto; b) di riconoscere le modificazioni che la stessa ragione tecnologica matura a contatto con l'immagine. Tutto questo produce anche una trasformazione profonda sia dell'arte sia dell'esperienza estetica alle soglie di quella che, anticipando le cose e con un po' di coraggio, potrebbe definirsi la nuova mitologia contemporanea¹¹.

Sia qui sufficiente osservare che, a partire dall'avanguardia per venire alla *video art* e più in generale all'esperienza che si produce con le nuove tecniche digitali, si assiste a una vera e propria trasformazione dell'esperienza estetica che da contemplativa diviene "immersiva" o "interattiva". È un'interattività che si diffonde tra l'altro, com'è noto, nell'esperienza del *World Wide Web*. Come già si diceva, in quanto l'esperienza dell'arte da contemplativa diviene

¹⁰ Per quanto riguarda il carattere attivo da sempre detenuto dell'immagine cfr. Bredekamp (2015).

¹¹ Cfr. a questo proposito Vercellone (2013).

interattiva, abbiamo a che fare con una profonda trasformazione delle sue caratteristiche. L'esperienza contemplativa è un'esperienza che rinvia senza continuità da un istante all'altro. L'esperienza interattiva, che si propone a contatto con le nuove tecnologie, è invece un'esperienza narrativa, dialogante, che matura a contatto con un *medium* tendenzialmente "attento", tutt'altro che nichilistico, talora addirittura plastico che risponde alle nostre aspettative e in alcuni casi anche alle nostre sollecitazioni.

Naturalmente tutto questo produce notevoli problemi teorici ed etici. Questo dipende indubbiamente anche dal fatto che abbiamo da fare con un *medium* di natura particolare, con il quale entriamo in una relazione di mutuo scambio. È un *medium* entro cui siamo. Potremo definirlo un *medium* "vivente" rovesciando così il rapporto tecnica/soggettività così come viene tradizionalmente concepito nella tradizione filosofica del Novecento, per cui l'umanità è dominata da una tecnologia che dovrebbe invece costituire lo strumento del suo dominio del mondo. Si aggiunga qui ancora un elemento fondamentale: abbiamo a che fare con un *medium* narrativo. Esso funziona infatti solo nel quadro di una relazione interattiva, di scambio e di dialogo con il soggetto che lo utilizza. S'impone dunque a contatto con l'immagine una relazione dalle vastissime implicazioni: per esempio, proprio in quanto abbiamo a che fare con una narrazione, diviene fluida la distinzione tra comunicazione verbale e comunicazione per immagini. Il rapporto interattivo con l'immagine ne mette per altro a giorno le virtualità performative dalle quali discende, fra l'altro, l'esigenza sempre più pressante di un'etica dell'immagine e delle nuove tecnologie¹².

Sulla base di questa relazione "vivente" con l'immagine, è lecito affermare che abbiamo oggi a che fare con una mitologia "laica", con una mitologia senza dèi¹³. Si tratta, a tutti gli effetti,

¹² Cfr. Fabris (2012).

¹³ Mi sia consentito rinviare nuovamente per un'estesa argomentazione al mio Vercellone (2013).

di una “mitologia della ragione”, per riprendere la proposta di Schelling e dei romantici di Jena, che vive rinnovandosi sulla base di un’intensa relazione tecnologica e interattiva con i suoi fruitori. Lo statuto di quest’opera è dunque essenzialmente “aperto”, ontologicamente fluido. Essa fuoriesce in maniera definitiva dall’esperienza estetica classica per ospitare entro di sé l’interazione con l’ambiente e dunque nuove, inedite, forme di soggettività volte a progettare veri e propri contesti di vita. La nuova mitologia è dunque rinata sotto forme che Hegel non avrebbe mai previsto nella sua polemica con i romantici.

L’opera d’arte tende dunque a farsi mondo, a profilarsi non come un’opera d’arte totale, ma come un’opera che ambienta il mondo circostante dando così una qualche risposta all’esigenza di radicamento degli individui sempre più diffusa nel nostro mondo. L’immagine in questo quadro non avrebbe dunque quell’effetto di sradicamento dell’esistenza dal suo contesto e dal suo senso che era implicita nell’accusa di nichilismo da Jacobi ai nostri giorni.

Per dirla schiettamente di arte, e di un’arte così caratterizzata abbiamo oggi molto bisogno. L’esperienza postmoderna della convivenza ibrida di stili e tradizioni, la vita nei “nonluoghi” di Marc Augé, questi ultimi davvero nichilistici, si rivela sempre più impraticabile. E si affaccia, non senza motivo, una nuova necessità di radicamento del quale l’opera d’arte si fa testimone, attraverso il *medium* dell’immagine, chiamando a una rinascita dell’arte pubblica che si affianchi all’arte delle gallerie e dei musei, il cui significato di selettivi scrigni della memoria artistica e culturale è naturalmente, per altro, del tutto imprescindibile. Abbiamo così a che fare in molte occasioni con opere che radicano e ammantano di se stesse l’esistenza dei singoli e delle collettività. Sono opere, come *The Weather Project* di Olafur Eliasson o il cosiddetto *Big bean* di Anish Kapoor a Chicago¹⁴, che donano un’identità collettiva, formano una comunità o quantomeno contribuiscono a crearla. Sono caratteristiche che venivano tradizionalmente ascritte al mito. In

¹⁴ Il titolo originale è *Cloud Gate*.

questo senso si è detto che è in atto una rinascenza mitologica. Abbiamo da fare con “miti d’oggi” a voler ricordare Barthes, con nuove “mitologie della ragione” a riprendere l’insegnamento dei romantici, consapevoli tuttavia della marcata mediazione tecnologica sulla quale queste mitologie fondano la loro efficacia pubblica¹⁵.

Si ripropone dunque l’incantamento mitico? Certo. Ma non siamo in presenza di mitologie estetistiche e dunque nichilistiche, laddove non ci sono nuovi dèi a guidarci. E questa è la sfida quanto mai salutare che dobbiamo far nostra guardando, attraverso le nuove forme dell’immaginario, non solo oltre il nichilismo ma anche oltre l’idea stessa di nichilismo.

Mentre abbiamo certamente anche a che fare con una trasformazione profonda dei modelli di razionalità possibile che sembrano individuare la via di un pluralismo inedito per la ragione moderna (e forse non solo per questa). Avendo a che fare con un modello che ricorre in modo intenso all’immagine, diviene ben più difficile configurare la ragione tecnologica come una *ratio* fondata su di un’articolazione monologica e monotona à la *Metropolis* di Fritz Lang. Si tratta piuttosto di una ragione che modifica i propri linguaggi attraverso i diversi media in cui si esprime. Il differenziarsi dei media produce un obiettivo modificarsi dei modelli di razionalità possibile, laddove questi ultimi rappresentano forme di vita, *chances* di trasformazione della razionalità dallo stadio della necessità a quello della possibilità. Si schiude così un’opportunità non del tutto inedita, che, a ben vedere era già stata sondata nell’ambito del confronto dei romantici di Jena con l’Illuminismo. È quella di una razionalità che inventa mondi invece che asseverarne l’immutabilità. È questo che si è tentato di fare sviluppando l’idea di re-incantamento.

3. Verso il re-incantamento

Quando si parla di re-incantamento non si vuole proporre una sorta di quieta acquiescenza nei confronti della presente

¹⁵ Barthes (2005).

invasione del mondo delle immagini che sembrano intaccare, se non altro per la loro numerosità, le radici della memoria culturale e dunque quelle dell'identità personale e collettiva. Nel re-incantamento si dà piuttosto l'idea che l'immagine costituisca una *chance* potente, strategicamente importante per modificare il mondo attuale. È inevitabile notare che le tecnologie dell'immagine sorgono da un'esigenza reale e antropologicamente sentita, quella di fuoriuscire da un mondo dominato da una tecno-scienza eccessivamente omologante, indifferenziata e straniante. Non c'è nulla da fare a questo proposito: gli individui necessitano di riconoscimento, e questo non può avvenire nel mondo globale prodotto anche dalla tecno-scienza, ma solo entro orizzonti più ridotti¹⁶. Del resto questo non è strano: la memoria ha sempre attinto al patrimonio delle immagini per ricostruire se stessa, ed è assolutamente naturale che continui a farlo. E, anzi, si potrebbe vedere proprio in questo un elemento di rassicurante continuità. Del resto il bisogno di immagini, come ci ricorda Hans Belting¹⁷, è atavico e inestinguibile: si possono cancellare tutte le immagini sensibili, ma non quelle mentali, e questo rende inevitabile, dinanzi a qualsiasi tentazione iconoclasta, la necessità storico-antropologica di una rinascita delle immagini. Il problema è semmai un altro: è quello di fermare le immagini in un universo nel quale la loro produzione è eccessivamente accelerata forse perché particolarmente instabili sono diventate le identità singole e collettive al punto che si è prodotta una vera e propria fame di immagini, di identità rassicuranti quanto infine confusive, cui corrisponde una loro sovrapproduzione mastodontica, tanto esuberante e *overwhelming* da non consentire una chiara distinzione all'interno di un universo così brulicante. È sempre più evidente, così, l'esigenza e la necessità di fermare le immagini, di creare una sorta di "fermo-immagine"; è una necessità che si palesa ai più diversi livelli e

¹⁶ Cfr. sulla questione fra gli altri: Habermas, Taylor (1996).

¹⁷ Cfr. Belting (2013), cui si deve anche lo stretto riferimento dell'immagine alla morte di cui poco sotto.

nei modi più diversi: fra l'altro nelle culture giovanili dove, per esempio, la presenza molto frequente del tatuaggio sembra additare la necessità, contraddittoria, divertita e disperata insieme, di stabilizzare l'immagine, di darle un corpo perché si fissi e non fluttui trascorrendo così nell'oblio, in un mortuario al di là. Questo significa che le immagini, che vagano invadenti nel nostro mondo, hanno in realtà necessità di incarnarsi, addirittura di farsi carne e sangue per sfuggire a un destino funebre e mortuario al quale la loro iperproduzione sembra consegnarle.

Le immagini, come suggerisce Horst Bredekamp sono dotate di un'intima portata performativa¹⁸. La fruizione bulimica delle immagini nel nostro tempo corrisponde dunque a un'esigenza, contraddittoria quanto si vuole, di incarnare le immagini che ci sfuggono, ma che tuttavia ci hanno invasi, perché la richiesta loro rivolta di fornire un'identità, richiesta per altro del tutto tradizionale e legittima, e addirittura atavica, ha trovato nel tempo presente un'espansione quasi bulimica connessa al disorientamento prodotto dallo sviluppo straniante di un modello di ragione fondato sulla tecno-scienza, un modello che ha costituito per molti versi un verso e proprio *imprinting* del tessuto sociale e delle relazioni che in esso si sono sviluppate.

In questo quadro assistiamo a una modificazione profondissima dell'essere dell'immagine che viene a trasformare il suo statuto "moderno", laddove essa vede decadere le sue qualità propriamente estetiche per assumere una connotazione diversa in cui non solo l'immagine in generale ma anche quella propriamente artistica tendono a riferirsi allo spazio pubblico. Abbiamo a che fare, per procedere molto velocemente, con una modificazione politica dell'immagine la quale, su questa via, viene ad assumere un assetto e uno statuto nuovo. Potremmo dire che si trascorre dalla storia estetica dell'arte alle strategie dell'immagine, e che questo comporta uno sorta di *feedback* per quanto concerne lo sviluppo precedente, l'organizzarsi di uno sguardo *à rebours* che riorganizza anche lo statuto storico

¹⁸ Cfr. nota 11.

dell'immagine sulla base di questo nuovo assunto¹⁹. Esempio su questo cammino è il cammino di Michelangelo Pistoletto, il quale ha sviluppato nella sua opera una vera e propria politica di ospitalità “dell’” e “nell’” immagine²⁰. L'immagine assume in questo quadro una dimensione autoriflessiva: essa ospita nel proprio specchio un'altra identità della quale rinnova lo spazio. L'immagine diviene, da questo punto di vista, un vero e proprio *medium* dello scambio interculturale come esemplarmente dimostra per altro la personale di Pistoletto al Louvre del 2013, *Année!. Le Paradis sur terre*, la quale, ben lungi dal presentarsi come una grande monografica, costituiva piuttosto la messa in moto dialogica di un io artistico che si moltiplicava nelle sue diffrazioni con gli altrui prodotti artistici, molto eterogenei, con i quali veniva messo e si metteva a confronto.

In questo quadro e in questo contesto si può meglio cogliere che cosa significhi re-incantamento del mondo. Il re-incantamento costituisce una sorta di strategia dell'immagine che ci consente di edificare nuovamente dei luoghi esteticamente connotati nell'enorme perimetro, per dirla con Marc Augé, dei “nonluoghi” tardo-moderni. Questo significa anche creare luoghi “magici”, alchemicamente “reincantati” di incontro e di ri-creazione delle culture. Si tratterebbe di luoghi che costituiscono un nuovo coagulo di appartenenze che viene “inventato” attraverso il *medium* dell'immagine vero e proprio coagulo di innovazione creativa e tecnologica. Re-incantamento significa dunque in questo quadro – per proporre qui un tema che ci si riserva di approfondire ancora – restituire e ripristinare una cultura delle appartenenze nell'universo del disincanto del mondo. E farlo significa anche tuttavia rendersi edotti del fatto che queste appartenenze sono costantemente mediate da un intervento tecnologico che ha un valore sostanziale per il loro realizzarsi. Il *medium* tecnologico diviene assolutamente centrale per ristabilire quelle appartenenze che la tecnologia stessa, in un'altra versione, aveva esautorato con un'opera di

¹⁹ Cfr. Belting (1995).

²⁰ Cfr. Pistoletto (2010).

sradicamento che aveva costituito il suo sigillo di riconoscimento. È ben evidente che qui si profilano una serie di problemi impossibili da sviluppare in questa sede, e che intorno all'idea di un'immagine che si fa mondo-ambiente si coagulino numerose questioni storiche e relative all'ontologia dell'immagine. L'immagine che si fa mondo sembra smantellare ogni teorema dell'apparenza estetica chiusa nella propria orgogliosa autonomia denunciando invece l'apparenza estetica come una sorta di difesa ideologica, tanto faticosa quanto ardua e mutilatrice, di una ragione che si auto-concepisce in chiave monologica e confina l'immagine ai limiti del mondo della conoscenza. È una ragione che, su questa base, si vota a un dominio monologico del mondo e dei mondi-ambiente. La vocazione dell'immagine a incarnarsi, che viene con forza annunciata dall'avanguardia per non perdersi più nella vicenda artistica e non solo, denuncia i limiti di questo modello di razionalità che esige un avvicinamento di paradigmi²¹.

Bibliografia

- Barthes, R. (2005), *Miti d'oggi*, trad. it. L. Lonzi, Einaudi, Torino.
- Belting, H. (1995), *Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren*, Beck, München.
- Belting, H. (2013), *Antropologia delle immagini*, trad. it. a cura di S. Incardona, Carocci, Roma.
- Bettetini, M. (2006), *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Laterza, Roma-Bari.
- Bredenkamp, H. (2015), *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico*, trad. it. a cura di F. Vercellone, Cortina, Milano.
- Bourriaud, N. (1999), *Formes de vie. L'art moderne et l'invention du soi*, Denoël, Paris.
- Bourriaud, N. (2010), *Estetica relazionale*, trad. it. a cura di R. Pinto, Postmedia, Milano.

²¹ Su questi aspetti dell'avanguardia e sulle sue conseguenze cfr. Bürger (1990); Bourriaud (1999); Bourriaud (2010).

- Bürger, P. (1990), *Teoria dell'avanguardia*, trad. it. a cura di A. Buzzi e P. Zonta, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fabris, A. (2012), *Etica delle nuove tecnologie*, La Scuola, Brescia.
- Gadamer, H. G. (1983), *Verità e metodo*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano.
- Grau, O. (2003), *Virtual Art. From Illusion to Immersion*, MIT, Cambridge Mass., London.
- Grau, P. (2006), *Remember the Phantasmagoria! Illusion Politics of the Eigtheenth Century and Its Multimedial Afteflife. Illusion Politics of the Eighteenth Century and Its Multimedial Afterlife*, in Grau, P. (ed.), *MediaArtHistories*, MIT, Cambridge Mass., London.
- Habermas, J., Taylor, C. (1996), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano.
- Hegel, G. W. F. (2008), *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino.
- Jacobi, F. H. (1948), *Jacobi a Fichte*, in Jacobi, F. H., *Idealismo e realismo*, trad. it. a cura di N. Bobbio, De Silva, Torino.
- Pistoletto, M. (2010), *Il Terzo Paradiso*, Marsilio, Venezia.
- Vercellone, F. (2013), *Dopo la morte dell'arte*, il Mulino, Bologna.
- Vercellone, F. (2014), "Il nichilismo e le nuove forme dell'immaginario tardo-moderno", *aut aut*, vol. 364, pp. 91-101.
- Vercellone, F. (2015), *Reicantamento del mondo?*, in Martinengo, A. (ed.), *Oltre il disincanto: prospettive sul reicantamento del mondo*, Aracne, Roma.

Abstract

The notion of aesthetic appearance has much to do with the history of nihilism from Plato to modern aesthetics and to Hegel. The Hegelian thesis of the "end of art" has to do with the final result of a process relegating art to the realm of appearance and condemning the rationalized world to a destiny of disenchantment. Is it possible to envisage and to elaborate a new

technical “re-enchantment of the world” where the image is becoming an ontological principle of a new idea of reality in the frame of our contemporary world dominated by images?

Keywords: Aesthetic, Hegel, World, Nihilism, Reality

VINCENZO VITIELLO

Pólis
“Politica e nichilismo” – per lumi sparsi

*Le vieux Paris n'est plus.
La forme d'une ville
change plus vite, hélas! que
le coeur d'un mortel.¹*

1. In limine

Inizio con una considerazione che è “a mezzo” tra la constatazione di un fatto storico e la riflessione su questo fatto, e già questo *essere a mezzo* costituisce un non facile problema; la considerazione è questa: non c’è *Pólis* senza *Nómos*, né *Nómos* senza *Pólis*. Immediata sorge la domanda: qual è il fondamento di questa ‘relazione necessaria’? Il *Nómos* o la *Pólis*? O nessuno dei due, bensì un “terzo”? Intento di questa ricerca è mostrare non tanto che nessuno dei due termini della relazione è fondamento dell’altro, e che non c’è un “terzo” che fondi questa relazione, ma soprattutto che l’intera storia d’Europa si spiega come l’incessante ricerca di questo fondamento, ricerca che cade di continuo su di sé. Ma qual titolo di legittimità è possibile dare ad una tesi come quella ora esposta sulla storia d’Europa? Unicamente questo: la distinzione tra “passato” e “tradizione”. Il fatto, il presupposto non è mai il “passato”: fatto, presupposto è ciò che la tradizione (*Überlieferung*) ci consegna (*liefert*) del passato. E ci consegna ora, nel presente al nostro esserci presente. Fatto, presupposto è il *presente* a se stesso, l’*esse* del *cogito* al *cogito*. Il *cogito*, o riflessione, nonché libero rispetto a sé, è da sé assolutamente condizionato, necessitato. Il *cogito* non è libero d’essere se stesso, se persino nel negare se stesso conferma questa sua necessità: in tanto può negarsi, in quanto è quello che è: *cogito* e non tavolo, pietra, o altro ancora. La libertà del *cogito*, della riflessione – se ha ancora senso parlare

¹ Ch. Meryon, cit. in Benjamin (1986), p. 146.

di libertà – non si esercita su di sé, ma sull'altro da sé. Su ciò che non è presente a sé: il “passato”. Il “passato” che la riflessione ‘scopre’ – e cioè, per usare il linguaggio hegeliano: “pone” – come soggiacente al trädito della tradizione: a ciò che nella tradizione ci viene trasmesso.

Ho così delineato i ‘confini’ di queste preliminari e provvisorie considerazioni sulla *historia* d'Europa centrata sulla categoria della Legge nel suo rapporto necessario alla Città.

2.

Due documenti della nostra lontana antichità, distanti tra loro molto più della loro lontananza spaziale e temporale, geografica e culturale – il frammento di Pindaro, titolato *Nómos basileús*, e la prima delle dieci Parole della Bibbia –, testimoniano la pura incondizionata e gratuita fatticità della Legge, che nel primo testo giunge a giustificare l'atto più violento (*tò biaiótaton*)² e nel secondo a imporre obbedienza solo per la propria potenza³. In entrambi l'imperatività della legge è solo un *fatto*. Un *mero fatto*. Il *dovere* – il *Sollen*, il *dover* fare, il *dover* agire – è in totale possesso dell'essere. Nel totale possesso di chi è *più* di altri; di chi *sommamente* è – e decide dell'altrui comportamento, ponendo vincoli da cui egli si sente, ed è, completamente libero. Questo *potere per essere* – per essere non altro che ciò che è, per essere il suo essere – ha da produrre di *necessità* il suo opposto, la *sua* negazione di sé. Non c'è Potere che non si misuri, che non misuri il suo potere, col contro-potere, il suo essere col suo non-essere. La Gelosia del Dio geloso è stata così interpretata: *Tu non avrai altro Dio fuori di me*. Ma questa Gelosia può avere – ed ha avuto – anche altra, e superiore interpretazione. La Gelosia del Dio Geloso può significare – a tale ‘lettura’ spinge il

² Sulla storia delle interpretazioni del ‘frammento’ nel mondo antico resta fondamentale il libro di Gigante (1993). Sul punto in questione – il terzo verso: «*ághei dikaiôn tò biaiótaton*» – cfr. in particolare p. 77, nota 1. La traduzione di Hölderlin, alla quale Heidegger si richiama – «*das führt eben / Darum gewaltig, / Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand*» [Heidegger (1971), pp. 61-62] – ne trasforma completamente il senso.

³ *Es*, 20.1-6; *Dt*, 5, 6-10.

divieto di creare immagini di Dio – che il Dio, che si vuole unico, è tale perché ha in sé tutti gli dèi. Da questo punto di vista il Dio unico, in quanto ha in sé tutti gli dèi, deve esso medesimo provocare la creazione delle molte immagini di sé. L'Infigurabile-Infigurato – il Sacro di Dio – deve avere in sé tutte le figure. L'iconoclastia è all'origine della iconodulia: Il Vitello d'oro è l'errore necessario alla verità del Sacro.

La poesia tragica di cos'altro è poesia – e cioè manifestazione e verità – se non di questo interiore *pólemos* che dilania la sacralità del divino, e la fa essere? Di cosa narra la Saga di Edipo se non di questo tragico conflitto, causato dal Dio, ma che si svolge nella Città degli uomini? Hegel, dopo aver colto la più profonda profondità della coscienza mitica, *die lichtscheue Macht*, la potenza che teme e fugge la luce, la potenza che di nascosto regge il destino dell'uomo e ne stravolge le azioni, passando dalla tragedia del capostipite a quella della figlia-sorella, Antigone, rileva che l'opposizione è più elevata e nobile quando si svolge nella luce della autocoscienza⁴. Quando cioè il conflitto tra il divino e l'umano si svolge tutto nell'*agorà*, nel luogo aperto della Città dell'uomo. Antigone e Creonte, le leggi non scritte degli dèi e le leggi promulgate dagli uomini, lottano nella luce del Giorno, si confrontano alla pari – perché sul medesimo terreno. È l'interpretazione del filosofo che legge nella successione della mitica Saga di Tebe il primo germe della filosofia; che scorge nello sviluppo della "metafisica fantasticata" – nell'età in cui, avrebbe detto Vico, *homo non intelligendo fit omnia* – i primi segni della "metafisica ragionata" – dell'età dell'uomo che *intelligendo fit omnia*.⁵

Il transito tra le due età, cui Hegel allude in una pagina di rara profondità e concisione, richiese tempi lunghi e coraggio grande.

3.

Il coraggio di uscire dall'*ingens sylva* del Mythos, che non è solo Caos e Notte, è anche la calda protezione che *Ghê Méter*, la

⁴ Cfr. Hegel (1952), pp. 335-337.

⁵ Cfr. Vico (2012), p. 933.

Gran Madre Terra, accorda *talora* ai suoi Figli migliori. E non è certo un caso che questo mito risorgerà negli anni più bui del nostro tempo nella fantasia di un avventuriero del pensiero, e non solo del pensiero, che dopo aver legato il suo nome all'ideale guerriero di *Blut und Boden*, immagina una futura, ma prossima, congiunzione 'astrologica' di mito e tecnica, superando così l'algido intelletto dell'età del Padre. *An der Zeitmauer*⁶ è il capolavoro di questa fantasia narrativa, per molti versi geniale, che riversa nel futuro la nostalgia di un lontano passato. Ma su questo avremo modo di tornare in seguito. Ora questo 'esempio' è servito a sottolineare il coraggio dell'uscita dall'*ingens sylva* della *metaphysica* fantasticata per entrare nell'età della *metaphysica* ragionata, che è anche l'età della Città degli uomini, non più "eroi", se non della mente riflessa e dell'inquietudine che l'accompagna.

Accolto da *sophía* il mito incontrò la potenza del *logos*, non più parola, racconto, ma "argomento", "dimostrazione". Ragione, sì, e discorso, e calcolo, ma soprattutto *vincolo*, *legame*. E cioè *Nómos*, Legge. *Lógos* come *Nómos*, in quanto *Nómos*: un legame, questo, che perdura, più saldo che all'inizio nella logica contemporanea. L'Oscuro di Efeso, consapevole di questa doppia potenza, invitava a seguire non lui, ma il *Logos*, sommo *sophón*⁷, che è Legge a tutti comune (*xynón*) – non meno per quelli, e sono i più, che non lo sanno, i dormienti⁸. *Armoníē aphanès phanerês kreítton*⁹ – è la conclusione, che lega *sophía* e *mythos*. Da questo nascosto *comune*, che come è fonte di contrasto, così unisce attraverso lo stesso *pólemos* i molti, nasce quel che divide senza unire: *tò phronéein*¹⁰. Come tradurre questo verbo, che in noi l'uso aristotelico di *phrónesis* evoca tante filologiche e non-filologiche discussioni? Ci viene in soccorso Euripide, che nelle *Baccanti* (vv. 395-397), opponendo

⁶ Jünger (1994).

⁷ *DK*, Bde 3; Heidegger (1985a).

⁸ Ivi, p. 1.

⁹ Ivi, p. 54.

¹⁰ Ivi, p. 113.

al sapere la saggezza (tò *sophòn d’ou sophía*), parla di un *mè thnatà phroneîn*: di un ‘intendere’ non mortale, di un intendere che è oltre l’umano. Bene, proprio di questo “intendere”, di questo superiore *xynón*, l’umano, o, più esattamente, la Città si è appropriata. Ha lasciato ad esso l’esser-fondamento del *Nomos*, ma esso, tò *phroneîn*, fonda, e cioè legi-fera, porta la legge, solo in quanto è nell’*agorà*, nel luogo aperto della Città, dove non uno è l’intendere, ma molteplice. Il *phroneîn* ora non regge il conflitto, il *pólemos*, non lo può, perché è in esso compreso. Molti *lógoi* si contrastano nella Città, e in questa molteplicità il Greco trova la sua essenza. Non *Pólis*, ma *Póleis* – e non c’è *xynón* tra le *Póleis*, se non quello che di volta in volta le molte Città riescono a concordare sulla base dei loro contrastanti interessi, costumi, *nómoi*. L’arcipelago delle isole è la geo-grafia vera della Grecia. I molti: *padroni* dell’Uno!

4.

Non fu il coraggio della verità, ma dell’errore – la forza dei Greci: e mai plurale è tanto necessario per dire l’essenza d’un popolo. La morte di Socrate ne fu il sigillo. Davvero Socrate diseducava i fanciulli; davvero Socrate introduceva nuovi dèi nella Città di Atene; anzi un nuovo Dio, e unico. Il *Lógos*, ma non quello che si nasconde e invia segni, ma quello che parla, e parla parole umane. Le sue parole singolari che pretendono alla Verità unica e sola, alla Verità *sans frase*.

Il suo allievo preferito, il più colto e sensibile, educato alla lettura dei tragici, a quello spazio teatrale ove le molte parole e le divergenti azioni si confrontano e si contrastano ancor più aspramente che nell’*agorà*, brucia davanti alla statua di Dioniso la tragedia che aveva scritta, perché ha compreso che il suo Maestro ideale ad un’altra drammaturgia aspirava, quella in cui nella scena del teatro appare come voce, come parola, la scena stessa che tutte le voci deve accogliere. Platone porta in scena la scena, dà voce al silenzio. Verità è questo, non la nemica dell’errore, ma lo spazio di tutti gli errori. Lo spazio comune che

accoglie, e accogliendo supera tutti gli errori, tutti gli erramenti della verità che si reputano fuori della verità!

La forza di Platone non sta nel respingere Trasimaco, ma nell'accoglierlo nella Verità, come *una* voce, una *singola* voce della più ampia scena teatrale, limitando così di fatto la sua *pleonexía*, la sua volontà di prevaricare. Solo che, nel portare sulla scena del teatro filosofico la scena stessa, nel dar voce al silenzio che tutte le voci accoglie, l'universale, il comune, lo *xynón*, diveniva pur esso *una* voce tra le altre: una voce particolare, individuale, singola. Platone ne era pienamente consapevole: il filosofo politico è soltanto un *politeiôn zográphos*¹¹, un dipintore di costituzioni, in grado di dare non l'idea della *Pólis*, ma solo una sua "immagine": *tò schêma tês politeías*¹². Il filosofo-re per universale che sia la sua voce, la sua Legge, è sempre solo la voce, il *Lógos* di un singolo, il suo *Nómos* è un universale *in figura*, un universale 'dipinto', come tale, segnato dalla particolare prospettiva del 'pittore'. Qui l'inquietante inquietudine del filosofo che nell'atto stesso in cui si chiede cosa sia mai l'*eû zên*, la vita buona, si trova davanti al dilemma se per essere giusti è necessario accettare l'ingiustizia. La risposta non è immediata. Immediato è solo il rifiuto di comportarsi davanti alla morte in modo diverso da come si è comportato sempre nel vivere quotidiano. E cioè non facendosi mai persuadere da altro che dal *Lógos*, quello che a lui *loghizoméno pháinetai bélustos*¹³, che a lui 'dotato di ragione' sembrava la migliore 'ragione'. Dotato di ragione, dotato di *lógos* – s'è tradotto. Ma che significa *loghizómenos*? Chi è colui che abbiamo definito 'dotato di ragione': quegli che possiede il *lógos*, la ragione, o colui il quale è dalla Ragione, dal *Lógos* posseduto? Se è quegli che possiede il *lógos*, quale la differenza del filosofo dal sofista? Se invece è colui che è posseduto dal *Lógos*, quale la differenza del filosofo dal *sophós*? Filosofia è questa *infirmetas*, questa instabilità dell'essere sempre in bilico

¹¹ Cfr. Platone (1986), VI, 501c.

¹² Cfr. *ivi*, VI, 501a.

¹³ Platone (2000a), 46b.

tra sofistica e *sophía*. E questa *infirmetas* è l'essenza propria della Città dell'uomo, della *Pólis* che è propria della filosofia. Della Città platonica. E non v'è migliore 'rappresentazione' – in senso teatrale: non v'è migliore *mise en scène* – che la prosopopea del Critone, quando i *Nómoi*, le supreme leggi della Città si presentano nella cella del reietto dalla Città, del condannato a morte, per convincerlo a non fuggire, a non commettere ingiustizia nei confronti della Città, e cioè di loro stessi. Cosa dicono i *Nómoi* a Socrate? Certo dicono: "Tu devi", o meglio "Tu non devi" – ma non è quello che Socrate deve o non deve fare, l'importante. Importante soprattutto è che i *Nómoi* dicono al condannato – all'ultimo uomo della Città, all'uomo che la Città ha espulso dallo *xynón*, dal consorzio umano, dalla vita degli uomini – "Tu non devi... *perché*". I *Nómoi* danno ragione del loro comando, e cioè di se stessi, all'ultimo uomo della Città. I *Nómoi* che si sono essi recati nella cella – quanto lontano da Parmenide, il beniamino della Dèa, è Platone! Il filosofo non ascolta soltanto la voce dei *Nómoi*, anche li 'giudica' – e sono i *Nómoi* stessi che, presentandosi a Socrate e dicendo le loro ragioni perché Socrate si comporti in un modo e non in un altro, si sottopongono al suo giudizio. Il *loghizómenos* è questo: l'ermeneuta delle Leggi, colui che dice alle Leggi, quello che esse comandano. Il *loghizómenos* è insieme *nella* Legge e *fuori*: è *nella* Legge, perché non è lui che la pone, lui stesso è per la Legge, in forza e in grazia della Legge; ma insieme ne è *fuori*, perché è suo il giudizio sulla Legge, è sua la voce che dà 'realità' alla Legge. Perciò i *Nómoi* vanno da Socrate, e non Socrate dai *Nómoi*.

La Città dei filosofi è questa, non altra. La più difficile ad abitare.

5.

Tanto che la filosofia stessa presto se ne è allontanata – in cerca di un'abitazione meno *insecura*, meno *infirmis*. Di qui l'accostamento sempre maggiore della *philo-sophia* alla *sophia*. E non faccio tanto riferimento alla attribuzione delle Leggi agli

dèi, già presente in Platone, quanto al processo di ontologizzazione della verità che inizia nel modo più rigoroso con Aristotele. La verità non è più – come in Platone – la scena della rivelazione dell’essere, che non altrove avviene che nei *lógoi* dei dialoganti; la verità è ora l’essere stesso. Sapere dell’essere ed essere sono *unum et idem*. Il principio di non-contraddizione è il principio dell’identità dell’essere con sé. Meglio: è il principio della necessità dell’autoidentità dell’essere. Nel passaggio dal Dialogo di Platone alla Logica di Aristotele muta il concetto stesso di giudizio – del rapporto, cioè, tra *ónoma* e *rhéma* – che non è più di partecipazione (*metéchein*) ma di appartenenza (*hypárchein*). Tutto ciò che è detto del soggetto, appartiene ad esso, è proprio del suo essere. Il *Nómos* della Città è l’essenza – cioè l’essere più proprio – della Città. Non rispettare la Legge è quindi porsi contro l’essere della Città, ovvero contro il proprio essere di cittadino. Che poi l’essere della Città, il *Nómos*, sia immanente alla Città o trascendente, questo è affatto secondario – vale a dire: è un’interpretazione della Norma come *physis* della Città. Ma non la Norma dipende dall’interpretazione, bensì l’interpretazione dalla Norma.

Questa concezione della *Norma* come *physis*, come essenza della Città, è portata all’estremo dall’interpretazione hegeliana della legge. Per Hegel la Legge appartiene a tal punto all’essenza della Città e del cittadino, che la pena inflitta a chi opera *contra legem*, nonché essere una costrizione, è la liberazione della libertà del cittadino dalla sua immediatezza naturale, per definizione non libera. «La verità del singolo è l’universale e la determinatezza dell’azione è, per sé, non un contenuto isolato di una verità esterna, ma un contenuto universale, racchiudente in sé la connessione universale»¹⁴. Lo *Xynón*, ciò in cui è il singolo – è nella natura, *rectius*: è la natura del singolo. La pena libera lo *Xynón* immanente al singolo dall’astratta singolarità dell’azione contraria alla Legge (allo *Xynón*). La dimostrazione di questa ‘liberazione’ è condotta con stringente argomentazione nelle prime due Sezioni della

¹⁴ Hegel (1967), § 119.

Dottrina del concetto, in particolare nella successione al giudizio della necessità del giudizio del concetto, e al sillogismo della necessità del sillogismo teleologico dell'Oggettività. Passaggi che qui non possono essere che evocati, ma nei quali emerge con tutta chiarezza che anche in Hegel la logica dell'inerenza prevale sulla logica della sussunzione, e cioè anche in Hegel contro la *mathesis universalis* e logica trascendentale, che sono la base della scienza moderna, s'impone la logica aristotelica. Sulla questione – degna d'essere approfondita in un capitolo specifico di un'eventuale ricerca sulla 'logica' del *Nómos* europeo – non è possibile fare più che un cenno in questa breve nota (non più che un 'preliminare' a quella ricerca); altri problemi urgono, perché si possa presentare il "conflitto" epistemologico prima che 'politico' che ha caratterizzato il dibattito filosofico-politico del nostro tempo, che vorrei indicare con i nomi dei suoi massimi contendenti: Kelsen e Schmitt.

Ma per capire questo 'conflitto' è necessario un passaggio intermedio sulla "morte di dio", e cioè sul tramonto della Teologia politica, di cui quella morte è l'emblema.

6.

La "morte di Dio" evocata da Nietzsche – nel notissimo § 125 della *Fröhliche Wissenschaft*¹⁵ – è la morte dello *Xynón*, di quell'orizzonte comune, in senso proprio 'politico', che permette di superare la *pleonexía*, la prevaricazione come del singolo sugli altri singoli, così dell'universale sul particolare e sul singolare, ovvero la *prepotenza* del potere politico. A questa conclusione Nietzsche giunge studiando non la ragione, ma il suo mezzo d'espressione, il linguaggio. Se le parole per la loro natura astratta e generica non giungono mai a dire le cose singole e determinate, allora la funzione del linguaggio non è quella di dire la "verità" – come non è funzione della tela di ragno conoscere l'essenza della mosca. Il linguaggio ha altro scopo ed altro potere, quello di dare ordine al molteplice accadere del mondo per prenderne possesso. Il problema della

¹⁵ Cfr. Nietzsche (1988), Bd. 3.

verità non è accantonato, è *dissolto*: la verità è una figura del potere. L'orizzonte di senso che doveva controllare la *pleonexía* è, pur esso, prodotto dalla *pleonexía*.

Nietzsche ci riporta al problema originario della società umana: il 'controllo' della violenza. E dopo di lui nessun appello è più possibile ad un'istanza superiore. Il dramma del nostro tempo è questo. Il dramma e il fascino. Ridurre la portata della posta in giuoco, richiamarsi all'etica della politica, al rispetto 'democratico' dell'altro uomo, quando non cela ipocrisia, mostra soltanto incapacità d'essere all'altezza del nostro tempo. Peggio ancora il giochino pseudo-pragmatico che giustifica la democrazia come adiaforo strumento di vita sociale. Quasi che la *pleonexía* non inerisse all'agire sociale come sua interna minaccia.

7.

L'ultimo tentativo di ridar vita alla teologia politica è quello di Carl Schmitt¹⁶, che ha preteso di accordare volontà di potenza e "verità", Nietzsche e ciò che Nietzsche aveva definitivamente abbattuto.

Da "cattolico" Schmitt non ha negato la Verità, la Verità trascendente, la Verità una di Dio. L'ha resa, però, dipendente dall'interpretazione, o meglio dall'interprete. Ripeté con Hobbes: *auctoritas, non veritas, facit legem*. Sembrerebbe che l'appello alla verità sia solo un residuo del passato, privo di conseguenze, l'unica cosa che conti essendo il potere di decidere, l'autorità. Ma non è così. La "verità" giuoca un ruolo importante in questo ibrido contesto: importante e *negativo*. Ha la funzione, infatti, di legittimare il potere, la volontà di potenza. Ciò che in Nietzsche è assolutamente 'infondato' – s'intenda: privo di verità – trova in Schmitt una fondazione veritativa tanto più pericolosa, quanto meno convinta e convincente. La "decisione" politica, dalla quale Schmitt fa dipendere l'esistenza dell'ordinamento giuridico, non è infondata, non è un fatto – è bensì un fatto che

¹⁶ Cfr. in particolare Schmitt (1972). Ma sul tema rinvio al mio Vitiello (2008a), P. III, *Nichilismo - Diritto - Religione*, pp. 209-228.

ha dietro di sé un "soggetto" e una "sostanza": il sovrano. Un'esistenza reale e concreta – un'esistenza che dà voce ad un popolo, che fa essere un popolo nell'atto in cui dà ad esso voce. Un'esistenza che 'protegge' altre esistenze. La sospensione dell'ordinamento giuridico che è in potere del sovrano di decidere (sovrano è appunto chi decide dello stato d'eccezione) non è anarchia o caos, si premura di chiarire Schmitt, chiosando così questa sua affermazione: «dal punto di vista giuridico esiste ancora [nello stato d'eccezione] un ordinamento, anche se non si tratta più di un ordinamento giuridico». Ma, nello stato di sospensione dell'ordinamento giuridico cosa mai conta, può contare "un punto di vista giuridico"? E può un ordinamento giuridico ammettere l'esistenza di un ordinamento non giuridico? Ma sono sottigliezze inutili. Fatto è che termini come "soggetto", "sostanza", "onnipotenza", "miracolo" (questi ultimi due trasferiti dal Cielo della teologia scolastica nella povera Terra della teoria del diritto e dello stato) appartengono ad un lessico, ad un *Glossario*, di un passato sempre più passato.

Schmitt pensatore moderno? Sì, se è pensabile una modernità non dico pre-nietzschiana, e pre-hegeliana, bensì: pre-galileiana. Ne è conferma il suo capolavoro teorico e letterario, ché di un capolavoro comunque si tratta: *Der Nomos der Erde*¹⁷. Il coraggioso tentativo passatista di rinnovare l'*ontologia della Legge*.

8.

Chi ha vissuto sino in fondo la dura esperienza della modernità post-nietzschiana è stato Hans Kelsen¹⁸; ma il suo "formalismo normativo" – *id est*: la sua radicale deontologizzazione del *Nómos* – non ha avuto adeguata comprensione presso giuristi e filosofi. Kelsen comincia là dove Nietzsche è giunto. Consapevole che la ragione non può fondare

¹⁷ Il titolo completo è: *Der Nomos der Erde im Volkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, [Schmitt (1991)].

¹⁸ Cfr. in particolare Kelsen (1966); anche per Kelsen rinvio al mio Vitiello (2008a), pp. 209-228.

se stessa – qui il suo kantismo rigoroso – sottrae all’ordine del diritto anche il tema della sua effettività. Alla domanda: Quand’è che una norma è valida, imperativa, normativa? La risposta è: quando comanda. La *Grundnorm* è l’esplicitazione di una tautologia. Il riconoscimento, cioè, che nessun potere, nessuna volontà, nessuna sostanza e nessun soggetto, nessun sovrano – neppure Domineiddio – può imporre se stesso, la propria normatività, o, all’opposto, la propria rinuncia al potere normativo, se non ha già – *rectius*: se non è già – questo potere! Il potere è un *fatto*, un mero fatto. La “tautologia” della *Grundnorm* evidenzia l’*errore logico* d’ogni pretesa di autofondazione del potere. Ma l’importanza della *Reine Rechtslehre* va ben oltre l’ambito ristretto della teoria del diritto, investendo la questione del tempo, la logica del giudizio, il problema della libertà. Mi limito a ricordare solo questo: che non si è liberi “per sé” – per propria natura –, ma perché un ordinamento giuridico, imponendoti doveri, ti rende responsabile, e cioè ti attribuisce la libertà di agire. Evidente che la critica di Kelsen al fondazionalismo riguarda non solo il diritto, riguarda non meno l’etica. Se molti sono gli ordinamenti giuridici, molte sono le idee di giustizia. Anche per la giustizia vale il principio che è giusta quella giustizia che tale è ritenuta. È l’effettività che decide. E l’effettività della giustizia non può essere giudicata giusta o ingiusta. Relativismo? Sì, relativismo – non celato, anzi reso totalmente esplicito. E la *pleonexía* – già per Platone l’ostacolo più difficile da superare, dacché mina dall’interno la “volontà” del *loghizómenos* – in qual modo può essere controllata? Come può il relativismo far fronte alla prevaricazione del *Nomotheta*? L’accettazione del relativismo dei valori non rappresenta l’effettiva rinuncia a “qualsiasi” opposizione alla “legge trasimachea del più forte”?

9.

Se il relativismo cede alla violenza, la teologia politica, con la sua ontologizzazione della Legge, la provoca addirittura – questa la differenza. E non credo che bisogni apportare prove:

siamo circondati da regimi teologico-politici di barbarica ferocia. Viene spontaneo citare Lucrezio: *Tantum religio potuit suadere malorum*. Ma non è violenza d'altri. È violenza nostra. La violenza che l'Europa ha vissuto nei secoli al suo interno, e presto ha riversato fuori dei suoi confini geografici. E che sia violenza nata in Europa lo prova il fatto – ed è solo un esempio, il più recente – che nell'esercito dell'Isis, e non solo dell'Isis, militano giovani nati e educati in Europa – quale che sia il colore della loro pelle –, giovani che hanno frequentato le nostre scuole e le nostre Università, giovani educati all'“universalità della ragione”. L'esempio mette sotto gli occhi di tutti il legame che unisce relativismo e teologia politica, nichilismo e ontologia del *Nómos*. Modernità e nostalgia dell'antico. Il legame della generazione degli opposti.

Troppo dura l'esperienza della relatività del *Nómos*, perché non produca il desiderio dell'universalità della legge. E di una universalità poggiata su un saldo fondamento. La Terra. Non *l'ingens sylva*, chiaramente, ma la Terra ordinata, divisa, anzi distribuita. *Nómos / némein, Ortung / Ordnung*: il giuoco, anche fantasioso, delle etimologie per affermare l'identità di Terra e *Nómos*. Non giudico il giuoco – talora anche produttivo di ‘nuovi’ pensieri – vorrei solo ricordare che troppe volte, in questo nostro tempo ‘alessandrino’, la probabile etimologia sostituisce l'argomentazione. Ma quale che sia il modo di intendere il rapporto tra etimologia e filosofia, fatto è che l'etimologia ci porta al passato, va incontro cioè a quella nostalgia del tempo che fu, quando la Città era governata da leggi fisse, stabili, quando la Città aveva un centro, l'*agorà*, ove i cittadini in assemblea decidevano della loro sorte comune. E pur quando s'allontanavano dalle Leggi non scritte degli dèi, avevano in vista lo *xynón*. Il conflitto tra Creonte e Antigone – come rileva Hegel – era conflitto non tra due persone, ma tra due “masse etiche” che quelle *dramatis personae* rappresentavano.

La Città moderna non è più uno *xynón*. La Città moderna è una metropoli, in cui vivono vari *xyná*, e ciascuno con i propri

nómoi. E non v'è un *Nómos* universale, uno *xynón*, un comune più comune degli altri, che tutti li comprenda e li ordini. Vivono questi 'comuni', questi *xyná*, l'un l'altro accanto, secondo arbitrari confini di spazio. Quello che per Kant era *ungereimt*, insensato, la contemporaneità di tempi diversi, è nelle metropoli moderne, esperienza quotidiana. E non è che manchi necessità nella metropoli moderna, tutt'altro. È però una *ungesetzliche Notwendigkeit* per dirla con Musil – che in questa “necessità senza legge” già vedeva dibattersi l'Europa, *das hilflose Europa* dopo la I guerra mondiale¹⁹. È la necessità delle molte leggi di vivere ciascuna non *con* le altre, ma *accanto* alle altre, e cioè in uno spazio senza legge. *Ungesetzliche* e *zufällige*, casuale, *Notwendigkeit*. Ma pur sempre *Notwendigkeit*, e cioè niente di 'liquido' – come ora s'usa dire con terminologia, essa sì liquida –, dacché ciascun ordine, all'interno di questo spazio necessario senza legge, ha le sue leggi. La Città-metropoli – e tutte le città d'oggi per piccole che siano: si prenda ad esempio la Marburg d'oggi, rispetto a quella degli anni Venti del secolo scorso – è retta dalla logica della sussunzione dei soggetti sotto predicati. La logica della scienza moderna, per cui un fatto può nello stesso tempo ben essere determinato da predicati opposti, senza che ci sia contraddizione. In questa logica nulla è “per sé”, *kath'hautó*, ma ogni ente è “per altro”, *pròs álla*, o meglio: *pròs állela*, perché anche l'*altro* è *per quello che è altro da lui*.

L'ontologia del *Nómos* è la *reazione* alla logica della scienza moderna – e questo è esplicito in Schmitt. Ancor più in Heidegger: la sua adesione al nazismo e il suo antiebraismo è strettamente legato all'illusione del ritorno alla Terra, a *Ghê Méter*, la dispensatrice delle Leggi della Città. Così Heidegger “leggeva” nel *Brief über den “Humanismus”*, il frammento eracliteo «*éthos anthrópo daímon*»²⁰: «*Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenung des Gottes (des Un-geheuren)*»²¹. Non è questo un ritorno alla *Armoníē aphanès*

¹⁹ Cfr. Musil (2015).

²⁰ DK, p. 119.

²¹ Heidegger (1978a), p. 353.

phanerês kreítton? Che Heidegger non sia solo questo, che in Heidegger il "ritorno alla Terra" confligga costantemente con l'opposta e non meno ribadita tesi della *Heimatlosigkeit* di *Dasein*, dell'essere cioè *Dasein* – che non è l'uomo, ma *das Wesen des Menschen* – *das nichtige Grundsein einer Nichtigkeit*,²² testimonia della piena cor-rispondenza del pensatore all'ambiguità e alle contraddizioni del suo tempo. E certo non bisogna essere hegeliani per condividere l'affermazione che «die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfaßt»²³ (*PhR*, p. 17).

Certo l'idea del 'ritorno' alla Terra, a Madre Terra, *Ghê Méter*, non è l'unica responsabile delle tirannie del nostro tempo. Lo attesta la parabola politica di un altro grande pensatore, Giovanni Gentile, compromesso anch'egli con il fascismo, e con una esposizione mediatica ben maggiore di Heidegger. In Gentile l'adesione al fascismo fu *filosoficamente* di segno opposto a quello che segnò la parabola heideggeriana: non il ritorno alla Terra, e al "passato"; al contrario: la negazione di ogni presupposto, del passato come della Terra. Invertito è il tempo: non il passato origina il presente, ma all'inverso questo "pone" quello; non la Terra, la dèa, dispensa diritti e doveri, non la Terra ordina la vita dell'uomo, ma lo Spirito, il Dio che è nell'uomo, l'uomo divino che opera nella storia, e che in quest'opera fa se stesso. La legge è dell'uomo, del Noi trascendentale, che non nasce e non muore, ma in eterno *pone* se stesso. Pensiero e vita, pensiero e storia son tutt'uno in Gentile, epperò la responsabilità del pensiero è totale, perché è esso che dà essere al soggetto. E infatti sino alla fine Gentile restò fedele al fascismo, e non per astratta coerenza, ma per concreta fedeltà alla responsabilità della storia. Ch'era prodotta dal pensiero, unico essere "per sé", *kath'hautó*.

Cosa unisce queste due eminenti figure della cultura non solo filosofica dell'Europa del Novecento, compromesse entrambe con i tiranni del loro tempo?

²² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1977, p. 285.

²³ Hegel (1967), p. 17.

L'incapacità di sottrarsi alla logica del *kath'hautó*, al primato dell'essere-per-sé, dell'auto-identità. Che è poi la logica aristotelica della sostanza. Della sostanza, che specie quando prende la figura del 'soggetto' – resta tale, *kath'hautó*.

Ma la Città moderna, la metropoli non ha sostanza alcuna, né soggettività, né identità – se non “per altro”, *pròs álla*. Ove neppure è possibile distinguere l'“interno” dall'“esterno” se non da una determinata prospettiva, anche questa essente “per-altro”. Ove, cioè, la stessa relazione del “reciproco-essere-per-altro”, *pròs állela*, non è un “per-sé”.

«La Città», ha scritto Walter Benjamin,

è uniforme soltanto in apparenza. Perfino il suo nome assume suoni differenti nei diversi quartieri. In nessun luogo – se non nei sogni – il fenomeno del confine può essere esperito in forma così originaria come nelle città. Conoscerle significa avere un sapere di quelle linee che, spartendo i confini, corrono parallele ai cavalcavia, attraversano caseggiati e parchi, lambiscono le rive dei fiumi; significa conoscere questi confini nonché gli enclavi dei vari territori. Come soglia, il confine passa attraverso le strade; un nuovo territorio ha inizio *come un passo nel vuoto, come se si inciampasse in un gradino di cui non ci si era accorti*²⁴.

Questo “passo nel vuoto” è segno, traccia dell'essere *pròs álla* della stessa relazione *pròs állela*. O, per dirla in forma meno criptica: questo “inciampo” attesta che neppure il divenire della Città, il mutare delle sue Leggi, è stabile, necessario, sicuro.

La domanda è *ora* questa: e se fosse proprio la ‘paura’ di questo vuoto a spingere l'uomo d'oggi a stringersi con maggiore ostinazione ai suoi dèi? Sino ad uccidere in loro nome.

La ‘politica’ del nostro tempo non ha ancora cessato di mostrarci sin dove può giungere la ferocia umana, quando piega il divino ai bisogni dell'uomo, nel completo oblio del Sacro, ‘falsato’, ‘tradito’, già nel momento in cui, chiudendolo in un

²⁴ Benjamin (1986), p. 136.

recinto vietato al 'profano'²⁵, viene separato dal comune e abituale, dal quotidiano, onde sottrargli – dapprima intenzionalmente²⁶, poi sempre meno, sino alla piena ignoranza del fine originario²⁷ – ciò che più ad esso è proprio: il *thaûma*, che nomina insieme: la meraviglia, il prodigio, e il *monstrum*, ciò che sommamente *inquieta*.²⁸

I poli della tragedia del nostro tempo: la nostalgia del passato e la paura del presente. Del presente – non del futuro. Forse è qui il punto: l'incapacità di pensare il futuro. Di pensarlo *alia mente*.

Sigle e abbreviazioni

DK H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de Gruyter, Berlin 1971.

Bibliografia

Aristotele (2000), *Metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.

²⁵ Ovvio il riferimento a Benveniste (1976), vol. 2, pp. 419-44. Problematico, invece, e sotto molteplici aspetti, quello a Sofocle (1982), vv. 36-62.

²⁶ Cfr. Aristotele (2000), XII, 6, 1071b 12 – 1072a 18.

²⁷ Rilevante eccezione: la filosofa spagnola María Zambrano, di cui v. in particolare Zambrano (2001).

²⁸ In quanto meraviglia e prodigio, *thaûma* è ben reso dal tedesco «*Wunder*», che in Schleiermacher è «il nome religioso di un fatto [...] anche il più naturale e il più abituale», Schleiermacher (1984), Bd. 2, p. 189; nella versione italiana dell'opera [Schleiermacher (1947)], G. Durante traduce «*Wunder*» con «miracolo», cfr. p. 5; e in Heidegger la suprema meraviglia: «*das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist*» [Heidegger (1978b) p. 305]. Assente però, in entrambi, l'altro significato, quello del *monstrum*, del sommamente inquietante, che domina nelle *Baccanti* di Euripide, la tragedia che mette in scena la nascita di una "nuova" religione, il cui "nuovo" dio dalle corna taurine (*taurókeron*, v. 100) – *theòs mégas* (v. 1031), grande dio, *hésson oudenòs theôn*, a nessun dio inferiore (v. 777) – è *deinótatos antrópoisi d'epiótatos* (v. 861), il più tremendo ed il più pietoso con gli uomini. Un tema questo ben presente nella tradizione ebraico-cristiana: basta ricordare Mt 1, 2-3: «ho amato Giacobbe, ho odiato Esaù». Per un'articolata trattazione dell'argomento rinvio al mio Vitiello (2008b).

- Benjamin, W. (1986), *Parigi. Capitale del XX secolo*, trad. it. a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino.
- Benveniste, É. (1976), *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino.
- Diels, H., Kranz, W. (1951-1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlin.
- Euripide (2013), *Baccanti*, trad. it. a cura di V. di Benedetto, BUR, Milano.
- Gigante, M. (1993), *Nomos basileus*, Bibliopolis, Napoli.
- Hegel, G.W.F. (1967), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Meiner, Hamburg.
- Hegel, G.W.F. (1952), *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg.
- Heidegger, M. (1971), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt.
- Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen.
- Heidegger, M. (1978a), *Wegmarken*, Klostermann Frankfurt.
- Heidegger, M. (1978b), *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»*, in Heidegger (1978a).
- Heidegger, M. (1985a), *Logos – Heraklit, fr. 50*, in Heidegger (1985b).
- Heidegger, M. (1985b), *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano.
- Jünger, E. (1994), *Al muro del tempo*, trad. it. a cura di A. La Rocca e G. Russo, Adelphi, Milano.
- Kelsen, H. (1966), *La dottrina pura del diritto*, trad. it. a cura di M. G. Losano, Einaudi, Torino.
- Musil, R. (2015), *Europa inerme*, trad. it. a cura di F. Valagussa, V. Vitiello, Moretti&Vitali, Bergamo.
- Nietzsche, F. (1988), *Die fröhliche Wissenschaft, Kritischen Studienausgabe*, Bd. 3, dtv/de Gruyter, München/Berlin-New York.
- Platone (1986), *Repubblica*, trad. it. a cura di F. Gabrieli, BUR, Milano.
- Platone (2000a), *Critone*, trad. it. in Platone (2000b).

- Platone (2000b), *Tutti gli scritti*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- Schleiermacher, F. (1947), *Discorsi sulla religione*, trad. it. a cura di G. Durante, Sansoni, Firenze.
- Schleiermacher, F. (1984), *Über die Religion, Kritische Gesamtausgabe*, de Gruyter, Berlin-New York.
- Schmitt, C. (1972), *Le categorie del politico*, trad. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna.
- Schmitt, C. (1991), *Il nomos della terra*, trad. it. a cura di E. Castrucci, Adelphi, Milano.
- Sofocle (1982), *Edipo a Colono*, trad. it. a cura di R. Cantarella, Mondadori, Milano.
- Vico, G. (2012), *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Bompiani, Milano.
- Vitiello, V. (2008a), *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, Ananke, Torino.
- Vitiello, V. (2008b), *Oblio e memoria del Sacro*, Moretti&Vitali, Bergamo.
- Zambrano, M. (2001), *L'uomo e il divino*, trad. it. a cura di G. Ferraro, introduzione di V. Vitiello, Edizioni Lavoro, Roma.

Abstract

Reconstruction by 'scattered fragments' of the history of Europe, from myth to contemporary political philosophy, following the concept of the *Polis* as the mediation place in the conflict between law and violence. Mediation impossible, because the very origin of the law is just the violence, that it should regulate. Of this impossibility the contemporary nihilism is the awareness; the modern *Metropolis* – of which Vitiello depicts the 'peculiar' logic – is the actual experience. The conflicts of our time testify with the evidence of facts the great difficulty in accepting this 'new' logic.

Keywords: Polis, Nihilism, Mediation, Europe, Metropolis



FORUM

EMANUELE ANTONELLI

Mimesis, *kenōsis* e autoreferenzialità

*Accounting for the sources
of crises that beset our
culture involves
'making a plausible
account of human history'.
A. O'Shea¹*

L'essenza del tragico, secondo Karl Jaspers, consiste nello sfasamento tra sapere e potere: tragica è per esempio la condizione di Edipo, il quale, senza sapere, sparse morte e sangue; tragico è lo scarto uguale e contrario, la situazione in cui la consapevolezza – specialmente nel caso in cui riguardi quelle che Karl W. Deutsch definisce *major needs*², esigenze supreme, o anche casi estremi – ecceda il potere di corrispondervi. Il tragico appare così l'attributo fondamentale della condizione umana. Il destino dell'uomo è quello di superare, di volta in volta, i limiti della propria consapevolezza, nel tentativo, che secondo Jaspers si concretizza nell'esplorazione interminabile dell'*Umgreifende*³, di ridurre tale iato; la storia appare, di conseguenza, come la scena di questa dialettica di cui il sapere tragico costituisce il primo movimento.

Il titolo che Deutsch ha scelto per la sua traduzione dell'estratto di *Von der Wahrheit* dedicato a questo tema, «la tragedia non è abbastanza», esplicita la direzione che Jaspers attribuisce alla storia: il sapere tragico, se considerato come

¹ A. O'Shea (2010), p. 226.

² Deutsch (1952), pp. 17-20.

³ L'*Umgreifende*, l'inafferrabile, è, nel pensiero di Karl Jaspers, l'essere in sé, l'orizzonte ultimo verso il quale tende idealmente il nostro pensiero, l'identità di essere e verità.

punto di arrivo, non rappresenta altro che una forma raffinata di idolatria, affascinante per «nichilisti arroganti»⁴, ma insufficiente per chiunque colga la vera natura del problema. A esso, sembra dirci Jaspers⁵ e ci dice con perentorietà Deutsch⁶, solo la conversione cristiana può corrispondere compiutamente: per andare oltre l'esperienza tragica è necessario saper restare aperti alla voce onnipresente della miseria, superando i confini della propria sensibilità e dando prova di «amore e speranza illimitati»⁷.

In questa brevissima sintesi del pensiero di Karl Jaspers emergono tre snodi a partire dai quali cercheremo di articolare un'interpretazione del tragico che sappia valorizzare gli spunti offerti dall'autore tedesco. Lo svolgimento di questo compito, a partire dagli elementi già individuati – a) il tragico come sapere, b) il significato del rapporto tra sapere e potere, c) il ruolo del cristianesimo – si gioverà di un confronto con le ipotesi formulate nel paradigma aperto dalla teoria mimetica, il cui operatore fondamentale è la logica dell'autoreferenzialità. Infine, risalendo rapidamente alle radici del pensiero dell'emancipazione di Gianni Vattimo, chiariremo quali siano le ragioni per cui esperienza del tragico e *chance* di libertà sembrano andare oggi insieme.

1. Il tragico come sapere

Secondo Jaspers, solo l'uomo che abbia raggiunto lo stadio del sapere tragico è veramente “sveglio”. Prima o al di fuori dell'interpretazione tragica del mondo, l'esperienza essenziale dell'uomo, per dolorosa che sia, è invece inserita in un quadro rassicurante, la cui tonalità emotiva fondamentale è la serenità e la cui caratteristica principale è la stabilità. Jaspers mette in evidenza un aspetto fondamentale della questione, cioè il fatto che la specificità del tragico è di natura epistemica e non

⁴ Citato in Deutsch (1952), p. 12.

⁵ Jaspers (1952), p. 40.

⁶ Deutsch (1952), p. 20.

⁷ Jaspers (1952), p. 105.

artistica. Il tragico non dice sì alla vita, dionisiaca e brutale, ma riflette sulle contraddizioni sconvolgenti della realtà, con l'obiettivo di cambiarne l'esperienza. Secondo un autorevole interprete di Jaspers, Emanuele Severino, è proprio per fornire un appiglio contro il dolore dell'insensatezza, contro l'imprevedibilità angosciante del divenire nullificante, che il tragico ricerca una verità, un'*episteme*, che offra nuovamente il conforto della stabilità davanti alla violenza della contraddizione⁸.

Secondo la tradizione, la tragedia, dominata dalla domanda sulla colpa, intende il destino dei personaggi come effetto della loro *amartía* (*Poetica*, 52a), e non come puro, selvaggio, divenire.

Il sapere che Jaspers trova nella tragedia e che sembra accogliere è quello della doppia articolazione della colpa: esistenza e *praxis* umane sono colpevoli. Come insegna Anassimandro, il fatto stesso di essere nato è per l'uomo, così come per ogni altro ente che venga all'esistenza, una colpa che nient'altro se non il ritorno nel nulla potrà espiare. Al tempo stesso e di conseguenza, l'uomo è colpevole per ogni azione compiuta, la quale inesorabilmente contravviene all'ordine naturale delle cose: alla domanda «chi è il colpevole responsabile di questo immeritato disastro»⁹, la tragedia, così Jaspers, risponde: tutto. Ognuno di noi è complice del disastro, ognuno di noi, nella misura in cui non abbia fatto quanto era in suo potere per impedirlo, è responsabile del male. Tuttavia, solo un nichilista arrogante potrebbe accontentarsi di questo risultato, da cui infatti, secondo Jaspers, l'uomo ha progressivamente preso le distanze. Ma siamo sicuri che questo risultato sia effettivamente adeguato al materiale tragico? Qual è l'esempio che Jaspers commenta nel suo ragionamento sulla colpa?

«Inconscio sparsi morte, e sangue. Non ho macchie, per la legge. Io non sapevo»¹⁰. Questi versi di Sofocle, tratti dall'*Edipo*

⁸ Severino (1989), p. 79-80.

⁹ Ivi, p. 53.

¹⁰ Sofocle (1977), vv. 546-548.

a Colono, sono stati interpretati dalla tradizione come la testimonianza di una maturazione dell'*éthos* greco¹¹, in particolare di quello ateniese rispetto a quello tebano. Scacciato dalla sua terra, Edipo giunge a Colono, in un boschetto sacro alle Eumenidi, dove, mettendo in luce la colpevolezza delle proprie azioni, riuscirà a ottenere asilo. Egli era inconscio, *anous*, privo di mente, quando commise i crimini orribili di cui è accusato e in questo senso può dirsi «puro davanti alla legge». Non merita altro biasimo da parte degli ateniesi, i quali, offrendogli degna sepoltura, dimostrano di aver fatto un passo avanti nella comprensione del problema della colpa. Pagine importanti sono state scritte in merito al passaggio di testimone che la tragedia al tempo stesso rappresenta e comporta tra il passato delle potenze mitiche, le implacabili Erinni, e il presente ateniese della *vita media* democratica¹², che possiamo riconoscere nell'apparizione delle Eumenidi, le benevole. Altri hanno visto in questo preciso scambio tra Edipo e il Coro, l'emergenza di una soggettività non coincidente con l'essere fattualmente colpevole¹³. Tuttavia, ciascuna di queste voci articola il proprio argomento a partire dal discorso mitico che ancora pare dominare la tragedia e non dal sapere propriamente tragico che essa imposta.

2. Il rapporto tra sapere e potere

La teoria del meccanismo mimetico, elaborata da René Girard nel testo *La violenza e il sacro* (1972), propone uno scenario da cui un'interpretazione del tragico potrebbe trovare spunti interessanti. In convergenza con quanto sostenuto da Jaspers, notiamo che in Girard viene analizzata una configurazione empiricamente molto comune in cui si dà il caso di un potere che trascende o eccede il sapere che dovrebbe condurlo: il comportamento gregario o mimetico. Quando un soggetto compie un'azione per imitazione, egli dà luogo a un

¹¹ Così anche Jaspers (1952), p. 54.

¹² Severino (1989).

¹³ Peverada (2004), pp. 67-68.

fare, esercitando dunque un potere, che travalica i limiti della propria consapevolezza. Non basta però che un singolo soggetto ne imiti un altro perché si dia un evento tragico: Edipo non ha ucciso il padre né tantomeno ha sposato la madre per imitazione. Infatti, anche se da sempre riconosciuto come tema principale della sua vicenda, potrebbe non esserne questo l'elemento costitutivo.

Propriamente tragica è, invece, almeno secondo l'interpretazione che proponiamo, la condizione prodotta da quella logica degli eventi in cui una moltitudine di soggetti, il cui sapere, il cui *nous*, sia momentaneamente assente o insufficiente, si trova a esercitare il proprio potere assumendo un comportamento mimetico. Nella nostra fattispecie, tragica è la condizione di colui il quale, come Edipo, si trovi sottomesso a tale potere, il potere della moltitudine.

Per verificare questa ipotesi e provare a districare il sapere tragico dal discorso mitico, dovremo prestare maggiore attenzione alla logica degli eventi narrati. A tal fine, bisognerà tornare a concentrarsi sulla domanda della colpa.

Ad ascoltare, con atteggiamento per quanto possibile scevro da pregiudizi, le parole di Sofocle, si nota facilmente che la versione dei fatti proposta dall'accusa, anche se corroborata dalla confessione di Edipo, non tiene. Se la domanda fondamentale a cui la tragedia in generale cerca di rispondere è «chi è il colpevole responsabile di questo immeritato disastro», cioè, nel caso specifico, di chi è la colpa della peste, allora, per fornire una lettura adeguata dell'essenza del tragico sarebbe opportuno seguire con maggior distacco l'incalzante caccia all'uomo a cui la vicenda edipica sembra assomigliare. René Girard ha dedicato numerosi lavori¹⁴ alla questione mettendo in luce il fatto che nel testo le ragioni per attribuire la colpa a

¹⁴ Per opera meritoria di Mark R. Anspach, i numerosi articoli dedicati da Girard al tema edipico sono ora consultabili nel volume *Edipo liberato* (2009). Si ricordi anche il lavoro di uno dei primi allievi di Girard, Sandor Goodhart (1978), pp. 55-71.

Edipo sono tutto fuorché solide¹⁵. In effetti, la tragedia presenta due versioni differenti degli eventi in cui si riconoscerà la morte di Laio: nell'una, prodotta dal servo di Giocasta e riportata da Creonte, il testimone, superstite, parlava di numerosi ladri; nell'altra, vecchia storia raccontata da Edipo, l'eroe affermava di aver agito da solo e di aver ucciso il vecchio e l'intera compagine che lo accompagnava¹⁶. Edipo non è innocente, ma la sua colpa è diversa da quella che gli si attribuisce. Egli ha ucciso, non v'è dubbio, ma non ha commesso parricidio: molti furono a uccidere Laio, un nugolo di mani dice Creonte secondo il quale «in lui ladroni s'imbattono, e l'uccisero non uno, anzi una turba»¹⁷. E invece Edipo è uno, senz'altro non più di uno.

Edipo, dunque, non può essere ritenuto colpevole del parricidio, né dunque il responsabile della peste tebana. Inoltre, l'essersi riconosciuto come tale contribuisce in modo determinante nell'indurre Giocasta a pensare che, avendo egli realizzato la prima parte dell'oracolo, possa effettivamente essere il figlio prima abbandonato e ora incestuoso. L'accelerazione che ne segue conduce senza respiro, senza ragione, alla *katastrophé* finale della quale, pur tenendola bene a mente, dovremmo quindi dubitare. Per venticinque secoli non pochi interpreti hanno frainteso il senso narrativo di quella sentenza, sostenendo in coro, ma forse a torto, la colpevolezza di Edipo. Che conseguenze trarre da questo dubbio, in merito alla riflessione sulla colpa in generale e all'identificazione dell'essenza del tragico e del sapere che essa comporta?

Il caso Edipo è di fondamentale importanza per tornare a riflettere sul significato essenziale del tragico e farne quindi uno strumento interpretativo ancora utile. Frederick Ahl, in parziale convergenza con René Girard, ha proposto la tesi per cui la tragedia di Sofocle sia in effetti non una *mise-en-scène* del mito, ma una *pièce* sulla sua genesi¹⁸. La tragedia metterebbe in scena

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Sofocle, *Edipo Re*, vv. 512-862.

¹⁷ Ivi, 122-123, corsivo nostro.

¹⁸ Ahl (1991), p. 264.

ciò che potrebbe essere successo a Tebe per rendere plausibile la creazione della narrazione mitica poi diffusa e ancora oggi considerata “vera”. La tragedia, in altri termini, cercherebbe di raccontare quale debba essere stata la logica non già degli eventi che hanno portato all’uccisione di Laio, tema centrale nel dibattito messo in scena, ma del dibattito stesso; non tanto dunque gli avvenimenti narrati nel mito, quanto le circostanze della creazione del mito stesso. Essa metterebbe in scena la crisi al termine della quale una moltitudine di individui la cui potenza è momentaneamente priva di sapere avrebbe mimeticamente¹⁹ braccato uno qualsiasi²⁰ dei membri della comunità, pur di trovare il responsabile del disastro a cui aveva assistito. Rappresenterebbe, in altri termini, la dinamica da cui la sentenza è emersa, non tanto per dar conto della sentenza stessa, ma per ragionare sulla logica del potere che schiaccierà Edipo. Godendo del differimento offerto dalla traccia mitica degli eventi e quindi della distanza dalla frenesia del destino²¹, la tragedia inizierebbe insomma se non addirittura a mettere in dubbio la *vulgata*, quanto meno a mettere in chiaro l’esigenza di tornare sugli eventi che stanno alla base della narrazione.

Per rispondere al problema dello scarto tra sapere e potere, la tragedia rimette in scena la formulazione e l’attribuzione di una colpa, cioè, l’esercizio di un potere, ma è il mito, che ancora parla in essa e che ancora oggi molti ascoltano, a stabilire la relazione di causa tra *amartía*, l’errore, e la punizione. In virtù di questa sovrapposizione, di questo collasso, generazioni di interpreti hanno visto nel tragico l’elaborazione di un pensiero della responsabilità ontologica, ma forse non è di questo che si tratta. Il sapere tragico non coincide con il sapere mitico.

¹⁹ L’analisi linguistica e strutturale offerta da un saggio ormai classico di Jean-Pierre Vernant, mettendo in luce la stranissima natura delle scelte semantiche di Sofocle, giocate sull’ambiguità e la doppiezza del procedimento antitetico, ispira e conferma questa tesi, cfr. Vernant (1970).

²⁰ A scanso di equivoci, è opportuno notare che la nozione di capro espiatorio a rigore non implica l’innocenza della vittima in questione, quanto il fatto che la si accusi di colpe che non sono (solo) sue.

²¹ Anspach (2007).

Entrambi hanno a che fare con la risposta alla domanda mitica e al tempo stessa fondamentale, *chi è stato?*, ma le risposte offerte variano, anche se solo di un minimo scarto. Il mito risponde con chiarezza, *Edipo è il colpevole*. La tragedia si oppone e risponde, *il mito, forse a torto, ci dice che la colpa è di Edipo*. Il sapere propriamente tragico è allora quello che rende possibile porre la domanda in merito alle dinamiche che generano il potere implacabile che accusa e poi schiaccia Edipo.

3. *Il ruolo del Cristianesimo*

In una seconda importante convergenza con Jaspers, René Girard ha sostenuto²² che là dove non era arrivata la tragedia, sarebbe invece giunta la tradizione giudeo-cristiana. Forte dei risultati più interessanti della stagione strutturalista e comparativista, Girard ha saputo intuire nelle vicende narrate dalle grandi tragedie attiche un'analogia strutturale con le vicende narrate nell'Antico Testamento e, in misura ancor maggiore, con la vicenda cristiana. Così come in molti altri miti, in ciascuno di questi casi si tratta, infatti, di individuare il responsabile di un «immeritato disastro». Come già Frazer e Nietzsche prima di lui, Girard intravede nella tradizione giudeo-cristiana un'analogia con la tragedia e con le altre forme del religioso arcaico ma, a differenza di questi, non vi ravvisa identità. Girard mostra invece che, sebbene la logica degli eventi narrati sia identica, la prospettiva, cioè l'interpretazione che ne viene fornita, risulta contraria.

Il mito attribuisce la colpa, senza dubbio. La tragedia ragiona sulla colpa, mettendo in scena la genesi del mito, cioè la logica degli eventi che presiedono e conducono all'attribuzione della colpa, e rendendo possibile il dubbio. La tradizione giudeo-cristiana, pur mettendola in scena, si oppone all'attribuzione della colpa mitica e inizia così a decostruirne gli automatismi, rendendoli ancora più visibili di quanto non avesse fatto la tragedia. L'Edipo del mito è senz'altro colpevole, anche se *anous*. L'Edipo della tragedia è rappresentato nel momento in

²² Girard (1978).

cui viene accusato dal precipitare degli eventi; nel momento in cui la logica del destino lo induce, senza ragione, a cadere nel vortice della frenesia e infine a conformarsi e così autoaccusarsi. Un personaggio analogo a Edipo, come per esempio il mitico Giuseppe della Bibbia²³, è invece difeso dalle accuse dei fratelli invidiosi e da quelle della donna ferita dal suo rifiuto. Il Cristo del Nuovo Testamento infine è descritto come vittima innocente di una moltitudine che «non sa quel fa», cioè che agisce per *potentia multitudinis* ma priva di consapevolezza. Il sapere offerto dal Cristianesimo, sulla scia di quello tragico e profetico, riguarderebbe dunque la logica dei fenomeni collettivi che presiedono all'attribuzione della colpa e alla punizione.

Come ricordato, Jaspers intuisce quale sia il meccanismo che rende possibile, a livello microfisico²⁴, la svolta caratteristica dell'evo cristiano: superare i confini della propria sensibilità e dare prova di «amore e speranza illimitati»²⁵, restando in ascolto della voce della vittima e opponendosi al potere che, tragicamente, schiaccia.

Oltre a smentire a livello generale la tesi fondante del mito, cioè la colpevolezza del perseguito, il Cristianesimo introduce dunque nella storia dell'Occidente gli elementi necessari, anche se non sufficienti, a contrastare la ripetizione degli eventi narrati nel mito, cioè l'agire inconsapevole della *potentia multitudinis*. Almeno secondo la lettura di Girard, nell'offrire ragioni di credere che la vittima sia innocente, insegnando «amore e speranza illimitati», istruisce ogni singolo individuo a evitare di mettere in pratica quel comportamento *anous* che in genere

²³ René Girard ragiona sulle analogie strutturali delle due vicende: in entrambi i casi si tratta di soggetti a più riprese espulsi dalla rispettive comunità di appartenenza; accusati entrambi di incesto – Edipo con la vera madre, Giuseppe con la moglie Potifar, la madre adottiva (Girard 2009) – infine entrambi in qualche misura santificati, l'uno in forma arcaica, l'altro in una modalità decisamente più secolarizzata.

²⁴ Mi permetto di rimandare a un testo in cui approfondisco la questione della performatività microfisica della modalità narrativa introdotta dal cristianesimo, cfr. Antonelli (2013), pp. 163-192.

²⁵ Jaspers (1952), p. 105.

finisce per costituire il potere cieco che viene rappresentato nelle tragedie. Il Cristianesimo, tuttavia, pur offrendo un sapere che supera quello tragico, non può garantire il superamento della condizione tragica, anzi.

In primo luogo vedremo in maggior dettaglio quale sia il sapere che secondo Girard il Cristianesimo ha reso disponibile; in seguito analizzeremo le conseguenze del nuovo rapporto tra sapere e potere che esso rende possibile.

4. *Il tragico come esperimento*

Secondo René Girard, il tratto costitutivo dell'essere umano è la sua innata tendenza a imitare²⁶. Che si tratti di imitazione violenta, come quella che induce il desiderio di vendetta, o di imitazione non violenta, come quella che induce per esempio a voler rendere il dono ricevuto, la *mimesis* è la condizione di possibilità della socialità. Di essa potremmo dire che si tratta di una condizione intrinsecamente ambigua: come il *pharmakon*²⁷, la *mimesis* può essere rimedio, enzima della socialità, e veleno, fonte di distruzione della comunità. Essa rappresenta inoltre una risposta, o piuttosto un'antitesi dialettica evolutiva straordinariamente creativa e di origine ancora non del tutto chiara²⁸, al progressivo venir meno della dotazione istintuale.

²⁶ La nozione di imitazione è oggetto di un uso, mediato dalla tradizione estetica, che potrebbe indurre il lettore a fraintenderne la portata. Senza eccedere in atteggiamenti petulanti, Girard ha messo in guardia dall'intendere la *mimesis* come semplice copia cosciente, cercando invece di mettere in luce, attraverso la nozione di interindividualità (1996, III parte), il fatto che essa è invero condizione di possibilità della soggettività stessa. A ben vedere, infatti, non è il soggetto a imitare, ma la *mimesis* a soggettivare. In questo senso, anche se il tema della *mimesis* come tratto caratteristico dell'uomo è ben presente già a Platone e Aristotele, la sua portata presoggettiva e "extrarappresentazionalista" può essere considerata un contributo originale di Girard.

²⁷ Concetto enantiosemico per eccellenza, se non altro a partire dal testo di Derrida, *La farmacia di Platone* (1972).

²⁸ Dal momento in cui le neuroscienze hanno scoperto l'esistenza dei neuroni specchio, il tema dell'imitazione è tornato in gran voga. Nonostante questo, non è ancora chiaro come e perché l'essere umano abbia questa

L'essere umano, a differenza di altri animali, nasce privo di strumenti essenziali per la sopravvivenza, non ultimo dei quali la capacità di individuare quanto è necessario e desiderarlo. La pulsione mimetica ci permette di inserirci nella storia dei desideri desiderati, in qualsiasi momento ci capiti di arrivare *sur scène*. Purtroppo, “nessun pasto è gratis”, né in economia, né nell'evoluzione²⁹. La pulsione a imitare il prossimo, infatti, può molto facilmente produrre delle conseguenze impreviste e non desiderabili.

A differenza del mito che si limita a rifletterla, la tragedia prova a fare i conti con la più sorprendente tra queste conseguenze, ma sarà poi il sapere biblico, o forse solo l'interpretazione che Girard ne ha offerto, a rendere chiari gli esiti dell'esperimento tragico: se immaginiamo il caso in cui il soggetto imiti il proprio modello nel desiderio di un oggetto scarso e/o indivisibile, è molto probabile che la cosa desti una forma più o meno intensa di rivalità ed eventualmente induca i due soggetti allo scontro. Ciascuno convinto di essere dalla parte della ragione, ciascuno armato della verità della propria parte, si lancerà in un conflitto che inesorabilmente assumerà prima le tinte farsesche e tragiche dello scambio enantiosemico, dell'ambiguità, della doppiezza, poi della violenza, la quale, chiamando altra violenza, immergerà i presenti nelle paludi della vendetta e infine li indurrà alla vittimizzazione di un capro espiatorio.

Una volta liberi dal pregiudizio della colpevolezza di Edipo e anzi confortati dagli indizi a favore della sua innocenza e dalla debolezza delle prove a suo carico, possiamo renderci conto del

dotazione neuronale né quale sia il contributo evolutivo per cui sarebbe stata selezionata: tra le opzioni più diffuse, va annoverato il ruolo essenziale dei neuroni specchio nel rendere possibile l'empatia e quindi, a valle, comportamenti collaborativi.

²⁹ Girard ha da sempre manifestato con chiarezza l'ambizione di fornire una teoria scientifica dell'evoluzione delle culture umane, a partire dall'ominizzazione, e ha ricevuto da Michel Serres, in occasione dell'elezione a *immortel* di Francia, una sanzione della bontà del proprio tentativo (Serres, Girard 2005; Girard 2003).

fatto che la tragedia ha un oggetto di riflessione quasi scientifica molto preciso: essa mette in scena, come in un esperimento mentale, le dinamiche incontrastabili attraverso le quali la sentenza mitica emerge dalla contesa, a scapito di ogni ragione esterna al dibattito. Il verdetto non descrive una realtà esteriore e preesistente, anzi nega l'unico appiglio offerto dalla discrepanza tra le due versioni dei fatti, ma crea la risposta a una domanda talmente urgente da indurre tutti gli astanti a distaccarsi "speculativamente" dalla realtà precedentemente data per assodata per trasporsi in una nuova struttura di riferimenti. Anche se nessuno sembra farci caso, Tiresia e Creonte sanno con certezza che Edipo non è colpevole della morte di Laio: egli era solo quando uccise il vecchio all'incrocio, e uccise tutti i suoi compagni di viaggio, mentre il servo di Laio, superstite, raccontò di aver visto una moltitudine, «un nugolo di mani», avventarsi sul vecchio re, Creonte stesso ha riportato questa versione. Eppure, per quanto chiare siano le indicazioni in tal senso, lo stato di frenesia in cui la tragedia ci mostra i personaggi impedisce a tutti i presenti, Edipo incluso, di fare riferimento a quanto dovrebbe essere loro noto.

Il tratto essenziale di questa scena, ciò che l'esperimento proposto dalla tragedia riesce a far emergere anche se non a tematizzare esplicitamente, è il progressivo allontanamento degli interlocutori dalla realtà di riferimento a favore di un ingresso sempre più coinvolgente in un sistema autoreferenziale com'è quello espresso dallo scambio enantiosemico e antitetico messo in scena dall'*Edipo Re*. L'esperienza fondamentale che Sofocle sembrerebbe comunicare allo spettatore è dunque lo "spaesamento"; per capire quanto gli interlocutori in scena stanno vivendo è necessario trasporsi in una condizione analoga, caratterizzata dalla totale assenza di punti di riferimento esterni, cioè indiscutibili e condivisi; solo così il seguito diventa perspicuo.

L'assenza di punti di riferimento condivisi, cioè l'assenza di accordo, è al tempo stesso la questione da risolvere e la ragione per cui non è possibile risolverla. Nel caso di Edipo, almeno

secondo l'interpretazione fornita da Girard, nell'impossibilità di risolvere la questione, cioè decidere di comune accordo dell'«immeritato disastro», i Tebani individuano, “meccanicamente”, dunque mimeticamente, la soluzione: la causa del disastro è un soggetto su cui tutti dirigono il proprio sguardo perché differente, zoppo, di cui il mito farà l'assassino delle differenze di riferimento e di conseguenza nuova differenza di riferimento³⁰. Il mito, che si limita a riflettere gli eventi, propone questa soluzione come descrizione della realtà, oscurando il collasso epistemologico-ontologico da cui sorge. Esso finge che l'accordo mimeticamente creatosi nella crisi dei riferimenti descriva una realtà precedente, esterna, indipendente, quando invece ne sta creando una nuova che solo a posteriori verrà considerata già reale. La tragedia, riflettendo sul mito, riesce a mettere in scena la genesi performativa delle condizioni di possibilità dell'accordo: la logica che presiede a tali fenomeni collettivi è il senso più puro del tragico ed è ora venuto il momento di analizzarla in dettaglio.

5. Il problema dell'autoreferenzialità

Jean-Pierre Dupuy, uno dei più autorevoli interpreti di Girard³¹, ha riformulato con particolare efficacia e chiarezza la logica del meccanismo mimetico-vittimario mettendone in luce, in una serie di saggi importanti³² gli aspetti più significativi. Forte del suo passato di studioso di *cibernetica*³³, egli ha provato a riformulare la logica dell'autoreferenzialità, fornendo un quadro preciso e molto utile per mettere un punto fermo sulla questione che stiamo trattando. Ispirato dalla cosiddetta

³⁰ Parricidio e incesto negano le differenze generazionali alla base di qualsiasi società arcaica: come i gemelli, che negano la differenza interindividuale, l'incestuoso-parricida è al tempo stesso simbolo dell'indifferenziazione e, in quanto simbolo, nuova differenza.

³¹ Tra i quali ricordiamo, in ordine sparso e senza pretese di esaustività, Andrew J. McKenna, il già citato Sandor Goodhart, James Allison, Paul Dumouchel, Lucien Scubla, Mark Anspach e Pierpaolo Antonello.

³² Dupuy (1992; 1994; 2009a).

³³ Si veda a tal proposito Dupuy (2009b).

congettura di Heinz von Foerster, Dupuy ha dimostrato³⁴ che i sistemi composti da “macchine triviali”, vale a dire da elementi la cui attività di produzione di *output* a partire da *input* sia ridondante rispetto a quella delle macchine con cui interagiscono, tendono a generare delle configurazioni che, per quanto risultino prevedibili da parte di un eventuale osservatore esterno, appaiono agli elementi del sistema contro-intuitive e incontrollabili³⁵, dotate di una caratteristica che potremmo definire *esogeneità*. Con un gergo e con strumenti molto eccentrici che riuniscono filosofia, antropologia e matematica, egli dimostra che un gruppo composto da elementi condotti da logiche mimetiche tenderà a creare un comportamento, cioè un’organizzazione emergente, che si imporrà di rimando non già come prodotto delle proprie azioni non concertate, ma come fatto esogeno, indipendente e autonomo. Senza sapere, ogni individuo sarà indotto dalla logica delle cose a schierarsi con un potere che esiste solo in quanto tutti vi aderiscono e ad entrare nella struttura categoriale alla base della realtà di riferimento, che è tale solo perché tutti credono sia tale.

Per tornare al linguaggio del mito, Dupuy ci offre gli strumenti per dimostrare che la meta del percorso, l’esito dell’indagine su cui Edipo e gli altri interlocutori finiscono per accordarsi, non è la descrizione di uno stato di cose, ma la creazione performativa di una nuova realtà. Quando Edipo si descrive come colpevole, in realtà si sta creando tale davanti all’unanimità dei presenti. La sentenza che lo accusa e il potere che lo schiaccia sono entrambi frutto della convergenza mimetica, del meccanismo, e non ragione dell’accordo e strumento della soluzione. Nel caso di Edipo, è l’unanimità a trasformare l’accordo venutosi a creare grazie all’adesione dello stesso Edipo alla versione dei fatti emergente in una nuova configurazione di riferimento: i tebanici non si sono messi d’accordo su una descrizione della realtà condivisibile; mettendosi tutti d’accordo hanno invece creato una versione dei

³⁴ Atlan, Dupuy, Koppel (1987).

³⁵ Dupuy (1982), p. 14.

fatti che l'assenza di contrasti, cioè l'unanimità, ha reso reale *a posteriori*.

Ciò che la tragedia inizia a subodorare e che il pensiero moderno pare invece aver dimenticato è che l'unanimità autoreferenziale possa per così dire "sovra-determinare" la realtà³⁶. Ciò che il Cristianesimo, almeno secondo Girard, rende evidente, è che solo l'adesione unanime all'accusa e la partecipazione di ciascuno alla vittimizzazione rendono effettuale e implacabile il potere. Il concetto con cui Dupuy definisce questo accordo è quello di "punto fisso endogeno", la caratteristica del quale è, come accennato in precedenza, di presentarsi agli elementi che poi abiteranno il sistema, come *esogeno*, essendo invece "auto-trascedente": la realtà che si presenta come auto-evidente e il potere che vi si esercita effettivamente sono due manifestazioni di questa logica dei fenomeni collettivi, che il sapere tragico per primo ha reso visibile.

Se il mito inconsapevolmente lo riflette, la tragedia, mettendo in certi casi in discussione il mito, ragiona sul momento in cui un sistema in crisi – in cui i soggetti siano cioè momentaneamente privi di ragione e pertanto indotti ad adottare comportamenti "triviali", i.e. mimetici – dà vita a fenomeni collettivi auto-trascedenti³⁷. Il livello di comprensione degli eventi che essa veicola non è però sufficiente a rendere evidente la logica dei fenomeni. Ne è prova il fatto che ancora oggi non pochi interpreti considerano esogeno il punto fisso del sistema tragico, cioè, fuori di metafora, credono al mito e incolpano la vittima.

Conclusivamente, possiamo quindi riaffermare, con Jaspers, il fatto che il tratto caratteristico del tragico è effettivamente

³⁶ A valle, Jacques Rancière ha visto con grande chiarezza la portata politica del problema, «le partage du sensible [...] c'est d'abord une question politique, puisque pendant très longtemps les catégories exclues de la vie comune l'ont été sous le prétexte que, visiblement, elle n'en faisaient pas partie», cfr. Palmiéri (2002), p. 34.

³⁷ Si noterà che da ciò consegue che la condizione propriamente tragica è anche la situazione tipicamente mitopoietica.

costituito dalla discrepanza tra un sapere e un potere; tra un sapere insufficiente e il potere eccessivo della moltitudine. D'altro canto, oltre a rifiutare il sapere mitico, che concentra sulla vittima la colpa, dobbiamo rifiutare anche l'interpretazione tradizionale della tragedia, che invece estende eccessivamente – concedendosi un'opzione moralmente liberatoria e manifestando forse una comprensione approssimativa del problema – la colpa all'ordine stesso del divenire; non tutto è colpevole, né il divenire è di per sé coinvolto. L'esperienza del tragico, in altri termini, non riguarda il rapporto dell'individuo con l'essere, sempre che non si accetti l'identità tra essere e sacro, tra l'essere e il comportamento automatico del collettivo di riferimento. Il sacro potrebbe allora essere il nome antico della logica ancora ignota dei fenomeni collettivi, così come "essere" è (stato) il nome della realtà che pare imporci come oggetto esterno, esogeno.

6. *Kenōsis: teologia, decostruzione ed emancipazione*

In Italia, il pensiero di René Girard ha ricevuto grande attenzione. Tra i molti lettori e interpreti, Gianni Vattimo, in diverse occasioni, ha attribuito alla lettura delle opere di Girard un ruolo molto rilevante nel proprio percorso intellettuale³⁸. Uno dei concetti fondamentali della riflessione di Gianni Vattimo, quale affiora ad esempio nella conversazione a cura di Pierpaolo Antonello, è il concetto teologico di *kenōsis*. Con questa nozione paolina, la teologia cristiana descrive il processo di svuotamento e di abbassamento che caratterizza la divinità del Nuovo Testamento, presenta cioè le conseguenze dell'idea dell'incarnazione come vero e proprio principio «della dissoluzione del sacro»³⁹.

Nella ridefinizione del meccanismo mimetico fornita da Dupuy attraverso il concetto di "punto fisso endogeno",

³⁸ Si veda Vattimo (1999). A tale riconoscimento se ne potrebbero aggiungere altri, per esempio: A. Codacci-Pisannelli (1998), pp. 97-98, o ancora Vattimo, Rorty (2005).

³⁹ Vattimo (1999), p. 30.

leggiame un'estensione significativa delle potenzialità euristiche della tesi girardiana. Non è, infatti, più necessario che la polarizzazione auto-trascedente, l'emergenza di un *Eigenbehaviour*⁴⁰, generi una vittima perché si dia il caso del procedimento mitopoietico, cioè della condizione tragica, dunque del sacro. Qualsiasi accordo che, pretendendo di vertere su una realtà esogena, sia invece un punto fisso endogeno, è dunque decostruibile come mitico. Il concetto di *kenōsis* diventa la descrizione perfetta della tendenza, caratterizzante in Occidente l'evo cristiano, ad abbassare ogni punto fisso esogeno, a consumarlo, a svuotarlo delle sue pretese di perentorietà e a ricondurlo alla sua natura endogena, cioè a desacralizzarlo, a sconsecrarlo.

L'ispirazione che guida questa eventualità decostruttiva, che ci pare dunque di poter definire a pieno titolo cenotica, si attualizza ogni qualvolta un punto di riferimento surrettiziamente considerato o presentato come esterno sia rifiutato per essere sostituito da un procedimento decisionale immanente. Con Vattimo ci possiamo rendere conto del fatto che «la lettura debolista di Heidegger [vale a dire] l'idea che la storia dell'essere [abbia] come suo filo conduttore l'indebolimento delle strutture forti, della pretesa perentorietà del reale dato "là fuori" come un muro contro il quale si va a sbattere e che così si fa riconoscere come effettivamente reale»⁴¹ è la trascrizione della dottrina cristiana dell'incarnazione del figlio di Dio, la cui conseguenza è dunque, logicamente, una forma di nichilismo ontologico. Questo è un *plausible account*, un resoconto plausibile della storia della modernità e della secolarizzazione, alla luce del quale possiamo ora concludere la

⁴⁰ Con questo barbarismo linguistico anglotedesco, frutto delle biografie complicate di molti dei padri della cibernetica, si intende il *comportamento proprio*, o *effetto di sistema*, o ancora *emergenza* a cui sistemi con determinate caratteristiche organizzazionali danno luogo e a cui le scienze della complessità da qualche decennio cercano di dare senso. Cfr. Dupuy (1982, 1992) e Varela (1979).

⁴¹ Girard e Vattimo (2015), p. 27.

nostra interpretazione, aprendo uno scenario ottimista sulla crisi che la nostra cultura sta affrontando.

Se quanto detto sulla caratteristica essenziale dell'evo cristiano, cioè sulla sua ispirazione cenotica e dunque fondamentalmente "nichilistica", è vero, non è sorprendente che in una condizione di crisi e di mancanza di punti di riferimenti esogeni quale senz'altro è quella del nichilismo, si possano ripetere, in misura anche crescente, vicende caratterizzate dall'autoreferenzialità e dunque, a rigore di logica, tragiche.

L'esperienza dello scarto si ripete: il sapere di cui disponiamo, diffusosi in foggia teologica, forse gnosticamente, perfettamente razionale, al tempo stesso eccede il potere, lo trascende e lo comprende, e non di meno è insufficiente. Nella compiuta *kenōsis* di tutti i punti fissi esogeni che durante la modernità si sono scoperti endogeni, la condizione post-moderna è caratterizzata dalla disponibilità di un sapere che sembra non poter nulla, né contro l'autoreferenzialità, né contro il potere incontrollato a cui essa dà luogo: in quanto tale, con Jaspers e con Girard, al di là delle differenze anche rilevanti emerse nelle pagine precedenti, possiamo definirla sì tragica, ma nel suo aspetto di "*pharmakon*", perché può offrire un'inaudita *chance* di emancipazione. Rifacendoci ancora a Jaspers, possiamo insomma intravedere la prossima svolta nell'esplorazione dell'*Umgreifende*. L'autoreferenzialità non deve essere rifiutata perché tragica, né tantomeno in nome di un anacronistico ritorno alla realtà o di una pretesa ortodossia logica, ma assunta consapevolmente nei suoi rischi e soprattutto nelle sue possibilità emancipatrici fondamentali: essa, infatti, è anche condizione di esercizio di libertà.

L'assenza di punti di riferimento indiscutibili offre due condizioni specifiche di emancipazione: in primo luogo, come ci ha insegnato Girard, riduce le occasioni in cui potrebbe accadere che si faccia ricorso a principi e criteri spacciati per esogeni e dunque indiscutibili, per decidere ai danni di qualcuno. La condizione di autoreferenzialità rende, infatti, più rari e più insopportabili i casi in cui l'accordo tra soggetti sia imposto a

qualcuno in funzione di criteri surrettiziamente presentati come trascendenti. Se vengono meno i valori trascendenti in nome dei quali sacrificare il prossimo, sarà sempre più evidente, a tutti, sacerdoti, coro e vittime, che il sacrificio non ha senso e che è in realtà pura violenza. In questo modo, se crescono le opportunità delle esperienze autoreferenziali e dunque tragiche, crescono anche le possibilità di esercitare un'autentica autonomia collettiva. Ogni situazione caratterizzata da autoreferenzialità aprirà allora su due possibili scenari: tragica se dovesse richiudersi su qualcuno, ma, nel caso contrario, occasione di esercizio di libertà collettiva.

In secondo luogo, la progressiva e continua consunzione di punti riferimento esogeni perentori offre anche a livello individuale la possibilità di realizzare un proprio modo di fare, una "formatività"⁴², i cui esiti individuanti sono l'unica forma di libertà disponibile per il soggetto mimetico⁴³. In questo caso, l'autoreferenzialità non è solo la condizione di possibilità della libertà, ma ne è la forma logica stessa. Il «fare inventando al tempo stesso un modo di fare» che secondo Pareyson rappresenta la condizione libera è, infatti, caratterizzato da una forma autoreferenziale. In termini generali dunque, la *kenōsis* dei punti di riferimento è la grande possibilità di emancipazione che il nichilismo, in maniera inaudita per estensione e intensità, offre al nostro tempo⁴⁴. Dove cresce il pericolo, diceva il poeta, cresce ciò che salva; perché il pericolo, cioè il tragico, e la salvezza, cioè la libertà, hanno la stessa forma logica. Il tragico moderno non è il nostro destino, ma è il rischio che dobbiamo accettare di correre, anche nostro malgrado, in assoluta libertà.

⁴² Il concetto di formatività, al centro della *Teoria estetica* (1988), si riferisce a quel *fare inventando il modo di fare* che secondo il filosofo torinese caratterizza l'attività artistica e in generale l'attività libera.

⁴³ Il lettore interessato potrà trovare in Antonelli (2013) gli sviluppi di questa prospettiva.

⁴⁴ Non può dunque sorprendere che il testo forse più importante del più grande allievo di Pareyson, Gianni Vattimo, sia proprio *Nichilismo e emancipazione* (2003).

Bibliografia

- Ahl, F. (1991), *Sophocles' Oedipus: Evidence and Self-Conviction*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Anspach, M.R. (2007), "Pourquoi la Guerre de Troie aura-t-elle lieu? Du mythe grec à Giraudoux, enquête sur un conflit mimétique", *ARM*, http://www.all-in-web.fr/offres/file_inline_src/57/57_P_3235_1.pdf.
- Antonelli, E. (2013), *La mimesi e la traccia*, Mimesis, Milano.
- Atlan, H, Dupuy, J.-P. e Koppel, K. (1987), "Von Foerster's Conjecture: Trivial Machines and Alienation in Systems", *International Journal of General System*, vol. 13, pp. 257-264.
- Codacci-Pisannelli, A. (1998), "Il Girard pensiero Un capro espiatorio ci salverà. Colloquio con Gianni Vattimo", *L'Espresso*, 5 feb., pp. 97-98.
- Derrida, J. (1972), *La farmacia di Platone*, trad. it. a cura di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 1985.
- Deutsch, K. W. (1952), "Tragedy and Karl Jaspers", in Jaspers (1952), pp. 7-20.
- Dupuy, J.-P. (1982), *Ordres et désordres: enquête sur un nouveau paradigme*, Seuil, Paris.
- Dupuy, J.-P. (1992), *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*. Ellipse, Paris.
- Dupuy, J.-P. (1994), *Le Sacrifice et l'envie: le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Calmann-Lévy, Paris.
- Dupuy, J.-P. (2009a), *La Marque du sacré*, Carnets Nord, Paris.
- Dupuy, J.-P. (2009b), *On the Origins of Cognitive Science: The Mechanization of the Mind*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Girard, R. (1972), *La violenza e il sacro*, trad. it. a cura di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980.
- Dupuy, J.-P. (1978), *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. it. a cura di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983.
- Dupuy, J.-P. (2003), *Origine della cultura e fine della storia*, trad. it. a cura di E. Cresti, Cortina, Milano.

- Dupuy, J.-P. (2009), *Edipo liberato. Saggi su rivalità e desiderio*, M. R. Anspach (ed.), trad. it. E. Crestani, Transeuropa, Massa.
- Girard, R., Vattimo, G. (2015), *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, P. Antonello (ed.), Transeuropa, Massa.
- Goodhart, S. (1978), "Ἀηστὰς Ἐφασκε: Oedipus and Laius' Many Murderers", *Diacritics*, vol. 8, n. 1, (Spring), pp. 55-71.
- Jaspers, K. (1952), *Tragedy Is Not Enough*, trad. eng. a cura di Karl W. Deutsch, Beacon Press, Boston.
- Jaspers, K. (1996), *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, ed. it. a cura di A. Pinotti, Cortina, Milano.
- Löwith, K. (2010), *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano.
- O'Shea, A. (2010), *Selfhood and Sacrifice. René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity*, Continuum, London.
- Palmiéri, C. (2002), "Jacques Rancière: 'Le Partage du Sensible'", *ETC*, n. 59, pp. 34-40.
- Pareyson, L. (1988), *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano.
- Peverada, S. (2004), *Il sacrificio del dio bambino: Edipo e l'essenza del tragico*, Mimesis, Milano.
- Serres, M., Girard, R. (2007), *Le Tragique et la Pitié*, Le Pommier, Paris.
- Severino, E. (1989), *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano.
- Sofocle (1977), *Edipo Re, Edipo a Colono, Antigone*, traduzione italiana di Ezio Savino, Garzanti, Milano.
- Varela, F. (1979), *Principles of Biological Autonomy*, Elsevier, New York.
- Vattimo, G. (1999), *Credere di credere*, Garzanti, Milano.
- Vattimo, G. (2003), *Nichilismo e Emancipazione: Etica, Politica, Diritto*, S. Zabala (ed.), Garzanti, Milano.

Vattimo, G., Rorty, R. (2005), *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, S. Zabala (ed.) Garzanti, Milano.
Vernant, J.-P. (1970), “Ambiguità e rovesciamento”, in Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P., *Mito e tragedia nell’Antica Grecia*, trad. it. di Mario Rettori, Einaudi, Torino 1976.
Alcoff, L.M. (2005), *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, Oxford University Press, Oxford.

Abstract

In this paper we offer an interpretation of the inner relationship between nihilism and the tragic. With reference to the work of Heinz von Foester and to the sciences of complexity, we will argue that the essential feature of the tragic is “autoreferentiality”. Furthermore, arguing in favor of the use of the theological notion of *kenōsis* as the most precise description of the “history of nihilism”, we will show that the latter is to be understood in terms of the “weakening”, or lowering of all the reference points generated by autotranscendent, etheronomous, social phenomena. The consequence of nihilism is therefore autoreferentiality. This result will offer the opportunity to see both to what extent we are now, at the end of modernity, living a tragic situation and, eventually, to claim – by recalling that autoreferentiality is also the inner logic of freedom – that the tragic is the outcome of modernity, but not a necessary one.

Keywords: autoreferentiality, *kenōsis*, nihilism, complexity, post-structuralism.

MARCO DAMONTE

**Dal nichilismo verso una religione post-moderna.
Le proposte storiografiche di W. Weischedel e J.
Schellenberg**

1. Nichilismo e religione

La riflessione filosofica intorno al nulla si presenta ciclicamente nella storia del pensiero¹, mentre il fenomeno del nichilismo che, in senso stretto, è tipico della tarda modernità, va considerato la controparte dialettica della metafisica, come sostiene Volpi². Tale nichilismo ha perciò delle caratteristiche proprie che lo rendono peculiare. La prima è quella della pervasività, a seguito della quale il nichilismo ha ampliato la sua dimensione rigorosamente speculativa per declinarsi nei più disparati ambiti dell'esistenza come nota sinteticamente anche Possenti:

quale evento ubiquo e multiforme esso fa parte dell'autocoscienza del nostro tempo, tocca in profondità la vita, il costume, l'azione, inquieta e accende gli animi. Molti sono i concetti che vengono accostati all'idea di nichilismo: la crisi dei valori, la svalorizzazione di quelli più alti, il relativismo intellettuale e morale, la dissoluzione dell'idea stessa di verità, un pessimismo crepuscolare orientato al declino, un senso disperato della finitudine legato al termine della concezione progressiva e ascendente della storia e perfino il concetto di *posthistoire* e di "fine della storia"³.

Nessuna sorpresa, pertanto, che tale pervasività abbia riguardato anche la sfera religiosa, portando le argomentazioni ateistiche ad un livello superiore, capace di mettere in scacco il

¹ Cfr. Givone (1995).

² Cfr. Volpi (1995).

³ Cfr. Possenti (2004), p. 11.

ruolo stesso della religiosità nell'ambito della vita umana. Tale aspetto è inoltre rafforzato dalla seconda peculiarità che contraddistingue il nichilismo moderno, cioè lo stretto legame che esso intrattiene, fin dalle sue origini, nei suoi sviluppi e, infine, nei suoi esiti, con la filosofia della religione. Non a caso le ricerche storiche⁴ volte a individuare l'origine del termine *nichilismo* concordano nel considerare decisivo il lavoro di Johann Paul Friedrich Richter (Jean Paul), intitolato *Discorso del Cristo morto, il qual dall'alto dell'edificio del mondo proclama che Dio non è* e pubblicato nel 1796⁵. Senza dover necessariamente condividere le argomentazioni di Possenti, in questa sede è sufficiente richiamarne la lucida analisi storiografica. La contrapposizione tra metafisica e nichilismo, meglio tra l'essere e il nulla, ha comportato, in virtù del raccordo tra metafisica, ontologia e teologia naturale, che la critica alla metafisica e all'ontologia avviata da Kant, unita al rifiuto dell'analogia dell'essere, venisse radicalizzata fino alla dichiarazione nietzscheana della morte di Dio e alla concezione heideggeriana di un essere quale concetto che allude intrinsecamente alla finitezza e, per ciò stesso, impossibile da usare in ambito speculativo per un qualsivoglia riferimento a Dio. Nei seminari di Zoellikon, Heidegger esprime con lucidità tale nesso:

essere e Dio non sono identici, e non cercherei mai di pensare l'essenza di Dio mediante l'essere. Alcuni sanno che io vengo dalla teologia e che ho conservato per essa un vecchio amore, e che un poco me ne intendo. Se io dovessi scrivere una teologia – e qualche volta ne ho voglia – in essa non dovrebbe apparire il termine “essere”. La fede non ha bisogno dell'essere. Se lo usa, non è già più fede [...]. Credo che l'essere non possa mai essere pensato come essenza e fondamento di Dio⁶.

⁴ Cfr. Verra (1979).

⁵ Cfr. Paul (1974).

⁶ Heidegger (1986), p. 375.

Tale cesura tra Dio ed essere avrebbe un impatto maggiore rispetto alla più immediata tesi della morte di Dio. Quest'ultimo tema è comunque già sufficiente a cogliere il nesso intrinseco tra nichilismo e religione:

che lo sviluppo del nichilismo teoretico possa venire raccordato strettamente allo svolgimento del pensiero moderno scandito dalle tappe: teismo, razionalismo, deismo/panteismo, ateismo, antropocentrismo pare sostenibile in senso sintomatico. Molteplici e vari sono i fattori che hanno innervato quella sequenza, in cui è in gioco il rapporto con la trascendenza. Ora, se assumiamo come criterio di riflessione la "morte di Dio", questo ha subito un'intima trasformazione di natura culturale: l'anticristianesimo esplicito che sino a circa 40 o 50 anni fa era alluso nel ricorso a quel termine, è oggi divenuto un postcristianesimo. Attualmente il nichilismo che si interroga sulla sua essenza ateologica, comprende se stesso come postcristiano più che come anticristiano, poiché intende il senso fondamentale della vita fuori e in indifferenza rispetto al cristianesimo. Segno di questa trasformazione spirituale è la fine dei tentativi di fondare sulla "morte di Dio" un nuovo cristianesimo ateo, i vangeli dell'ateismo cristiano. Il linguaggio proprio della nuova condizione della città pienamente secolare non è la metafisica o il pathos poetico o l'esperienza religiosa, ma quello della politica, della tecnica, dell'utilità. Piuttosto l'elogio del postcristianesimo e della finitezza sembrano presupporre la fine irrevocabile dell'apriori religioso stesso e il definitivo realizzarsi della città dell'uomo. Nel vangelo ateo del postcristianesimo il mondo non è Dio, né rinvia a lui. Questi è scomparso, l'uomo ne fa a meno, né attende che ritorni. Alla dialettica "presenza-assenza-ritorno" con cui il secolarismo potrebbe venire interpretato come eclissi di Dio, si sostituisce l'asserto della fine irrevocabile: la sua morte non è dialettica e neppure semantica, ma reale⁷.

Al di là di una ideologica condanna del nichilismo quale causa dell'ateismo, tale diagnosi mette in luce con esemplare lucidità la necessità di prendere in considerazione gli esiti del nichilismo moderno in ambito religioso. Essa inoltre suggerisce anche una pista da percorrere, cioè esaminare l'origine

⁷ Possenti (2004), p. 401.

razionalista di tale movimento. Di questa origine, da un punto di vista storico, il primo a mostrare consapevolezza fu Jacobi nella sua lettera a Fichte, in cui elaborò una comprensione filosofica del nichilismo come processo di de-sostanzializzazione della realtà provocato dal razionalismo moderno che, sin da Spinoza, si allontanò dalle certezze del sapere spontaneo per sostituirlo con una costruzione speculativa astratta, giungendo in tal modo all'idealismo⁸. In altre parole, si tratta di ripensare la rottura intenzionale del nesso tra la ricerca filosofica e l'elemento religioso e teologico avvenuta in seno al razionalismo. Tale percorso è stato intrapreso sia in ambito continentale, attraverso un recupero del religioso, accettando la sfida dell'onto-teologia, sia in ambito analitico, mediante un'analisi più prettamente epistemologica⁹. In entrambi i casi il nichilismo religioso prende le forme dello scetticismo, più che quelle dell'ateismo o dell'agnosticismo e, sempre in entrambi i casi, tale nichilismo non passa tanto dalla contestazione della metafisica, quanto dalla messa in crisi, nella duplice accezione negativa e positiva del termine, della filosofia della religione intesa come filosofia seconda e della nozione di ragione. A differenza dell'ateismo, il nichilismo non nega una realtà, nello specifico quella divina, ma mira a contestare la legittimità stessa di ogni atteggiamento religioso: in questo senso la storia dell'ateismo e quella del nichilismo non coincidono¹⁰. Questa stessa distinzione aiuta a comprendere l'importanza di riflettere oggi sul nichilismo religioso e sul valore dello scetticismo che lo accompagna, perché più fruibile per affrontare l'indifferentismo religioso e il dilagare dei fondamentalismi, due facce, in realtà, della medesima medaglia¹¹.

⁸ Cfr. Jacobi (2001).

⁹ Sull'opportunità di utilizzare la distinzione tra analitici e continentali per quanto concerne la filosofia della religione mi permetto di rimandare a Damonte (2014).

¹⁰ Cfr. Timossi (2015).

¹¹ Questa tesi è difesa in Fabris (2012).

2. Dal nichilismo allo scetticismo religioso in Weischedel

Wilhelm Weischedel, nato a Francoforte sul Meno nel 1905 è, senza tema di smentita, l'autore più conosciuto, oltre che il primo, che si è sistematicamente interrogato circa la possibilità di creare una teologia filosofica dopo la proclamazione della *morte di Dio*. Egli, dopo gli studi presso la facoltà di Teologia di Marburgo, dove beneficiò degli insegnamenti di Tillich e Bultmann, studiò con Heidegger del quale condivideva lo scetticismo nei confronti della metafisica, ma dal quale ben presto si distanziò, ritenendo comunque possibile, anche nell'epoca del nichilismo, la fondazione di un'etica. Il debito nei confronti del maestro emerge anche nell'interesse di Weischedel per l'estetica, interesse che divenne però via privilegiata per un ritorno alla riflessione sull'oggetto proprio della metafisica: l'essere dell'ente e l'origine dell'ente nella sua totalità. Nel secondo dopoguerra il filosofo tedesco si dedicò alla riflessione sulla natura umana, problematizzandola in modo così radicale da estenderla alla realtà tutta del cosmo, considerato una realtà oscillante tra gli estremi dell'essere e del nulla, del senso e del non senso, nella quale la persona umana riesce con estrema difficoltà a trovare un equilibrio. L'attenzione a tutto campo verso le dimensioni dell'umano in un'epoca nichilista riguardarono anche la sfera religiosa, per via dell'esigenza di trovare un fondamento ultimo del reale capace di farsi carico del nichilismo.

2.1. Il contesto continentale

Il progetto di Weischedel in ordine alla teologia filosofica prese corpo in un'atmosfera culturale piuttosto ostile nei confronti della religione. Nella Germania di allora l'esistenzialismo di impronta sartriana, il marxismo, il neopositivismo e la teologia dialettica di matrice barthiana erano concordi nel ritenere ogni discorso su Dio ormai privo di interesse. In tale clima la proposta di Weischedel era ben più innovativa e inaspettata di quanto oggi si potrebbe pensare. Il

tentativo di rendere il nichilismo, che si definiva a partire dalla *morte di Dio*, non solo non ostile, ma addirittura fecondo per una filosofia della religione, poteva suonare come provocatorio. Weischedel iniziò ad occuparsi di temi religiosi a partire dalla conferenza intitolata *Teologia filosofica all'ombra del nichilismo* tenuta nel 1961¹². Essa suscitò un ampio e articolato dibattito che diede corpo, negli anni immediatamente seguenti a una densa raccolta di saggi¹³, tanto che Weischedel decise la stesura di *Il Dio dei filosofi. Fondazione di una teologia filosofica nell'età del Nichilismo*¹⁴, la sua opera sistematica più nota a cui dedicò le sue energie dopo la nomina di professore *Emeritus* presso la Libera Università di Berlino e che perfezionò fino alla morte¹⁵, avvenuta nel 1975.

2.2. Definizioni e terminologia

La lunga gestazione dell'opera di Weischedel durò oltre un decennio e si estese anche all'etica¹⁶, il che non aiuta a definire con precisione i termini da lui usati con sfumature spesso diverse. Con il lemma *nichilismo* egli intende, a livello storico, quella corrente di pensiero che ha in Nietzsche e in Heidegger i suoi principali esponenti e che ruota intorno alla tesi della *morte di Dio*, una morte così definitiva da comportare la morte non solo del Dio cristiano, ma anche del Dio dei filosofi e della metafisica. Il nichilismo è pertanto la crisi mortale di ogni discorso sul divino e dunque anche di ogni fondamento e di ogni significato ultimo del reale. Da notare che per Weischedel il nichilismo non è il tratto di fondo dell'intera metafisica occidentale, come per Heidegger, ma è il nome più appropriato per designare ciò che segue il crollo di tale metafisica nell'epoca post-hegeliana. Oltre ad essere una categoria storica, il

¹² Cfr. Weischedel (1962).

¹³ I saggi di Noller, Geyer, Müller-Lauter, Pannenberg e Jenson furono raccolti, introdotti da Salaquarda, in Salaquarda (1971).

¹⁴ Cfr. Weischedel (1988-1996).

¹⁵ Cfr. Weischedel (1979).

¹⁶ Cfr. Weischedel (1998).

nichilismo è l'esperienza del venir meno di qualsiasi senso e per questo può essere definito noologico, oltre che ontologico e gnoseologico. In quanto tale nichilismo si manifesta come dubbio radicale su significato, verità ed esistenza stessa del reale, esso può essere anche chiamato *scetticismo*. Weischedel nelle sue ultime opere sembra contrapporre il termine *scetticismo* al termine *nichilismo*, mentre prima preferiva associare un nichilismo e uno scetticismo *aperti* di contro a un nichilismo e a uno scetticismo *dogmatici*. Al di là della questione terminologica, il suo intento è comunque rimasto lo stesso, come sintetizza in modo efficace Garaventa:

in realtà Weischedel definisce apertamente ne *Il Dio dei filosofi* il filosofare anche come scetticismo e nichilismo, adoperando quest'ultimo termine in una seconda accezione. La sua posizione sulla dialettica, intrinseca all'interrogare, di domanda e risposta, oscilla tuttavia tra affermazioni di principio che rivendicano anche all'interrogare radicale l'apertura ad una risposta possibile nel presente o nel futuro, e la constatazione più realistica e rassegnata della inevitabilità del crollo di ogni risposta acquisita, di fronte all'incalzare dirompente dell'interrogare [...] Il filosofare è sì scetticismo per Weischedel, ma lo è nel senso ampio e originario del termine, per cui scepai (da *skeptesthai* = guardare intorno scrutando) risulta sinonimo di riflessione precisa, di riflessione che vaglia criticamente, e non in quel senso più ristretto, impostosi sul declinare dell'antichità classica ma diffuso ampiamente anche nel nostro tempo, per cui scettico è chi dispera o non crede di poter raggiungere verità e certezza. Lo scetticismo infatti che, invece di costituire solo un momento del filosofare, ne esaurisce la determinazione, finendo col negare la possibilità di raggiungere filosoficamente una verità inattaccabile o astenendosi da ogni giudizio su vero e falso, non è per Weischedel un autentico interrogare, dato che un autentico interrogare deve per il suo stesso significato essere aperto ad una risposta valida¹⁷.

¹⁷ Garaventa (1989), pp. 50-51.

La definizione delle diverse accezioni di nichilismo e la ricognizione dei suoi rapporti con lo scetticismo e l'ateismo, si avvalgono di una attenta ricognizione storica:

[Weischedel] distingue due forma di ateismo, a seconda che esso si sostanzi nella negazione del solo Dio personale della tradizione cristiana o si allarghi all'affermazione che non esiste nessun principio al di fuori della realtà mondana. La prima forma, che trova in Spinoza un'esemplare concretizzazione, è definita «ateismo ristretto»; la seconda, che, dopo Feuerbach, Marx, Nietzsche, determina in modo essenziale la cultura e la vita dell'uomo contemporaneo, è l'espressione estrema della precedente. [...] La storia dello scetticismo è lunga: già per i greci chi pensava da scettico era colui che non perveniva a nessuna affermazione e tale ne resta la caratteristica alle soglie dell'età moderna, in Charron, Montaigne e Pascal. Anche Cartesio rappresenta sicuramente un momento importante di questa storia, facendo del dubbio radicale il punto di partenza della sua filosofia, sebbene, proprio a partire da tale dubbio, egli finisca con il ristabilire l'essere in tutta la sua pienezza. Hume, dopo aver accuratamente distinto le diverse forme del pensiero scettico, si dichiara infine per uno scetticismo moderato, che limiti la ricerca a quegli oggetti che meglio si adattano alle limitate capacità dell'intelletto umano. Di grande importanza è poi per Weischedel la critica kantiana, che affronta con grande vigore lo scetticismo, dimostrandone l'insolubilità sul piano del pensiero teoretico che non può trascendere il mondo sensibilmente esperibile. Anche Hegel è un punto di riferimento obbligato nelle vicende del pensiero scettico. [...] Il dubbio sulla verità è vecchio quanto la filosofia: Nietzsche sostituisce a questo dubbio la decisa affermazione che nessuna verità esiste. Nel pensiero di Camus si assiste infine, secondo Weischedel, al definitivo trionfo dell'assurdo, per l'incapacità dell'uomo di trovare nel mondo quell'ordine e quella razionalità che egli da sempre cerca¹⁸.

Un altro termine chiave per Weischedel è quello di metafisica, ora criticata, ora apprezzata a seconda che la si concepisca o come tentativo di trovare un fondamento del tutto, oppure come

¹⁸ Semplici (1984), pp. 33-34.

un filosofare che, partendo da esperienze non universalmente valide, non evidenti, va oltre il sensibile alla ricerca di un fondamento, ma senza poter legittimare il salto. La metafisica, in ultima analisi, non può più pretendere di indagare la sfera del sovrasensibile o del trascendente, ma può presentarsi come una meta-filosofia resa possibile dall'*interrogare radicale* (*radikales Fragen*) costituito da un incessante domandare che tende a mettere in questione (*fraglich machen*) e a problematizzare (*infragestellen*)¹⁹. Dopo il nichilismo di Nietzsche e Heidegger, La metafisica diventa così una questione di *profondità* filosofica e non di ampliamento di indagine in senso quantitativo.

2.3. Fonti prossime e remote

Ho già accennato alle fonti prossime con cui Weischedel si è confrontato in modo serrato: i suoi maestri, tra cui va annoverato anche Jaspers, e buona parte dei filosofi e dei teologi tedeschi a lui contemporanei, fra i quali mi limito a ricordare Gollwitzer²⁰. Mi preme qui mettere in luce l'attenzione che egli riserva alla storia della filosofia. Da una parte, egli si propone di ritrovare nel corso della storia le esperienze originarie da cui sono scaturiti i vari sistemi filosofici, per poi sottoporli al vaglio della sua critica radicale, giudicandoli filosoficamente illegittimi e insostenibili; dall'altra, sembra ricercare nella storia del pensiero conferme della sua prospettiva a partire dal dato di fatto di una permanenza del problema religioso, nonostante tutti gli attacchi da esso subiti. In ogni caso la sua prospettiva teoretica si è vitalmente alimentata di un continuo e serrato confronto con la storia della filosofia, senza il quale perde il proprio nerbo argomentativo e la sua carica persuasiva. Con particolare acume storiografico, Mauro, il curatore e traduttore di *Il Dio dei filosofi* in lingua italiana afferma:

senza ripercorrere in modo dettagliato tale ricco itinerario storiografico, che dalla scuola di Mileto giunge fino ad Heidegger,

¹⁹ Cfr. Mauro (1984).

²⁰ Cfr. Gollwitzer (1988) e Gollwitzer, Weischedel (1982).

si può osservare che, nel descrivere le varie fasi dell'ascesa e del declino della teologia filosofica, Weischedel appare sì preoccupato di mettere in luce, attraverso una critica puntuale e serrata, i limiti e le incertezze che hanno contraddistinto le sue diverse espressioni storiche, ma anche, e forse soprattutto, di ribadire l'ineludibilità della prospettiva teologico-filosofica. Si potrebbe, in altre parole, che la storia della teologia filosofica è certo storia del suo progressivo *Scheitern* – e questo termine appare frequentemente nel dettato weischedeliano – ma è altresì storia del costante riproporsi al filosofare dell'impreteribile istanza legata al problema di Dio. Questo è a tal punto vero che, ad onta dell'affermarsi dell'esperienza nichilistica, la teologia filosofica mostra ancora oggi di essere un'esigenza irrinunciabile per il filosofare, sicché il venir meno di questo impegno, che le è essenziale, equivarrebbe per la filosofia al venir meno a se stessa. Ciò non significa che la teologia filosofica possa configurarsi, nell'epoca del nichilismo, come una pura e semplice riproposizione di strutture concettuali o argomentative ormai definitivamente tramontate, quanto piuttosto che il fare propria, in tutta la sua radicalità e serietà, l'esperienza nichilistica non esime dal confrontarsi con la tematica teologico-filosofica, ancorché questo compito appaia, oggi, ancora più arduo a motivo di tale esperienza²¹.

La scelta weischedeliana di leggere l'intera storia della filosofia attraverso due lenti fondamentali, cioè l'esperienza della problematicità radicale e l'ineludibilità dell'istanza filosofico-teologica, è certamente discutibile ed è stata oggetto di critica da parte, ad esempio di Semplici²². È senz'altro legittimo chiedersi fino a che punto l'intero panorama storico-filosofico si lasci ridurre a paradigmi ermeneutici tanto restrittivi e se tale scelta non abbia una precomprensione teoretica troppo forte. L'abbondanza di citazioni testuali che contraddistingue le opere di Weischedel non è di alcun conforto, perché spesso finisce col diventare strumento della particolare curvatura che egli impone ai diversi autori. Nonostante ciò il suo approccio alla storia della filosofia risulta stimolante per la pluralità di significati che è capace di mettere in luce, ma soprattutto mitiga

²¹ Mauro (1989), pp. 365-6.

²² Cfr. Semplici (1984), pp. 72-89.

la situazionalità del suo pensiero. Nella continua esperienza del nulla che sempre ha accompagnato il pensiero occidentale, può farsi strada per Weischedel la tentazione del nichilismo come decisa affermazione del non essere e dell'insensatezza di tutte le cose. Esso non è dunque un'affermazione contingente, ma trova nella struttura stessa del rapporto dell'essere umano col mondo che lo circonda e con i propri simili la sua condizione di possibilità. In questa accezione il suo valore va ben oltre quello di un semplice e temporaneo fenomeno storico: come interrogarsi sul fondamento ultimo della realtà, la filosofia non può infatti fare a meno di confrontarsi con l'estrema provocazione che a tale interrogarsi si rivolge; più semplicemente, non può fare a meno di farsi teologia filosofica.

3. Lo scetticismo epistemico nella filosofia della religione di Schellenberg

John Schellenberg è docente di Filosofia presso la Mount St. Vincent University in Nova Scotia, Galles. Benché nei suoi testi non si trovi traccia di formalizzazione logica, egli si dichiara un pensatore analitico e ne ha tutto il diritto, in quanto a chiarezza espositiva, lucidità argomentativa, attenzione nel definire i termini e gli assiomi da cui parte, disponibilità a discutere le posizioni di chi si oppone alla sua proposta²³. Negli anni tra il 2005 e il 2009 ha pubblicato una trilogia dove delinea un radicale rinnovamento nel concepire l'esperienza religiosa, secondo le modalità di ciò che egli chiama la *religione scettica*. La sua proposta ha suscitato un notevole interesse tra i filosofi analitici della religione tanto che nel febbraio del 2010 essa è stata discussa in un apposito seminario organizzato da Ingolf U. Dalferth presso la Claremont Graduate University negli Stati Uniti. Schellenberg, per questa occasione, ha preparato una relazione che Adriano Fabris ha tradotto, favorendo e

²³ Va notato come gli assiomi alla base della sua proposta, costituiti da 23 proposizioni, vengano riportati identici in appendice a tutti e tre i volumi della sua trilogia che dunque costituisce uno sviluppo del suo pensiero, ma un'articolazione della sua teoria.

promuovendo la conoscenza di questo autore presso il pubblico italiano²⁴. Questa presentazione da parte di Schellenberg del suo stesso pensiero è esauriente e complessiva in quanto evidenzia i tre pilastri della sua speculazione: approccio scettico, interpretazione evolutiva della storia umana e ripensamento dell'esperienza di fede a partire dalla categoria dell'immaginazione. La necessaria brevità in cui ha dovuto riassumere la sua filosofia della religione gli ha però fatto trascurare quell'attenzione alla storia della filosofia manifestata nella sua trilogia e che merita di essere sottolineata, perché chiarisce la sua posizione e perché palesa il suo debito verso il pensiero scettico della modernità.

3.1. *Il contesto analitico*

Nella ricostruzione storica della filosofia analitica della religione, Micheletti identifica il ruolo dello scetticismo nella discussione dello *status* logico della credenza religiosa, cioè nell'ambito della filosofia del linguaggio. In particolare, negli anni Cinquanta del secolo scorso, la convergenza tra il *veto linguistico* posto dagli analisti del linguaggio quali Ayer e il *veto teologico* di chi, con Barth, rifiuta ogni teologia naturale, impedisce qualsiasi argomentazione circa le affermazioni teologiche e ha come esito un approccio negativo alle questioni religiose affine allo scetticismo caratteristico del mondo moderno e sinonimo di *ciò che non può essere discusso*²⁵. Le successive osservazioni di Phillips, sorte in un ambito wittgensteiniano, hanno poi permesso di rendere conto di tale istanza negativa senza porla in relazione con lo scetticismo: in quanto categorie religiose, l'ineffabilità e la sfera apofatica hanno un valore intrinseco²⁶. In tale contesto la validità del discorso religioso, fatta consistere nella passione della fede piuttosto che nella forza argomentativa della teologia naturale, è

²⁴ Cfr. Schellenberg (2010).

²⁵ Cfr. Micheletti (1972), pp. 78-79.

²⁶ Cfr. Micheletti (1971), pp. 166-167.

considerata incompatibile con lo scetticismo²⁷. La contrapposizione tra la posizione del credente e quella dello scettico ha condizionato l'intera filosofia analitica della religione fiorita a partire dagli anni Ottanta, tanto da poterla considerare un'epistemologia della religione²⁸. La maggior parte degli sforzi sono stati pertanto diretti a fornire delle evidenze a sostegno delle affermazioni religiose, cioè ad ingaggiare una sfida contro lo scetticismo, tentando, al limite, di allargare la concezione di ragione in senso olistico. Così Audi:

l'evidenzialismo è associato a un'altra importante prospettiva. In particolare, nel caso in cui la razionalità venga identificata con la giustificazione o considerata per essa sufficiente, è naturale continuare a sostenere che una credenza risulta razionale se e solo se è basata su prove sufficienti da giustificare – anche se non da esigere – il consenso di uno scettico. Propongo di definirlo il *concetto scettico di razionalità*²⁹.

L'avere come interlocutore uno scettico (ideale) ha determinato l'adozione di un criterio di razionalità eccessivamente elevato e ha fatto concentrare l'attenzione esclusivamente sul versante intellettuale dell'impegno religioso. La proposta di Schellenberg si pone proprio a questo livello: il dialogo con lo scettico non deve mirare ad una contrapposizione, ma deve favorire un cambio di prospettiva nel considerare la religione stessa. Lo scetticismo da sfida deve essere apprezzato quale risorsa.

3.2. Definizioni e terminologia

Per Schellenberg lo scetticismo non è una critica al pensiero rappresentativo, né una tappa verso una concezione *pura* della religione, ma è l'atteggiamento che consente di operare un cambio della forma delle mutazioni dialettiche della filosofia della religione nel suo complesso. Lo scetticismo permette

²⁷ Cfr. Penelhum (1984).

²⁸ Cfr. Hester (1992).

²⁹ Audi (2014), p. 67.

l'inizio di un modo diverso di concepire la religione, perché è la condizione affinché una religione non si vincoli a specifiche dottrine o dogmi, ma assuma consapevolmente le immagini del divino in quanto immagini, facendone l'espressione di un ambito di valori e di senso irriducibili a determinazioni puramente conoscitive. La capacità umana di crearsi immagini della sfera divina deve essere il fondamento di una rinascita religiosa; tale capacità immaginativa può fiorire solo in un ambito di scetticismo epistemologico.

La mossa di Schellenberg consiste nel mettere in discussione la presunta necessità del nesso tra fede e credenza, presunzione che rende acriticamente incompatibile la religione con lo scetticismo. Per ripensare tale nesso, Schellenberg si rifà alla distinzione tradizionale tra *credere che* e *credere in* riletta alla luce delle considerazioni sulla psicologia di James e delle osservazioni di Wittgenstein secondo cui la funzione delle credenze ha un valore pragmatico più che consistere in una rappresentazione di atti mentali³⁰. La fede (*faith*) va associata alla fiducia (*trust*), più che all'assenso (*assent*) perché solo in questo modo la dimensione proposizionale della fede può essere arricchita delle dimensioni operative che la rendono persuasiva, attraente e incisiva. La possibilità di una fede svincolata dalla credenza è la premessa per poter assumere l'atteggiamento scettico nella sua positività:

si tratta di una posizione che abbraccia lo scetticismo, ovvero l'incertezza, in maniera *piena e senza equivoci*, sostenendo che è solo quando facciamo questo che possiamo guadagnare un vero e proprio *punto di partenza* in cose di religione³¹.

Ciò comporta il ripensare la religione, la fede e lo stesso scetticismo³². Circa la religione, Schellenberg afferma:

³⁰ Cfr. Schellenberg (2010), pp. 15-19.

³¹ Ivi, p. 22.

³² Cfr. Schellenberg (2005).

l'idea religiosa centrale, così come io la concepisco, è l'idea di una realtà divina, di qualcosa di ultimo tanto nella realtà quanto nel valore, in relazione a cui può essere realizzato un bene ultimo per l'umanità e per il mondo. Chiamo questa idea *ultimismo*. Altre idee religiose, come il teismo tradizionale, sono solamente variazioni di questo tema. Chi crede nell'ultimismo possiede una visione che è forse la più profonda che vi possa essere. E le idee religiose – fra le quali, di nuovo, il teismo tradizionale non è che un esempio – sono appunto per la maggior parte quelle in cui l'ultimismo viene rivestito di panni concettuali che lo addobbano positivamente, con precisione e nei dettagli³³.

La fede corrispondente all'idea di *ultimismo* prevede un atteggiamento non doxastico, legato all'immaginazione che ha per oggetto una realtà ultima e salvifica capace di incrementare la comprensione e la relazione del soggetto verso l'interno, inteso come il sé, verso l'esterno, cioè il mondo, e verso il basso, ovvero verso la dimensione profonda della libertà:

una modalità immaginativa, non-doxastica di avere fede può essere realizzata quando non si crede che quella visione riflette la realtà, ma ci si accorge che sarebbe *bene* che essa fosse vera e si considera questo suo essere vera come qualcosa di almeno epistemicamente *possibile*³⁴.

Sotto il profilo epistemico tale fede è debole, ma auspica di essere sostenuta da argomenti, proprio perché la religione scettica non minaccia di indebolire o fuorviare l'intelletto o di costringere a un comportamento contrario all'amore per la verità e per il sapere: piuttosto tale fede è la garanzia affinché la ricerca religiosa possa fiorire e concretizzarsi, senza scandalo alcuno, in una provvisoria pluralità di religioni storiche. Schellenberg auspica una reinterpretazione del ruolo della teologia filosofica:

³³ Schellenberg (2010), p. 27.

³⁴ Ivi, p. 45.

andando avanti sulla stessa linea potremmo chiederci se i vecchi argomenti usati a sostegno della credenze in dio, così spesso ripetuti nei contesti della religione teistica e della filosofia, non possano in qualche modo essere *riutilizzati* al fine di far propria una fede scettica, ovvero *adattati* alle esigenze di una religione scettica. Se venissero piegati in questa direzione, essi risulterebbero certamente funzionali a una raffigurazione evolutiva della religione³⁵.

Per quanto concerne lo scetticismo, esso viene concepito come la sottolineatura dei limiti umani e la tensione che ciò implica con l'illimitata ambizione propria dell'umana conoscenza. Schellenberg declina ben sette modalità di scetticismo: il Modo Soggettivo, dovuto ai limiti del singolo individuo; il Modo Oggettivo, derivante dai limiti della conoscenza umana in quanto tale; il Modo di Limitazione che sussume i precedenti; il Modo Retrospettivo, che riguarda uno sguardo diacronico sul passato; il Modo Prospettico, che concerne le credenze circa il futuro; il Modo dell'Immaturità che, facendosi carico dei precedenti due, sottolinea la rilevanza della nozione di possibilità epistemica, possibilità che impedisce di escludere *oggi* come insensate delle credenze che riguardano ciò che sarà *attuale* un giorno; il Modo della Presunzione che mira a mostrare tutta la perniciosità di quella presunzione intellettuale che spesso è insita nelle credenze religiose³⁶.

Queste osservazioni portano alla giustificazione della posizione scettica considerata uno *scetticismo evolutivo*, il quale, a sua volta, implica una nuova concezione diacronica della religione:

dovremmo raffigurarci la religione nel suo sviluppo per vasti periodi di tempo, invece di fissarci su ciò che essa è in epoca contemporanea [...] La credenza ti dice che sei arrivato alla fine della tua ricerca. Invece dovremmo pensare che, in quanto esseri umani, abbiamo appena iniziato il nostro viaggio³⁷.

³⁵ Ivi, p. 64.

³⁶ Cfr. Schellenberg (2007), pp. 15-130.

³⁷ Schellenberg (2010), pp. 37 e 39.

Lo scetticismo religioso per Schellenberg è dunque l'unica vera alternativa possibile alla crisi religiosa attuale, al nichilismo potremmo chiosare, perché paradossalmente permette di lasciarci alle spalle una concezione angusta di religione legata alla mera credenza, consentendo di scorgere di fronte a noi la possibilità di un nuovo atteggiamento religioso basato su una fede immaginativa. L'applicazione più esemplificativa di quanto Schellenberg afferma riguarda l'*antico e venerabile* problema del male:

vi sono senz'altro nel mondo degli eventi orribili. Con riferimento a tali eventi è certamente possibile argomentare che non vi è un dio personale. Qualcuno, poi, potrebbe chiedersi se esiste davvero, su di un piano religioso, un *qualche* tipo di realtà ultima. Ma la nozione religiosa che è propriamente chiamata in causa da tali eventi è quella a cui si chiede, su di un altro livello, di rendere giustizia agli impulsi morali che ci hanno portato a metterla in questione. Ecco perché le stesse considerazioni morali che possono averci spinto ad *abbandonare* la fede religiosa (frintesa, in quanto si ritiene che implichi una credenza teistica) dovrebbero ora essere usate per *riconquistarla* (nella forma di una fede ultimistica) e per far sì che ci manteniamo, dopo lo scetticismo, nell'ambito di una nuova fede animata dall'immaginazione³⁸.

3.3. Fonti prossime e remote

Gli interlocutori di Schellenberg sono anzitutto gli epistemologi analitici della religione, con una particolare attenzione ad Alston che, tra gli epistemologi riformati, è stato il più incline a dare rilievo agli aspetti cognitivi, ma non proposizionali della fede³⁹. Il filosofo canadese allarga però i suoi orizzonti. Come osserva acutamente Fabris nella sua introduzione alla traduzione italiana della conferenza di Schellenberg, questo autore di fatto si mette sulla scia di autori quali Kant e Weischedel, i cui tentativi di definire una filosofia

³⁸ Ivi, p. 69. Cfr. Schellenberg (2007), pp. 243-290.

³⁹ Cfr. Alston (1996).

della religione sono di fatto analoghi al suo, nella misura in cui sono volti a ripensare una fede religiosa attraversata dal dubbio e disponibile a una modalità non dogmatica della propria espressione. Schellenberg però mostra scarsa consapevolezza di tale affinità⁴⁰: raramente cita il primo, mentre al secondo non fa alcun riferimento. Le sue fonti non sono riconducibili agli autori nichilisti contestatori della modernità, quanto piuttosto agli autori scettici contestatori del razionalismo. Analogamente egli dichiara di ispirarsi allo scetticismo pirroniano⁴¹, ma di distinguersi da esso nella misura in cui argomenta a favore della posizione scettica, indicandone la *ragionevolezza*, meglio la *saggezza* (*wisdom*). Tra le sue fonti prossime si trova infatti lo Hume della *Ricerca sull'intelletto umano* e dei *Dialoghi sulla religione naturale*, che vengono apprezzate come pagine tra le più perspicue mai scritte sulle reali capacità della conoscenza delle persone, specie per quanto riguarda la dimensione religiosa⁴². La rilevanza dello scetticismo nella storia del pensiero viene approfondita anche con puntuali riferimenti alla storia della scienza, secondo il modello sancito da Kuhn in *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*⁴³. La *pars construens* della sua proposta si avvale degli scritti di Darwin sull'evoluzione, completati dalle più recenti ipotesi scientifiche sulla paleontologia e la geologia⁴⁴, e di quelli di Mill sull'immaginazione, con un'insistenza sui *Saggi sulla religione* un passo dei quali costituisce l'*exergo* a Schellenberg (2010). Qui il filosofo canadese si presenta esplicitamente come erede delle intuizioni di Mill:

i principi che dovrebbero governare lo sviluppo e la regolamentazione dell'immaginazione – da un lato, con lo scopo di impedirle di disturbare il retto procedere dell'intelletto e la giusta direzione delle azioni e della volontà, dall'altro, con lo scopo di

⁴⁰ Cfr. Schellenberg (2010), p. 8.

⁴¹ Cfr. Schellenberg (2007), pp. XI-XII.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 13.

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 24, 40 e 94.

⁴⁴ Cfr. Schellenberg (2013).

impiegare l'immaginazione come potere rivolto ad accrescere la felicità della vita ed elevare il carattere – costituiscono un argomento che non ha mai impegnato finora la seria considerazione dei filosofi [...] Io mi attendo che questo sarà considerato d'ora innanzi un ramo di studi importantissimo per scopi pratici, e inoltre esso lascia, in proporzione all'indebolirsi delle credenze positive in stati di esistenza superiori all'umana, che l'immaginazione delle cose superiori tragga meno materia dal dominio della realtà ipotetica⁴⁵.

Il pragmatismo viene richiamato più volte in quanto, pur essendo utilizzato come criterio per sostenere delle posizioni religiose, lo fa adducendo considerazioni pragmatiche e non attribuendo valori di verità. Il pragmatismo religioso di James viene apprezzato da Schellenberg quale alleato per quella esigenza di responsabilità cognitiva che permea la sua stessa filosofia della religione⁴⁶.

Con "fonti remote" intendo il riferimento da parte di Schellenberg a tutti quegli autori che egli interpreta alla luce della sua proposta e che sono chiamati, da un lato, a corroborarla, e, dall'altro, a utilizzarla come chiave ermeneutica, se non addirittura come principio storiografico:

quando la fede religiosa è concepita in questo modo – come una volontà non di credere, come nella famosa espressione di James, ma di *immaginare* – gli argomenti *a sostegno* della fede abbondano e molti di essi sono variazioni sul tema di prove risultate insufficienti per sostenere delle credenze religiose. La fede immaginativa non va semplicemente tollerata, ma deve essere razionalmente incoraggiata e tutte quelle considerazioni provenienti da ogni area rilevante della nostra vita così come quelle virtualmente presenti durante tutta la storia dell'incontro tra filosofia e religione, possono risultare utili a questo scopo non appena l'impulso evoluzionista è stato chiarito⁴⁷.

⁴⁵ Schellenberg (2010), p. 15. La citazione è tratta da Mill (2006), p. 155. Cfr. Schellenberg (2009), pp. 89-94.

⁴⁶ Cfr. Schellenberg (2007), pp. 118-129.

⁴⁷ Schellenberg (2009), p. XIII. Qui come altrove, dove non diversamente indicato, le traduzioni sono mie.

Schellenberg si sofferma su sei autori, impegnandosi a riconsiderare il nerbo dell'argomentazione teista proposta da ognuno di essi al fine di indicare come ciascuna sia più plausibile se apprezzata quale occasione di cogliere una dimensione esistenziale di disponibilità, il che, nella sua prospettiva, equivale all'accogliere una concezione scettica di religione. Il primo autore considerato è Anselmo, per leggere il quale Schellenberg dichiara di volersi allontanare dalla strada battuta da Barth. La rivisitazione dell'argomento ontologico anselmiano tratto dal *Proslogion*, suggerisce un argomento dall'allineamento (*Alignment Argument*) e un argomento dalla realizzazione immaginativa (*Imaginative Fulfillment Argument*), che corrispondono all'esigenza umana di organizzare la realtà entro un preciso ordine e di realizzarlo nel più alto grado possibile⁴⁸. Leibniz viene apprezzato quale esponente di punta di una famiglia di argomenti cosmologici accomunati dall'ambizione umana ad aspirare ad una comprensione unitaria della realtà: ecco l'argomento dalla comprensione (*Understanding Argument*)⁴⁹. L'argomento teleologico, già presente nel *Timeo* di Platone e nel *De natura deorum* di Cicerone, assume con Paley un'accezione estetica, cioè una riflessione a partire dalla bellezza della natura sulle cui basi è possibile formulare un argomento per il rispetto della bellezza (*Respect for Beauty Argument*)⁵⁰. Man mano che gli autori considerati si fanno più critici nei confronti della modernità, cioè rifiutano l'evidenzialismo almeno in ambito religioso, lo sforzo interpretativo di Schellenberg diminuisce, anche se la rilettura in chiave scettica richiede una stessa *vis imaginativa*. È anzitutto il caso di Pascal, la cui scommessa viene formalizzata in un argomento della dominanza (*Pascalian Dominance Argument*) in virtù del quale è ragionevole credere in Dio in base al desiderio umano di raggiungere la felicità, a prescindere

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 101-117.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 118-137.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 138-158.

dall'esistenza stessa di Dio e senza timore di cadere in una qualche forma di auto-inganno⁵¹. Il rifiuto kantiano di apprezzare la religione sotto il profilo teoretico, per poi postularla da un punto di vista pratico, suggerisce un argomento dall'impegno morale (*Moral Commitment Argument*) secondo il quale la fede religiosa è funzionale a promuovere l'eticità umana⁵². Infine James offre l'occasione di proporre due argomenti a sostegno di una religione scettica: l'argomento dalla necessità di dirimere i conflitti di dovere (*Competing Duties Argument*) e l'argomento del dover-essere vero (*Ought-to-Be-True Argument*)⁵³. Tutte queste strategie argomentative, rafforzate tra loro attraverso la composizione in argomenti cumulativi, perdono la loro valenza proposizionale e diventano l'occasione per spronare l'umanità verso una vita completamente integrata e dinamica, nella quale la fede ha un ruolo determinante. In termini più espliciti:

la religione scettica o l'ultimismo, la fede basata sull'immaginazione sono positivamente giustificate e la consapevolezza di questo fatto offre la sola base valida per una soddisfacente riconciliazione tra la ragione e la fede appropriata al nostro tempo⁵⁴.

4. Quale (storia dello) scetticismo per una religione scettica?

Se adeguatamente contestualizzati, lo scetticismo religioso di Weischedel e quello di Schellenberg sembrano appartenere a due ambiti così diversi tra loro da renderli difficilmente comparabili. Basti pensare che il secondo intende dimostrare razionalmente la superiorità della sua posizione rispetto alle altre concezioni di filosofia della religione, una dimostrazione che, per il primo, semplicemente non potrebbe darsi se non nell'ambito della plausibilità. Inoltre entrambi si presentano come risposte a sfide ben precise, quali, rispettivamente, quella

⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 159-182.

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 183-204.

⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 205-233.

⁵⁴ *Ivi*, p. 252.

del nichilismo e quella del naturalismo evoluzionista⁵⁵. Grazie all'analisi storica e all'uso delle fonti, ritengo però questi due approcci confrontabili per almeno tre ragioni: hanno una comune matrice nel razionalismo moderno, a cui entrambi intenzionalmente dichiarano di volersi opporre; si confrontano, quasi fosse un'esigenza ineluttabile, con la storia della filosofia, proponendo delle originali interpretazioni storiografiche e considerano lo scetticismo non uno scacco per il pensiero religioso o un ostacolo da rimuovere, ma una *chance* da cogliere. Ancora, per entrambi lo scetticismo non costituisce una teoria, quanto un dato di fatto che emerge con chiarezza dalla considerazione della dimensione evolutiva, per Schellenberg, o dalla presa in carico del nichilismo contemporaneo, per Weischedel. Ciò, unito al fatto che lo scetticismo del primo ha una matrice epistemica, mentre quello del secondo è declinato in senso meta-filosofico, rende queste due proposte complementari. Quantomeno, non è più possibile tacciare la filosofia analitica di non andare oltre alle questioni puramente formali e di non essere all'altezza del compito autentico della filosofia, come Weischedel ebbe a denunciare⁵⁶. L'impegno con cui Schellenberg argomenta la sua proposta può essere compreso come un monito condiviso da Weischedel: lo scetticismo non richiede il sacrificio dell'intelletto, né prende la strada della *via negationis* tipica della mistica, ma rappresenta l'uso più critico della ragione fino alle soglie del mistero e del silenzio. A ben vedere ambedue sono anzitutto proposte filosofiche che non nascono dalla contestazione delle religioni positive, ma che mostrano come, dall'interno della riflessione filosofica, possa darsi un nuovo atteggiamento dei confronti di esse e, a maggior ragione, del senso religioso nel suo complesso, senza però sostituirsi ad esso, cioè senza diventare delle filosofie religiose. Lo scetticismo non viene assunto strategicamente a livello metodico, né è ridotto a momento dialettico del filosofare, ma piuttosto come momento connaturato del pensiero, come fonte

⁵⁵ Cfr. Schellenberg (2007), pp. 133-159.

⁵⁶ Cfr. Weischedel (1979), p. 11.

ineludibile di quel dinamismo capace, pur non necessariamente, di condurre la persona fino alle soglie della religione o, comunque, di offrirle gli strumenti grazie ai quali cambiare la sua visione della realtà per rendere migliore il mondo in cui vive. In questi due casi quel cinismo distruttivo che tende ad abbandonare l'umanità in balia di se stessa, spesso associato allo scetticismo, diventa piuttosto motore di progresso, *dynamis* della persona umana intesa quale cercatrice della verità. Lo scetticismo, da vizio intellettuale, si trasforma in virtù. Proprio perché lo scetticismo, e il nichilismo da cui dipende, vengono apprezzati come dimensioni antropologiche, diventano gli eredi legittimi, per quanto *sui generis*, della teologia naturale. Come ho sottolineato, Weischedel e Schellenberg sentono l'esigenza di approfondire la storia della filosofia per ritrovare lungo di essa i semi della loro proposta e per porsi con consapevole umiltà quale ulteriore tappa, non definitiva, di essa. I criteri storiografici da loro suggeriti sono talvolta provocatori e il loro tentativo si avvicina più a un'ermeneutica testuale che a un'esegesi filosofica, ma a prescindere dalla profondità storica che entrambi impongono al lettore delle loro opere, la loro proposta di una religione scettica nell'età del nichilismo rischia di essere fatalmente fraintesa.

Bibliografia

- Alston, W.P. (1996), “*Belief, Acceptance, and Religious Faith*”, in J. Jordan, D. Howard-Snyder (eds.), *Freedom and Rationality*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 3-27.
- Audi, R. (2014), *La razionalità della religione*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. *Rationality and Religious Commitment*, Oxford University Press, Oxford 2011).
- Damonte, M. (2014), “Mappare la filosofia contemporanea: il ruolo della filosofia della religione”, *Bollettino Filosofico*, 29, pp. 227-250.
- Fabris, A. (2012), *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma.
- Garaventa, R. (1989), *Nichilismo, Teologia ed Etica*, Milella, Lecce.

- Givone, S. (1995), *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari.
- Gollwitzer, H. (1988), *Legno storto. Incedere Eretti. Sul senso della vita*, Marietti, Genova (ed. or. *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, Kaiser Verlag, München 1970).
- Gollwitzer, H., Weischedel, W. (1982), *Credere e pensare. Due prospettive a confronto*, Marietti, Casale Monferrato (ed. or. *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch*, Kohlhammer, Stuttgart 1965).
- Heidegger, M. (1986), "Seminäre", in *Gesamtausgabe*, vol. 15, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Hester, M. (ed.) (1992), *Faith, Reason and Skepticism*, Temple University Press, Philadelphia.
- Jacobi, (2001), *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, Morcelliana, Brescia (ed. or. . *Sendschreiben an Fichte*, Friedrich Perthes, Hamburg 1799).
- Mauro, L. (1984), "Aspetti e problemi del «radikales Fragen» nella teologia filosofica di W. Weischedel", *Università di Sassari. Memorie del seminario di Storia della Filosofia della facoltà di Magistero*, pp. 5-23.
- Mauro, L. (1989), "W. Weischedel storico della filosofia", *Discorsi. Ricerche di storia della filosofia*, 9, pp. 360-380.
- Micheletti, M. (1971-1972), *Il problema teologico nella filosofia analitica*, voll. I-II, La Garangola, Padova.
- Mill, J.S. (2006), *Saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano.
- Paul, J. (1974), *Discorso di Cristo morto dall'alto dell'universo, in cui si afferma che Dio non è*, Laterza, Bari.
- Penelhum, T. (1984), *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*, Reidel, Dordrecht.
- Possenti, V. (2004), *Nichilismo e metafisica*, Armando, Roma.
- Salaquarda, J. (1971) (a cura di), *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, de Gruyter, Berlin.
- Schellenberg, J.L. (2005), *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Cornell University Press, Ithaca.
- Schellenberg, J.L. (2007), *The Wisdom to Doubt. A Justification of Religious Skepticism*, Cornell University Press, Ithaca.

- Schellenberg, J.L. (2009), *The Will to Image. A Justification of Skeptical Religion*, Cornell University Press, Ithaca.
- Schellenberg, J.L. (2010), *Lo scetticismo come inizio della religione*, ETS, Pisa.
- Schellenberg, J.L. (2013), *Evolutionary Religion*, Oxford University Press, Oxford.
- Semplici, S. (1984), *Un filosofo «all'ombra del nichilismo»*. W. Weischedel, Armando, Roma.
- Timossi, R.G. (2015), *Nel segno del nulla. Critica dell'ateismo moderno*, Lindau, Torino.
- Verra, V. (1979), "Nichilismo", in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, vol. IV, pp. 778-790.
- Volpi, F. (1995), *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Weischedel, W. (1962), "Philosophische Theologie in Schatten des Nihilismus", *Evangelische Theologie*, 22, pp. 233-249.
- Weischedel, W. (1979), *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, il melangolo, Genova (ed. or. *Die Frage nach Gott im skeptischen Denken*, de Gruyter, Berlin – New York 1976).
- Weischedel, W. (1988-1996), *Il Dio dei filosofi*, voll. I-III, il melangolo, Genova (ed. or. *Der Gott der Philosophen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971-2).
- Weischedel, W. (1998), *Etica scettica*, il melangolo, Genova (ed. or. *Skeptische Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976).

Abstract

The aim of this paper is to compare W. Weischedel's and J.L. Schellenberg's philosophies of religion. In spite of the independence of their speculations, both use the same sources and have the same objective: proposing a philosophy of religion useful in the post-modern world. In order to do this, I will take Weischedel's passage from nihilism to scepticism into consideration and then I will analyze his different conceptions of religious scepticism. In the analytic philosophy, Schellenberg's trilogy proposes a similar passage suggesting that it is necessary to go beyond the contrast between theism and atheism, to appreciate the value of an epistemic scepticism able to

characterize a new stage of religion. In both cases, scepticism assumes a constructive value. I will conclude that the different contexts in which these proposals have originated, make them compatible to underline the anthropological merit of religion and to formulate a philosophy of religion fit to avoid rationalism and fideism.

Keywords: philosophy of religion, history of contemporary philosophy, skepticism, epistemology

FRANCESCO GARRITANO

Per una topografia del *nihil*

Nella Premessa al suo *Nietzsche*, Heidegger fa quest'affermazione: «“Nietzsche” — il nome del pensatore sta, come titolo, a indicare *la cosa in questione* nel suo pensiero. La cosa in questione, la causa, in se stessa è confronto reciproco (*Aus-einander-setzung*). Far sì che il nostro pensiero entri nella cosa in questione, prepararlo a essa — è questo il contenuto della presente pubblicazione»¹. Quanto emerge dalla citazione è che c'è una «cosa in questione» nel pensiero di Nietzsche, che appare come qualcosa di ben determinato, ma, allo stesso tempo, essa sembra non essere esclusivo problema dell'autore de *La Gaia scienza* se, per l'appunto, conduce Heidegger a confrontarsi ed a farsene carico, ovvero ad entrare in essa. Com'è noto, Nietzsche è per il filosofo di Messkirch un termine di confronto sistematico e costante, di cui fanno fede i numerosi corsi a lui dedicati; nel semestre invernale 1936-'37 Heidegger inizia un ciclo di lezioni in cui avvia un serrato confronto con Nietzsche sui capisaldi della sua filosofia: nichilismo, trasvalutazione dei valori, volontà di potenza, eterno ritorno, superuomo; ad essi si aggiungono alcune trattazioni elaborate nel periodo che va dal 1940 al 1946. Misurarsi con Nietzsche è per Heidegger uno stimolo fuori dall'ordinario, dal momento che ha l'opportunità di riflettere in modo serrato sul rapporto in atto fra nichilismo e metafisica. In una pagina de *La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere* si legge: «*nella metafisica di Nietzsche, che per la prima volta esperisce e pensa il nichilismo in quanto tale, il nichilismo è superato oppure no?*»². Se la riflessione nietzscheana si caratterizza per la messa in evidenza della caduta del senso e

¹ Heidegger (1994), p. 19.

² Ivi, p. 810.

dunque per la svalutazione dei valori supremi, la trasvalutazione di tutti i valori, che fa seguito a tutto questo, e il riconoscimento dell'ente come volontà di potenza non sembrano produrre per Heidegger il superamento del nichilismo. La risposta alla domanda è data, infatti, nello stesso testo, qualche rigo innanzi: «L'esperienza fondamentale di Nietzsche dice: l'ente è l'ente in quanto volontà di potenza nel modo dell'eterno ritorno dell'uguale. In quanto è siffatto ente, l'ente *non* è niente. Di conseguenza, il nichilismo, secondo il quale dell'ente in quanto tale non deve essere niente, resta escluso dai fondamenti di questa metafisica. Apparentemente, dunque, essa ha superato il nichilismo»³. Se il carattere fondamentale dell'ente è la volontà di potenza, ebbene esso è, e dal momento che è tale non può essere niente: questo sarebbe, per Heidegger, l'articolazione della riflessione nietzscheana relativa al nichilismo e al suo superamento. Il fatto che l'ente sia volontà di potenza, che vuole se stessa incessantemente, determina la decisiva appartenenza dell'ente all'essere e non al niente, che è così superato. Il modo in cui Heidegger sviluppa questa considerazione è assolutamente logico, dal momento che egli fa uso della contrapposizione: se l'ente è, esso non può non essere, dunque non è niente. C'è da dire, tuttavia, che nella citazione ci sono due spie, due termini per i quali l'autore fa ricorso all'italico: «è», «non». Che significato bisogna dare ai due sintagmi messi in evidenza? Alla lettera vale quanto detto sopra: se l'ente è, ebbene non può essere niente. In questa prospettiva interpretativa, suggerita dallo stesso autore, viene meno qualsiasi dubbio. Tuttavia, si può anche pensare che il rapporto oppositivo fra essere e niente non sia poi tale: probabilmente, Heidegger, facendo ricorso all'italico, intendeva alludere a questa possibilità, cioè all'articolazione di essere e niente e non all'opposizione, cosa nota ai suoi lettori⁴.

³ Ivi, p. 811.

⁴ Ne *La questione dell'essere*, scritto celebrativo per i sessant'anni (1955) di Ernst Jünger, nonché risposta a *Oltre la linea*, a sua volta offerto da Jünger a Heidegger per i suoi sessant'anni (1949), l'autore invita a scrivere la parola

Per cercare di comprendere il pensiero di Heidegger e dare la giusta interpretazione ai due sintagmi posti in italico, prendiamo le mosse da *Che cos'è la metafisica?*, prolusione tenuta a Friburgo il 29 luglio 1929, pubblicata lo stesso anno e poi in varie edizioni⁵. Il testo si apre con una prima considerazione che ha per oggetto il titolo, cioè in che modo ci si può interrogare sulla metafisica e che tipo di domande è lecito porre⁶. A tale quesito, Heidegger risponde che qualsiasi domanda metafisica va posta «in modo totale» e deve necessariamente coinvolgere colui che la pone. Cosa intenda dire e a cosa si riferisca è precisato qualche rigo dopo, quando fa riferimento alle scienze, vale a dire a quei saperi che si strutturano in forma di ontologie regionali, secondo ottiche ristrette e specialistiche, tali da condurre verso risultati certi, ossia ripetibili nel tempo, senza apportare alterità, quanto può fare irruzione e obbligare a riformulare il pensiero e il sapere. Che Heidegger abbia preso di mira i saperi e le ontologie regionali è un dato di fatto, tant'è vero che egli fa una notazione precisa circa il modo in cui i saperi stessi si dispongono gli uni verso gli altri: essi si distanziano, si chiudono in ambiti ristretti, tali che ciascuno finisce per trattare gli oggetti della propria ricerca in modo «fondamentalmente» diverso, al punto che le molteplici discipline comunicano fra loro soltanto in virtù del fatto che esse fanno parte del mondo dell'università e delle facoltà. Se da un lato viene rinvenuta la frammentazione della conoscenza, tale da far pensare che ogni sapere specialistico tenda a creare una sorta di mondo particolare distante da tanti altri mondi, dall'altro viene messo in evidenza un tratto comune, proprio dello spirito scientifico:

Tutte le scienze, come tali, sono governate da quel riferimento al

“essere” con la barratura, che: «difende innanzitutto dall'abitudine, quasi inestirpabile, di rappresentare l'“essere” come un qualcosa che sta di fronte e che sta per sé, e che poi talvolta si fa innanzi all'uomo» (Heidegger, 1989, p. 146).

⁵ Heidegger (1987), pp. 59-77.

⁶ Ivi, p. 60.

mondo che fa loro cercare l'ente stesso, per farne l'oggetto di un'indagine e di una determinazione fondante [...]. Si attua così nelle scienze, in conformità alla loro idea, un approssimarsi a ciò che vi è di essenziale in tutte le cose⁷.

L'atteggiamento di una pratica orientata alla conoscenza non può che avere come oggetto della stessa il mondo, popolato da uomini e cose, da enti verso cui si orientano i differenti saperi, che, pertanto, si unificano in questo loro disporsi verso la realtà e nel tentativo di cogliere ciò che di essenziale, di immutabile, vi è: la certezza della conoscenza è infatti tale se non vi è quanto obbliga e forza alla sua revisione, per la qualcosa essa non può che avere di mira le essenze. Queste considerazioni, che a prima vista colpiscono per la banalità, cui si accompagna, però, una sottile venatura ironica, destinata poi a trasformarsi in aperta polemica (il contenuto della prolusione, alla fine, si presenta in questi termini), si precisano subito dopo:

L'uomo, che è un ente fra gli enti, "fa della scienza". In questo "fare" accade nientemeno che l'irruzione di un ente, detto uomo, nella totalità dell'ente, in modo tale che l'ente, in questa e per questa irruzione, si dischiude in ciò che è, e per come è. È questa irruzione che dischiude a consentire a suo modo all'ente di arrivare a se stesso⁸.

In tale circostanza, la sfumatura ironica si appalesa in modo più evidente poiché l'accento è posto su quanto caratterizza il metodo delle scienze, ovvero la capacità di operare in modo analitico a partire dalla divisione fra il soggetto osservatore e quanto è oggetto dell'indagine, dunque dalla divisione fra enti. Questa puntualizzazione serve a porre in primo piano la contraddizione peculiare a tale procedere: da un lato abbiamo un ente sottoposto a indagine, destinato a essere oggetto di una ricerca orientata a fissare il suo tratto immutabile e fondamentale, ricerca che, di fatto, risponde a questa domanda:

⁷ *Ibidem.*

⁸ Ivi, p. 61.

«che cos'è questa o quella cosa?»; dall'altro troviamo un altro ente, l'uomo, che si fa carico di indagare, esplorare, formulare ipotesi e dare una risposta alla domanda di cui sopra. Nulla di sorprendente da questo punto di vista, se non fosse che lo statuto della domanda è di non poco momento o, per dare un nome alle cose, è metafisico. Dunque, la ricerca scientifica si caratterizza per l'«irruzione» di un ente in un altro ente, che si dà nella sua totalità nella forma di un sapere capace di far sì che l'ente stesso si sveli nella sua essenza. Questa dinamica è senza dubbio il tratto fondamentale della ricerca scientifica, ma costituisce anche quanto è proprio al metodo dialettico, contraddistinto dall'opposizione e dalla riduzione dell'altro da sé nella forma di un sapere che procede infinitamente su se stesso, risolvendo in tal modo ogni dualità. Sulla scorta di queste notazioni, formulate in margine alla citazione, emerge come fra gli enti si venga a creare una differenziazione, una discriminazione destinata a trasformarsi in gerarchia: da una parte l'uomo, ente fra gli enti, ma anche ciò che ordina la realtà attraverso il sapere; dall'altra gli altri enti, vale a dire tutto ciò che attira la volontà di conoscenza e che in quanto tale è ordinato e sottoposto gerarchicamente all'uomo. In altre parole, si realizzerebbe nella ricerca scientifica non soltanto un'istanza antropocentrica, ma un'antropomorfizzazione del mondo con conseguenze tali minare o recidere il rapporto fra l'uomo e gli altri enti, tra l'uomo e la natura (*physis*).

Ciò che contraddistingue l'attività del sapere scientifico è il disporsi nel mondo in termini duali, nel senso che il soggetto della conoscenza scientifica si rapporta esclusivamente con degli oggetti, ossia con degli enti: la dualità è esattamente questa contrapposizione fra enti, risolta sinteticamente, nel senso che l'ente uomo si appropria dell'altro ente: «Ciò che deve essere indagato è l'ente soltanto, e senno – niente; solo l'ente e oltre questo niente; unicamente l'ente e al di là di questo – niente»⁹. La sequenza verbale appena citata presenta un andamento enfatico dal momento che ossessivamente è messo in luce come

⁹ *Ibidem.*

al centro dell'indagine scientifica vi siano soltanto gli enti, quanto è degno di un sapere, quanto attraverso questo si consegna all'uomo, «signore del mondo». Se quest'idea si presenta nella forma di incalzante ripetizione («l'ente», «l'ente», «l'ente»), parallelamente si verifica qualcosa di analogo in relazione al niente («niente», «niente», «niente»), da intendere come assenza di ente, alla lettera ni-ente. La ricerca scientifica, che possiamo anche chiamare tecnico-scientifica, ha come unico obiettivo ciò che è presente, quanto si dà come ente contrapposto a un altro ente: laddove non c'è ente si manifesta la sua assenza, il niente, quanto non è oggetto di indagine e sapere. Va notato come il ritmo tambureggiante con cui Heidegger fissa quanto è proprio della ricerca scientifica, vale a dire l'opposizione tra presenza e assenza, fra ente e niente, non si limita a quanto abbiamo citato, ma si estende all'intera pagina. In altre parole, vi è un crescendo in cui è ripetuta la stessa idea: nel suo rigore e nella sua serietà alla scienza interessa esclusivamente l'ente e non il niente, considerato come una sorta di «mostruosità», di «fantasticheria». A ben vedere, la pretesa della scienza è assolutamente giusta, dal momento che essa può approcciare in termini di ricerca e di sapere esclusivamente quanto è dato. L'ente, appunto, è presente, nel senso che si dà alla percezione, all'osservazione, alla misurazione e all'articolazione di un sapere che, preventivamente, deve verificare quelle variabili in grado di alterare la presenza, che deve essere resa certa e stabile. Poste le cose in queste termini, ovvero eliminato ogni possibile fattore di alterazione della presenza, il niente non può che essere unicamente l'assenza dell'ente. Come detto, l'argomentazione è segnata in questa pagina del testo dall'esasperazione dell'idea di presenza, quella del soggetto indagatore e quella dell'oggetto indagato, dualità che, ad un certo punto, viene scompaginata, giacché rientra in gioco il niente su uno scacchiere differente, quello della temporalità, che andrà a incidere sulla presenza stessa: «La scienza non vuole saperne del niente. Eppure è altrettanto certo che dove cerca di esprimere la sua propria

essenza, essa chiama in aiuto il niente. Ciò che rifiuta è ad un tempo ciò che reclama»¹⁰.

Cosa significa che la scienza «rifiuta» e «reclama» il niente? Non è difficile esplicitare perché la scienza rifiuti il niente: la scienza considera il niente come «ciò che “non c’è”», quanto non è presente ed in quanto tale non è degno di interesse. Va notato che Heidegger, nell’indicare tale atteggiamento, attribuisce alla scienza una «superiore indifferenza» che, probabilmente, non è tale, se, per l’appunto, si considera il fatto che la scienza poggia sulla presenza certa di un soggetto e fa altrettanto con l’oggetto: in altre parole, non è che essa sia così indifferente al niente se, di proposito, lo mette al bando, disponendo la ripetizione della presenza. Tutto questo è visibile nel modo in cui la scienza lo prende in considerazione: esso è concepito come un ente, nel senso che il niente «è», si presenta in questo o quel modo. La scienza si rapporta con il niente sulla scorta del principio di non contraddizione, che vede nel niente la «negazione della totalità dell’ente», ossia «il semplice non ente». Dunque, è il pensiero logico a generare il modo in cui la scienza risolve la questione del niente, considerato come mera assenza dell’ente. Questo è quanto Heidegger riferisce a proposito del modo in cui la scienza tratta il niente, che, tuttavia, va interrogato. Va notato come l’argomentazione, assolutamente lineare, presenti però una sorta di apertura, di allusione a qualcosa d’altro, a un diverso modo di pensare il niente, che non può essere ridotto alla mera negazione: «noi già dall’inizio assumiamo il niente come qualcosa che “è” così e così, cioè lo trattiamo come un ente. Eppure il niente differisce proprio da esso in modo assoluto»¹¹.

Nell’organizzazione del testo, ciò che abbiamo sottolineato costituisce un’improvvisa accelerazione, una sorta di squarcio che compromette l’argomentazione: non dobbiamo, infatti, dimenticare che la prima stesura di *Che cos’è la metafisica?* è del 1929, appena successiva a *Essere e tempo* (1927), che il suo

¹⁰ Ivi, p. 62.

¹¹ Ivi, p. 63.

autore utilizza per spiegare come il niente, pur non essendo riducibile a un ente, sia presente. Il primo movimento consiste dall'affrancarsi da una trattazione o, se si preferisce, spiegazione del niente su base logica, dunque a partire dal principio di non contraddizione. Il niente non è conseguenza del fatto che c'è il «non» e la «negazione», ma, addirittura, esso precede il piano logico, dunque il «non» e la «negazione». In questo modo, è operata una virata con cui la questione del niente è sottratta alla pertinenza della logica per essere spostata su un piano anteriore, «più originario», quello ontologico. Tutto ciò è ben visibile in questa riflessione: «Se questa tesi è giusta, allora la possibilità della negazione, come operazione dell'intelletto, e quindi l'intelletto stesso dipendono in un certo qual modo dal niente. A questo punto come può l'intelletto pretendere di decidere sul niente?»¹². La negazione è senza dubbio un'operazione dell'intelletto, che appunto discrimina sulla base del principio di non contraddizione, tuttavia esiste una negazione anteriore alle capacità dell'intelletto, negazione o niente su cui il pensiero si fonda: poste così le cose, l'intelletto è impossibilitato a procedere secondo logica, a individuare il niente come non-ente. In questo modo ha luogo lo svincolarsi dalle pastoie della logica, movimento cui ne corrisponde uno successivo: interrogarsi sul niente secondo altre modalità. L'andamento della riflessione si dispone in modo regolare: se il niente va interrogato, ebbene è necessario localizzarlo, individuarlo, incontrarlo. Tutto ciò implica la presenza, il fatto che esso ci sia, vale a dire la possibilità da parte dell'uomo di rinvenirlo: si è detto che il niente è la negazione della totalità dell'ente, la sua assenza, per cui è da qui che bisogna muovere per identificarlo nel mondo. Allo scopo di procedere alla localizzazione del niente, Heidegger fa ricorso all'analitica esistenziale: l'uomo si dispone a cogliere l'ente nella sua totalità nel momento in cui si sente situato (*Befindlichkeit*) nel proprio dello stato d'animo, che lo colloca anche come esser-ci. Insomma, lo stato d'animo permette all'uomo di essere tale, ossia di situarsi nel mondo, e lo

¹² Ivi, 64.

condurre dinnanzi all'ente nella sua totalità. Se le cose stanno in questi termini, si tratta allora di verificare qual è lo stato d'animo capace di condurre l'uomo dinnanzi al niente. Lo stato d'animo che consente all'uomo, per alcuni attimi, di trovarsi davanti al niente è lo «stato d'animo fondamentale dell'angoscia (*Angst*)». L'angoscia è una forma di «ansietà (*Ängstlichkeit*)» assai diffusa e frequente, che fa parte di quel senso di paura ben familiare all'uomo, sebbene sia fundamentalmente diversa dalla paura. La paura è paura di un ente determinato, di questo o di quello, di quanto ci minaccia. Al contrario, l'angoscia non è determinata da qualcosa di preciso, nonostante si presenti come angoscia di qualcosa. Il fatto che l'angoscia sfugga alla determinatezza non vuol dire che essa abbia un difetto a riguardo, ma, al contrario, che essa è contraddistinta dall'impossibilità della determinatezza. Ciò che porta l'angoscia è un senso di spaesamento, di allontanamento dagli enti, dalle cose, di indifferenza che tutto permea: nell'allontanamento degli enti, ciò che resta all'uomo, ciò che a lui si rivela, è il niente¹³.

Il niente si manifesta attraverso l'angoscia: con essa si svela non come ente e neppure come oggetto, nel senso che l'angoscia non si contrappone all'ente. Nell'angoscia non ha luogo l'annientamento dell'ente nella sua totalità, né di una parte, dal momento che il niente si fa innanzi «insieme» all'ente, che si dilegua nella propria totalità. Il fatto rilevante è che l'esserci (l'uomo) nel momento in cui è immerso nel niente, per effetto dell'angoscia, è già oltre l'ente nella sua totalità. In altre parole, l'angoscia fa in modo che l'uomo colga la sua condizione di ente, che è tale perché immerso nel niente, necessitato a trascendere se stesso, a cogliere il suo essere al di là della totalità dell'ente, dunque la sua finitezza¹⁴. Nel momento in cui il soggetto rinviene la sua originaria costituzione cade la possibilità che il niente possa essere identificato come un oggetto o un ente e quindi, secondo il procedere peculiare delle scienze, il niente è quanto ha a che fare con l'essere dell'ente, al

¹³ Cfr. *ivi*, p. 68.

¹⁴ Sull'argomento, cfr. Greisch (1994), pp. 229 e sgg.

punto che l'uomo, l'ente per eccellenza, è il luogo in cui il niente è. La nota affermazione heideggeriana: l'uomo è «il luogotenente del niente» evidenzia come l'essere dell'uomo sia «l'essere per la morte», sicché esso è il luogo in cui il niente è. Tutto ciò apre alla dimensione della trascendenza, nel senso che il niente impone all'ente l'oltrepassamento della propria totalità. Si apre, dunque, un al di là, da non intendere nell'accezione cristiana di altra vita, ma come alterità nell'immanenza, altro da sé di cui è portatrice la finitezza. Insomma, si apre l'orizzonte di ciò che in quanto altro, ma in sé, dispone verso l'oltre, in direzione di un trascendimento che è legato esclusivamente al tempo e pertanto è mondano. All'interno di ciò che è nel mondo si dispone una prospettiva metafisica, che non dispone alcuna via di fuga, ma radica nella terra e disegna per l'uomo la libertà e la verità: «metafisica è il domandare oltre l'ente, per ritornare a comprenderlo come tale e nella sua totalità»¹⁵. Sulla scorta di quanto abbiamo detto, attraverso lo stato d'animo dell'angoscia si realizza nell'uomo una sorta di lesione o frattura, per cui viene meno l'idea di totalità dell'ente, nel senso che egli acquista consapevolezza del proprio destino e della propria destinazione: il niente come ciò che è proprio dell'essere dell'ente rivela esattamente ciò. Se da un lato si dilegua la totalità dell'ente, che è tale perché finito, dall'altro l'ente ritorna a sé in virtù del fatto che arriva a comprendere qual è la natura della sua totalità, cioè la sua essenza, il suo destino irreversibile. Nel momento in cui la metafisica si pone come domanda, come unica interrogazione, cosa c'è al di là del mondo fisico, cosa resta immutabile e non subisce l'azione corruttrice del tempo, ebbene essa non può che imbattersi nella questione di un essere mescolato al niente e non incontaminabile, puro, inalterabile. Qualsiasi interrogazione sull'essere dell'ente, ogni domanda metafisica, non può prescindere, nella riflessione di Heidegger, dalla questione del tempo, dal fatto stesso che la domanda nasce in quanto domanda posta in essere da un ente finito che, in quanto tale, deve articolare l'interrogazione a partire dalla

¹⁵ Heidegger (1987), p. 74.

propria condizione di «essere per la morte», con la conseguenza che la domanda metafisica ha come unico oggetto la differenza ontologica – in altre parole, non è possibile interrogarsi sull'essere senza passare attraverso la soglia della differenza fra essere ed ente.

Ripercorrendo il testo che stiamo commentando, è indubitabile che in esso sia posta una sola questione, quella relativa al niente: che cos'è il niente? dove localizzarlo? L'interrogazione è posta a partire dal *modus operandi* della scienza, che considera il niente come la mancanza o assenza dell'ente che, essendo l'unico oggetto della ricerca scientifica, è degno di pensiero. Questo modo di procedere poggia sul pensiero logico, dunque sulla possibilità di operare in termini duali e a partire da una concezione del tempo regolata dalla «semplice presenza» (*Anwesenheit*), una presenza non alterabile, non sottoposta a finitezza. Il modo in cui la scienza risolve la problematica del niente è considerata insoddisfacente dall'autore di *Che cos'è la metafisica?*, il quale propone un diverso approccio al niente attraverso il situarsi dell'uomo nel mondo e lo stato d'animo dell'angoscia: questa rivela all'ente uomo che il niente non è un oggetto o un ente, ma fa parte del suo essere, sicché viene meno per il *Dasein* la sua totalità di ente, che si apre, conseguentemente, alla finitezza. Dopo aver proceduto a confutare il modo in cui la scienza pensa il niente e messo in discussione il suo rifiuto (del niente essa non vuol sapere niente), Heidegger ritorna nella parte finale del saggio ancora al metodo della ricerca scientifica, secondo modalità prevedibili, sillogistiche. La scienza ha la pretesa di rapportarsi in «modo eccelso» all'ente, esclusivamente a esso, allo scopo di indagarlo e farlo proprio attraverso il sapere matematico, pertanto non prende in considerazione il niente, lo abbandona. Sin qui non vi sono elementi di novità rispetto a quanto detto precedentemente. Il quadro, tuttavia, muta se il discorso si sposta dalla scienza e dal suo metodo allo scienziato, all'ente uomo artefice della ricerca scientifica, a quell'ente che, per effetto dello stato d'animo dell'angoscia, coglie la propria finitezza, dunque la

presenza del niente nel suo essere e non nel mondo degli oggetti:

L'esserci dello scienziato ha la sua semplicità e la sua forza nel fatto di rapportarsi in modo eccelso all'ente stesso e unicamente a esso. Con un gesto di superiorità, la scienza vorrebbe abbandonare il niente. Ma ora, nel domandare del niente, appare chiaro che l'esserci dello scienziato è possibile solo se sin da principio si tiene immerso nel niente¹⁶.

Il niente, che era stato congedato attraverso il metodo, ritorna beffardamente in scena, grazie a colui che lo aveva messo alla porta, con conseguenze di non poco momento: con l'entrata in scena del niente si manifesta la finitezza, da cui è investito l'uomo, colui che nell'impianto scientifico si pone in condizioni di granitica sicurezza dal momento che si assegna il compito di indagare nella certezza di un presente privo di insidie, presente cui riconduce l'alterità dell'ente indagato. Introducendo il niente nell'esserci dell'ente, l'edificio e il procedere della scienza sono scossi in modo radicale, giacché il niente produce un sommovimento tale da rendere precaria la presenza, la cui stabilità (*Anwesenheit*) cede il posto al disvelamento (*Anwesenlassen*).

Sulla scorta di quanto abbiamo detto, emerge come la domanda sul niente non possa essere formulata con indifferenza e distacco, così come ci si interroga sugli oggetti presenti nella realtà, per il semplice motivo che il niente non si dà agli occhi, alla percezione, alla conoscenza. In ciò la risposta della scienza è assolutamente corretta e pertinente: del niente non si sa niente e poco conta saperne qualcosa. Se è del tutto legittimo un tale approccio, non è, però, detto che il niente non sia presente: il niente ha a che fare non con l'ente, ma con l'essere dell'ente in quanto finitezza capace di rivelarsi attraverso l'angoscia, che rompe la totalità dell'ente. Pertanto, se è vero che il niente non giunge a fenomenalizzarsi, ad essere interrogato, così come fa la scienza, è altrettanto vero che esso abita chi si attiene solo ai

¹⁶ Ivi, p. 76.

fatti, al dato. Tutto questo svela l'essenza della ricerca scientifica, il cui metodo e il cui procedere sono costruiti su una preliminare rimozione, quella relativa all'esclusione del soggetto investigante da ciò che è oggetto della sua investigazione, rimozione che assegna all'osservatore una preliminare e discutibile stabilità. Se, per l'appunto, l'angoscia rivela all'uomo che il niente ha a che fare con l'essere dell'ente, ebbene l'uomo trascende se stesso, oltrepassa se stesso e in quanto tale l'interrogazione sul niente, sul proprio destino, gli rivela la sua natura metafisica: «L'esserci umano può comportarsi in rapporto all'ente solo se si tiene immerso nel niente. L'andare oltre l'ente accade nell'essenza dell'esserci. Ma questo andare oltre è la metafisica. Ciò implica che la metafisica faccia parte della "natura dell'uomo"»¹⁷. Queste considerazioni, con le quali si chiude il testo che abbiamo commentato, sembrano configurare una sorta di paradosso: la scienza, con il suo rigore e la sua oggettività, è nella sua essenza la metafisica, dal momento che essa non può costruirsi, sebbene lo pretenda, su dei presupposti di realtà capaci di mettere da parte l'uomo in quanto fonte di errore. È come se la ricerca scientifica ammettesse la presenza dell'uomo unicamente nel ruolo di indagatore della realtà e mettesse al bando qualsiasi altra manifestazione dell'umano: tale esasperata impersonalità, condizione preliminare per l'accertamento del reale, trascura che la presenza del soggetto anticipa la verità stessa o, se si preferisce, che la verità è condotta alla luce dal suo destino (*Geschick*).

Riprendiamo *La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere*, con cui avevamo dato inizio alla trattazione della riflessione serrata elaborata da Heidegger intorno al pensiero di Nietzsche sul nichilismo e sul suo superamento, e concentriamoci su una domanda, posta nell'*incipit* ed evidenziata dall'uso dell'italico: «*nella metafisica di Nietzsche, che per la prima volta esperisce e pensa il nichilismo in quanto tale, il nichilismo è superato oppure no?*»¹⁸. Abbiamo osservato

¹⁷ Ivi, p. 77.

¹⁸ Heidegger (1994), p. 810.

come Nietzsche si ponga alle spalle il nichilismo nel momento in cui arriva a fissare che l'essere dell'ente è volontà di potenza ed eterno ritorno dell'uguale: se, appunto, l'ente è in quanto volontà di potenza, esso non può essere niente. Questo sillogismo rigoroso è accettabile a condizione che si operi una demarcazione netta fra essere e niente, cosa che appunto fa Nietzsche, cosa che Heidegger mette in discussione nel pensare che il niente non si oppone all'essere, ma, per contro, gli riguarda: «L'essenza del nichilismo è la storia nella quale dell'essere stesso non ne è niente»¹⁹. Dobbiamo, pertanto, interrogarci su tutto questo, ossia sul fatto che dell'«essere stesso non ne è niente». Nell'articolare la propria riflessione in margine a questa considerazione, Heidegger procede a una drastica messa in discussione del superamento del nichilismo a opera di Nietzsche, al punto che si spinge ad affermare che il «pensiero del divenire», come essere di tutto l'ente, come pensiero della volontà di potenza, costituisce la forma suprema del nichilismo, corrispondente *in toto* ad un pensiero metafisico segnato da un dato di fatto indiscutibile: dell'essere, divenuto valore, non ne è niente. Cosa vuol dire tutto questo? Ebbene, non soltanto Nietzsche non mette in atto il superamento del nichilismo, ma vi resta irretito, nel senso che lo porta a compimento nel momento in cui giunge alla determinazione dell'ente come volontà di potenza e, cosa ben più significativa, si preclude la possibilità di coglierne l'essenza. Il tentativo di superare il nichilismo, che non avrà comunque luogo (impossibilità cui bisogna rimettersi), deve necessariamente muovere dall'interrogazione sull'essere: superare il nichilismo obbliga ad esperirne l'essenza. L'essenza del nichilismo è storicamente metafisica, nella sua pretesa di dare una risposta a che cos'è l'ente, per cui, da questo punto di vista, la metafisica di Platone sarebbe non meno nichilista di quella di Nietzsche.

Forse è il caso di fare ricorso, direttamente, alle parole di Heidegger, perché se è vero che le abbiamo echeggiate in termini concettuali, è altrettanto vero che la concettualità non

¹⁹ Ivi, p. 812.

consente di cogliere alcune sfumature, peraltro evidenziate dallo stesso autore: «*La metafisica è in quanto metafisica il nichilismo autentico*. L'essenza del nichilismo è storicamente la metafisica»²⁰. Nella citazione in questione, la notazione di Heidegger è perentoria: la metafisica è il nichilismo autentico; ancora: l'essenza del nichilismo è la metafisica. C'è da dire, inoltre, che il primo sintagma balza agli occhi con forza per l'uso dell'italico, ripreso anche nel secondo, nel verbo: è. Sulla scorta della storia del pensiero filosofico e delle idee, è senza dubbio singolare che la metafisica corrisponda al nichilismo: se la metafisica volge la propria attenzione a quanto sta al di là del mondo fisico, segnato dalla corruttibilità, e si interroga sulle essenze, su ciò che è immutabile, ebbene può risultare paradossale che quanto permane ed orienta produca, contemporaneamente, l'indebolimento e la perdita del senso. Riprendendo quanto sostiene Nietzsche, cioè che il nichilismo si appalesa quando i valori supremi si svalutano, è singolare che la metafisica, fedele custode di quanto si dispone come essenziale e quindi supremo, apra al nulla. Il tratto paradossale dell'affermazione heideggeriana va probabilmente analizzato ed esplicitato a partire da un'interrogazione sull'essere secondo modalità particolari — a ciò sembra additare il verbo essere alla terza persona messo in rilievo con l'italico, ma anche un'altra puntualizzazione del filosofo tedesco («l'essenza del nichilismo è la storia nella quale dell'essere stesso non ne è niente»). La risposta alla domanda: perché la metafisica è il nichilismo autentico? va trovata nella notazione successiva: l'essenza del nichilismo è quella storia nella quale dell'essere non ne è niente. Con la domanda «che cos'è l'ente?» si domanda dell'ente in quanto tale. Tuttavia, l'ente in quanto ente è tale grazie all'essere, per la qualcosa nell'interrogazione «che cos'è l'ente in quanto tale?» il pensiero è orientato verso l'essere, in direzione dell'essere dell'ente. Se il compito della metafisica è l'interrogazione sull'essere, tale compito sembra essere disatteso, giacché, precisa Heidegger, la metafisica non pensa l'essere, ma

²⁰ Ivi, p. 816.

l'ente rispetto all'essere, col risultato che l'essere è pensato come ente nel suo essere. Dire che l'essere non è pensato in quanto tale, ma che è oggetto di un pensiero obliquo, che passa per l'ente, vuol dire che l'essere rimane impensato²¹. Tutto questo giustifica l'asserzione secondo la quale il nichilismo è la storia dell'essere, quella storia nella quale dell'essere stesso non vi è pensiero. Se può sembrare straniante che la metafisica corrisponda al nichilismo autentico, è non meno singolare che il pensiero sull'essere si risolva nella dimenticanza dell'essere, ridotto all'essere dell'ente. Con ciò non viene affermato che la metafisica, il cui compito è riflettere intorno all'essere, non dia alcuna risposta alla domanda, ma va precisato che la risposta (l'essere degli enti è l'Idea in Platone, la volontà di potenza in Nietzsche) è parziale: la metafisica concepisce l'essere dell'ente come ciò che viene prima dell'ente stesso, come *a priori*. La questione è appunto questa: manca un pensiero dell'essere o, per essere più precisi, la metafisica riconosce che l'ente non è senza l'essere e traspone questo nell'ente²². In altre parole, la metafisica pensa l'ente trascendendolo, ma lo trascende per rappresentare l'ente, vale a dire per ritornare a quest'ultimo. Il pensiero della metafisica nell'interrogarsi sull'essere non si lascia coinvolgere nell'essere stesso perché ha già pensato l'essere come ente, dal momento che quest'ultimo è. Le conseguenze di un tale procedere sono che la metafisica è la storia della quale dell'essere stesso non ne è niente, pertanto essa è il nichilismo autentico²³.

Pensando l'ente, la metafisica si limita a sfiorare l'essere, per poi passare oltre e ritornare all'ente; tutto questo non solo impedisce di porre in atto un pensiero intorno all'essere, ma stabilisce una seconda impossibilità: poiché l'essere rimane

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 817-818.

²² Su questo argomento rimandiamo a Mazzarella (2002), pp. 168 e sgg.

²³ A distanza di poche pagine ritornano le due sequenze verbali oggetto del nostro commento: «L'essere stesso, per una necessità essenziale, rimane impensato nella metafisica. La metafisica è la storia nella quale, per essenza, dell'essere stesso non ne è niente: *la metafisica è in quanto tale il nichilismo autentico*», Heidegger (1994), p. 822.

impensato, risulta impensata anche la svelatezza dell'ente. Cosa significa tutto questo? L'essere dell'ente è esattamente la svelatezza in cui l'ente è presente, ma tale presenza è legata al tempo, per la qual cosa l'essere dell'ente presenta un tratto di velatezza, che si accompagna alla svelatezza dell'ente. In altre parole, la svelatezza dell'ente nel suo essere è congiuntamente la velatezza dell'essere, la sua assenza corrispondente ad una presenza sottoposta al differimento, al non ancora. L'errore di fondo nell'impostazione del pensiero della metafisica e nella storia della metafisica stessa risiederebbe nel considerare l'essere a partire dall'ente, la cui svelatezza è separata dal tempo, dalla differenza, e in tal modo si affermerebbe un pensiero dell'essere nella forma di pregiudizio: «Nel frattempo, tuttavia, si è fatto più chiaro che l'essere stesso è essenzialmente (*west*) in quanto è la svelatezza nella quale l'ente è presente (*anwest*). La svelatezza stessa, tuttavia, rimane in quanto tale celata. In essa stessa, nella svelatezza, la svelatezza rimane, in riferimento a essa stessa, assente. *Si rimane alla velatezza dell'essenza della svelatezza. Si rimane alla velatezza dell'essere in quanto tale. L'essere stesso rimane assente*»²⁴. La sequenza verbale citata si chiude con l'uso dell'italico, che rafforza il detto, e con un'affermazione secca: «l'essere stesso rimane assente». Cosa significa che l'essere rimane assente? Si potrebbe dire: se l'essere è, esso giunge alla presenza e di conseguenza non può essere assente; proposizione assolutamente legittima nell'ottica del pensiero logico. Ma, per spiegare che l'essere rimane assente bisogna far ricorso a una modalità di pensiero che superi la soffocante retitudine del principio di non contraddizione, muovendo dall'ovvietà, cioè dal riconoscimento che l'essere dell'ente è il tempo, che non si dà come *Anwesenheit*, ma come *Anwesenlassen*, cioè come disvelamento. Se ciò che marca l'essere dell'ente è il tempo, ne deriva che l'essere non si darà mai nella svelatezza dell'ente se non come velatezza, vale a dire come assenza dell'essere, come suo differimento: in altre parole, il rimanere assente dell'essere è, di fatto, l'essere stesso, che si

²⁴ Ivi, p. 824.

vela con se stesso, si aggiorna, si ripropone, per la qualcosa il velo è il nulla in quanto l'essere stesso. Bisogna sottolineare che il rimanere assente dell'essere è, ovviamente, in riferimento all'ente, nel senso che il velamento si dispone come il sottrarsi dell'essere stesso, sottrarsi che è visibile come l'essere dell'ente, sicché l'ente stesso sta nella sottrazione del suo essere. Nel momento in cui ha luogo la svelatezza dell'ente c'è la metafisica, da intendersi come storia della svelatezza dell'ente in quanto tale. Ma, nella storia della svelatezza dell'ente avviene, secondo Heidegger, storicamente la sottrazione dell'essere stesso, vale a dire l'abbandono dell'ente da parte dell'essere, pertanto c'è una storia nella quale dell'essere stesso non ne è niente e di conseguenza l'essere stesso resta impensato. Il pensiero della metafisica non si dispone a misurarsi con il differimento dell'essere: il limite del pensiero della metafisica è che esso non mette da parte l'essere, ma non prende nemmeno in considerazione il suo rimanere assente, per cui il pensiero non corrisponde alla sottrazione dell'essere. Non solamente l'essere è assente, ma tale assenza diviene oggetto di occultamento e dissimulazione da parte del pensiero. Nel momento in cui orienta tutta la sua attenzione verso l'ente e attraverso esso si dispone come la verità dell'essere, la metafisica prende le distanze dall'essere stesso. In questa prospettiva, il superamento del nichilismo proposto da Nietzsche non sarebbe che il compimento del nichilismo, dal momento che il lasciar fuori il rimanere assente dell'essere viene spiegato presentando l'essere come valore, come volontà di potenza.

Attraverso la problematica della svelatezza dell'essere dell'ente nella svelatezza dell'ente stesso la questione del niente investe l'essere stesso, per cui la metafisica, da Platone a Nietzsche, si dispone come quella forma di riflessione che, nella necessità di dare una risposta su quanto è essenziale, finisce per eludere la domanda e di rimando pretende di dare una risposta sull'essere dopo averlo messo al bando attraverso il primato dell'ente. Ne consegue che non soltanto la metafisica si configura come la storia della quale dell'essere stesso non ne è niente, ma la stessa

metafisica non coglie che il niente è intimamente legato all'essere, al suo sottrarsi, alle sue sospensioni, pertanto il nichilismo, nella sua essenza, non concerne la problematica dei valori dissolti e da ritrovare, non riguarda, insomma, l'uomo in termini di decisione, ma il suo essere, cioè la sua finitezza, il suo destino:

L'essenza del nichilismo non contiene nulla di negativo, della specie di quel distruttivo che ha la sua sede nelle convinzioni umane e si aggira nell'agire umano. L'essenza del nichilismo non è affatto questione (*Sache*) dell'uomo, bensì dell'essere stesso e quindi però è anche questione dell'essenza dell'uomo e, solo in questa sequenza, al tempo stesso anche questione dell'uomo²⁵.

La velatezza dell'essere è la sua sottrazione, nel senso che la presenza dell'essere si dà nel suo rimanere assente. In questi termini, si comprende come l'essere si ponga in un iterato differimento rispetto alla svelatezza dell'ente, sicché nel rimanere assente si realizza la sua presenza. Nella riflessione heideggeriana, il nichilismo, pensato nella sua essenza, è esattamente la promessa dell'essere nella sua svelatezza, promessa che, dal momento che si cela e resta assente, determina il suo essere lasciato fuori. Nel caso di Nietzsche, il superamento del nichilismo produce il rimaner fuori dell'assenza dell'essere in favore dell'ente, interpretato come volontà di potenza, secondo la modalità propria della metafisica, che giunge in questo modo al suo compimento, collegando secondo una precisa direttrice la sua origine (la teoria delle idee) con la sua fine (la volontà di potenza). Se è vero che l'essenza del nichilismo non è affatto questione dell'uomo, è altrettanto vero che l'essenza del nichilismo secondo la storia dell'essere non è semplicemente qualcosa di pensato, di sospeso o separato rispetto al nichilismo reale: ciò che si ritiene essere il "reale" è, per l'appunto, essente soltanto in relazione alla storia essenziale dell'essere. Le manifestazioni nichilistiche sarebbero il risultato

²⁵ Ivi, p. 832.

dello «sprigionamento dell'essere», che abbandona il suo essere assente nella svelatezza al fatto che esso viene lasciato fuori dalla metafisica, la quale, in tal modo, preclude l'avvento dell'essere stesso: tutto ciò è accompagnato dal predominio dell'ente stesso e dal suo distoglimento dall'essere²⁶. Ciò passa attraverso la possibilità, da parte dell'uomo, di rappresentarsi l'essere come ente, ossia di disporsi dinnanzi all'essere dell'ente attraverso il porre innanzi proprio della *Vorstellung*, col risultato che l'essere dell'ente è ridotto alla pura oggettività. Rappresentando l'essere dell'ente come oggetto, l'uomo non solamente si appropria dell'ente, ma realizza la propria essenza nella soggettività, col risultato che ogni trascendenza finisce per essere rappresentata nella relazione soggetto-oggetto. La metafisica della soggettività, caratterizzata dal fatto che l'essere resta impensato, fa dell'essere dell'ente un'oggettualità da rappresentare, metafisica che appartiene alla storia dell'essere. Questa metafisica della soggettività si definisce e culmina nell'unità di volontà di potenza e eterno ritorno dell'uguale, nella volontà di volontà, contraddistinta dal fatto che l'ente come soggettività (l'uomo che poggia su se stesso e conduce dinnanzi a sé con la rappresentazione) lascia fuori la verità dell'essere: «*ciò che del nichilismo è essenzialmente (west) è il rimanere assente dell'essere in quanto tale*»²⁷. Pensare in valori, quanto caratterizza la metafisica della soggettività, mette da parte l'essere, di conseguenza risulta impossibile superare il nichilismo, nonostante il suo rovesciamento, dal momento che la volontà di superare il nichilismo non riconosce se stessa, cioè il suo appartenere alla manifestatività dell'essenza del nichilismo.

Se la metafisica e la sua storia si caratterizzano per il fatto che l'essere non solo non è pensato, ma è addirittura messo da parte attraverso un processo oggettivante, ne deriva che la storia, così com'è, è la storia in cui l'essere è assente, con la conseguenza che l'ente cade nella non storicità²⁸. In altre parole,

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 844-845.

²⁷ *Ivi*, p. 849.

²⁸ Cfr. Pöggeler (1991), pp. 157 e sgg.

si configura un'idea di storia a partire dalla metafisica della soggettività, che congela l'essere nella sua manifestazione essenziale, l'assenza-differimento, per la qualcosa si apre un orizzonte storico in cui tutto ciò che accade è la storia dell'essere nel suo rimanere assente. L'uomo, verso cui si dirige il rimanere assente dell'essere, non intende venir meno al suo procedere in termini di pensiero rappresentativo, cioè di pensiero che pensa l'essere unicamente a partire dall'ente in cui neutralizza il differimento. Poste così le cose, si tratterebbe di attuare una modalità di pensiero capace di aprirsi all'essere a partire da ciò che gli è proprio, cioè dalla sua assenza, dal suo disvelamento, che impedisce la possibilità della presenza in forma stabile. In altre parole, se l'essere è il suo differire e se la storia dell'essere è tale assenza, si tratterebbe di giungere a una forma di pensiero che rinunci alla rappresentazione o, se si preferisce, che poggi sull'assenza dell'essere: «il pensare secondo la storia dell'essere lascia essere essenzialmente (*wesen*) l'essere come l'essere stesso. Il pensiero attua il passo indietro nei confronti del rappresentare metafisico»²⁹. Pensare secondo la storia dell'essere vuol dire rinunciare a ridurre l'essere dell'ente alla presenza della rappresentazione, con la quale il soggetto fa proprio l'ente e lo sottomette al proprio dominio e ai suoi fini. Ciò impone che si debba attribuire il giusto valore a quanto è proprio dell'essere dell'ente, cioè al suo differimento, pertanto non è possibile eludere la questione del tempo, che finisce per rendere vano il tentativo di ridurre l'ente a *objectum*. Il «passo indietro» è, quindi, quel tipo di pensiero che rinuncia alla certezza della presenza e si dispone nel tempo, aprendosi così all'essere in quanto differenza. Tutto questo fa sì che il pensiero, che pensa l'essere in quanto assenza, sia un pensiero che lo pensa e lo ricorda come da sempre sparito, il che vuol dire che l'essere non è mai pensabile come *Anwesenheit* e che lo stesso pensiero rammemorante si trova a dover fare i conti con quanto si è detto a proposito della metafisica e del nichilismo, cioè che dell'essere stesso «non ne è niente». Bisognerebbe, dunque,

²⁹ Heidegger (1994), p. 854.

accordare il pensiero all'essere, ma non nel senso che, secondo Heidegger, segna la dialettica hegeliana, nella quale la «cosa del pensiero» è il pensiero stesso, talché l'essere corrisponde all'«assoluto pensare se stesso del pensiero», quanto, piuttosto, nel senso che «la cosa del pensiero» è «la differenza *in quanto* differenza»³⁰, cioè l'assenza dell'essere, assenza che obbliga il pensiero alla ripetizione-rimemorazione.

Nella parte finale de *La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere*, Heidegger cita un motto di Nietzsche: «vivere pericolosamente» e afferma che esso rientra esemplarmente nell'orizzonte della metafisica della volontà di potenza, sollecitando il cosiddetto «nichilismo attivo». Questa notazione gli consente di precisare che il pericolo come rischio connesso all'attivazione della forza è cosa diversa dal pericolo come minaccia dell'annientamento dell'essenza dell'uomo, per effetto dell'assenza dell'essere. Il pericolo di cui parla Nietzsche è quello dell'uomo che si rimette alla sua essenza, che scopre di essere volontà di potenza, quella volontà di volontà che consentirebbe di attuare il superamento del nichilismo e dunque la fine della metafisica e l'inizio di una nuova era. Il pericolo di cui parla Heidegger è quello derivante dal riconoscimento che non è possibile giungere alla determinazione dell'essere, che è tale perché si sottrae e obbliga a un pensiero necessitato ad accordarsi con il differimento dell'essere, differimento che lo costringe a ripetersi per trovare ancora e sempre differenza. Il pericolo del pensiero rammemorante, quello che realizza un passo indietro rispetto al pensiero della metafisica, è l'incompimento: esso è necessitato a ripetersi nella certezza di non giungere a nulla di essenziale, se non il ripresentarsi dell'assenza dell'essere. L'*Andenken* è costitutivamente un pensiero incompiuto, obbligato a fare i conti con la ripetizione, vale a dire con il suo destino, che è il destino dell'essere nel suo darsi³¹. Viene meno la possibilità per l'uomo di agire e decidere, di dare solidità al proprio pensiero, costretto a rimettersi al darsi

³⁰ Cfr. Heidegger (2009), pp. 57-60.

³¹ Su tale argomento, cfr. Vattimo (1980), pp. 136-141.

dell'essere, col risultato che il nietzscheano superamento (*Überwindung*) si risolve nell'accettazione della metafisica: essa non è qualcosa che è possibile mettersi alle spalle, ma qualcosa a cui ci si rimette (*Verwindung*)³². Il passo indietro nei riguardi del pensiero metafisico non corrisponde, perciò, al rifiuto della metafisica, ma alla consapevolezza che non è possibile fondare il pensiero sulla certezza della presenza, per il semplice motivo che l'essere dell'ente è il tempo, cioè quella differenza ontologica che impedisce di poter pensare ciò che è immutabile. Se proprio si vuole pensare a quanto permane, a ciò che si ripete, ebbene il tratto essenziale dell'essere è il suo sottrarsi, la sua supplementarità. Insomma, la possibilità di farla finita con la metafisica e, di rimando, con il nichilismo, effetto della crisi del senso, dello "svanimento" dei valori, mediante la proposizione di un disegno derivato dalla fisiologia, non porta, secondo Heidegger, da nessuna parte: si continuerebbe a permanere irretiti nella determinazione dell'essere da parte dell'ente, quindi nella metafisica e nel nichilismo. Tutto questo ha luogo per l'errore di fondo da cui è segnata la tradizione occidentale, incapace di un pensiero sull'essere dell'ente in grado di prescindere dalla rappresentazione, cioè da un approccio mediato dell'essere attraverso l'ente. Il nichilismo, nel suo tratto essenziale, è appunto la dimenticanza da parte della metafisica che l'essere non si dà nella presenza, se non attraverso il proprio differimento, per la qualcosa esso si preclude la venuta in un tempo regolato dalla ripetizione, nel senso che l'essere dell'ente è esattamente il tempo come differenza ontologica. Non solo, quindi, il nichilismo corrisponde al pensiero della metafisica, che occulta la sospensione o assenza d'essere, ma esso è il tratto essenziale dell'essere stesso, del quale "non ne è niente".

³² «Potremmo dire: l'«oggetto» della *Verwindung* è principalmente il *Ge-Stell* [...]. Ciò significa che la *Verwindung* della metafisica si esercita come *Verwindung* del *Ge-Stell*», cfr. Vattimo (1985), p. 188.

Bibliografia

- Colonnello, P. (2001), *Kairos ed eterno ritorno tra Nietzsche e Heidegger*, in *Destinazioni. Attualità e inattualità del pensiero di Friedrich Nietzsche*, a cura di F. Fanizza, G. Penzo, G. Riccadonna, Editrice Zona, Rapallo, pp. 50-64.
- Gemes, K., Richardson, J. (2013), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford.
- Greisch, J. (1994), *Ontologie et temporalité*, PUF, Paris.
- Heidegger, M. (1987), *Che cos'è la metafisica?*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1989), *La questione dell'essere*, in E. Jünger e M. Heidegger, *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1994), *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2009), *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- Inwood, M. (1999), *A Heidegger Dictionary*, Blackwell, Oxford.
- Magnus, B., Higgins, K.M. (1996), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mazzarella, E. (2002), *Tecnica e metafisica*, Guida, Napoli.
- Pöggeler, O. (1991), *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, tr. it. di G. Varnier, Guida, Napoli.
- Vattimo, G. (1980), *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano.
- Vattimo, G. (1985), *La fine della modernità*, Garzanti, Milano.

Abstract

In the present essay I will focus on the well-known notion of nihilism elaborated in Nietzsche's thought, through the critical reading stated by Martin Heidegger in the first half of 20th century. According to Heidegger, Nietzsche's analysis of nihilism – what represents, in his thought, a sort of *pars*

destruens – cannot be overtaken by the main outlines of his purposed *pars construens*, i.e. the reassessment of moral values, the will to power, the eternal return, the over-man. What is at stake is the relationship between the being and the nothing, a relationship that, according to Heidegger, Nietzsche had dodged stating that the being is the will of power, and then it cannot be nothing. What Heidegger rejects of that syllogism is the separation between the being and the nothing: this latter is not opposed to the being, but, on the contrary, it belongs to the being, as the deepest meaning of the being itself, what the metaphysical tradition had removed. After Heidegger, the essence of nihilism is the metaphysics: thus, Nietzsche's thought should be wrapped within the same categories he had would overtake.

Keywords: Heidegger, Nietzsche, will of power, ontological difference, nihilism, metaphysics

GIOVANBATTISTA VACCARO

**Logica per un mondo in movimento.
Ernst Bloch e il nichilismo**

In un suo scritto famoso Martin Heidegger definisce quello che egli chiama il «Mondo Moderno», e che noi oggi chiamiamo la modernità, come ciò che è caratterizzato dal «costituirsi del mondo a immagine»¹, nella quale «l'ente nel suo insieme è [...] visto in modo tale che diviene ente soltanto in quanto è posto dall'uomo che rappresenta e produce» e il suo essere «è cercato e rintracciato nell'esser-rappresentato dell'ente»². Questa operazione, che comincia con Cartesio e con la quale inizia appunto la metafisica moderna, trova per Heidegger il suo punto di forza nella scienza, intesa come ricerca, cioè progetto su una determinata regione oggettiva perseguito attraverso l'applicazione ad essa di un modello di investigazione. Se questa regione è la natura, tale modello è matematico, cioè, nella definizione che di questo termine danno i greci, è «ciò che, nella considerazione dell'ente e nel commercio con le cose, l'uomo conosce in anticipo», e che implica quindi che «ogni fenomeno [...] dev'essere anticipatamente determinato»³ attraverso l'esattezza del calcolo.

Lo studio della natura diventa così spiegazione, cioè verifica di regole e di leggi, formulate in riferimento al progetto di questa regione oggettiva, attraverso l'esperimento. In questo modo «il progetto della regione oggettiva è introdotto nell'ente» e fornisce «l'assicurazione del primato del procedimento rispetto all'ente»⁴, dischiudendo la disponibilità di quest'ultimo ad essere calcolato anticipatamente, a diventare oggetto, di fronte a

¹ Heidegger (1950), p. 89.

² Ivi, p. 88.

³ Ivi, pp. 74-75.

⁴ Ivi, p. 81.

cui l'uomo si costituisce come soggetto, cioè «diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità», cioè del suo essere oggetto: «l'uomo diviene il centro di riferimento dell'ente come tale»⁵, nella sua totalità, come mondo. Ma, «quando ciò avviene, l'uomo si fa un'idea fissa dell'ente», e «occupa questa nuova posizione come qualcosa che ha prodotto egli stesso, rimane deliberatamente in essa come nella più idonea e la garantisce come il terreno favorevole al progredire dell'umanità»⁶, poiché in essa l'uomo può «insignorirsi del mondo»⁷, diventarne la misura e il possessore.

Ma a questo punto Heidegger vede distendersi sul rapporto tra l'uomo come soggetto e il mondo come immagine l'ombra dell'incalcolabile, che rimanda ad un momento non più quantitativo dell'essere dell'ente l'accesso al quale «è possibile all'uomo solo in virtù di un'interrogazione creatrice»⁸. Questo momento indicato da Heidegger può essere rinvenuto nella crisi che scuote i fondamenti del sapere scientifico europeo tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, che, attraverso la nascita delle geometrie non euclidee, l'assiomatizzazione della matematica, il principio di indeterminazione di Heisenberg, la teoria della relatività di Einstein, il secondo principio della termodinamica e le stesse epistemologie convenzionaliste che nascono da questa crisi, da un lato sembra confermare la tendenza emersa con Nietzsche a sostituire l'antico concetto di verità con quello di interpretazione, dall'altro produce l'idea di un mondo dinamico, in movimento, che si sottrae al metodo della prevedibilità calcolistica della matematica in cui Heidegger aveva individuato il fondamento della scienza della natura della modernità. Questa idea trova la sua espressione più compiuta nell'ontologia di Bergson.

⁵ Ivi, p. 86.

⁶ Ivi, p. 93.

⁷ Ivi, p. 99.

⁸ Ivi, p. 101.

Per Bergson infatti la realtà è «una imprevedibile creazione di forme», «uno zampillare ininterrotto di novità»⁹ nel quale le proprietà delle cose «non sono mai interamente realizzate, ma sempre in via di realizzazione: sono meno degli stati che delle tendenze»¹⁰. Ma l'intelligenza umana, orientata alla creazione di strumenti con cui agisce su questa realtà, «non è fatta per pensare [...] la continuità di un cambiamento che sarebbe mobilità pura»¹¹, e perciò «rifiuta il fluido e solidifica tutto»¹², generando quella concezione meccanicistica che esclude l'ipotesi dello slancio vitale e instaura un ordine geometrico come il più idoneo all'intelligenza per penetrare le cose, mentre Bergson reputa l'idea del disordine più omogenea alla mobilità della vita come assenza di leggi.

Questa concezione dell'essere è ripresa in termini ancora più radicali, anche per le sue conseguenze gnoseologiche, dal filosofo russo Lev Šestov, che, tenendo conto anche della lezione di Nietzsche, la contrappone apertamente all'epistemologia classica¹³. Anche per Šestov, come per Heidegger, il pensiero europeo si configura come una metafisica che, a partire da Cartesio e ancor più da Spinoza, ma per Šestov, a differenza di Heidegger, con profonde radici già nel pensiero greco¹⁴, appare asservita alla scienza e al suo modello

⁹ Bergson (1907), pp. 49-50.

¹⁰ Ivi, p. 14.

¹¹ Ivi, p. 177.

¹² Ivi, p. 50.

¹³ Su questo cfr. Vaccaro (2010).

¹⁴ Sono diversi i luoghi della sua opera in cui Šestov ribadisce la sua convinzione che il ricorso alla matematica nella scienza, e nella metafisica scientifica, europea risale ai greci, poiché in generale «la nostra storia e, soprattutto, la storia della filosofia si interessano soltanto del “generale” [...] nella convinzione ispirata dai filosofi greci che soltanto il “generale” sia vero e reale» (Šestov [1929], p. 323). Per Heidegger invece questa continuità non c'è perché ai greci era estranea un'idea di scienza come ricerca, cioè progetto, e un'immagine del mondo (cfr. Heidegger [1950], pp. 77 e 89 sgg.). più vicino alla tesi continuista di Šestov, pur con qualche distinguo che risente della lezione di Heidegger, è un altro filosofo di formazione fenomenologica come J. Patočka, del quale cfr. Patočka (1979), e sul quale cfr. Vaccaro 1998.

matematico, le cui formule «ci seducono per la loro precisione e solidità, legate come sono al carattere costrittivo e generale dei loro giudizi»¹⁵ e quindi ci sembrano capaci di garantire la certezza sul mondo che ci circonda, ma in realtà non ci dicono nulla di esso, poiché il reale è «una vita ondeggiante e capricciosa»¹⁶, la cui «condizione prime ed essenziale [...] è l'arbitrio», e «l'arbitrio è attività creativa», totalmente libera, grazie alla quale «il mondo potrebbe essere organizzato in maniera tale da ammettere le più fantastiche modificazioni»¹⁷.

Ma poiché la ragione umana, deputata a dirigere l'uomo nella sua esistenza empirica, non può sopportare le conseguenze di una realtà che le appare caotica sulla vita dell'uomo stesso¹⁸, attraverso la scienza elabora delle finzioni che devono dare all'uomo l'illusione di una costanza nel movimento dell'essere che gli permetta di prevedere e di dominare il corso della natura stessa, e le ha innalzate al rango di leggi e di verità di questa¹⁹. Ma «la scienza non vuole, né può, cercare la verità. Questa è là dove la scienza non vede che il "nulla". In altri termini, la verità è nell'unico, nell'irripetibile, nell'incomprensibile, nel "contingente" [...] nel "fortuito"»²⁰, in sostanza in tutto ciò che si sottrae alla presa della legge, alla riduzione a un universale.

¹⁵ Šestov (1929), p. 19.

¹⁶ Šestov (1905), p. 83.

¹⁷ Ivi, p. 133.

¹⁸ «L'idea di caos spaventa gli uomini, perché viene ammesso [...] che sia impossibile vivere nel caos, in mezzo al disordine. In altre parole, noi sostituiamo al caos un cosmo abortito, non del tutto riuscito dal nostro punto di vista – ma comunque un ordine – che esclude la possibilità di vita [...] il caos è, in realtà, assenza di ordine e, di conseguenza, anche di quello che esclude la possibilità di vita. Il caos non significa affatto una possibilità limitata di vita, ma precisamente il contrario: una possibilità illimitata» (Šestov [1929], pp. 286-287).

¹⁹ «La ragione ci dà certezza, sicurezza, giudizi chiari e distinti, solidi e ben definiti [...] L'essenza della verità è la stabilità e l'invariabilità [...] Niente sulla terra è più apprezzato di questa sicurezza, di questa fiducia, come la ragione ha insegnato agli uomini, procurando loro quella assicurazioni, quelle certezze grazie alle quali possono vivere tranquilli» (Ivi, p. 353).

²⁰ Ivi, p. 250.

Perciò «le leggi, tutte, hanno un valore regolativo e sono necessarie all'uomo che cerca riposo e sostegno»²¹, e la verità ha una finalità essenzialmente pratica.

A fare le spese di queste critiche è la disciplina filosofica che funge da strumento della ragione: la logica. Šestov rimprovera infatti alla logica di essere un'espressione del principio di inerzia, «un procedere senza preoccupazioni nella direzione presa una volta per tutte»²² che consente uomini di acquisire le loro conoscenze col minimo sforzo, cioè attraverso le deduzioni, anche se infine «dalle loro "deduzioni" non salta fuori proprio niente, tranne sistemi metafisici che persino a Kant [...] sembravano vuote chiacchiere»²³. Per questo per Šestov «pensare vuol dire invece farsene un baffo della logica; pensare vuol dire vivere una nuova esistenza, trasformarsi, sacrificare continuamente le abitudini, i gusti, gli affetti più cari e più radicati»²⁴. Con questa liquidazione della logica si completa la parabola del nichilismo. Ma è questa l'ultima parola della filosofia europea? Ernst Bloch propone infatti un percorso diverso che, pur prendendo le mosse dall'orizzonte della filosofia della crisi, approda invece all'elaborazione di una logica conforme ad un'ontologia di un mondo in movimento che si prospetta come una via di superamento del nichilismo, di cui lo stesso Bloch mostra di essere cosciente²⁵.

Per Bloch infatti «l'essere appare originariamente come ciò che non è certo di un contenuto, che perciò si trova nello stato di

²¹ Šestov (1905), p. 133.

²² Ivi, p. 64.

²³ Ivi, p. 190.

²⁴ Ivi, p. 139.

²⁵ Cfr. Bloch (1975), p. 278, dove Bloch si appella espressamente ad una «più solida prova della verità, *contra nihilismus*», specificando più avanti che nel suo modello di ontologia e di logica «c'è [...] una lotta contro l'anti-categoria del *nihil*» (p. 283) che è paradossalmente affidata a quella stessa indecisione del processo del mondo che motivava lo scetticismo di Šestov. La prossimità di Bloch alla cultura della crisi, soprattutto a Heidegger, è stata sottolineata da diversi studiosi: cfr. Cunico (1976), Bodei (1982), Vattimo (1985), Cipolletta (2001).

ricerca e di sospensione»²⁶, in quanto «può esser-ci solo ciò che si riferisce, nei suoi tentativi, a qualcosa di più di quanto è già. Solo questo riferirsi indica la linea di mediazione, di mobile mediazione, dell'emergere del "ci" e del "qualcosa", ossia dell'esterno che solo "ci" è, è esser-"ci"»²⁷. Infatti il fatto-che di questo esserci in generale cela secondo Bloch nell'oscurità del suo semplice darsi un che-cosa che è «il possibile contenuto di senso del fattore del suo fatto-che» che «non si trova ancora in nessun tipo di semplice presenza già data. Non si trova che allo stato di possibilità, in quanto possibilità in nessun luogo ancora validamente realizzata, ma neppure definitivamente vanificata», che piuttosto «preme per entrare nel processo in cui il "fatto-che" pone e prova i molteplici "qualcosa" in vista del suo "che-cosa", e tenta così di portare all'esterno, di portar fuori, a soluzione, la X contenuta nel fattore del "fatto-che", ossia in generale il "che cosa" tendente a se stesso»²⁸. Ma allora «il mondo stesso non è ancora a casa sua»²⁹, ma è in un in-tendere di una latenza che dentro il fatto-che spinge per venire all'esterno, all'esistenza, e ritrovare se stessa, «è incompiuta entelechia in tendenza-latenza, continuamente diretta alla realizzazione dell'urto iniziale del fatto-che nel realizzante»³⁰. Perciò la dinamica dell'essere non è cieca o casuale, come solitamente accade nelle filosofie della crisi, ma ha un senso e una direzione, che sono dati dalla coincidenza del *Dass* e del *Was*, del *quod* e del *quid*, della realtà e della sua essenza, dall'uscita dalla latenza, o, come direbbe Heidegger, dal nascondimento della seconda nella prima.

Questa spinta rivela che il modo d'essere del mondo è la possibilità, non tanto come possibilità formale, valida solo per il pensiero, o come possibilità cosale, che riguarda la conoscenza dell'oggetto, ma come possibilità oggettuale, che concerne la cosa e i fondamenti insufficientemente venuti alla luce, nella

²⁶ Bloch (1975), p. 109.

²⁷ Ivi, p. 106.

²⁸ Ivi, pp. 62-63.

²⁹ Ivi, p. 95.

³⁰ Ivi, p. 292.

quale Bloch distingue i due aspetti, reciprocamente implicantisi, di possibilità attiva, o facoltà, potenza, e possibilità esterna, passiva, condizionata, o potenzialità, poter diventare diverso, e soprattutto come la possibilità per lui ontologicamente più importante, la possibilità obbiettivo-reale, «determinatezza carica di futuro nel reale stesso»³¹, «il davanti-a-sé categoriale del movimento materiale quale processo; [...] lo specifico carattere dell'anelito proprio della realtà, nel suo accadere» che «risiede non in un'ontologia già bell'e pronta dell'essere di ciò che finora è, bensì nell'ontologia [...] dell'essere di ciò che non è ancora»³².

Questa possibilità è designata da Bloch col termine, da lui ripreso da Aristotele e da quella tradizione che egli chiama sinistra aristotelica, di «*dynamei on*, l'essente-in-possibilità, dunque il grembo [...] della fecondità da cui nascono inesauribilmente tutte le forme del mondo» e che si media continuamente col «*katà to dynatòn*, secondo possibilità, dunque ciò che è di volta in volta condizionante secondo la misura data del possibile»³³, in un rapporto nel quale «la possibilità storica del *katà to dynatòn* è certo attorniata dal *dynamei on*, in quanto possibilità ontologica di qualsiasi possibile in generale», mentre «il *dynamei on* rimane rinviato al *katà to dynatòn*, perché senza il *katà to dynatòn* non potrebbe passare dalla possibilità alla realtà»³⁴. La possibilità reale, in sostanza, è «solo l'espressione logica di condizionatezza materiale di tipo sufficiente da una parte, di apertura materiale (in esaustività del grembo della materia) dall'altra»³⁵. Così dunque «il modo del possibile [...] circonda in misura incomparabilmente maggiore tutto il reale già divenuto» come «possibilità obbiettivo-reale mediata con il reale»³⁶, e quest'ultimo è processo in quanto è ciò che «trapassa,

³¹ Bloch (1954), p. 276.

³² Ivi, p. 278.

³³ Ivi, p. 243.

³⁴ Bloch (1975), p. 174.

³⁵ Bloch (1954), p. 242.

³⁶ Bloch (1975), p. 273.

nel suo fronte processuale, nel possibile», è «tutto ciò le cui condizioni non sono ancora completamente radunate nella sfera dell'oggetto stesso»³⁷. La formula del reale per Bloch quindi non è il *sub specie aeternitatis* spinoziano, sigla del fato matematico del mondo basato sulla causalità, che egli osteggia quanto Šestov, ma il *rebus sic imperfectis et fluentibus*.

Questa enfasi sulla possibilità suggerisce a Bloch altre due caratteristiche dell'essere: anzitutto la problematicità di esso³⁸, che non assume però in lui una connotazione negativa, ma fonda la seconda caratteristica del mondo, cioè «il fatto che il nocciolo portante e sostanziale del mondo sta nel modo temporale del futuro, che è anche il modo temporale della possibilità obbiettivo-reale», che conferisce a questa «il *topos* dell'apertura, in cui l'oscuro si converte nella creativa incompiutezza e indissimulabilità del *novum*»³⁹. Di fronte a questa centralità del futuro nella struttura dinamica dell'essere Bloch respinge un sapere solo contemplativo che «si riferisce necessariamente a cose già concluse e perciò passate ed è impotente nei confronti del presente e cieco rispetto al futuro»⁴⁰, ed individua invece il compito della conoscenza nell'essere levatrice di quel parto difficile che deve far emergere il che-cosa latente e perciò non ritiene più adeguati a questo compito gli strumenti della gnoseologia classica, cioè la rappresentazione, che «cade in ciò che è l'eterno ieri»⁴¹, ed il sistema chiuso e gerarchizzato ereditato dal Medioevo. L'apertura al futuro esige piuttosto un «pensiero [...] in viaggio», che «non rimane all'interno»⁴², «contenutisticamente non chiudente, consapevole del fronte ancora aperto»⁴³, capace di costruire un'«enciclopedia aperta»⁴⁴

³⁷ Bloch (1954), p. 231.

³⁸ «Il realmente possibile [...] è il problema reale del mondo stesso, in quanto ancora non-identità di apparenza ed essere reale, in definitiva di esistenza ed essenza del mondo» Ivi, p. 289.

³⁹ Bloch (1975), p. 277.

⁴⁰ Bloch (1954), p. 233.

⁴¹ Bloch (1949), p. 12

⁴² Bloch (1975), p. 98.

⁴³ Bloch (1949), p. 484.

o un sistema aperto verso il non-ancora. Il primo passo nella costruzione di questo sistema deve essere per Bloch «il tentativo di liberare le categorie dall'ideologia»⁴⁵, cioè di svincolarle dalla fissazione in cui si trovano nella logica classica congrua ad un mondo pensato come statico e riferirle all'ontologia del non ancora essere delineata prima. È l'impresa a cui Bloch si dedica nella sua ultima opera: *Experimentum mundi*.

Ma cosa sono le categorie secondo Bloch? In generale egli le definisce, secondo una linea che va da Hartmann a Lukács, come forme e modi d'essere del reale, ma con la specificità che, essendo il modo d'essere del reale, come si è detto, quello della possibilità, dell'apertura al futuro, esse sono modi e forme d'essere del non-ancora-essere. Perciò Bloch le può definire come «tentativi ancora non riusciti, apertamente proseguiti, di portar fuori e di portar su, in modo obbiettivo-reale, i modi d'esserci e le forme d'esserci», cioè, appunto, «tentativi di realizzazione del “fatto-che” nel “che-cosa”»⁴⁶, pertanto, «in quanto categorie di un processo, sono in processo; resta fermo solo il fatto che esse rappresentano delle relazioni di un “fatto-che” con un “che-cosa”, essendo così globalmente connesse nella originaria relazione telico-logica»⁴⁷, della quale esprimono la modalità, il “come”, e lo spazio logico correlativo all'intervallo «fra tale premere, che è l'*existere*, ed il “che-cosa” o l'essenza, che costituisce l'*essentia* dell'*existere*, l'essenza non ancora trovata»⁴⁸, per cui il cammino del mondo «va dall'intendere invisibile, passando attraverso i modi d'esserci, le forme

⁴⁴ Ivi, p. 531. Questa enciclopedia, dice Bloch, «connette il carattere pionieristico di una scelta non-enciclopedica di istanze con l'ordinata pienezza di istanze dal contenuto riccamente enciclopedico» e «con la sistematizzazione enciclopedica [...] chiusa ha in comune appunto la volontà di raccogliere un vasto materiale» e «la veduta centrale, ma essa non conosce affatto “principi” che rimangano astratti e che vengano addirittura applicati ad “esempi”» (ivi, p. 530).

⁴⁵ Bloch (1975), p. 58.

⁴⁶ Ivi, p. 272.

⁴⁷ Ivi, pp. 108-109.

⁴⁸ Ivi, p. 114.

d'esserci delle categorie, fino all'identificante impatto nell'ancora mancante assolutezza dell'in-tendere»⁴⁹ : nella dinamica del reale esse sono «un ponte, non una sponda»⁵⁰, una precomprensione del verso-dove del fatto-che.

Proprio da questo fondarsi nella relazione originaria tra fatto-che e che-cosa, nel loro essere mediazioni mobili tra la spinta iniziale e il loro contenuto le categorie traggono non solo la loro esistenza, ma la loro stessa capacità di rappresentare e significare gli enunciati concepibili. Bloch precisa infatti a questo proposito che «in un puro *logikon* in sé e per sé, senza un telico “fatto-che”, non c'è assolutamente alcuna categoria e, prima ancora, neppure alcun principio logico preformante»⁵¹, ma le categorie, in quanto «forme impresse che si sviluppano viventi, sviluppandosi come in-tendere in continua ricerca e insieme imprimendosi nelle relazioni come opera sperimentata»⁵², richiedono «un *logikon* materiale, che diventa visibile soprattutto nella connessione dei principi logici con le categorie reali del processo»⁵³. Esse quindi sono «logicamente determinabili, in quanto obbiettivamente determinate», non forme pure che si applicano ad un reale cristallizzato, ma espressioni logiche, necessariamente mobili, della dinamica del reale: «non soltanto luce logica della via entro gli evolventisi rapporti materiali, ma anche luce immanentemente concreta, anziché derivata e insieme ipostatizzata nella logica formale»⁵⁴. Al fallimento della logica di fronte alla dinamica del mondo del nichilismo Bloch contrappone dunque una logica completamente calata nei rapporti materiali dinamici e capace, come tale, di rifletterli: «il logico è situato nella materia, appare unicamente nel campo materiale e non rappresenta affatto un principio a sé stante, lassù al di sopra della materia, ma si

⁴⁹ Ivi, p. 290.

⁵⁰ Ivi, p. 114.

⁵¹ Ivi, p. 113.

⁵² Ivi, p. 109.

⁵³ Ivi, pp. 272-273.

⁵⁴ Ivi, p. 113.

inserisce nell'insieme di forza, materia e ragione», in modo che «il logico e il materiale non stanno fra loro nel reciproco rapporto di mera analogia o di banale corrispondenza, bensì in una corrispondenza [...] tra metodica oggettiva della cose e cammino del mondo»⁵⁵.

All'interno di questo cammino allora «anche la forme categoriale dell'esserci sono tutte incompiute e perciò tendenti a ritrarsi fuori da se stesse, ossia sono trasformabili»⁵⁶, e perciò «nessuna di queste figure rimane sedentaria, ma anzi, in quanto figura del processo e del suo verso-dove e a-che-scopo non ancora riuscito, viene ritraendosi fuori da ciò che ha raggiunto: il fieri di lei è ancora più vero di ogni *factum* di lei»⁵⁷. In questo scavalcare il fatto, in questo eccedere il dato che enuncia e proiettarsi verso il futuro, la categoria rivela pere Bloch un altro, l'ultimo, suo carattere fondamentale: l'essere una ultrafigurazione, cioè

un figurare che può anche oltrepassare la sua cosa, rimanendo sempre nella sua rotta [...] E che ha dietro di sé quella partecipazione attiva, che non lascia le cose come stanno fino ad ora, quella partecipazione al sopravvenire della cosa, a cui ci si mantiene fedeli soprattutto nel conoscere⁵⁸.

Grazie a questa ultrafigurazione, che esprime proprio il movimento e la mobilità delle forme, il loro stare sul fronte nel processo del reale, le figure sono ancora indeterminate e «il campo categoriale [...] proprio anche come dottrina della figura, non è in nessun modo opposto al flusso genetico. Ma è piuttosto segno del fatto che il fluire ha portato a qualcosa, cioè al sempre progressivamente determinato "qualcosa"»⁵⁹. Grazie a questa ultrafigurazione il sistema delle categorie può essere un sistema aperto.

⁵⁵ Ivi, p. 99.

⁵⁶ Ivi, p. 98.

⁵⁷ Ivi, p. 103.

⁵⁸ Ivi, p. 97.

⁵⁹ Ivi, p. 186.

Sulla base di queste premesse generali Bloch può delineare una tavola delle categorie. In essa le categorie sono raggruppate da lui in cinque gruppi disposti secondo un ordine ascendente nel senso della realizzazione della tendenza-latenza del reale del quale lo stesso Bloch suggerisce uno schema: «come dimensione nel tempo e nello spazio, come obbiettivare nelle categorie di trasmissione finalistico-causali, come manifestare nelle categorie figurative, come comunicare nelle categorie settoriali, infine come sostanziale identificare»⁶⁰. Lo spazio e il tempo sono dunque le prime categorie, le categorie quadro che forniscono la dimensione del sistema logico radicandosi in un tema molto caro a Bloch: quello del tempo ordinario e immediato dell'attimo vissuto, dell'"ora", a cui corrisponde la dimensione spaziale del qui e le loro rispettive interruzioni: il mai e l'in nessun luogo. Ma l'oscurità dell'attimo vissuto presuppone la simultaneità, perché non appena trascorso, distanziato da sé, l'"ora" diventa cosciente. Esso quindi non coincide col presente né trapassa in esso secondo la sequenza temporale classica che lo collega al passato e al futuro, ma è portatore di una presenza nella quale si inserisce un avvenire.

Dunque «l'"ora", pulsando, trapassa sempre continuamente nel momento successivo che viene subito dopo», rivelandosi così essere «non [...] soltanto la nebbia della coscienza dovuta a insufficiente mediazione [...] ma [...] soprattutto, di nuovo, l'oscuro dell'attimo vissuto immediatamente antistante il futuro, che si getta anche dentro il futuro», che a sua volta non è un semplice ad-venire, ma è la dimensione in cui la realtà si volge, un «futuro genuino» nel quale «si trova il nuovo che nasce dalla trasformazione, quel che non è ancora apparso, pur avendo certamente la possibilità di apparire», «l'elemento della sorpresa, vale a dire [...] del rischio oppure della salvezza»⁶¹. Per questo Bloch deve riconoscere che «anche il futuro è oscuro», ma

⁶⁰ Ivi, p. 283.

⁶¹ Ivi, p. 126-127.

precisa subito che la sua è un'oscurità diversa, «è un oscuro levitante e sommamente mosso, mosso da rischio e speranza»⁶².

Di fronte a questo pulsare «il passato, com'è concepito ordinariamente, è [...] completamente immobile [...] l'autentica *crux* e il non-tempo del tempo»⁶³, un puro essere divenuto come essere apparso invano. Qui l'oscurità si presenta come la «notte del mero esser-conservato», in cui «la tensione è uscita ed è stata consegnata all'esserci del vecchio»⁶⁴. Ma la coscienza dell'"ora" che l'aveva aperto al futuro non lascia fuori di sé neanche il passato, ma lo considera come «il campo di lavoro temporale del fronte processuale» alla luce della «categoria di inattualità, che non si può in nessun caso ridurre a mera arretratezza»⁶⁵. Così nel passato «c'è un tipo peculiare di futuro, il quale fa sì che, proprio in quel che è stato impedito, che è fallito, che non è divenuto, che ci è lasciato quindi eventualmente come compito, compaia il futuro nel passato»⁶⁶. Ma allora «il modo temporale del futuro va senz'altro concepito come modo conforme al tempo» e in esso «c'è realmente il tempo nel tempo, e questo modo deriva dall'interrompere, dall'incessante riprendere avvio del tempo discontinuo»⁶⁷, poiché i diversi piani del tempo «non ammettono affatto semplicemente un uniforme "prima" e "poi" di una sequenza dotata di omogeneità formale, che dai vari tipi di passato porta al futuro», ma «i diversi *quanta* di tempo non sono di per se stessi omogenei, sono per lo più distintamente diversi qualitativamente gli uni dagli altri»⁶⁸. E il tempo «non è né parvenza subbiettivo-ideale e neppure un in-sé ipostatizzato che si prolunghi da sé e in cui la trasformazione debba scorrere

⁶² Ivi, p. 139.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ivi, p. 127.

⁶⁵ Ivi, p. 123.

⁶⁶ Ivi, p. 139.

⁶⁷ Ivi, pp. 138-139.

⁶⁸ Ivi, p. 130.

come in un assoluto dato in anticipo», ma «è coadiutore di una possibilità obbiettivo-reale»⁶⁹.

Invece lo spazio è disteso ed estensivo, e si presta meglio ad essere concepito geometricamente, come esistente in sé vuoto e rigido, eppure per Bloch esso

non si esaurisce del tutto in tali esteriorità, la sua ex-tensione [...] non può significare l'essere finito e morto, bensì il relativo essere uscito e portato fuori delle tensioni [...] è anche una possibile decisività della figura [...] l'orizzonte che non si limita assolutamente ad arrotondare e a concludere, ma ha piuttosto un *plus ultra* dietro di sé⁷⁰,

e che Bloch vede attraversato da una contraddizione tanto più dura in quanto non è una contraddizione dello sviluppo, ma di una struttura a doppio strato: «lo spazio non è soltanto esteriorità, ma anche schema dell'estrinsecazione, della figurazione [...]: come esteriorità è esser-divenuto, come estrinsecazione dischiude un possibile esser figurato e riuscito»⁷¹, è la dimensione qualitativa della contrazione che raccoglie, dell'unificazione, della quiete raggiunta in profondità dove il tempo rallentando arriva al suo sbocco, quindi aperta ad una dialettica dello sviluppo. La problematicità della figura dello spazio, piuttosto, consiste per Bloch nell'intreccio e nella convertibilità reciproca di queste due figure di esso, che espongono sempre la seconda a ricadere nella prima.

Anche nel secondo gruppo di categorie, le categorie obbiettivanti, Bloch continua a lavorare dall'interno le categorie della logica classica, poiché in esso si ritrovano la causalità, la finalità e la sostanza. Qui Bloch vede subito la causalità messa in crisi dall'azione di ritorno dell'effetto che sembra agire da subito con una propria causalità, «cioè come causa finale, mediante la quale all'effetto meramente meccanico si aggiunge

⁶⁹ Ivi, p. 143.

⁷⁰ Ivi, p. 145.

⁷¹ Ivi, p. 149.

appunto un impatto dal davanti»⁷² che trasforma la causa meccanica in mezzo in vista di un fine e l'effetto in un effetto non necessario ma possibile. Il rapporto causale quindi, intrecciandosi con quello finale, rimanda alla categoria del senso come invariante della direzione di un fondamento non ancora adeguatamente portato fuori. In questo contesto l'anticipazione dell'avvenire non può rivolgersi a cause isotrope, ma a una causalità come ragion d'essere, come condizione, che esclude l'inevitabile necessità della causa e «è ragion d'essere dell'avvenire in uno stato di sospensione più o meno decisa»⁷³, che «conferisce apertura e profondità alla categoria di possibilità, in quanto condizionatezza parziale», così che

le cause, quantunque non si possano esagerare in senso meccanicistico, sono i presupposti oggettivi della realizzazione necessaria secondo leggi; le condizioni sono i presupposti oggettivi della realizzazione del possibile [...] con l'indispensabile accentuazione della finalità⁷⁴.

Questa concezione del rapporto causale ha una serie di conseguenze. In primo luogo implica una causalità «decisamente allotropa, ossia trasformante, indirizzata con una propria teleologia verso il nuovo»⁷⁵; questo principio di causalità, in secondo luogo, è reso possibile dalla dialettica, per lo meno dalla dialettica come è concepita da Bloch, che «pone il fondamento o ragion d'essere non come *ratio* fin da principio, ma come fatticità intensiva, che contiene la conseguenza non come automatica immancabilità in assoluto, ma come processo capace di svolte»⁷⁶, e che quindi richiama, in terzo luogo, un'idea di caso non come semplice incrociarsi di sequenze causali fisse e chiuse, ma come insorgere della libertà. In questo trova il suo fondamento la categoria della possibilità obbiettivo-

⁷² Ivi, p. 152.

⁷³ Ivi, p. 162.

⁷⁴ Ivi, p. 164.

⁷⁵ Ivi, p. 165.

⁷⁶ Ivi, p. 168.

reale, che Bloch ora definisce «la categoria delle categorie in assoluto, quindi anche delle categorie di trasmissione, in quanto e per quanto queste non vengono a precludere il *novum*, ma gli aprono piuttosto un varco finalistico-causale»⁷⁷. Su questo nesso di categorie Bloch poggia la sua presa di distanza da Bergson, che egli accusa di fraintendere il *novum* perché riduce la possibilità a parvenza della retrospezione e chiude la finalità a statuizione di una rigida meta⁷⁸.

Ancora da questo nesso di categorie Bloch ricava poi le ultime categorie di questo gruppo: il mondo come *totum*, «in cui tutto sia realmente in ordine, ossia non in un ordine a sé stante, ma in un ordine della libertà» che «può essere pensato soltanto come *experimentum*, con tutta la sua “relazione di incertezza”»⁷⁹, di indecisione che ne accentua il carattere problematico, come «fronte aperto nel suo punto più avanzato di volta in volta raggiunto»⁸⁰, come contenente un non-ancora, che sposta la contingenza nell’orizzonte della tendenza che «tiene [...] aperto un varco per il *novum*» e si fonda sulla latenza come «caratteristica in cui la tendenza ha la singolare pre-esistenza della sua direzione e della sua anticipazione», «modo in cui il contenuto della meta non ancora essente si fa valere nella tendenza», «concetto di una pienezza aperta, e insieme ricettivamente pronta» che esprime un non-ancora, «uno stato in cui inizia a circolare il parto ancora lontano di un *novum*»⁸¹. In essa sono presenti infine la sostanzialità e il senso del processo.

Queste categorie hanno il loro frutto nelle categorie del terzo gruppo, le categorie figurative manifestanti, che sono quelle propriamente ultrafigurative in quanto esse si ritraggono continuamente da sé e si danno sempre nuove figure grazie al loro essere ancora poco determinate in forza del quale «esse rappresentano [...], nella loro relazione di fatto-che e che-cosa,

⁷⁷ Ivi, p. 176.

⁷⁸ Cfr. Bloch (1954), pp. 236-238.

⁷⁹ Bloch (1975), p. 178.

⁸⁰ Bloch (1949), p. 472.

⁸¹ Bloch (1975), pp. 181-182.

forme figurative di prova, opere processuali, caratteri formali di tentativi encheletici»⁸² che esprimono in forma di figura il continuo avvicinamento alla manifestazione del che-cosa del fatto-che. La prima categoria che Bloch ci presenta in questo gruppo è la quantità misurabile, che però per Bloch non si dà mai come

limitata solo all'ex-tensivo e al suo "quanto" in senso stretto [...], ma dimostra appunto la sua forza di determinazione anche in stati in-tensivi [...] altrimenti ci sarebbe soltanto un mutare del "più" e del "meno", senza un mutante divenire e trasformare del contenuto,

nel quale invece

si formano [...] manifestazioni estese nello spazio, che non si esauriscono nei loro rapporti numerici, ma hanno da mostrare più ricche proprietà contenutistiche proprio nel *quantum* qualitativo di figura [...] in cui possa essere messo alla prova come divenire diretto verso il nuovo⁸³.

Questo nesso tra quantità, qualità e divenire richiede evidentemente delle «misure che non si orientano nel senso fattuale» ma «vogliono [...] far scomparire i fatti in quanto momenti reificati di un processo»⁸⁴. Ma anche qui Bloch precisa che queste figure, in quanti dinamiche e ritraentisi da sé, possono sia essere oltrepassate verso un altro quale sia riconvertirsi in nuove quantità.

Questa concezione della quantità consente inoltre a Bloch di respingere ogni tipo di struttura permanente, sia come archetipo psicanalitico o strutturalista, sia come *eidos* fenomenologico. Al primo Bloch rimprovera di essere mera reminiscenza e gli contrappone un archetipo inteso invece come «presentimento che è già stato, eppure non solo già stato, ossia non liquidato»,

⁸² Ivi, p. 190.

⁸³ Ivi, pp. 186-187.

⁸⁴ Ivi, p. 189.

«apertura non sviluppata, cioè allo stato di frammento non produttivo»⁸⁵, la cui presenza nelle categorie conferisce loro un'eccedenza che impedisce loro di rinsecchirsi a impalcatura di un pensiero coerente ma privo di fantasia. Alle idee della fenomenologia invece Bloch rimprovera di essere concepite come un susseguirsi senza fine privo del «loro relativo “intero” come un “più” rispetto alla mera somma delle loro parti specifiche» e quindi di «una genesi progredente, che non lascia le sue figure dormire sugli allori» ma ne fa «modelli obbiettivo-reali del che-cosa per il volto del fatto-che, [...] dell'intensivo, ancora celato nell'oscuro dell'immediatezza»⁸⁶.

Questa nuova quantità qualitativa per Bloch a sua volta è portata dalla presenza nel qualcosa di una mancanza che vi tira dentro un'alterità che non è quella matematica della divisibilità e della cattiva infinità, ma è un'alterità «prevalentemente qualitativa» che «porta [...] con sé un accrescimento figurante, non dividente, una pienezza»⁸⁷, una molteplicità sempre inquieta, sempre aperta in avanti, rivolta verso il *novum*, e sempre sottratta alla ricomposizione delle contraddizioni e alla solidificazione ed esposta alla conversione in nuove figure. Le categorie figurative, conclude Bloch, «sono pensabili, e anche realmente possibili, solo in processo che le modifichi, che continui a spingerle avanti e che sia di per sé utopicamente aperto»⁸⁸.

Proprio questa processualità apre ora la strada al quarto gruppo di categorie, le categorie comunicanti, che riguardano l'ente che Bloch chiama «l'assolutamente incompiuto»⁸⁹, nel quale più che in qualunque altro ente la tendenza del mondo ad uscire dalla sua oscurità iniziale sale in alto: l'uomo. Ora la dinamica delle categorie si allarga fino ad abbracciare nel processo del mondo come sua parte anche l'uomo come storia.

⁸⁵ Ivi, pp. 193-194.

⁸⁶ Ivi, p. 199.

⁸⁷ Ivi, p. 201.

⁸⁸ Ivi, p. 205.

⁸⁹ Ivi, p. 208.

Anche a questo livello Bloch indica nel passato una cattiva effettualità ma anche la sede di un *plus ultra* di futuro non ancora liquidato, e sulla base di questo essere in gestazione propone le prime due categorie di questo gruppo, che definiscono una comunicazione trasversale che congloba per settori attraverso un effetto di risonanza in modo da delimitare un'opera: il periodo e la sfera, il primo come categoria temporale, la seconda come categoria topologica, spaziale. Tutti settori poi sono attraversati dal principio, definito da Bloch «la categoria centrale» che in tutti i settori «rappresenta [...] l'invariante dell'unica, fondamentale, irriducibile direzione»⁹⁰ verso l'affermazione di ciò che non è ancora riuscito e il ritrarsi fuori delle altre categorie, sia settoriali che figurative.

Questo principio, questa invariante per Bloch è appunto l'uomo, la cui andatura eretta gli conferisce una dignità che ne fa un elemento egemone e di ordine diverso nell'ambito del biologico e del vitale, portatore di una memoria di questa dignità e quindi di una coscienza di ciò che è giusto. Si tratta a questo punto per Bloch di verificare come questa categoria settoriale agisce all'interno della altre categorie settoriali inglobanti di questo gruppo. La prima di queste è la storia, a proposito della quale, contro Heidegger, Bloch ammonisce che «l'uomo fa la sua storia, finora più male che bene; così questa storia non deve più rimanere un destino che non possa che ad-venire a noi dal futuro. Al contrario, essa diventa un ordito che si può disvelare e ultra-figurare»⁹¹, nel quale pesa sempre la relativa inattualità di ciò che l'uomo ha già fatto, ma è anche presente la possibilità obbiettivo-reale in essa contenuta come *plus ultra* di una presupposizione di un possibile futuro umano immanente al procedere della storia come possibilità di una trasformazione, di un *novum*, offerta all'azione dell'uomo. Questa presupposizione si presenta come la presupposizione del bene nella seconda categoria settoriale, la morale, i cui modelli di valore tramandati storicamente hanno avuto solo valenza di norme, e da cui Bloch

⁹⁰ Ivi, p. 214.

⁹¹ Ivi, p. 221.

propone di detrarre i costumi e l'ideologia per lasciare emergere un *tertium* tra la creatura puramente naturale e la legge morale, la solidarietà come fondamento di un'etica libera dalla proprietà, che «non contiene né unità della persona né chiusura del gruppo, anzi la persona è aperta e il gruppo è tanto più in conchiuso in avanti», e costruisce un ordine che «non è l'ordine dello stato come commissione della classe dominante nella nostra storia svoltasi finora, bensì è l'ordine della libertà della dignità umana, dell'andatura eretta, perché questa abbia un suo spazio»⁹².

Altre categorie settoriali in cui Bloch coglie la presupposizione dell'*humanum* sono l'arte, soprattutto attraverso l'allegoria, «il cui significato va sempre nella direzione dell'*alteritas*»⁹³, e le figure degli eroi come modelli del giusto che ancora manca; la religione, purché liberata dalla superstizione e dall'ideologia e quindi incentrata intorno alla figura del figlio dell'uomo e dell'apocalisse non come fine del mondo ma come avvento di un mondo a misura d'uomo⁹⁴; la natura, se concepita come *natura naturans* con un proprio nocciolo soggettivo spinto in avanti in un processo di affermazione di qualità le cui figure sono cifre reali di un *humanum* non ancora manifesto e di un *novum* che scaturisce da questo sviluppo cosicché «la natura significata nelle cifre reali porterebbe e circonderebbe allora un possibile regno della libertà, non più affetto dall'oggetto come cose esterna»⁹⁵; infine il male, la categoria settoriale dell'avversante, secondo Bloch mai colto speculativamente a sufficienza, nel quale egli individua un aspetto soggettivo come «contraddizione ribelle contro un cattivo presente»⁹⁶, ed un aspetto oggettivo non meno necessario in quanto «non ci sarebbe assolutamente nessun

⁹² Ivi, pp. 228-229.

⁹³ Ivi, p. 235.

⁹⁴ Cfr. ivi, pp. 238 e 244, ma naturalmente anche Bloch (1968), benché la presenza di questo tema sia costante nella produzione di Bloch da Bloch (1923), pp. 247-253 e 301-315 a *Il principio speranza*.

⁹⁵ Bloch (1975), p. 260.

⁹⁶ Ivi, p. 265.

processo, se nel mondo non ci fosse qualcosa che non dovrebbe essere, che non dovrebbe esser così»⁹⁷.

Ma la trasformazione avviene alla luce del concetto, che garantisce che essa giunga proprio al giusto che era stato oggetto di un'intenzione comune al pensiero e all'azione. Qui Bloch individua le categorie dell'ultimo gruppo, le categorie della realizzazione: la teoria e la prassi. La sequenza delle categorie da lui proposte finora infatti non ha fatto ancora emergere l'essenza né sul piano naturale né su quello storico e ha lasciato aperta la tensione tra essa e le apparizioni e questo ha fatto delle categorie stesse tentativi ancora non riusciti. Del resto per Bloch è necessario che la domanda sul mondo non trovi risposte fisse che lo privino della sua tensione, perché anche gnoseologicamente l'assenza di una risposta viene identificata col *novum* e apre le cose alla sostanza del processo, cioè alla «riuscita identità nella relazione tra che-cosa e fatto-che», che è «la centrale categoria totale e comprensiva del contenuto e della meta del processo»⁹⁸. Così «il mondo è un'unica domanda tuttora incessante sul suo senso, che deve essere portato fuori, e nel quale può calmarsi la fame, con l'aperto *plus* e l'ancora mancante *ultimum* nella possibilità obbiettivo-reale»⁹⁹.

Il pensiero quindi rimane acuto e fluido, e rinvia alla prassi, dalla quale impara e alla quale fornisce indicazioni, e il concetto oscilla tra la priorità della teoria e il primato della prassi «con il salto metacategoriale dall'identificazione scientifica, non certo ferma alla mera contemplazione, dell'oggetto problematico, alla possibile realizzazione di quello stesso che nell'oggetto problematico tende alla realizzazione»¹⁰⁰. In questo senso teoria e preassi sono categorie dell'identità e della realizzazione, poiché la prima comprende concettualmente le possibilità obbiettivo-reali e la seconda le realizza, modificando in questo modo non solo il rapporto tra gli uomini, ma anche quello tra

⁹⁷ Ivi, p. 267.

⁹⁸ Ivi, p. 276.

⁹⁹ Ivi, p. 277.

¹⁰⁰ Ivi, p. 279.

uomo e natura, che diventa una natura plasmabile da parte dell'uomo. Così il lato telico del fattore attivo e il lato logico del fattore reale del fatto-che si implicano a vicenda. Il mondo allora è un esperimento, esperimento nel mondo ma anche esperimento sul mondo, che è ancora in corso ed «è fallibile perché non è ancora riuscito, ma, non essendo ancora riuscito, non è ancora neppure deciso circa il proprio non-riuscire, il proprio essere-fallito [...] è esposto al rischio, ma insieme ci invoca e si appella a noi»¹⁰¹. Con questo appello il sistema aperto delle categorie di Bloch si conclude e la conoscenza della tendenza-latenza del mondo sfocia nella prassi umana che la realizza.

Infatti per Bloch

la volontà umana, o più esattamente, il lavoro e lo sviluppo delle energie dell'uomo, aiutano immancabilmente a venir fuori la latenza dei contenuti della meta non ancora essente, che è inclusa nella tendenza, così come aiutano a estrinsecarsi la tensione della tendenza stessa¹⁰²

grazie al fatto che «a partire dalle forme del “non” che non sopporta di rimanere presso di sé [...] possono corrispondersi [...] le intenzioni nel soggetto e le tendenze dell'oggetto»¹⁰³, l'anticipare dell'uomo e la latenza del mondo, poiché, come precisa Bloch, «i fattori della potenzialità reale non danno, da soli, nessuna garanzia di riuscita, ma devono ricorrere alla facoltà, alla potenza del soggetto realizzante», per cui

realizzare vuol dire mettere in moto la facoltà subbiettiva per realizzare la possibilità obbiettivo-reale e magari per produrre possibilità nuove, denota dunque l'intervenire, l'irrompere del fattore subbiettivo nell'ancora indeciso stato di sospensione delle condizioni già esistenti, affinché queste, come fattore obbiettivo, liberino le loro potenzialità¹⁰⁴

¹⁰¹ Ivi. p. 283.

¹⁰² Ivi, p. 183.

¹⁰³ Ivi, p. 101.

¹⁰⁴ Ivi, p. 284. «La categoria oggettiva della possibilità si svela in maniera dominante come ciò che essa è, non per se stessa, bensì grazie all'intervento

ponendosi così come una ulteriore figura della possibilità.

Conoscendo il reale l'uomo tiene aperta la domanda sul mondo e così conferisce alle categorie il loro carattere di ultrafigurazioni poiché questo conoscere non è un semplice raffigurare ma è penetrato dalla produzione, dal lavoro, che interviene nel mondo ponendo fini. L'intervento del fattore soggettivo non si riduce allora alla semplice categoria dell'*humanum* che abbiamo visto emergere ad un certo punto della tavola delle categorie blochiane, ma si ripresenta con funzione determinante in ogni gruppo categoriale. Nel primo gruppo esso trasforma il presente ordinario in quel presente mediato come «unico ben distinto luogo temporale del nostro agire [...] che contiene in sé riflessivamente [...] il compimento delle intenzioni di libertà, degli atti di libertà che sono stati interrotti nel passato, cioè nella storia»¹⁰⁵; nel secondo gruppo trasforma le condizioni in attiva causalità efficiente in vista dei fini; nel terzo gruppo determina, come si è detto, l'ultrafiguratività delle figure; e negli ultimi due gruppi fa della storia il culmine del movimento e del *logikon* del mondo e della prassi che in essa ha luogo il limite del logico nel momento in cui, soprattutto come prassi rivoluzionaria, fa scaturire una nuova forma dell'esserci.

Ma in questo modo al pessimismo in fondo antiumanistico della filosofia della crisi Bloch contrappone un'ontologia in cui nell'essere ci sia ancora un posto sensato per l'uomo e lo stesso senso del mondo, il disvelamento di esso, sia posto nelle mani dell'uomo:

stimolante degli uomini in ciò che è ancora trasformabile: come possibile concetto di salvezza» (Bloch [1954], p. 278). «Il fattore soggettivo è qui la potenza non conclusa di mutare le cose, il fattore obiettivo è la potenzialità non conclusa della mutabilità, della trasformazione del mondo nel quadro delle sue leggi [...] La potenza soggettiva coincide non soltanto con ciò che trasforma, ma con ciò che realizza nella storia [...] La potenzialità obiettiva coincide non soltanto con il mutabile, bensì con il realizzabile nella storia» (ivi, p. 291).

¹⁰⁵ Bloch (1975), p. 123.

il punto zero del fatto-che, attraverso l'esperimento del mondo, va cercando e saggiando il suo Omega, cioè l'Omega del mondo, che pre-appare nel soggetto come felicità, nella società come solidarietà della dignità umana, nell'esterno del paesaggio naturale [...] come patria¹⁰⁶.

A questo punto si aprono tre questioni, la cui discussione esula dall'economia di queste note. C'è anzitutto l'aspetto classista delle categorie ideologiche, che Bloch vede emergere, ad esempio, nel carattere conservativo della copula nel giudizio S è P, che dà un'immagine statica dell'essere e a cui egli contrappone la forma evolutiva di giudizio S non è ancora P¹⁰⁷. C'è, in secondo luogo, l'altro aspetto del sapere moderno indicato da Heidegger nel suo saggio, cioè la storia, e la sua chiusura, a cui Bloch risponde con la sua teoria delle differenziazioni del concetto di progresso¹⁰⁸. C'è, infine, il legame tra questa ontologia e l'uscita dell'uomo dall'inautentico dello spazio e del tempo ordinari, in quel cerchio che ci porta dall'inautentico "noi stessi" del buio dell'attimo vissuto al "noi stessi" riconquistato dalla distanza della coscienza che qualcosa manca¹⁰⁹.

Bibliografia

- Bergson, H. (1907), *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris, 1925.
Bloch, E. (1923), *Spirito dell'utopia*, trad. it a cura di V. Bertolino e F. Coppelotti, La Nuova Italia, Firenze, 1980.
Bloch, E. (1949), *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, trad. it. a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna, 1975.
Bloch, E. (1954), *Il principio speranza*, trad. it. a cura di E. De Angelis, Garzanti, Milano, 1994, vol. I.

¹⁰⁶ Ivi, p. 290.

¹⁰⁷ Cfr. ivi, p. 74.

¹⁰⁸ Cfr. Bloch (1956) e Vaccaro (2000).

¹⁰⁹ Bloch parte proprio da questo tema nell'Introduzione di *Experimentum mundi*. Ma su questo cfr. Vaccaro (1996).

- Bloch, E. (1956), *Differenziazioni nel concetto di progresso*, trad. it. a cura di L. Sichirolo, in *Dialettica e speranza*, Vallecchi, Firenze, 1967.
- Bloch, E. (1968), *Ateismo nel cristianesimo*, trad. it. a cura di F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano, 1972.
- Bloch, E. (1975), *Experimentum mundi*, trad. it. a cura di G. Cunico, Queriniana, Brescia, 1980.
- Bodei, R. (1982), *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli.
- Cipolletta, P. (2001), *La tecnica e le cose*, Angeli, Milano.
- Cunico, G. (1976), *Essere come utopia*, Le Monnier, Firenze.
- Heidegger, M. (1950), *L'epoca dell'immagine del mondo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968.
- Patočka, J. (1979), *Platone e l'Europa*, trad. it. a cura di M. Lajthalm e G. Girgenti, Vita e pensiero, Milano, 1997.
- Šestov, L.I. (1905), *Apoteosi della precarietà*, trad. it. a cura di R. Faggionato, Trauben, Torino, 2005.
- Šestov, L.I. (1929), *Sulla bilancia di Giobbe*, trad. it. a cura di A. Pescetto, Adelphi, Milano, 1991.
- Vaccaro, G.B. (1996), *Dall'esistenza alla morale*, Cadmo, Firenze.
- Vaccaro, G.B. (1998), *Ragione ed esistenza umana in Jan Patočka*, in *La ragione sobria. Modelli di razionalità minore nel Novecento*, Mimesis, Milano.
- Vaccaro, G.B. (2000), *Temporalità e storia*, Bulzoni, Roma.
- Vaccaro, G.B. (2010), "Ontologia ed epistemologia in Lev Šestov", *Bollettino filosofico del Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria*, n. 26, pp. 372-389.
- Vattimo, G. (1985), *La fine della modernità*, Garzanti, Milano.

Abstract

The essay aims to explain where does Ernst Bloch stand on European nihilism of 20th century, regarding the crisis of logic in front of the rising idea of a moving world. In its last work, *Experimentum mundi*, Bloch highlights the centrality of the

future in the dynamic structure of being, introducing a new ontology, based on the idea of the «Not-Yet Being».

Keywords: Bloch, Nihilism, Ontology, Logics, Heidegger

Bollettino Filosofico è indicizzata in:
The Philosopher's Index
Google Scholar
Google Libri
ROAD
Jurn
EZB - Elektronische Zeitschriftenbibliothek

Pubblicata nel mese di novembre del 2015

www.bollettinofilosofico.unina.it

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double peer review