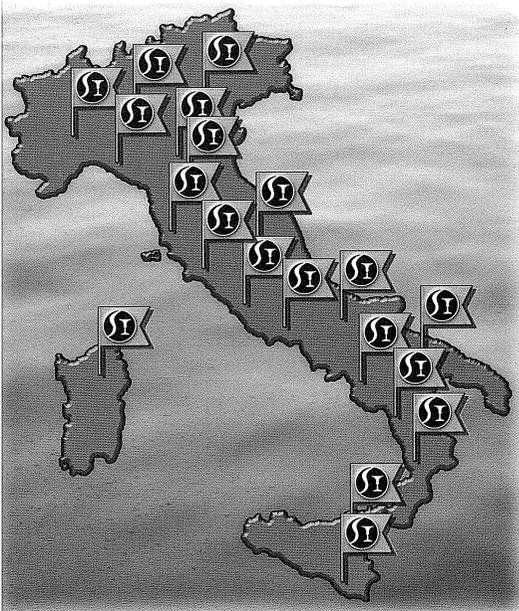


NASCE SYMPOSIUM

Una rete interuniversitaria
per la Filosofia e le Scienze umane

*Il più vasto canale per scambiare idee e progetti
all'interno della comunità scientifica: oltre
centomila copie l'anno e quasi 200 punti di distribuzione
per una presenza capillare in tutta Italia*



Per entrare in Symposium è sufficiente diventare soci, come privati o come rappresentanti del proprio Dipartimento di afferenza, sottoscrivendo la relativa quota associativa.

Per scoprire come, visitate il sito
www.symposium.too.it

o scrivete direttamente a
symposium.net@gmail.com

per aggiornamenti e novità, iscrivetevi
alla mailing-list, inviando un messaggio a:
symposium-net-subscribe@googlegroups.com



La Rete nasce dall'esperienza dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dalla sua presenza attiva sul territorio nazionale; essa vive grazie alla sinergia dei Dipartimenti universitari di Filosofia e dell'area delle scienze umane, e gode del sostegno di enti scientifici privati come la Fondazione Camprostrini di Verona e di istituzioni bancarie come Banca Popolare di Milano.

Symposium offre diversi servizi rivolti alla circolazione delle notizie degli eventi, delle pubblicazioni, dei progetti, dei bandi, dei concorsi, delle iniziative legate al mondo della ricerca e dell'università. Pubblica due riviste, *Chora* e *Dedalus*, e un bollettino, *Informazioni Filosofiche*, prodotte in oltre 100000 copie complessive all'anno.

Partecipare alla rete Symposium vuol dire restare informati su tutto quello che di importante accade nel mondo della filosofia e delle scienze umane; ma vuol dire soprattutto entrare da protagonisti in un dialogo a più voci, e assicurare ai progetti che lo meritano la presenza garantita dai canali più influenti all'interno del mondo accademico.

La distribuzione di Symposium raggiunge automaticamente tutti i docenti, i ricercatori e i dottorandi dei Dipartimenti di Filosofia, ed è presente anche nei laboratori scientifici e nei Dipartimenti di Fisica, Biologia, Informatica, Ingegneria, Psicologia, Medicina; essa inoltre circola attraverso la Rete ACCU delle librerie universitarie.

Le nostre pubblicazioni vengono realizzate grazie al contributo e alle proposte della comunità degli associati, che diventano i soggetti attivi della vita editoriale di queste iniziative, decidendone la struttura e partecipando attivamente alla programmazione dei contenuti e degli spazi di approfondimento monografico.

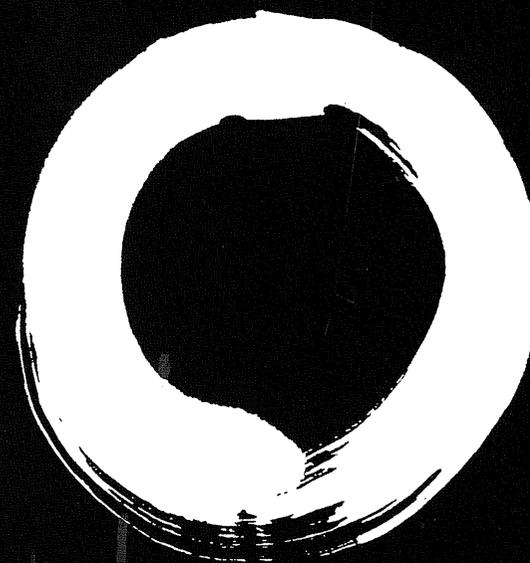


€ 9,80
ISSN 1974-1979

Chora

LABORATORIO DI ATTUALITÀ, SCRITTURA E CULTURA FILOSOFICA

dossier:
**IL NICHILISMO E IL
PROBLEMA DEL NULLA**

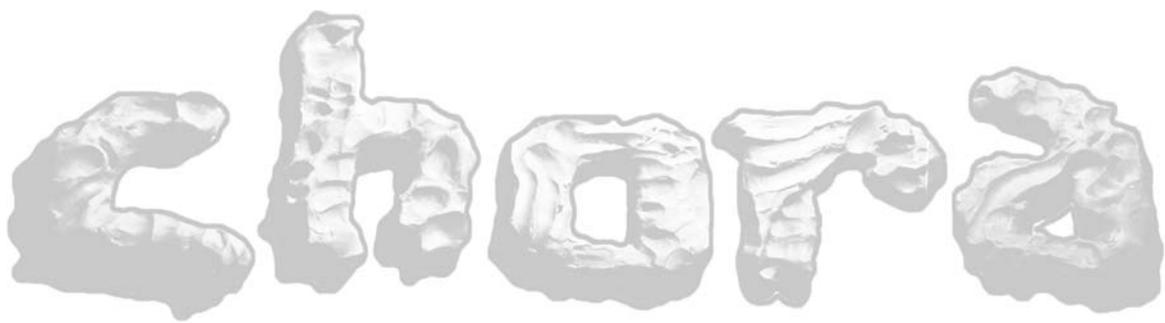


contributi di
Gentili
Givone
Severino
Sini
Vercellone
Vitiello

Numero 15 - Anno 7

Università degli Studi di Milano - in collaborazione con
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici







*Laboratorio di attualità, scrittura
e cultura filosofica*

Pubblicazione registrata presso il Tribunale
di Milano in data 20-9-2002 al numero 458;
ISSN 1974-1979.

E-mail: chora2001@hotmail.com

La rivista è promossa e realizzata dal lavoro volontario e gratuito degli studenti e degli studiosi che compongono la redazione; viene pubblicata da Symposium (E-mail: symposium.net@gmail.it) ed è distribuita attraverso i canali della Rete Interuniversitaria Symposium. Questo numero nasce da un'idea degli studenti dell'associazione studentesca "Chora" dell'Università degli Studi di Milano, che lo hanno programmato e curato.

Questa pubblicazione è finanziata anche grazie a un contributo di 2000 euro messo a disposizione dall'Università degli Studi di Milano per le iniziative culturali studentesche, secondo quanto previsto dalla Legge 429 del 03/08/1985. Questi fondi sono utilizzati integralmente per stampare 1000 copie che vengono distribuite gratuitamente tra gli studenti, i ricercatori e i docenti dell'Università degli Studi di Milano. La rivista è distribuita gratuitamente presso le biblioteche dell'Ateneo di via Festa del Perdono. L'editore Symposium si riserva il diritto di pubblicare, a proprie spese, ulteriori copie per la distribuzione negli atenei italiani, tra i propri associati o nei circuiti librai. Qualora la Redazione non fosse riuscita a rintracciare i titolari del dominio delle immagini utilizzate, essi sono invitati a contattarla per far valere il loro diritto.

Anno 7 - Numero 15

Tiratura: 3000 copie.

Direzione editoriale: Pierpaolo Bonfanti,
Massimiliano Lorenzo Cappuccio.

Direttore responsabile: Massimiliano
Lorenzo Cappuccio, Erasmo Silvio
Storace.

Redazione: Davide Assael, Pierpaolo
Bonfanti, Andrea Polledri, Davide Rizza,
Nicola Spinelli, Francesco Cattaneo.

Hanno collaborato a questo numero:
Beatrice Baldi, Paola Basile, Matteo
Bianchetti, Silvia Capodivacca, Irene
Gianni, Sergio Givone, Carlo Sini, Elisa
Subini, Federico Vercellone, Vincenzo
Vitiello.

Impaginazione e grafica:
Marco Bertoncini.

Dossier

IL NICHILISMO E IL PROBLEMA DEL NULLA

a cura di Francesco Cattaneo e Nicola Spinelli p. 3

"Il nulla e la necessità", intervista a Emanuele Severino,
a cura di Massimiliano Cappuccio e Nicola Spinelli, p. 5;

Recensione a *Essenza del nichilismo* (di Emanuele Severino),
a cura di Nicola Spinelli, p. 10;

"Le ragioni dell'uomo - glosse al materialismo di György Lukàcs",
di Nicola Spinelli, p. 11;

**"Dio e nulla: incarnazione e kenosi del logos", intervista a
Vincenzo Vitiello,** a cura di Matteo Bianchetti, Massimiliano
Cappuccio, Andrea Polledri e Nicola Spinelli, p. 18;

Recensione a *E pose la tenda in mezzo a noi* (di Vincenzo Vitiello),
a cura di Andrea Polledri, p. 23;

"Il nulla e la libertà", intervista a Sergio Givone,
a cura di Francesco Cattaneo, p. 25;

**"Finzione, storia e verità a partire dall'orizzonte del nulla - Note su //
bibliotecario di Leibniz di Sergio Givone",** di Francesco Cattaneo, p. 28;

Recensione a *Storia del nulla* (di Sergio Givone),
a cura di Francesco Cattaneo, p. 36

**"Ermeneutica e nichilismo - Il 'giovane' Nietzsche: un'occasione perduta
per la Nietzsche-Rezeption italiana?",**
di Federico Vercellone, p. 38;

"Nietzsche e la crisi del pessimismo", di Silvia Capodivacca, p. 46;

"Nulla di che: la distanza e il simbolo", intervista a Carlo Sini,
a cura di Massimiliano Cappuccio e Nicola Spinelli, p. 54;

Recensioni a *I segni dell'anima* (di Carlo Sini),
a cura di Massimiliano Cappuccio, p. 58;

**"Fuoco nero - I giovani e l'angoscia esistenziale: un'analisi tra
nichilismo e buddhismo",** di Paola Basile, p. 60;

Recensione a *Il nichilismo* (di Franco Volpi),
a cura di Francesco Cattaneo, p. 69;

**Recensione a *Totalitarismo e nichilismo* (a cura di Maurizio
Borghi),** a cura di Elisa Subini, p. 70;

recensione a *Il corpo del nulla* (di Simone Zacchini),
a cura di Beatrice Baldi, p. 71.

FILOSOFI A MILANO

a cura di Davide Assael

p. 73

**"A conclusione dell'anno banfiano - Una riflessione a partire da
un'ultima iniziativa",** di Davide Assael, p. 73;

"Il pensiero di Antonio Banfi e la cultura protestante",
di Irene Gianni, p. 75;

Recensione di *Antonio Banfi* (di Fulvio Papi),
a cura di Davide Assael, p. 78.

DOSSIER

IL NICHILISMO E IL PROBLEMA DEL NULLA

A CURA DI FRANCESCO CATTANEO E NICOLA SPINELLI

DAL NICHILISMO ALLA STORIA DEL NULLA

Interrogarsi su nulla e nichilismo e sul loro rapporto significa addentrarsi contemporaneamente nel cuore della nostra epoca e in quello della tradizione filosofica occidentale, comprendendo circolarmente l'una alla luce dell'altra. I due termini, più che individuare concetti univoci, contrassegnano problemi di grande portata e momento, la cui messa a fuoco prepara le condizioni per un più vasto e articolato intendimento degli orizzonti in cui ci muoviamo – quegli orizzonti culturali che spesso inavvertitamente ma nondimeno costitutivamente plasmano la nostra quotidianità e danno l'impronta al modo in cui la nostra esperienza di volta in volta si schiude.

Per avviare la riflessione, ricorriamo ai dettami di due filosofi chiave per il percorso che ci apprestiamo a compiere.

Riguardo al nichilismo Nietzsche scrive: «Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Descrivo ciò che verrà, ciò che non potrà più venire diversamente: *l'avvento del nichilismo*. Questa storia può essere raccontata già oggi, poiché qui è all'opera la necessità stessa. Questo futuro parla già per cento segni, questo destino si annuncia dappertutto; tutte le orecchie sono già ritte per questa musica del futuro. Tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo con una tensione torturante che cresce di decennio in decennio, come se si avviasse verso una catastrofe: inquieta, violenta, precipitosa; come un fiume che vuole *sfociare*, che non si rammenta più, che ha paura di rammentare» (*Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, vol VIII, tomo II [= *Frammenti postumi 1887-1888*], tr. it. di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1971, pp. 392-393). Con Nietzsche appare evidente che è soprattutto in quanto fenomeno epocale che il nichilismo ci riguarda e lancia senza posa verso di noi la sua sfida.

Riguardo al nulla Heidegger scrive proprio nel contesto del suo confronto con Nietzsche: «Il niente dell'ente segue all'essere dell'ente come la notte al giorno. Quando mai potremmo vedere ed esperire il giorno come giorno se non ci fosse la notte! La pietra di paragone più dura, ma anche meno ingannevole, per saggiare il carattere genuino e la forza di un filosofo è se egli esperisca subito e dalle fondamenta, nell'essere dell'ente, la vicinanza del niente. Colui al

quale questa esperienza rimane preclusa sta definitivamente e senza speranza fuori dalla filosofia (Martin Heidegger, *Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1995, nuova edizione ampliata, p. 382). È in base all'intensità del confronto con la questione del niente che si determina l'ampiezza con cui una filosofia pensa l'essere dell'ente: e ciò vale, nel modo che di volta in volta gli si addice, per ogni grande pensatore.

Nulla e nichilismo, dunque. Ma non si tratta, in definitiva, di sinonimi? *Nihil* è parola latina che significa appunto «nulla». Di primo acchito sembrerebbe che il nichilismo non costituisca altro che l'aggiunta di un determinato indice storico alla questione generale designata dal termine «nulla». Il nichilismo, in quanto congiuntura storico-epocale, costituirebbe allora il più intenso e pervasivo riaffioramento del nulla dalla negazione cui esso era stato condannato nell'ambito della metafisica dell'identità. Paradossale negazione: l'identità, nell'escludere ciò che è altro dall'identico, lo evoca come la propria ombra. Il nulla prima occultato e segregato dietro le quinte diviene poi manifesto, occupando la scena. Il nichilismo, quale ritorno del rimosso, sarebbe un punto d'arrivo, uno scenario onniavvolgente e ultimativo. In tal modo sembrerebbe compiersi una quadratura del cerchio.

Ma, ciò nondimeno, il compito del pensiero rimane ancora aperto. Molti snodi e molte articolazioni sono da interrogare. Se la metafisica, nel suo prefigurare il nulla, l'ha poi rimosso riducendolo a spettro inconsistente e confinandolo nella negazione logica, il nichilismo non deve forse essere considerato il superamento della metafisica in nome di una "verità" finalmente dispiegata e riconosciuta in quanto tale: il nulla come potenza incondizionata del divenire? Ma il nulla può essere ridotto all'evidenza del divenire che attanaglia il pensiero occidentale? Qual è l'interpretazione del tempo in base a cui il divenire può essere inteso come transitorietà e instabilità e annichilimento? Il dualismo platonico di eternità e tempo viene davvero ripensato alla radice o solo rovesciato? Il tempo come divenire, nel suo fagocitare l'eternità, non continua a essere concepito nella cornice di quella preliminare contrapposizione? Il nichilismo è davvero il superamento della metafisica? Oppure il nichilismo non fa altro che riconoscere come principio il *dato di fatto del divenire* – principio spiazzante, è vero, ma pur sempre un principio? Non si radicano in ciò l'attuale auto-evidenza del nichilismo e l'esaurimento del pensiero che essa comporta? Il nichilismo non implode in una

“logica mimetica”, per cui ogni cosa, nel proliferare della differenza, è chiamata non più a obbedire a un «dover essere» ma invece ad essere esattamente la cosa che (non) è, a volersi come si vuole? Non si affaccia in ciò un panteismo senza divinità (*natura sive deus* al posto dello spinoziano *deus sive natura*)? Il nulla non chiede, invece, di rivoluzionare il *principium reddendae rationis* persino in quest’ultima sua veste negativa? E allora tra nulla e nichilismo vige una sinonimia o piuttosto un’omonimia? Le due parole dicono davvero qualcosa di uguale?

È innanzitutto a partire da questa discrepanza e sfasatura latente che il pensiero viene posto in agitazione e investito di un nuovo compito. La “divergente convergenza” di nulla e nichilismo – se così si può dire – diviene un campo tensionale che invita il pensiero a

sostare, a fermarsi invece che affrettarsi verso conclusioni, di qualunque segno esse siano.

Di qui la cruciale importanza di soffermarsi sulla questione del nichilismo, di percepirlo dietro di noi, sotto di noi, fuori di noi, senza pretendere di balzare fuori di esso o di collocarci altrove, magari per mezzo di un atto di volontà. La lezione di Heidegger è ancora, sotto questo rispetto, vivissima: non si tratta di oltrepassare la linea del nichilismo, ma di rimanere su di essa, perché solo in una sosta radicale, capace di meditare il nichilismo fino in fondo, senza ricorrere alle scappatoie di visioni del mondo o di valori necessariamente consolatori in quanto ormai esauriti, può darsi che accada un altro inizio del pensiero.

Francesco Cattaneo

IL NULLA E L’EVENTO. OLTRE IL NICHILISMO

Vero è che in filosofia si parla tanto. Anche perciò (ossia perciò e per ragioni più profonde) ogni nuovo discorso è tenuto in primo luogo a giustificarsi; e filosofia è anzitutto tale giustificazione. Se questo è vero in generale, lo è ancor più se il discorso è giovane ma logoro, fertile ma inaridito. E, al riguardo, il *nichilismo* non ha rivali. Non, naturalmente, per una banalità purchessia del problema; ma perché esso, perlopiù, non è affatto trattato come problema. È usato invece come luogo comune, ossia come chiave di volta di tale e talaltra interpretazione dell’evento di cronachistica urgenza o, piuttosto, del filosofo assunto al rango (invidiabile) di profeta, *senza* che sia avvertito il bisogno di affrontarlo – secondo una famosa espressione – sempre di nuovo daccapo o, si perdoni l’uscita pugilistica, colla guardia alta. Il risultato, lo si vede, è un guazzabuglio.

Qui si è voluto tentare – per quanto hanno permesso le modeste capacità dei Curatori – di mettere un poco di ordine. Certamente, in seno alla ricerca italiana; che d’altronde, si può ben dirlo, non teme confronti e può vantare un’unica ben più che rara ricchezza di vie, di strade e di spunti, soprattutto quanto alla nostra questione. In altri termini, si sono collezionate le voci più profonde e rappresentative dell’accademia nazionale interrogandole, e avendo pronta risposta (in forma di articolo o di intervista), riguardo al problema del nichilismo.

D’altra parte, va ammesso: già la curatela era di parte. Difatti la domanda era diversa; era, cioè, declinata in una particolare posizione della questione del nichilismo: quella che la vede essenzialmente come domanda sul *nulla*. Ciò che regge questo lavoro di compilazione è l’affermazione che si possa parlare compiutamente e addirittura sensatamente di nichilismo *solo* in quanto si cominci a porre la questione del nulla. A porla, cioè, in modo pregnante e non semplicemente in coda all’etimo. Si dirà che, allora, questo non è affatto un mettere ordine ma un contributo alla confusione, una ennesima (e plurima!) voce nel vaniloquio? Ebbene, ciò vorrebbe dire sottrarsi ancora una

volta ad una posizione seria, e perciò stesso partigiana, del problema. Se si vuole andare alla cosa stessa del nichilismo, si seguirà una strada e non altre; contestualmente, la via porta al nulla. Il che, d’altronde, non è proprio tutto dire: è qui che l’equilibrio è più difficile. E dunque sarà (ma poi è stato) equilibrio dialettico.

È bene che ciò (ossia quel particolare equilibrio) si avverta sin nell’introduzione, cioè in queste righe. In altri termini, già qui va esercitata la partigianeria di cui sopra. D’altronde chi scrive ha firmato uno degli articoli che si troveranno seguendo la lettura, e vi rimanda senz’altro. Ma sembra importante sostare, e sia pur brevemente e a mo’ di accenno, fra tanti su di un punto: la necessità che la questione del nichilismo venga posta a partire dal problema dell’intero. La formulazione è sintetica e certo ellittica, ma non peregrina. Infatti l’affermazione del nichilismo chiama in causa la ragione in quanto tale o, secondo un’espressione più alla moda, il senso in quanto tale. Ma questi «in quanto tale» alludono a un’apertura di senso che è, per così dire, conforme alla totalità. La questione della ragione, cioè, è tale da non lasciare niente di intonso: essa vuol sapere se di alcunché si possa o debba dire che ha un senso (o un fondamento); e in tanto si riferisce al tutto. Ma allora la domanda sul nichilismo, e cioè sulla (messa in) questione della ragione o del senso, deve essere conforme al proprio oggetto; ossia riferirsi all’intero. Altrimenti, di fatto, parla d’altro. Si potrebbe poi obiettare che il nichilismo è proprio il rifiuto della conformità della ragione o del senso all’intero; e che quindi partire dal tutto per pensare il nichilismo significherebbe partire da ciò che il nichilismo, per eccellenza, non è. Pure, rimarrebbe che un rifiuto *segue*, e non riesce quindi a evitare, la posizione del problema il cui contenuto positivo, appunto, rifiuta. Contestualmente, è proprio perché il nichilismo è negazione del senso dell’intero che, innanzitutto, esso all’intero si riferisce.

Ogni posizione che rigetti il problema della totalità non ha voce nel capitolo del nichilismo. Che poi l’abbia altrove, questo è tutto (!) da vedere.

Nicola Spinelli

IL NULLA E LA NECESSITÀ

Intervista a Emanuele Severino

A CURA DI MASSIMILIANO CAPPUCCIO E NICOLA SPINELLI

[Chora] *Tratto fondamentale dei Suoi scritti è la determinazione, via via sempre più rigorosa e completa, di ciò che Lei chiama la «struttura originaria della verità»; che, se così si può dire, è quel terreno scevro da errore, dubbio e presupposti a cui l'essente, quanto al suo senso, va ricondotto – badando al fatto che, naturalmente, può esservi ricondotto solo in quanto in esso è già da sempre (e proprio in ciò, d'altra parte, sta l'originarietà della struttura originaria).*

Il nichilismo, d'altro canto, è il luogo estremo dell'errore; e in quanto tale è il luogo dell'estrema lontananza dalla verità. Lo è, più specificamente, nella misura in cui non tematizza, né vuole tematizzare, né, del resto, sa, la verità (come «struttura originaria della verità dell'essente»).

Ma la verità, che comunemente s'intende come ciò che, semplicemente, si oppone all'errore e al nichilismo, nei Suoi scritti è invece intesa come fondamento dello stesso nichilismo – proprio in quanto è intesa come «struttura originaria». Beninteso: non del nichilismo in quanto contenuto (che è appunto l'errore), ma della manifestazione di tale contenuto. Essa è, insomma, il «fondamento dell'apparire dell'errare».

Le chiediamo di determinare meglio la questione in riferimento al ruolo, del resto fondamentale, che in essa gioca il problema del nulla.

[Emanuele Severino] La struttura originaria è la struttura dell'apparire dell'esser sé dell'essente; dove questo apparire è l'incontrovertibile: in quanto è ciò la cui negazione è autonegazione. E questo è il decisivo. Essa è l'*unicum* la cui negazione è autonegazione. Sicché se qualcuno dicesse: c'è tutt'altro, l'allusione al «tutt'altro» (al non-concettuale, all'esistenziale...) rientrerebbe, in quanto il «tutt'altro» non è un nulla, nell'essente – e quindi nella legge dell'esser sé dell'essente, che può permettersi di dire «legge» perché, ripeto, è ciò la cui negazione è autonegazione. Ed è l'*unicum*: il «tutt'altro» si propone come «legge» senza che la sua negazione sia autonegazione. È chiaro che qui bisognerebbe vedere perché la negazione della struttura originaria sia autonegazione...

Allora: perché il nulla? Perché l'esser sé dell'essente è il non esser l'altro. L'esser sé del registratore è il

non esser il non-registratore; e l'altro dal qualsiasi essente, ad esempio il tavolo, è sia gli altri essenti sia l'assolutamente altro da ogni essente – cioè il nulla. (Questo *sia...sia* ha poi una rilevanza che qui dobbiamo trascurare). Quindi l'esser sé dell'essente è l'opposizione di ogni essente ad ogni altro essente, e di ogni essente all'assolutamente niente. La storia dell'assolutamente niente è ben complessa – qui proviamo a sottintenderla.

Ora, se si volesse procedere – poniamo – nella strada imboccata dal neopositivismo logico, per esempio nell'*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* di Carnap, che vuole bandire parole come «nulla» perché non hanno alcun significato... questa è una strada impercorribile (ma Platone lo sapeva già benissimo): perché l'affermazione che la parola «nulla» non ha alcun significato, dà significato al «non aver alcun significato»; ma il «non aver alcun significato» è un sinonimo di «nulla» – perché il nulla è l'assolutamente non-significante. Che a questo punto venga fuori il grosso problema che l'assoluta privazione di significato sia significativa (come «assoluta privazione di significato»), è una questione che lasciamo da parte, perché altrimenti assorbirebbe tutta l'attenzione.

Quindi il nulla è in un rapporto tale con la struttura originaria, che se il nulla non apparisse (e ognuna di queste espressioni è immediatamente aporetica: perché si tratta appunto di vedere che il nulla, diceva Platone, *lo* indichiamo, *ne* parliamo... e allora è qualcosa; ma questa è l'aporia che, per ora, lasciamo da parte), se il nulla non apparisse, non potrebbe apparire la verità.

Ma il nulla *non* è il nichilismo. A volte si fanno dei pasticci, in proposito. Che cos'è il nichilismo? È la coscienza all'interno della quale si pone qualcosa come nulla. Questo è il significato più scoperto, più facile. Ad esempio, i valori della tradizione: si incomincia con i nichilisti russi, poi Nietzsche queste cose le dice in grande e a fondo. Si pone come nulla ciò che, dal punto di vista di altre prospettive, è invece essente: dal punto di vista della prospettiva cristiana, l'aldilà è essente, Nietzsche dice: no, quell'aldilà non è. Se si tiene presente la differenza radicale tra *coscienza della*

nullità dell'essente (che è la coscienza in cui consiste il nichilismo) e nullità, allora si comincia a rimanere in carreggiata – perché se si confonde nichilismo e nulla, si commette l'errore di chi confonde la coscienza di un semantema con quel semantema.

Senza l'apparire del nulla, non c'è l'apparire del Destino della verità. (Uso la parola «Destino» della verità, per distinguere da *epistème* della verità – perché una volta usavo la parola «*epistème*» dicendo: però non è l'*epistème* dei greci; ma è pericoloso. È come usare la parola «Dio» per indicare qualcosa che differisce essenzialmente dal Dio della tradizione – si crea confusione. Questo accade in *Essenza del nichilismo*). Allora dico: l'apertura del Destino della verità implica l'apparire del nulla; così come implica l'apparire dell'errore e, dunque, del nichilismo. Perché il senso della struttura originaria è che l'esser sé dell'essente è la sua impossibilità di esser altro, cioè la sua impossibilità di divenir altro, cioè la sua impossibilità di divenir nulla, cioè il suo essere eterno – perché l'impossibilità di divenir nulla da parte di qualcosa, e di divenir qualcosa da parte del nulla, significa *esse simpliciter*; la parola «eterno» vuol dire «impossibilità di non essere».

Allora: niente verità senza apparire del nulla e, una volta distinto il nulla da nichilismo, niente verità senza quel più profondo errore in cui consiste il nichilismo – che però è avvolto da un errare ancora più radicale: che è l'isolamento della terra. Perché andando per strada, frequentando le discipline scientifiche, storiche, cosa si sa del Destino della verità? Non si sa alcunché. Allora il mondo della quotidianità, in cui si dice sì, il Destino della verità... è una fissa di qualcuno, questo mondo si apre perché la struttura originaria, che non è l'invenzione di qualcuno (perché altrimenti il discorso è finito), è ciò che nel profondo di ognuno si manifesta – non ciò che so io e tu non sai, ma ciò che in tutti è presente. Ma la struttura originaria, in questo esser presente, è contrastata dalla persuasione che il mondo sia quello di cui parlano la scienza, il senso comune, la religione, l'arte, che i problemi veri della terra siano quelli degli umani e degli dei e che non c'entri niente il Destino della verità. E questa persuasione è possibile in quanto si separa, si isola la terra da quell'apparire della strut-

tura originaria, che costituisce il fondo di ognuno di noi (se poi l'esser-uomo è un molteplice – e credo che questo si mostri in quel mio libro, *La Gloria*). Questo isolamento è l'alienazione originaria. La terra è invece ciò che sopraggiunge all'interno del mai tramontante Destino della verità. «Destino» che è ciò che accoglie ogni sopraggiungere – che dunque, non potendo essere un divenir altro, è un sopraggiungere degli eterni.

Al termine del saggio Il sentiero del Giorno (in Essenza del nichilismo), Lei scrive: «Si parla di crisi della filosofia. Ma è come se i Proci avessero parlato di crisi dell'arco di Ulisse. La filosofia ridiventa l'occupazione più importante dell'uomo in quanto essa è il pensiero della verità dell'essere. 'Qui è la porta che divide i sentieri della Notte e del Giorno'». Ora, la filosofia può esser questo in quanto sia il disvelamento della struttura originaria della verità dell'essente...



Emanuele Severino

Usiamo, invece della parola «disvelamento», la parola «linguaggio». Perché noi siamo l'eterno apparire della verità dell'essere. Questo siamo noi. Se si volesse chiamare «filosofia» questo, si andrebbe nell'equivoco. La filosofia è il linguaggio che indica ciò che da sempre appare e che ci costituisce. Allora l'indicazione di ciò che già da sempre appare implica il compimento, ma che per lo più è provvisorio, del contrasto tra ciò che già da sempre appare e l'isolamento della terra. Quando, cioè, dicevo che noi siamo l'eterno apparire del Destino della

verità, questa è la prima parte della battuta completa, che dice: sì, noi siamo questo eterno apparire, ma *contrastato* dalla persuasione che, invece, ciò che conta non abbia a che fare con *questo* che già da sempre appare, e sia invece la «terra».

Noi siamo i «mortali»; dove il «mortale» è il contrasto tra ciò che già da sempre appare e la persuasione che la terra sia il *terreno sicuro*. La filosofia è la testimonianza che porta provvisoriamente, con un movimento di andirivieni – come quello marittimo, del bagnasciuga: il bagnasciuga è provvisoriamente ricoperto, e poi scoperto, e poi... Ma è l'andirivieni del linguaggio: non di quel non tramontante che viene, nell'andirivieni, testimoniato. La filosofia è la testimonianza intermittente dello stante e stabilmente manifestantesi.

Infatti, nella Struttura originaria, si dice che la struttura originaria non è il discorso che la disvela (o meglio, allora, la testimonianza), essendo invece un «punto logico»...

Esatto. E – forse questa è un'aggiunta che chiarisce – al contenuto della terra appartiene l'interpretare; cioè quella categoria che la filosofia usa da Nietzsche in avanti (anche Popper, che pure non lo cita mai, quando dice che «i fatti sono carichi di teoria», sta riproponendo Nietzsche). Però altro è sollevare questa categoria al rango trascendentale – per cui non si riesce più a maneggiarla, diventa contraddittoria, eccetera; altro è dire che non esiste. Certo che esiste l'interpretare: tutto è interpretato, *nella terra*. E, tra i contenuti interpretati (non diciamo qui cos'è l'interpretare), c'è anche ciò che, all'interno dell'interpretazione, si manifesta come *storia della filosofia*. Quindi «filosofia» ha un duplice significato: il linguaggio che testimonia il Destino, e quell'altro e preponderante linguaggio che è la testimonianza della terra isolata, dei contenuti della terra isolata e dunque di quel contenuto emergente che è il pensiero filosofico. Che è il grande portatore dell'errore.

Delle volte non si capisce quello che dico, perché si pensa che dire che un contenuto è nichilista è come dargli del cretino: ma neanche per sogno! La maggiore grandezza, intelligenza, potenza che circola sulla terra è quella dell'errore. Lucifero non è un cretino: è portatore di luce.

E allora c'è questa duplice valenza della filosofia: come testimonianza del contenuto già da sempre manifesto, e poi come testimonianza *prima* dell'isolamento della terra, e quindi come volontà e fede nel divenir altro degli essenti, poi come testimonianza di quella fede nel divenir altro che è la fede *ontologica* – dove finalmente si comincia a parlar del *nulla*: poiché il più lontano «altro» che l'essente può divenire, è il nulla.

Qual è il rapporto tra la filosofia, sia come testimonianza del Destino della verità, sia come esistenza storica della filosofia, e le scienze – intendendo come «scienze» tutte le scienze positive (cioè che pongono una regione, per dir così, dell'ente e poi... costruisco-

no, senza misurarsi col problema del nulla o addirittura senza vederlo)?

Naturalmente il parlar del nulla non è la garanzia dell'essere nella verità: Platone parla potentemente del nulla, Hegel parla del nulla, Heidegger parla del nulla... insomma, la filosofia ha sempre parlato del nulla. Anzi, è lei che porta sulla scena, all'interno dell'interpretazione, il senso del nulla: mentre prima il divenir altro (il morire e il nascere, per esempio) ha un senso debole, quando si comincia a pensare che morire significa annientamento... Allora, è la filosofia a introdurre il nulla – ma non per questo introduce la verità.

Però, parlando del nulla, introduce il campo in cui poi si muove tutto. E se la domanda dice: il rapporto filosofia/scienza, io direi addirittura: il rapporto filosofia/Occidente; perché contrariamente a quanto si pensa, che la filosofia stia nelle nuvole e sia inutile, la filosofia *autentica* è *l'inutile*: perché l'«utile» è tracciare il campo all'interno del quale può essere operata ogni manipolazione, ogni creazione, distruzione, modificazione delle scienze.

Allora, chi apre questo campo? Dico: la filosofia. Perché? Perché, per modificare qualcosa, bisogna innanzitutto pensarlo come un divenir altro; per modificarlo radicalmente, bisogna pensarlo come un divenire radicalmente altro – cioè come un divenir nulla. La scienza non tematizza il nulla, ma lo usa continuamente. Ma ovunque è usato, anche se non tematicamente. Gli scolastici dicevano: non è usato *in actu signato*, ma è usato *in actu exercito*. *In actu exercito* è presente ovunque – pensiamo solo al concetto cristiano di «creazione»: la creatura è oggetto di *creatio ex nihilo* eccetera. Ecco, cadrebbe il cristianesimo se si dimenticasse il

nulla – cadrebbe ciò che Dio è. Ma anche il punto di vista della scienza: che cos'è l'entropia se non quel livellamento termico che è la distruzione delle forme? È vero che la scienza enuncia il principio della conservazione dell'energia – e da questo punto di vista si potrebbero creare degli equivoci, per cui nella scienza sarebbe presente qualche cosa di assimilabile alla permanenza dell'essente o all'eternità, addirittura, dell'essente; però, quando si parla con gli scienziati, dicono: sì, nel *big bang* è presente la totalità dell'energia, per



Friedrich Nietzsche (1844-1900)
ritratto da E. Munch

cui l'energia non varierà di un capello, nella storia del cosmo; ma se si domanda loro: nel momento iniziale del *big bang* sono presenti tutte le forme che poi si squaderneranno? – No. – E cosa vuol dire che non sono presenti? Vuol dire che esistono già? – No: se esistessero già, allora il mondo sarebbe già totalmente dispiegato. – Allora non esistono ancora?

Qui stiamo facendo parlare lo scienziato, spingendolo oltre quello che lui crede di sapere – ma in effetti sa più di quello che crede di sapere. Se tutte le forme che poi, nello sviluppo cosmico, vengono ad esistere, all'inizio non sono, vuol dire che sono nulla. (Qui però bisogna fare attenzione. Si confonde, alle volte, la proposizione: «X è nulla» con la proposizione: «Tutto è nulla». No: dire che un certo essente è assolutamente nulla, non vuol dire che la situazione che contiene quell'essente, o che contiene la nullità di quell'essente, che il contesto sia nullo; ma che, in quel contesto *essente*, una parte di quel contesto è, secondo l'espressione di Platone, l'«assolutamente nulla». E tornando allo scienziato, con la precisazione che ho appena fatto è chiaro che lo scienziato, pensando che tutte le forme che si squadernano siano originariamente nulla, non pensa che tutto sia originariamente nulla).

Allora anche la scienza, di fatto (*in actu exercito*), ha continuamente a che fare col nulla – c'è solo l'imbarazzo della scelta. La filosofia, pensando l'opposizione di essere e nulla, e il diventar nulla da parte degli essenti, apre il campo in cui non solo cresce la scienza (e tutte le forme del sapere scientifico), ma crescono le strutture pratiche della storia dell'Occidente. E quindi, da questo punto di vista, è l'*utilità* originaria, la prassi originaria – il carattere assolutamente *pratico* del filosofare; che vuol dire: assolutamente calato nell'errore, perché qui *praxis* vuol dire appunto la fede nel diventar altro.

Nondimeno, la tematizzazione del problema del nulla da parte della filosofia, e sia pure della filosofia che permane nell'errore (perché non lo tematizza adeguatamente), è l'occasione (parlando ancora, Lei direbbe, il linguaggio dell'errore) per quella discorsività filosofica autentica che, come si diceva, testimonia, nell'«andirivieni», il Destino della verità...

Il Destino della verità *non* è la semplice cancellazione dei contenuti del pensiero filosofico. No. È invece – la metafora potrebbe essere questa: conosce la *Chatedral Engloutie*, quel preludio di Debussy? Vuole imitare quello che si sente fuori, all'aria aperta, dei suoni della campana della cattedrale. Ecco: sono alterati, però in qualche modo sono quei suoni. Allora l'*epistème* filosofica, non è che sia un tutt'altro rispetto al Destino della verità – ma è l'alterazione, che si sente al di fuori, nell'atmosfera malata, dei significati che sono già da sempre presenti *anche* nel pensiero filosofante in senso nichilistico.

Allora, certamente la filosofia, pensando il nulla, è in una sorta di prossimità a ciò che essa altera in quanto lo vede attraverso l'isolamento della terra, appunto perché la filosofia parla di essente, di niente – e quindi ci dev'essere un *minimum* di identità dei significati, quali si presentano all'interno del Destino della verità e quali si presentano all'interno dell'isolamento della terra.

Ma l'*epistème* è destinata al tramonto; Nietzsche sa imbracciare solo questo arco, per trafiggerlo (ma sa che c'è anche Leopardi, prima di Nietzsche; poi c'è Gentile – e di solito io tendo a fermarmi: forse Dostoevskij, forse Peirce... Vede che non parlo di Heidegger: perché Heidegger è grandissimo, ma per Heidegger gli dèi sono fuggiti, e quindi non sono annullati; Leopardi riesce a vedere l'impossibilità dell'esistenza degli dèi, di ogni dio: è estremamente più radicale). Ma la filosofia ridiventa l'occupazione più importante eccetera, in quanto capace di testimoniare il Destino della verità e in quanto capace di vedere la *struttura necessaria* dello sviluppo storico: per cui l'*epistème* è *necessariamente* liquidata dall'essenza del pensiero contemporaneo: Leopardi, Nietzsche, Gentile. «Liquidata» vuol dire: se ne mostra l'impossibilità – si mostra l'impossibilità del dio e della verità; ma non con i discorsi che si limitano a dire che «Dio è morto», che sono i discorsi banali, sono semplici dogmatismi e purtroppo oggi, devo dirlo, anche dei miei colleghi filosofi laici. Troppo comodo dire che non esiste la metafisica, dire che la metafisica non vale, che la verità non può essere assoluta... È troppo facile utilizzare il Nietzsche "facile", che dice: Dio non c'è perché non serve più, la gente adesso ha altri mezzi per salvarsi dalla morte. Questo è il Nietzsche minore – poi c'è quel Nietzsche grandioso che afferma ben altre cose. Si presuppone, qui, che ciò che serve non sia vero; laddove tutta la sostanza del pensiero classico (incomincia a dirlo Eschilo) consiste nel dire: ciò che è autenticamente potente, è ciò che è vero.

La struttura dello sviluppo storico, dunque, che è all'interno dell'interpretazione (perché *non* è una verità assoluta che ci sia una storia dell'Occidente: è il contenuto di una volontà interpretante), all'interno dell'isolamento della terra, porta alla liquidazione necessaria della tradizione, dell'*epistème*... e apre, a sua volta, il campo alla potenza, oggi dominante sugli altri valori (sul «politeismo» degli dèi, cioè dei valori, di cui parla Weber), della tecnica, alla quale il pensiero del nostro tempo dice: vai e domina, perché non hai più davanti a te alcun limite assoluto che ti impedisca di accrescere all'infinito la tua potenza. Questo è il senso diverso in cui la filosofia torna, all'interno della malattia nichilistica, ad essere l'occupazione più importante degli uomini.

Quindi ci sono *due* significati dell'essere l'occupazione più importante degli uomini: quello a cui Lei ha accennato e a cui mi riferivo prima, e poi quest'altro;

perché se cade la benedizione filosofica della tecnica, la tecnica sottostà continuamente alle rivendicazioni dell'ideologia cristiana, democratica, politica, economica, le quali dicono alla tecnica: tu servi soltanto per realizzare i nostri propositi.

Il percorso che conduce dall'*epistème* alla negazione dell'*epistème* alla tecnica, è il rigorizzarsi più radicale della Notte. Il rigore del nichilismo. La contemporaneità è la forma rigorosa di quel nichilismo che incomincia ad apparire presso gli amici di Dio, i quali sono amici di Dio perché dicono: qui c'è il mondo pericoloso, angosciante, diveniente, annullantesi – salviamoci (e questo è vero, Nietzsche qui vede giusto) evocando ciò che è necessario affermare *dal punto di vista del concetto*: perché se non si capisce che la metafisica classica deriva dall'esigenza di affermare Dio per evitare una contraddizione, allora non si capisce il pensiero classico, non si capisce Cartesio, Kant, Hegel...

È sensato pensare, ed eventualmente in che misura, ad un risvolto pedagogico del Suo pensiero? Come si educa, se è questione di educare, una persona dal punto di vista del Destino della verità?

L'educare, come la formazione, sono forme di prassi; come è una forma di prassi anche l'etica. Allora non si tratta di vedere come si possa agire alla luce del Destino della verità, ma si tratta di mettere in questione l'agire. Questo non vuol dire neanche sedersi buddisticamente e guardarsi – per esempio – l'ombelico: "non agire più". Perché non possiamo saltare al di fuori dell'errore che attualmente ci guida e che guida, e questo è importante, anche il nostro agire. Anche il nostro parlare. E, questo è ancora più importante, anche quel parlare che è la testimonianza autentica della verità.

Perché non solo è ovvio che il mio voler dire è «voler far diventare altro le cose»; ma la stessa «volontà di dire la verità» non è verità. Dove, d'altra parte, si tratta di distinguere... Usiamo la metafora cinese. Il dito, che è malato, indica la luna della verità – il che implica (ma questo lo si dice già nella *Struttura originaria*) che la filosofia che testimonia la verità, pur essendo l'occupazione più importante degli uomini, non ha nessuna garanzia di «farsi capire», di «educare», di «formare». Il colloquio è sempre un salto nel buio, da questo punto di vista.

Ritornando alla domanda, una volta che ho detto che l'agire è messo in questione, e che però non si può saltare al di fuori dell'agire, allora si tratta di vedere e

di portare al compimento la storia del nichilismo. Oggi, da un punto di vista pedagogico, una scuola che dimentichi il problema essenziale del nostro tempo, e cioè lo scontro tra passato e presente, non è scuola.

Un popolo vive se sa in che mondo vive. Il supremo compito pedagogico è dire a un popolo: guarda, il luogo in cui tu vivi ha questo senso. E qual è il senso imprescindibile? È lo scontro tra i valori del passato e i valori del presente. Una scuola che non mostri questo scontro, non è scuola. Non dice a un popolo il luogo in cui vive. E lo scontro è appunto lo scontro tra l'*epistème* della verità e la tecnica guidata e benedetta, come dicevo prima, dal pensiero filosofico.

Allora è portando fino in fondo l'errore nichilistico – non potendo uscire dall'agire – che si tratta di affrontare il problema; non, ripeto e chiedo scusa della ripetizione, cercando di vedere come la verità possa illuminare l'agire. L'individuo è errore e non può essere illuminato dalla verità. L'individuo è un punto di vista che, anche quando dice: sì, io ho capito la verità, non l'ha capita, perché è una prospettiva – che non è la verità. Uno che dice: io sono la verità, o quell'«io» significa «verità», e allora la verità è verità, d'accordo... Ma se significa qualcosa di diverso, allora è non-verità. L'individuo non può cogliere la verità.

Allora, lasciando da parte questo tentativo impossibile di un'applicazione pedagogica del Destino della verità, invece il compito è spingere fino in fondo il movimento della *negatività* del nostro tempo. Quindi la scuola che mostri il necessario precipitare dei valori del passato nel dominio della tecnica; far capire l'inevitabilità di questo dominio – e anche questo è un discorso che spesso viene asserito, ma... Anche Heidegger: grandissimo, ma si limita a dire che la tecnica domina; ma altro è dire che è destinata *necessariamente* a dominare, altro è dire che è un pericolo che si può evitare. Son due cose del tutto diverse.

Dicevo: mostrare la necessità del pervenire alla dominazione della tecnica. Certo, il problema scuola confessionale/scuola statale si apre qui: perché è chiaro che la scuola confessionale di tipo cattolico non può accettare che i valori del passato siano necessariamente tramontanti, non può accettare il dominio della tecnica – quindi è per questo che lo Stato deve salvaguardare, in questa situazione, la libertà d'insegnamento: il docente deve essere in grado di interpretare come vuole l'esito di un percorso che, d'altra parte, se ne va per conto suo, anche se è male interpretato.

(testo non rivisto dal Professor Severino)

Emanuele Severino, nato a Brescia nel 1929, ha insegnato Filosofia Morale all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e Filosofia Teoretica all'Università di Venezia. Collabora con l'Università Vita-Salute San Raffaele. È Cavaliere di Gran Croce e socio corrispondente dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Tra le sue pubblicazioni si ricordano: *La struttura originaria* (1958), *Studi di filosofia della prassi* (1962), *Essenza del nichilismo* (1972), *Destino della necessità* (1980), *Tautótes* (1995), *La Gloria* (2001), *Fondamento della contraddizione* (2005), *Oltrepassare* (2007).

Emanuele Severino

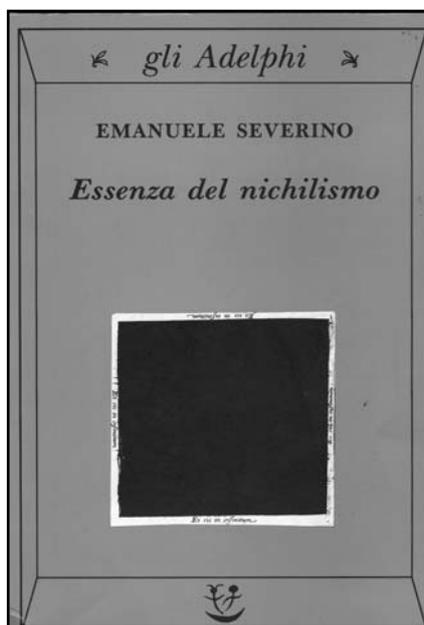
ESSENZA DEL NICHILISMO

Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982, ISBN: 88-459-1109-8

Fra le opere di Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo* ha un'importanza specifica. L'ha soprattutto per la *storia* del pensiero che, insieme alle altre, essa testimonia. Che sia così, lo attesta la Nota che conclude la seconda edizione (quella che qui, appunto, recensiamo – dove la prima edizione, per i tipi di Paideia, data 1971), in cui l'Autore ha cura – e cura meticolosa – di mostrare i legami che uniscono quel lavoro ai precedenti (*La struttura originaria*, 1958; *Studi di filosofia della prassi*, 1962) e ai posteriori (*Destino della Necessità*, 1980). *Essenza del nichilismo*, per così dire, è un crocevia.

Veniamo ai contenuti. In generale, il nichilismo esiste come «fenomeno» e come «cosa in sé». Come fenomeno, esso è la propria autocoscienza (la coscienza che il nichilismo ha di sé). Come cosa in sé, esso è la persuasione che l'essente sia niente. Quest'ultimo è quasi un luogo comune, in filosofia. Ma laddove si pensi a fondo quella persuasione e la sua portata, appare che la tradizione filosofica (in seno alla quale, da un certo punto in avanti, si sviluppa il luogo comune) è a sua volta nichilista. *Essa stessa* è essenzialmente persuasione della, o fede nella, nientità dell'essente. Ciò, in quanto essa è fede nel *divenire* («storia, tempo, oscillazione fra l'essere e il niente»). Sicché quel che la tradizione filosofica (ma poi, secondo il linguaggio severiniano, l'Occidente stesso) pensa come cosa in sé del nichilismo – che peraltro avrebbe una sua autocoscienza – è in realtà *parte* del

fenomeno. Ossia: il fenomeno – così come è stato sopra definito – del nichilismo da un lato è ciò che il nichilismo riconosciuto dalla tradizione filosofica dice di sé; ma dall'altro lato è sia quel che la tradizione filosofica dice di sé, sia ciò che questa dice del primo. In tal modo, all'interno dell'orizzonte del nichilismo (e di tutta la tradizione filosofica), la cosa in sé rimane celata; o meglio: rimane celato il senso autentico della fede in cui essa consiste.



Ne *La struttura originaria* – afferma Severino – si comincia a preparare il terreno per una comprensione di quel senso autentico. Altrove (negli *Studi* ecc.) si prosegue e si amplia il lavoro; ma è in *Essenza del nichilismo*, ossia nei saggi che lo compongono, l'esplicitazione del legame strutturale che unisce la fede nel divenire (del senso autentico di quella fede) al nichilismo e all'Occidente. Quale

sia e in cosa consista il senso autentico della persuasione che l'essente sia niente, e in che rapporto esso sia col pensiero che invece testimonia la «Necessità» (ossia l'esser sé dell'essente) e in cui quel senso autentico appare, tutto ciò lasciamo all'interesse e alla buona volontà del Lettore.

E tuttavia un accenno, e sia pure insufficiente o superficiale, va fatto (o qui piace fare) a uno dei saggi: la *Risposta alla Chiesa*. Si tratta di un complesso di controbiezioni svolte da Severino a una classe di suoi critici, quelli che si pongono dal punto di vista della filosofia cristiana, secondo i quali (ma poi secondo la Chiesa stessa) il pensiero del Nostro è incompatibile colla rivelazione cristiana. Le controbiezioni – si precisi – sono svolte *non* per mostrare che, invece, quel pensiero non sarebbe incompatibile ecc., sì per mostrare e difendere le ragioni profonde dell'incompatibilità nonché l'*errore* della filosofia cristiana. Per Severino, il cristianesimo è una figura del nichilismo.

Si è detto che l'accenno «andava fatto». Non perché il ribadire, riparandosi dietro parole d'altri, che il cristianesimo è in errore stia particolarmente a cuore a chi scrive. Invece il motivo è il seguente: è un'idea mostruosa e volgaruccia (secondo l'espressione landolfiana), ma largamente affermata anche in filosofia, quella per cui un serio confronto col pensiero cristiano e teologico in generale sia una perdita di tempo. È il fiorire di questioni fondamentali, cui si assiste nel saggio in parola, ne è bastante confutazione.

(a cura di
Nicola Spinelli)

LE RAGIONI DELL'UOMO

Glosse al materialismo di György Lukàcs

DI NICOLA SPINELLI

...and yet I live, and bear
The aspect and the form of breathing men.

I. Posizione del problema

1. Lukàcs pone la questione del materialismo a partire dal problema generale della «ragione», che egli intende risolvere contro e oltre le filosofie «irrazionaliste». A sua volta, il luogo in cui tale problema è tematizzato corrisponde, per dir così, all'intersezione di due sensi della «ragione»: uno trascendentale, l'altro umanistico. Trascendentale, si dice, perché a far problema è la ragione come tale; umanistico, perché la ragione è sempre pensata come ragione umana o, che torna al medesimo, l'uomo è sempre inteso come soggetto della ragione. Determinando il senso concreto di questo intersecarsi si mostrerà da un lato come e perché Lukàcs abbia potuto assumere posizioni materialistiche (e in cosa questo materialismo consista); dall'altro come e perché tali posizioni siano, stante la definizione ad esse interna, a loro volta irrazionalistiche (e dunque l'opposto di quel che Lukàcs afferma e vorrebbe) nonché, in generale, inadeguate.

(Un geloso della canonica ripartizione del pensiero lukàcciano in «giovinezza», «maturità» e «vecchiaia» – rispettivamente gli anni e le posizioni di *Storia e coscienza di classe* e degli scritti precedenti, gli anni e le posizioni de *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* e *La distruzione della ragione* e degli scritti coevi e, infine, gli anni e le posizioni della cosiddetta «ontologia sociale» – un tale geloso potrebbe osservare: il Lukàcs di cui si è per trattare non è, eventualmente, che il Lukàcs «maturo» e non dev'essere spacciato per Lukàcs senz'altro. Sennonché, si risponde, quella ripartizione, cogli annessi e discussi problemi interpretativi e storiografici, deriva da una sostanziale incomprensione del pensiero lukàcciano – alla quale si tratta qui di por rimedio.

D'altra parte non si intende affermare che, fin dall'inizio, Lukàcs avesse di mira il problema dell'«irra-

zionalismo» e che la suddetta relazione di quest'ultimo col materialismo consista in quell'iniziale aver di mira. Piuttosto tutto il pensiero di Lukàcs si muove su di un medesimo terreno, i cui confini sono quelli già (preliminarmente) indicati e che del resto il Nostro eredita dalla tradizione idealistico-marxistica con cui, questo sì fin dall'inizio¹, si confronta. Il presente scritto prenderà le mosse dal problema generale della ragione, ma specificamente formulato come problema dell'«irrazionalismo», solo per comodità di esposizione: per sfruttare cioè due saldi e significativi riferimenti testuali – peraltro, esatta l'osservazione dell'evocato geloso, entrambi «maturi»: *La distruzione della ragione* e *Il giovane Hegel*).

2. La definizione, peraltro solo preliminare e indicativa, che *La distruzione della ragione* (d'ora in poi anche: *DR*) dà dell'«irrazionalismo» è la seguente: «Il problema filosofico centrale di tutto il successivo sviluppo dell'irrazionalismo [sono] le questioni che sorgono in conseguenza dei limiti e delle contraddizioni del pensiero semplicemente intellettuale. L'imbattersi in questi limiti può diventare per il pensiero umano il punto di partenza di un ulteriore sviluppo del pensiero stesso, cioè della dialettica, se si vede in essi un problema da risolvere, e, come Hegel dice molto a proposito, 'un cominciamento e un barlume della razionalità', vale a dire di una più alta conoscenza.

L'irrazionalismo invece si ferma proprio a questo punto, rende assoluto il problema, irrigidisce i limiti della conoscenza intellettuale facendone i limiti della conoscenza in generale, anzi falsa il problema, reso così irresolubile, in una risposta 'sovrazionale'. Equiparare intelletto e conoscenza, i limiti dell'intelletto coi limiti della conoscenza in generale, far intervenire la 'sovrazionalità' (dell'intuizione, ecc.), dove è possibile e necessario procedere oltre verso una conoscenza razionale: ecco le caratteristiche più generali dell'irrazionalismo filosofico»².

¹ Non si vuole occultare l'interesse giovanile di Lukàcs per le cosiddette «filosofie della Vita»; ma si noti che tale interesse era già stato preceduto e in qualche misura influenzato da letture marxiane e che, d'altra parte, si manteneva in stretto dialogo con l'idealismo e con Hegel (inevitabilmente, si aggiunge, riferendosi a pensatori come Kierkegaard eccetera).

² G. Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1974, pp. 93-94. In effetti quella definizione non può che essere «preliminare e indicativa»: poiché, in conseguenza dell'impostazione generale e delle specifiche posizioni lukàcciane, un'autentica definizione dell'irrazionalismo deve consistere nell'analisi materialistico-dialettica del suo sviluppo storico, ossia delle condizioni strutturali (ossia naturali, economiche e sociali) in cui esso, nella storia, ha luogo. Altra definizione sarebbe, dal punto di vista di Lukàcs, interna al pensiero irrazionalistico – che è tale appunto perché non vede ciò che per Lukàcs è la «struttura del reale»: la dialettica materialisticamente intesa.

Posto dunque che il «pensiero intellettuale» è isolamento della determinazione (come ente o come problema) dalla totalità concreta o formale delle determinazioni; e che per Lukàcs l'essenza dell'irrazionalismo è il pensiero intellettuale in quanto tale; e che, ancora, l'inveramento e il togliimento del pensiero intellettuale è la dialettica (che è pensiero non isolante); per Lukàcs la dialettica è l'essenza autentica della ragione. D'altra parte si vede bene che una siffatta definizione (del problema) dell'«irrazionalismo» chiama, o almeno intende chiamare, in causa la ragione *come tale*; ed ha quindi, per così dire, una dimensione trascendentale.

Quella definizione, cioè, per quel tanto che determina l'«irrazionalismo» a partire da una inadeguatezza – la non-dialetticità – della ragione (che in quanto è inadeguata, e in quanto lo è nel senso che Lukàcs determina, si rivela ragione inautentica ossia pensiero intellettuale), quella definizione pensa l'irrazionalismo come problema non di questa o quest'altra ragione (fisica, matematica, ecc.) ma della ragione in generale. Ossia come problema del senso e della struttura della determinatezza.

Si può dire, come alcuno ha detto³, che per Lukàcs il problema della ragione (che è immediatamente il problema dell'irrazionalismo – benché, si è visto, tale immediatezza dal Nostro non sia sempre stata tematizzata) sia un problema gnoseologico; e si può quindi intendere l'inadeguatezza del pensiero intellettuale come inadeguatezza della conoscenza. Ciò non è errato; ma può risultare fuorviante. Se infatti la formulazione del problema come problema dell'«isolamento» della determinazione dall'intero o dalla relazione riesce o può riuscire (in un modo che è ancora tutto da determinare) a cogliere la questione in maniera adeguata, una formulazione «gnoseologica» lascia aperta la possibilità dell'equivoco. Che peraltro, a sua volta, è un modo emergente dell'isolamento.

Lo stesso Lukàcs, che pure – si è visto – ha di mira, almeno «colla coda dell'occhio», il senso autentico del problema quell'equivoco non sa evitare; e in questa mancanza stanno l'«irrazionalismo» e l'inadeguatezza del suo pensiero. Che d'altra parte consistono nel senso specifico che egli attribuisce al pensiero non-isolante: senso dialettico e materialistico e prima ancora, si diceva, umanistico.

3. Il Lettore avveduto e che abbia dimestichezza coi problemi che si va per trattare potrebbe essere indotto, dalla (necessaria) generalità dei paragrafi precedenti e dagli sviluppi che da Hegel in poi il pensiero dialettico ha avuto, a chieder conto del senso che in questa sede

si vuole attribuire alla dialettica. Ciò potrebbe chiedere se la presente trattazione intenda la dialettica «hegelianamente» come *processo* (ed è il modo in cui la intende Lukàcs) o se piuttosto la intenda sì come coimplicazione originaria della determinatezza e dell'intero, ma *non* come processo (o senz'altro come non-processualità). Il riferimento, peraltro inevitabile, di quest'ultima posizione è il pensiero di Emanuele Severino⁴.

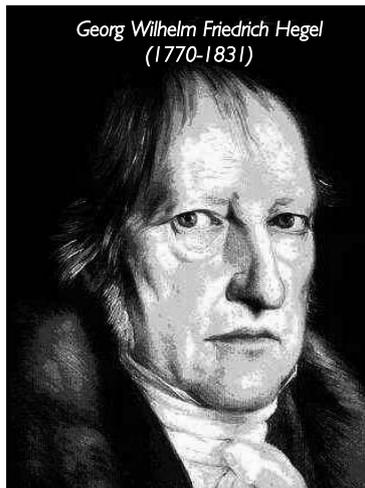
Se dunque la dialettica debba o non debba essere intesa come processo è però un problema che qui non si affronterà: sia per ristrettezza di spazi, sia perché agli intenti del presente scritto è sufficiente determinare la dialettica *simpliciter* come pensiero non-isolante.

D'altra parte questa affermazione è troppo ambigua perché la si possa lasciare *sine glossa*. Poiché, evidentemente, la concezione della dialettica in quanto pensiero non-isolante che intende quest'ultima come processo imputa all'altra concezione di essere invece una concezione isolante; e viceversa. Si che, pare,

tematizzare il carattere di non-isolamento della dialettica implica il prender partito per l'una o per l'altra. (Se la dialettica sia o non sia l'unico pensiero non-isolante è un problema che, posto che sussista, rimarrà – qui – senz'altro occultato). Si risponde che la dialettica, prima di venir determinata come processo o come non-processualità, deve poter sussistere come posizione del problema; ossia come posizione del problema della determinatezza. Peraltro, si richiami, a tale posizione appartiene il carattere che più sopra si è chiamato trascendentale (sia nel senso di «intrascendibile» sia nel senso di «genealogico»); carattere che deve essere rispettato, affinché l'indagine possa poi procedere rigorosamente. Il

che è proprio quanto Lukàcs non fa. Il presente scritto, quindi, da un lato ha il compito di rilevare in concreto la mancanza (cui più sopra si è accennato) del pensiero del Nostro; dall'altro intende fornire delle indicazioni generalissime per una retta posizione del problema – a cui soltanto può seguire la retta determinazione della natura o dell'essenza della dialettica. Cosa in concreto ciò significhi si vedrà solo più innanzi.

(Si badi: non si sta separando la posizione dalla soluzione del problema, il che a sua volta sarebbe, per così dire, una figura dell'isolamento. Tale separazione infatti è tolta dallo stesso carattere trascendentale della dialettica. La posizione del problema, in quanto le compete quel carattere, è *immediatamente*, ossia non mediante altro, problema a se stessa; e la dialettica è *immediatamente* la sua struttura. Sì che la posizione del problema è *fin dall'inizio* strutturata



Georg Wilhelm Friedrich Hegel
(1770-1831)

³ Cfr. C. Vaiani, *L'Abbild-theorie in György Lukàcs*, Japadre Editore, L'Aquila, 1971.

⁴ Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 1981; E. Severino, *Tautòt?s*, Adelphi, 1995; F. Berto, *La dialettica della struttura originaria*, Il Poligrafo, Padova, 2003.

dialetticamente (come processualità o come non-processualità); e ciò, daccapo, può apparire solo per quel tanto che la dialettica conservi il carattere trascendentale che le compete (cioè in quanto mantenga di mira l'intero). Se poi la dialettica si rifiutasse di conservare quel carattere o fosse in grado di assumerlo solo *in actu signato*, rimanendo (anche solo *in actu exercito*: è il caso di Lukàcs) un sapere parziale, perderebbe ogni valore di sapere fondamentale o di ragione in quanto tale e non potrebbe porsi realmente il problema dell'«irrazionalismo». Il che, ancora, accade in Lukàcs).

II. Dialettica e oggettività

4. Scrive Lukàcs: «L'irrazionalismo interviene ora in questa discrepanza – necessaria, insopprimibile, ma sempre relativa – fra la riproduzione teoretica e l'originale oggettivo. Esso trova un pretesto nel fatto che i compiti che si pongono via via immediatamente al pensiero, finché sono ancora compiti, ancora problemi insoluti, si presentano in una forma tale da far sembrare, a prima vista, che il pensiero e l'elaborazione concettuale falliscano di fronte alla realtà, che la realtà contrapposta al pensiero rappresenti un al di là della ragione. Hegel ha analizzato in modo esatto questa situazione [e ha indicato] chiarissimamente la vera via per risolvere queste difficoltà»⁵.

Dunque per Lukàcs l'irrazionalismo si pone fra l'immediato da cui la mediazione concettuale deve partire e che egli chiama «realtà», e la stessa mediazione concettuale. Più precisamente l'irrazionalismo consiste nell'assunzione da parte della mediazione concettuale dell'immediato non come proprio cominciamento, ma come trascendenza rispetto al proprio dominio o campo d'azione; e nella conseguente rinuncia del concetto alla propria funzione mediatrice. Da qui il ricorso «all'irrazionale, alla fede, all'intuizione». In altri termini, l'irrazionalismo può porsi come annuncio del fallimento della ragione solo in quanto intenda l'immediato come al di fuori della sua portata. Esso, rilevando l'inconoscibilità dell'immediato o della realtà, si sostituisce alla ragione e la riduce a sé ossia, daccapo, a quel rilevamento (che peraltro ne esaurisce il senso filosofico); negandole una capacità mediatrice o comprendente.

5. D'altra parte, dice, nel pensiero di Hegel appare la possibilità per la ragione di confrontarsi con l'irrazionalismo. In quel pensiero, cioè, si comincia a capire che l'affermazione dell'irrazionalismo secondo cui l'immediato è fuori dalla portata della ragione è priva di senso. Infatti se l'irrazionalismo vuol negare la possibilità del pensiero di spiegare l'immediato e di costituirsi in ragione, ebbene deve anche rinunciare a quella stessa negazione: ché essa è, alla stregua della ragione, affermazione di una necessità (della separatezza

del concetto e dell'immediato). Ma, a differenza della ragione, la necessità che l'irrazionalismo enuncia non è una necessità ma una contraddizione: essa infatti pretende stabilire, ossia portare a conoscenza, l'inconoscibilità dell'immediato; dove la negazione di quest'ultima è condizione di possibilità della posizione non solo della ragione, ma anche dello stesso irrazionalismo (e dunque di quella inconoscibilità).

6. Ma Hegel non risolve davvero il problema. Si limita a indicare la strada. In *DR* «dei noti limiti idealistici di Hegel, delle sue mistificazioni idealistiche» non si parla: «la critica che ne è stata fatta dai classici del marxismo-leninismo è universalmente nota e viene qui presupposta»⁶. Invece ne *Il giovane Hegel* (d'ora in poi anche: *GH*) quella critica occupa lo spazio di due volumi; benché la parte interessante si trovi solo alla fine del secondo. In compenso il discorso che Lukàcs vi sviluppa è molto chiaro e qui costituirà un utile riferimento.

La mancanza di Hegel, che coincide col suo idealismo, consiste in ciò: che mostrando l'impossibilità di separare l'immediato dalla mediazione egli afferma l'indistinzione dei due. Hegel, cioè, non tien fermo l'immediato in quanto immediato ossia, innanzitutto, in quanto altro dal pensiero. Col che l'immediato si riduce ad essere un momento della mediazione, ossia appunto del pensiero.

Invece per Lukàcs l'immediato, in quanto è il cominciamento della mediazione, deve poter essere posto come altro da questa; ed essendo mediazione = pensiero l'immediato, come si è visto, è la realtà. Si che per Lukàcs «realtà» da una parte è sinonimo di indipendenza dell'immediato dalla mediazione, dall'altra significa alterità dal pensiero ossia materialità. È solo perché la materia è l'immediato che essa può mantenersi distinta, benché non separata, dal pensiero (= dalla mediazione).

7. Che l'immediato, ossia ciò che si pone di contro al pensiero, sia un momento del pensiero (e sia quindi un mediato) è ciò che Hegel esprime nella struttura dell'«alienazione». Ma, dice Lukàcs, l'idealismo può negare la distinzione del pensiero e della materia solo *in actu signato*. Poiché se da una parte «la logica hegeliana mostra che le cose apparentemente rigide sono in realtà processi»⁷ (e appunto ciò vale contro l'irrazionalismo), dall'altra, per dire che quei processi sono senz'altro processi pensati, di fatto non può evitare di far partire il pensiero ossia la mediazione o – appunto – il processo dal non-mediato, dall'inerte. Poiché l'inizio del processo, che ne è anche il riferimento, non può essere un che di processuale (almeno non nel senso del processo di cui è l'inizio). Ma se il processo e la mediazione che prendono le mosse da questa iner-

⁵ *DR*, cit., p. 96.

⁶ *Ivi*.

⁷ G. Lukàcs, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino, 1975, p. 741.

zialità sono il pensiero, allora l'inerte è anche l'altro dal pensiero in quanto tale ossia la materia.

Dunque l'alienazione in cui Hegel ravvisava la «genesi della cosalità» non esiste se non come falsificazione idealista. La materia è invece presupposta come immediato dal pensiero, che la media *rispecchiandola*. La «teoria del rispecchiamento» è appunto la dottrina che Engels e Lenin contrapponevano all'idealismo. È ad essa che Lukàcs – si è visto – rimanda in *DR*⁸.

8. Tuttavia Lukàcs in *Storia e coscienza di classe* nega la validità della teoria del rispecchiamento: se è vero che l'idealismo sbaglia nel porre la materia come identica al pensiero, d'altra parte la negazione di quella identità non significa che alla materia compete una totale indipendenza.

E infatti la nozione marxiana di «attività oggettiva» – sviluppata già nelle *Tesi su Feuerbach* – dice che la materia, l'oggettività, è indipendente sì dal pensiero (ossia non è un momento di esso) ma non dall'uomo. Dove l'uomo è inteso da un lato come soggetto del pensiero (e vale quindi come mediazione tra la materia e il pensiero) e dall'altro e prima ancora come soggetto di una prassi economica (e può valere come quella mediazione solo perché, prima, è con la materia in un rapporto più stretto e fondamentale: appunto la prassi economica). In altri termini per Marx e per *Storia e coscienza di classe* la materia è indipendente dal pensiero (ed anzi quest'ultimo e la mediazione in cui esso consiste si fondano sulla prassi materiale) ma, essendo materia di e per una prassi, non ha il senso di assolutezza attribuite dalla teoria del rispecchiamento.

D'altra parte la prassi di cui l'uomo è soggetto è tale in quanto lavora una materia non lavorata, che a sua volta da quella prassi è indipendente (ché la processualità partendo da essa vi si può riferire solo come al proprio altro). Sì che, si potrebbe dire, la differenza dalla teoria del rispecchiamento di fatto non sussiste.

Riguardo a ciò, da un lato si deve notare che se la materia che la prassi lavora per esser tale deve poter valere inizialmente come altro dalla prassi e indipendentemente da questa, essa viene però modificata dalla lavorazione da parte dell'uomo. Quindi quest'ultimo non si limita a mediare la materia rispecchiando-

la (come invece vuole la teoria del rispecchiamento), ma interviene attivamente su di essa. Sì che per Marx il senso concreto dell'oggettività consiste appunto in questo intervento.

Dall'altro, se non è lecito ridurre le due posizioni ad una (cioè se non è lecito porre l'identità della teoria del rispecchiamento e del materialismo di Marx e di *Storia e coscienza di classe*), rimane che il senso processuale o attivo che Marx attribuisce all'oggettività inizialmente non può non riferirsi ad una materia non processuale. (Si noti che dire questo significa riprodurre la critica che Lukàcs in *GH* muove alla dialettica idealista). In questo senso la teoria del rispecchiamento può porsi come rigorizzazione del materialismo marxiano. E appunto così la intende Lukàcs a partire dagli anni '40.

9. Come già in Hegel, anche per il materialismo storico e dialettico il togliimento dell'alienazione è la forma principale del non-isolamento. Ma l'alienazione avendo un senso diverso nel materialismo e nel pensiero di Hegel, così anche il suo togliimento è dai due diversamente inteso.

Scriva Lukàcs: «[Nel pensiero di Hegel] si ha un'ampia generalizzazione filosofica di questo concetto: 'alienazione' significa allora lo stesso che 'cosalità' o oggettività; essa è la forma in cui viene esposta filosoficamente la genesi dell'oggettività, l'oggettività come momento dialettico lungo la via percorsa dal soggetto-oggetto identico, attraverso l'alienazione', per tornare a se stesso»⁹. Dove Lukàcs per «soggetto-oggetto identico» intende il pensiero, che in Hegel contiene del cosalità come proprio momento (nella coscienza del che appunto consiste il togliimento dell'alienazione). Invece nel materialismo «l'estraniamento è separata nel modo più netto dall'oggettività stessa, dall'oggettivazione nel lavoro. Questa è una caratteristica del lavoro in generale, del rapporto della prassi umana agli oggetti del mondo esterno, mentre quella è un epifenomeno della divisione sociale del lavoro nel capitalismo, della genesi del cosiddetto libero lavoratore, che deve lavorare con mezzi di produzione altrui, e a cui perciò sia questi mezzi di produzione che il proprio prodotto si contrappongono come una potenza estranea e indipendente»¹⁰.

⁸ Si potrebbe osservare che secondo la formulazione ortodossa della teoria del rispecchiamento, peraltro accettata da Lukàcs, la dialetticità ossia la mediazione sta innanzitutto nella realtà e compete al pensiero solo in quanto questo rispecchia quella. Sì che la mediazione non starebbe, come invece qui si è inteso scrivere, nel rispecchiamento stesso. Si risponde che se il problema è la ragione, allora quel che per Lukàcs è necessario stabilire è la natura del rapporto fra il pensiero e ciò che esso deve comprendere. Quest'ultimo rispetto al pensiero è l'immediato. Conoscerlo, per il pensiero (ossia per la ragione), vuol dire mediarlo. Che poi quando Lukàcs parli della «processualità delle cose» intenda – come infatti intende – che la materia è in se stessa dialettica, ciò non toglie che la mediazione o la dialettica della ragione, che è la rilevante, sia quella attraverso cui il pensiero conosce e spiega l'immediato ossia, appunto, le cose. Il che non è contraddetto dal fatto che per Lukàcs quest'ultimo tipo di mediazione sia tale solo sul fondamento della processualità delle cose. Certo, quest'ultima processualità a rigore non potrebbe essere assunta; e in ogni caso per la teoria del rispecchiamento rimane indipendente dall'azione della conoscenza (e soprattutto del soggetto della conoscenza). Ma questi non sono problemi essenziali: il primo per i motivi appena esposti, il secondo per ragioni che si vedranno.

⁹ *GH*, cit., p. 749.

¹⁰ Ivi, p. 761. Si noti che questa definizione si adatta sia al materialismo di Marx (l'«oggettivazione nel lavoro»

Si che per il materialismo se da un lato vale: alienazione = isolamento, dall'altro, al di fuori dell'errore idealistico (anch'esso isolante), l'alienazione si sviluppa non nel pensiero (come invece vorrebbe l'idealismo) ma nella materia. Più precisamente, nella mediazione umana della materia (che, si richiami, come prassi economica precede la mediazione del pensiero anche per la teoria del rispecchiamento). E una dialettica che la tolga deve essere materialistica sia teoreticamente sia praticamente; o, che torna al medesimo, ad essa deve competere anzitutto un carattere pratico od oggettivo (nel linguaggio di Marx: strutturale). È questo il senso della celebre tesi marxiana: «I filosofi hanno solo variamente interpretato il mondo; ora si tratta di cambiarlo». D'altra parte l'irrazionalismo comincia là dove una dialettica autentica, ossia una dialettica materialistica, viene occultata. Anzi: l'irrazionalismo è proprio quell'occultamento¹¹.

(Si badi: *consegue* alla posizione del materialismo che l'irrazionalismo e l'idealismo abbiano innanzitutto un'origine strutturale od oggettiva o che in generale «l'intera storia della filosofia può essere intesa ed esposta in modo scientifico e razionale soltanto sulla base della storia della vita economico-sociale dell'umanità»¹². Ad esempio, per Lukàcs, Hegel non poteva essere materialista: perché l'essenza dell'alienazione ha cominciato a mostrarsi oggettivamente (= nei «fatti economici») solo dieci-quindici anni dopo la sua morte. Ma appunto questo può esser detto solo *dopo* che si sia posta l'oggettività alla base del pensiero. Lukàcs in certo senso lo riconosce quando in *DR* scrive: «L'irrazionalismo [...] è una forma di reazione (reazione nel duplice significato di *secondario* e di *retrogrado*) allo sviluppo dialettico del pensiero umano [che a sua volta è determinato dalla dialettica oggettiva]. La sua storia dipende quindi da quello sviluppo della scienza e della filosofia alle cui nuove questioni esso appunto reagisce facendo del semplice problema una soluzione, affermando quale più alta forma di comprensione la pretesa insolubilità di principio del problema»¹³. Lo riconosce, si dice, perché ammette che un pensiero «reazionario» può occultare lo sviluppo della ragione e la dipendenza di questo dall'economia. D'altra parte dimentica l'altro lato del problema: cioè che quello sviluppo e quella dipendenza valgono come tali solo in e per un pensiero materialista. Ma poi questa dimenticanza compete



György Lukács (1885-1971)

necessariamente al pensiero di Lukàcs, che essendo materialistico è pensiero isolante. Si tornerà – qui appresso – su questo punto).

III. Il materialismo come pensiero isolante

10. Se l'idealismo avesse mai sostenuto che la materia, come tale, è momento del pensiero (essendo la prima l'immediato da cui parte la mediazione in cui il secondo consiste), le critiche di Lukàcs sarebbero corrette; e il materialismo storico o dialettico dovrebbe considerarsi fondato. Invece si mostrerà da un lato come l'idealismo sia tutt'altro da quel che Lukàcs (e con lui Marx ed Engels e Lenin) pretende; dall'altro che l'incomprensione che sottende quella pretesa è anzitutto incomprensione del carattere trascendentale della posizione del problema – si richiami – della determinatezza. Carattere che in effetti all'idealismo compete (ed anzi esso è l'essenza dell'idealismo); e il cui occultamento ha determinato sia l'inadeguatezza generale del pensiero di Lukàcs, sia il suo fraintendimento dell'idealismo e la conseguente illusione di averlo criticato e di aver fondato, su quelle critiche, la dialettica materialista.

11. La proposizione fondamentale dell'idealismo (non solo di quello hegeliano) è la seguente: ciò che appare è l'essere e l'essere è ciò che appare. In altri termini, non si può ammettere alcunché di eccedente l'apparire. Il pensiero, per Hegel e per l'idealismo, non è che tale apparire e *in tanto* non è mai pensato come opposto od opponibile alla materia. Il che né Lukàcs né Marx né Engels né Lenin (o chi per essi) hanno mai realmente capito.

D'altra parte quella proposizione la si può capire solo in quanto si sia posto il problema della ragione nella sua vera portata. Questa posizione e quella proposizione, cioè, fanno compagine. E daccapo tale compagine, in quanto vi è occultata, è la cifra dell'inadeguatezza del pensiero materialista.

12. Si è detto che al fondo il problema della ragione è il problema della determinatezza come tale. Ma la determinatezza *come tale* non può essere spiegata a partire da una o da una classe particolare di determinazioni, poiché la posizione di queste *presuppone* la posizione di quella. D'altra parte il materialismo quando intende fondare il pensiero sulla materia fa proprio questo. Si potrebbe dire: lo fa anche l'idealismo, che

ro») sia alla teoria del rispecchiamento (da un lato perché già per Marx il lavoro ossia la «prassi umana» è oggettivo; dall'altro perché, si è visto, la teoria del rispecchiamento rispetto al materialismo storico vale come una rigorizzazione).

¹¹ Il che ribadisce che l'idealismo è una figura dell'irrazionalismo ossia del pensiero isolante. (D'altra parte rimane che la via per il superamento dell'irrazionalismo e dell'isolamento si apre coll'idealismo hegeliano).

¹² *DR*, cit., p. 101.

¹³ *Ivi*, corsivo nostro.

fonda la materia sul pensiero. Ma, si ribadisca, per l'idealismo il pensiero non è che l'apparire del determinato (dell'ente o, con Husserl, della validità d'essere); e in quanto tale è l'apertura del Tutto. E dunque non fonda la materia, ma è la condizione di possibilità del suo apparire (cioè del suo apparire insieme alla totalità delle determinatezze). In questo senso il pensiero è trascendentale: intrascendibile e costitutivo.

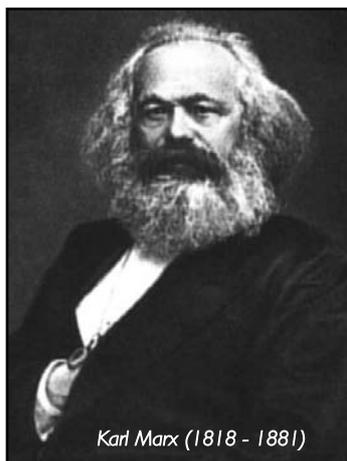
Scrivono Severino: «Il pensiero non è una cosa tra le cose: appunto perché tutte le cose tra le quali lo si vorrebbe porre sono pensate, e quindi non è il pensiero a essere una tra le cose, bensì sono le cose tutte a costituirsi all'interno del pensiero, cioè all'interno dell'apertura del Tutto»¹⁴.

Peraltro l'idealismo dice questo in quanto rileva che il concetto di «cosa indipendente dal pensiero» (cioè dal pensiero inteso come apparire in quanto tale) si toglie da sé. «La "cosa in sé" è infatti la cosa come essa è al di fuori e indipendentemente dal suo essere conosciuta [= dal suo apparire]. Ma nel concetto di "cosa in sé", la cosa in sé è, appunto, concepita, cioè conosciuta, e, in quanto concepita e conosciuta, [...] la "la cosa in sé" non può essere in sé»¹⁵. Si che il pensiero è conforme alla totalità. Il che a sua volta può apparire solo se fin dall'inizio con «cosa» non si intende la cosa sensibile o la cosa ultrasensibile ma la determinazione conoscitiva in quanto tale (o la determinazione che semplicemente appare in quanto semplicemente appare). Sia il bicchiere sia il rosso sia la giustizia sono determinazioni conoscitive: appaiono, e considerate in quanto appaiono non sono indipendenti dal pensiero inteso (idealisticamente) come il loro stesso apparire. (Anche qui si vede come la proposizione fondamentale dell'idealismo, ora esposta anche nelle sue ragioni, sia immediatamente posizione trascendentale del problema della ragione e viceversa).

13. In quanto invece il pensiero sia inteso fin dall'inizio come l'opposto della materia o del sensibile (e cioè appunto come il non-sensibile o l'ultrasensibile), in tanto è lecito assumere la materia come altro dal pensiero e negare che questo possa fondare quella. D'altronde è vero l'inverso: cioè che nella stessa misura è lecito negare che quella possa fondare il primo. E

infatti, strettamente considerata, la teoria del rispecchiamento nega ogni rapporto di fondazione tra i due. In altri termini quella teoria consiste nella negazione di un rapporto intrinseco tra materia e pensiero (e cioè nel loro reciproco isolamento), che appunto il «rispecchiamento» ha il compito di mettere – estrinsecamente – in relazione. Al riguardo si noti che: 1) l'isolamento della materia dal pensiero che la teoria del rispecchiamento afferma deriva dall'isolamento più ampio in cui consiste la stessa posizione materialistica del problema, cioè quella posizione che vuole spiegare una determinatezza (il pensiero) con un'altra determinatezza (la materia) e a cui la vera coimplicazione della determinatezza e dell'intero, che è quella dell'essere-insieme nell'apparire, deve rimanere occultata; 2) il rispecchiamento può nascondere la vera portata dell'isolamento della materia dal pensiero posto dal materialismo (e cioè che essi, sia pure all'interno dell'errore, devono restare isolati) solo in quanto a sua volta ponga un medio tra l'una e l'altro: l'uomo.

(Si noti che se per confutare il materialismo basterebbe sviluppare il punto 1), la determinazione di 2) mostrerà come il materialismo implichi l'isolamento non solo della materia o, come anche si potrebbe dire, dell'oggetto ma pure del soggetto. In altri termini il materialismo in quanto è un sapere parziale – considerando astrattamente la determinazione – è costretto a porre un soggetto al pensiero (che non considera come «apertura del Tutto») e lo identifica all'uomo. Si veda qui appresso).



Karl Marx (1818 - 1883)

14. Al materialismo la posizione di un soggetto (economico) del pensiero e di quel soggetto come l'«uomo» è doppiamente necessaria: da un lato perché concepito come una cosa tra le cose e dunque isolato dall'intero (intero che peraltro in tal caso risulta a malapena tematizzato) il pensiero ha bisogno di un fondamento (non potendo valere come immediato o come Assoluto – il che invece accade nell'idealismo¹⁶) che peraltro, essendo fondamento del pensiero e dunque altro da esso, non può non risultare materiale o economico; dall'altro perché, posta la necessità di un fondamento materiale del pensiero, la deduzione di quel fondamento non può non assumere – e infatti assume – il senso di una osservazione empirica¹⁷. E il pensiero

¹⁴ E. Severino, *La filosofia moderna*, Rizzoli, Milano, 1991, p. 212.

¹⁵ Ivi, p. 205. Ma cfr. ad esempio Gentile (che cita Berkeley): «Di certo è facile immaginare uno scaffale di libri, un parco di alberi, ecc., senza nessuno che li percepisca: ma, in tal caso, tutto si riduce a formarsi nella mente certe idee, chiamate libri e alberi, tralasciando l'idea di chi li percepisce, senza che perciò venga realmente meno la mente che li percepisce: ossia quella stessa che immagina» (G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze, 2003, I, p. 3).

¹⁶ È vero che nell'idealismo hegeliano l'immediato è mediato; ma la mediazione rimane interna al pensiero – sicché il pensiero è posto per sé, non per altro, e con ciò si può dire sia immediato o che la sua mediazione sia tutta interna alla sua immediatezza.

¹⁷ Di qui il carattere di scientificità che da Marx in poi si è voluto attribuire al materialismo (che infatti a par-

empiricamente osservabile è senz'altro il pensiero umano. E d'altra parte, dice Marx, l'essenza dell'uomo come essenza empiricamente osservabile non è certo innanzitutto il pensiero, sì l'attività produttiva (= l'attività oggettiva). Che dunque colma (illusoriamente) la separazione della materia dal pensiero.

«I presupposti da cui muoviamo sono presupposti reali [...]. Essi sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono dunque constatabili per via puramente empirica»¹⁸. Qui Marx intende i presupposti e la constatazione empirica appunto come l'immediato lukàcciano; e d'altra parte come Lukàcs ha bisogno di intenderli a un tempo come *medio* tra la materia e il pensiero.

15. Dunque il materialismo è sempre un umanesimo. Per converso, l'umanesimo non è sempre un materialismo (si pensi ad esempio ai vari esistenzialismi). D'altra parte entrambi nascono e si sviluppano all'interno dell'occultamento dell'intero. In altri termini, il ricorso alla materia e all'uomo si rende necessario solo una volta che si trascuri che la mediazione in cui il pensiero e la ragione consistono, e che peraltro è mediazione dialettica, ha una dimensione trascendentale: è conforme all'intero. Autenticamente dialettico è solo l'essere-insieme delle determinazioni nell'apparire o nel pensiero (e all'apparire e al pensiero), inteso quest'ultimo appunto come apparire della totalità. Ogni altra dialettica è interna all'isolamento della determinazione dalla totalità delle determinazioni e dal loro (e proprio) apparire.

(Si noti che determinando come si è fatto un fondamentale criterio di adeguatezza o, si potrebbe dire, di razionalità del pensiero (dialettico) si è a un tempo lasciato aperto – come si prefigurava in § 3 – il problema se la dialettica sia o non sia processuale).

D'altra parte ora si capisce perché formulare il problema della ragione come problema della conoscenza potesse (§ 2) risultare fuorviante: il «conoscere» lascia

aperta la possibilità di pensare ad un oggetto conosciuto da un soggetto conoscente. In quel caso rimarrebbe poi da vedere che sia il soggetto sia l'oggetto sono determinazioni conoscitive e quindi interni alla conoscenza, che dunque non sarebbe altro dall'apparire come apertura del Tutto. Qui è parso opportuno fare un'altra strada.

16. Si badi: il problema, nel pensiero di Lukàcs ecc., non è semplicemente la parola «materialismo» o – direbbe Gentile – la parola «naturalismo». Invece è che Lukàcs (o chi per lui) intende la materia nell'orizzonte dell'isolamento. Allora, una volta che al di fuori del pensiero isolante si sia guadagnata la dimensione trascendentale del pensiero come apparire l'*idealismo* lo si può chiamare ugualmente *materialismo*: appunto perché (vedi §15) quella dimensione non è soggettiva né oggettiva né mentale né materiale.

D'altra parte certi sviluppi del pensiero di Husserl – uno dei pochi ad aver saputo cogliere il valore originario e trascendentale della datità – mostrano come il *corpo*, tradizionalmente l'altro dal pensiero, sia per certi versi conforme o solidale alla dimensione dell'apparire in quanto tale. Il che forse apre la via ad un «materialismo trascendentale» che da un lato non è e non può essere altro dall'*idealismo* che qui si è prospettato, e dall'altro ha in proprio di muovere – per così dire – dal fronte opposto e in tanto è una prospettiva di estremo interesse¹⁹.

17. Si conclude avvertendo una volta di più che nel presente scritto *non* si è inteso negare la materia o l'umanità, ma ricondurre entrambe al senso che è loro proprio (il che poi significa: fondarle). Un sapere tarato sulla materia, sull'economia o sull'uomo (ossia che prenda l'uomo, la materia o l'economia come «misura di tutte le cose») è un sapere isolante: astratto ed essenzialmente errato o, nel linguaggio di Lukàcs, *irrazionalistico*. La ragione, in altri termini, non è e non può essere dell'uomo, ma del Tutto: «Il Vero è l'Intero»

tire da Engels estende il proprio dominio alle scienze naturali). Peraltro ciò mostra l'inconsistenza delle opinioni che vorrebbero «sostituire» nei pensieri di Marx e Lukàcs il problema del materialismo (giudicato inessenziale ed anzi fuorviante) col problema della scientificità. A ben vedere, questo si fonda in quello.

¹⁸ K. Marx/F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 2000, p. 8.

¹⁹ Ad esempio vanno in questa direzione gli studi di Merleau-Ponty e dell'ultimo Sartre, nonché l'ermeneutica di formazione fenomenologica (cfr. ad esempio AA.VV., *Corpo e linguaggio*, Cisalpino, Milano, 2007, a cura di C. Sini).

²⁰ Dove – si ripete – l'intero o il Tutto non è altro che l'essere insieme delle determinazioni al e nel loro apparire; e dove quell'essere-insieme è tale che la posizione di ogni determinazione implica la posizione dell'intero: sia come totalità dell'altro dalla determinazione (nel che consiste l'essenza di ogni dialettica, processuale e non) sia come unità o forma delle determinazioni e cioè, appunto, come il loro apparire. D'altra parte, e proprio perciò, la posizione dell'intero implica la posizione della totalità delle determinazioni. (Sì che il Tutto come forma dell'apparire delle determinazioni è *momento* del Tutto come sintesi di quella forma e delle stesse determinazioni). Peraltro al testo si potrebbe obiettare che chi nega la ragione all'uomo per attribuirgliela all'intero nondimeno è un uomo; sì che quella negazione sarebbe autonegazione (*in actu exercito*). Ma quel rilievo, se vuol essere un'obiezione, è tutto interno al pensiero isolante. Infatti alla negazione si mette capo dopo aver stabilito che l'uomo quanto al proprio senso rimanda ad altro: l'intero (dove il rimandare ha la struttura dialettica appena determinata). Sì che non si può dire che chi nega ecc. è un uomo: è invece, al fondo, il Tutto (cioè la sintesi di cui sopra).

DIO E NULLA INCARNAZIONE E KENOSI DEL LOGOS

Intervista a Vincenzo Vitiello

A CURA DI

MATTEO BIANCHETTI, MASSIMILIANO CAPPuccio, ANDREA POLLEDRI E NICOLA SPINELLI

1. IL TEMA DEL NULLA IN UN PERCORSO TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA

[CHORA] *Avendo scelto il problema del nulla come nodo essenziale per accostare in modo proficuo la Sua riflessione più recente, vorremmo proporLe alcuni interrogativi a riguardo. In prima istanza, Le chiediamo di parlarci della meditazione personale che ha condotto la Sua prospettiva di ricerca a interrogare i temi tradizionali della teologia, intrecciando al tempo stesso i motivi della Sua speculazione filosofica con le inquietudini della spiritualità cristiana. Le domandiamo, inoltre, in che modo il concetto di "nulla" può trovar posto non solo all'interno di un simile intreccio di pensiero, ma soprattutto nel pensare in generale. Parlare del nulla, infatti, importa di porlo in essere; significa cioè attribuire identità e determinatezza a ciò che ne è essenzialmente privo, in quanto non è nemmeno un "ciò-che". In tal modo, non si riesce mai a catturarne il significato del nulla per via apofantica. Come, dunque, parlarne?*

[Vincenzo Vitiello] Nell'esprimervi la mia gratitudine per le domande che mi avete rivolto, tutte molto impegnative, che mi costringono a tornare riflessivamente, e quindi criticamente, sul lavoro filosofico che ho svolto nell'arco di mezzo secolo, sento il dovere di premettere che, diversamente da quanto potrà apparire dalle risposte, doverosamente legate alla logica consequenziale dell'argomentazione, la mia riflessione si è svolta per tentativi ed assaggi, conoscendo non poche deviazioni, tentennamenti, pentimenti, ritorni, riprese etc. È un tratto, questo, che non solo non voglio tacere, ma desidero, anzi, sottolineare. Se qualcosa di costante ritrovo in me è l'inquietudine dell'interrogare. Giovane, soffrivo quando non trovavo risposte; oggi, allora dubito maggiormente di me stesso, quando trovo risposte che non mi interrogano, o, peggio ancora, che sono d'impedimento all'interrogazione: non la mia al mondo, ma del mondo a me. Considero, infatti, l'essere-interrogato più importante dell'interrogare, non foss'altro perché richiede un interesse per il mondo più libero e più puro. Spero, nel rispondere, di togliere a questa premessa quel tanto di

'retorico' che sempre s'accompagna alle dichiarazioni preliminari – che troppo spesso suonano come enunciati di principio.

Dico in anticipo che non seguirò l'ordine delle domande: l'intreccio dei problemi è tale che, ad evitare inutili ripetizioni, è preferibile scegliere una più personale linea di svolgimento. Ma non trascurerò nessuna questione, anche se il mio discorso sarà breve. Comincio da quella sul nulla.

Il termine compare sin nel titolo del mio primo libro su Heidegger – apparso del 1976 – testimonianza di un interesse 'antico'. Ora, se il "nulla" non può essere oggetto di pensiero, neppure come orizzonte trascendentale della coscienza, in che modo ci si rapporta ad esso? E siamo noi che ci rapportiamo al nulla, o non piuttosto il nulla a noi? In concreto: donde sorge la domanda? Non la domanda sul nulla, ma la domanda come tale, il domandare. Vedo alberi e case, animali e montagne, me stesso allo specchio – donde sorge la domanda: sono, alberi e case, animali e montagne e quel me stesso che li vede e si vede allo specchio, reali o fantasie, immaginazioni, sogni? Immediata la risposta: dal non-sapere. Ma perché questo non-sapere stimola me e non altri? perché quest'ultima domanda per molti neppure è una domanda – una domanda sensata, dico –? Il nulla si insinua già nella domanda. È esso, quindi, che 'viene a noi'. Nella forma della domanda, che nasce dal nulla del non-sapere. Ma come portare al sapere il nulla del sapere, il non-sapere? Non dissolviamo il non-sapere col solo fatto di farne 'oggetto' di ricerca, di domanda – prim'ancora di dare una qualche risposta? Queste domande non sono molto lontane dalle domande di Agostino sul rapporto tra memoria e oblio. La memoria presuppone oblio. Ma come 'ricordare' l'oblio? È ancora oblio l'oblio ricordato? C'è però da chiedersi se l'oblio sia qualcosa d'altro dalla memoria, un diverso essente, o non sia piuttosto un 'buco', un 'vuoto', una lacerazione del tessuto della memoria. Del pari, è il non-sapere, il nulla-del-sapere, qualcosa che fronteggia il sapere, un 'essente' di contro al sapere, o non piuttosto un difetto, una mancanza, una *steresis*, del sapere?

2. IL NULLA COME FIGURA DELLA DIALETTICA DELLA RAGIONE

Vorremmo proporre una riflessione a partire dal pensiero hegeliano, che Lei ha frequentato a lungo e intensamente. La filosofia di Hegel illumina l'essenzialità del negativo per il costituirsi della dialettica e, soprattutto nella Scienza della logica, tematizza il nulla come momento necessario per il cammino della Ragione. Potrebbe spiegarci la peculiare funzione del nulla all'interno dell'incedere dialettico caratterizzato dal passaggio tra Essere, Nulla e Divenire e in che modo tale rapporto favorisce e promuove il ruolo del negativo nella struttura del sapere?

Ho appreso da Hegel, dall'analisi delle prime categorie della Logica, che il nulla non passa nell'essere, né l'essere nel nulla, ma che entrambi sono passati (*übergangen sind*). E cioè: non c'è mai solo essere e/o solo nulla, ma sempre, già da sempre, quel loro essere-in-uno che Hegel chiama divenire. L'obiezione di Trendelenburg – variamente ripresa dalla filosofia posteriore, non solo dagli oppositori di Hegel, sì anche dai suoi seguaci, o da quelli che a lui comunque si richiamavano, da Werder a Fischer, sino a Gentile –, secondo la quale l'identità di essere e nulla, asserita da Hegel, non permette che tra loro vi sia l'opposizione che accende la scintilla del divenire, si basa su un'incomprensione di fondo: l'identità di essere e nulla significa, in Hegel, che già l'essere ha in sé il nulla e il nulla l'essere, e cioè che il divenire è primo e non terzo. Vale a dire: il nulla-oggetto di pensiero, il nulla che fronteggia l'essere, è solo un problema mal posto. Così come l'essere pieno, compatto, senza buchi. L'essere è in sé poroso. Come il sapere. Ma questa porosità dell'essere e del sapere che chiamiamo – con Hegel – divenire, questo essere-in-uno di essere e nulla, riesce a mantenersi fedele a se stesso, o non cade, pur esso, in quella identità rigida di sé con sé che è propria della logica dell'essere? Sovraordinato al divenire non è l'essere? *Quid* allora del nulla rispetto a 'questo' essere, all'essere sovraordinato al divenire? Invero questa identità di sé con sé, questa identità che non è rapporto ad altro, ché ogni altro ha in sé, consumato – raccolto e perfezionato in sé –, non può dirsi propriamente 'identità' ed 'essere'. Perché è 'identità' senza 'diversità', 'essere' senza 'non-essere'. Identità indistinta, indistinto essere, prossimo più a Caos e Notte dei *theológoi* e *physikoi* che Aristotele criticava, che non all'essere e all'identità della filosofia in quanto *epistème*, all'identità e all'essere definiti secondo il principio di non-contraddizione. Di questo *aóriston* – così Aristotele nel IV della *Metafisica* nomina l'indistinzione che caratterizza la *dynamis* che contiene in sé essere e non-essere – il termine 'nulla' è forse meno inadeguato del termine essere, se con esso si indica

non ciò che s'oppone all'essere, ma ciò che non conosce opposizione, ciò di cui non si dà opposizione, perché, appunto, *aóriston*, indistinto.

3. L'ARMONICO DISSIDIO TRA FEDE E RAGIONE

La riflessione sul nulla, i travagliati passaggi della logica hegeliana, la relazione tra il logo dialettico e le vicende dell'umano e del divino, hanno condotto gli esiti più recenti della Sua riflessione a valutare i rapporti tra fede e speculazione filosofica. Le domandiamo, in termini piuttosto espliciti, in che modo si rende auspicabile un incontro tra il sapere raziocinante e la fede; o, meglio, quali sono le prerogative dell'uno e dell'altra, e se esiste uno spazio – forse quello del mistero? – nel quale possano incontrarsi e dialogare.

La riflessione sul nulla mi ha portato così, 'naturalmente', e cioè: per la cogenza stessa della ragione, al margine della filosofia, là dove l'*epistème*, separandosi da un più antico sapere, ha privilegiato l'ordine sul Caos, il Giorno sulla Notte. O, nei termini di questa *epistème*, il "perché" (*dióti*) sul "che" (*hóti*). La ragione ha detto: preferisco me stessa, perché io dò ragione di me, perché spiego perché il perché. In questo circolo l'enorme potenza della ragione, e la sua ancor maggiore impotenza. Enorme potenza, finché si resta nel circolo; incurabile impotenza, vera malattia dell'anima, se si considera la ragione non dall'esterno – ché la potenza della ragione sta appunto in ciò, che una volta entrati nel suo cerchio magico non se ne esce più –, ma dall'interno stesso, dall'interno della sua potenza, incapace di considerare se stessa in altro modo che a partire da sé. L'impotenza della potenza della ragione è la sua autoreferenzialità.

A questa impotenza della ragione ha fatto fronte altra impotenza, l'impotenza della fede, che ha ritenuto di poter fondare proprio sull'impotenza – non della ragione soltanto, sì anche di se medesima, della fede – la sua potenza. Il limite della ragione, che è anche il limite del volere – ché, se non conosciamo tutto, tanto meno possiamo volere tutto – impone che ci si affidi ad altro. A quell'essere indistinto, a quell'*Aóriston*, da cui la filosofia in quanto *epistème*, s'era distaccata, negandolo. Ora, è facile vedere che come la potenza della filosofia celava la sua impotenza, l'impotenza della fede nasconde la sua potenza – o meglio: la sua presunzione di potenza, la sua *hybris*. Infatti, l'*Aóriston* a cui la fede si affida è tanto poco *aóriston* da essere il più definito: come Essere, Potenza, Bene, Luce, quando non Fonte di Essere, di Potenza, di Bene, di Luce.

Se la ragione non vede il suo limite, la fede lo supera con un salto. Ma è un salto che la porta irrimediabilmente

bilmente indietro: nel circolo fatato della ragione chiusa in se stessa. Tutte le determinazioni della fede sono tratte dalla ragione. A testimonianza che non è dato uscire dal circolo della ragione. Che il limite della ragione o lo si coglie dall'interno della ragione, o non lo si coglie mai. Qui la difficoltà del compito, che l'apofatismo è inadeguato ad assolvere. Mettere il segno “-” al posto del segno “+” non muta le cose. Se *omnis determinatio est negatio*, anche *omnis negatio est determinatio*, pertanto il Dio della teologia apofatica non è meno definito del Dio della teologia apofantica.

4. IL MISTERO TRINITARIO E LE CATEGORIE DELLA RAGIONE

Scrutando più da presso la struttura della dialettica hegeliana sopra evocata (il detto passaggio tra Essere, Nulla e Divenire), sorge una riflessione importante che lega i momenti di tale dialettica alle figure della Trinità cristiana. Nei suoi scritti questa profonda affinità viene ampiamente discussa e analizzata, in assiduo dialogo con le molteplici posizioni teologiche che non hanno trascurato il problema. Come si pone a riguardo la Sua proposta interpretativa?

Questo plesso di problemi mi ha portato a riflettere sulla teologia trinitaria. Avevo già una qualche confidenza con essa, attraverso Hegel. Ma l'interpretazione hegeliana del *Deus Trinitas* porta direttamente a quell'aporia del divenire di cui sopra ho detto. Il mio problema era: come salvare il divenire dall'identità con sé che lo rigetta nell'essere? In termini di teologia cristiana: se il Padre è solo l'ombra che il Figlio proietta dietro di sé, ombra che ha realtà solo per la luce del Figlio, e quindi nel Figlio in cui si raccoglie l'intera Trinità (lo Spirito, in Hegel, è il Figlio stesso, il Cristo risorto nella comunità degli uomini: la paolina *ekklesia* dei *pisteúontes*, nella quale soltanto Dio è Dio, e cioè: Spirito) – non si riduce la Trinità ad immutabile immagine – idolo – di se stessa? Non è questo il vero pericolo dell'Ortodossia, in religione, e della fine della ragione ragionante in filosofia?

Ragione ragionante: quella che non possiede il Tutto, quella porosa ragione che, sapendosi limitata, non pretende, contro se stessa, di varcare il limite – di farsi illimitata. E quindi non pretende neppure di porre la sua limitatezza come... illimitata, assoluta. Se il sapere è limitato, è limitato anche il sapere del limite del sapere. Nel che è implicito che il sapere potrebbe non essere limitato. Pertanto il vero limite del sapere è *non-sapere* il proprio limite: non solo dove è, ma se vi è. Questo il “non” che limita *ab intra* il sapere, questo il “nulla” che rende poroso l'essere. Questa la contraddizione che contraddicendo il divenire lo salva, sottraendolo all'identità con sé. Perché questa contraddizione che contraddice la contraddizione del divenire non è contraddizione è identità. *Rectius*: è

quel nulla che è oltre identità e contraddizione, che è Altro e non l'Altro, perché la sua alterità non è l'alterità del diverso contrapposto all'identico (*l'éteron* del *Sofista* platonico), è bensì l'oltranza di *álo* (né *heterótes*, diversità, né *diaphorá*, differenza, se da entrambi si distingue: Aristotele, *Met.*, I, 1054b 13-23), che, per essere altro anche da sé, può essere identico.

Questa la base ‘logica’ della mia interpretazione del *Deus Trinitas*, quale Dio possibile. Possibile non in quanto può essere e non-essere – così ragionando il ‘possibile’ resta legato, subordinato, all'essere. Possibile perché comprende in sé l'essere, perché in Dio, nel Dio trinitario, l'essere come è possibile così è impossibile. L'essere – anche l'essere della Trinità. Che il Padre com'è origine, così è abisso della Trinità. Questa affermazione non è la ‘deduzione’ di un ‘filosofo’ che ‘giuoca’ con la teologia trinitaria, è nel pensiero più profondo della religione cristiana, se queste parole sono le parole del Figlio: *egò en autoís kai sù en emoi, hina ósin teteleioménoi eis hén* (*ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in Unum*).

L'immagine di Grünewald del Cristo che torna alla Gloria del Padre svanendo – dice con la forza della *imago picta* quanto qui s'è cercato di indicare con l'*imago dicta*.

5. LOGICA DELL'ESSERE E LOGICA DELLA POSSIBILITÀ

Tornando alla questione del nulla, vorremmo insistere sulle condizioni della sua predicabilità e pensabilità. Lei indica un tratto peculiare dei discorsi che si affidano alla logica dell'essere nella capacità di esprimere solo cose (ta pragmata) dotate di una ben precisa natura, ovvero solo identità e determinatezze; e tuttavia, ritiene che il nostro pensiero e la nostra realtà richiedano una logica differente, che denomina “logica della possibilità”. Potrebbe cortesemente delineare i tratti essenziali di questa diversa logica e chiarire quali aperture essa offre alla predicabilità e alla pensabilità del nulla?

L'approfondimento della teologia trinitaria è stata per me un notevole sprone a rimeditare alla luce della categoria del “possibile” la struttura della logica filosofica. Sono tornato più volte sull'argomento, fermandomi in particolare su Platone, Aristotele, Kant e Hegel; mi limito qui a riassumere i risultati cui sono pervenuto. Prima la domanda: in qual modo è possibile dire qualcosa dell'Altro rispettandone l'oltranza, e, cioè, senza riportarlo all'interno delle categorie della ragione? O, guardando la cosa dal lato del dire e della ragione: vi sono categorie della ragione che permettono di perimetrare dall'interno la ragione, di definirne il limite senza varcarlo?

La trasformazione della struttura della logica operata da Kant – mediante la distinzione dell'Estetica

dall'Analitica e la sostituzione del giudizio di inerenza (nel quale il predicato è già compreso nel soggetto) col giudizio di sussunzione (nel quale il soggetto è 'determinato' dal predicato) – comporta che tutto quanto si conosce del soggetto appartiene al predicato, all'afferramento che il predicato fa del soggetto, della "cosa in sé", che non è punto il *caput mortuum* del pensiero, bensì il riconoscimento del circolo vizioso – già sopra evidenziato – in cui cade il pensiero (o ragione) quando piega le sue categorie su se stesso. La datità del sensibile – la *próte hyle*, o, nel linguaggio di Kant, la *transzendentale Materie, die Sachheit* – è la fatticità del pensiero, che il pensiero viene sempre troppo tardi per 'dedurla'. Il pensiero che tenta di dedurre se stesso e le sue categorie ricorda il barone di Münchhausen che voleva trarsi fuori dal pantano in cui era caduto tirandosi per i capelli.

Il giudizio di sussunzione – che, non è male rammentarlo, è la forma di giudizio propria della scienza moderna – ha questo di caratteristico, che limita la validità dell'enunciato predicativo al contesto delle categorie adottate. Pertanto tutto quello che si dice della *transzendentale Materie*, o della *Sachheit*, è proprio del giudizio, della predicazione non della 'cosa' su cui la predicazione cade. Ma *transzendentale Materie*, o *Sachheit*, è ogni soggetto di cui si predica qualcosa. E quindi anche del soggetto giudicante, che è tale – giudicante – in quanto inquadrato in quel contesto categoriale, in quell'orizzonte predicativo, in cui funge da soggetto dei giudizi. Ancora Kant: *Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, gleich X.*

Ma perché il giudizio di sussunzione non si muti, inintenzionalmente o surrettiziamente, in giudizio di inerenza – vale a dire: affinché il cd. "dato sensibile puro", la *transzendentale Materie*, o *Sachheit*, sia rispettato nella sua oltranza rispetto al contesto predicativo – bisogna evitare l'apofatismo, affermando che esso è

'altro' rispetto ad ogni predicazione, e soltanto 'altro'. Esso non è altro, è *possibile* altro. E cioè: essendo, in quanto puro altro, altro anche da sé, altro dall'altro, non è da escludere che esso sia esattamente quello che il giudizio afferma intorno ad esso.

La modalità del possibile apre il giudizio alla relazione con l'altro senza negarne l'oltranza. Lo approssima all'altro mantenendone l'infinita, incatturabile distanza. Questa doppia relazione di prossimità nella distanza indico con il pronome TU. *Ergo, Domine, es...* (Anselmo, *Proslogion*, XV). "Domine" ed "es": ricono-

scimento di totale subordinazione e di appartenenza, che soltanto la logica della seconda persona riesce a manifestare, in quanto tutto quello che vien detto del TU, appartiene al dicente e non al TU, in particolare quando il dicente non d'altro parla che di sé. Io tu a se medesimo. (Questo TU, il TU della logica della seconda persona, non ha nulla – ma proprio nulla – a che fare con l'etica della seconda persona di Lévinas, perché, diversamente da questa, non mantiene nessun "io" contrapposto al "tu". Perché innanzitutto l'io è tu. Perché innanzitutto l'io non si conosce.)

Continuo con la citazione di Anselmo: *Ergo, Domine, es non solum quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit.* Al *maius* dell'Altro di cui si dice, corrisponde il *minus* del dicente, tu a se stesso perché sempre 'meno' di

quello che dice di sé. Di una minorità tale da poter essere perfezionato nell'Unum del Padre, nel Nulla del Dominus: nel possibile *aploustaton*. Da poter-essere già-da-sempre 'perfezionato'...

6. FILOSOFIA, TEOLOGIA, ARTE E SCIENZA: IL DESTINO DEL SAPERE

Negli sviluppi della Sua riflessione si può cogliere il tentativo di illustrare il passaggio da una ragione protagonista assoluta sulla scena del pensiero a una



Vincenzo Vitiello

ragione che, pur rimanendo sé stessa, diviene consapevole della propria finitudine, per aprirsi all'alterità ed evocare il mistero. Un mistero che, al di là della filosofia, viene tenuto in vita dall'arte, e in primo luogo dalla poesia, ove il linguaggio si fa tramite allusivo di una dimensione estranea all'immediato concetto e al significato compiuto della parola. Vorremmo chiederLe, in primo luogo, quale rapporto sussiste tra l'attività artistica e la filosofia, tra il pensiero raziocinante e quello che potremmo chiamare il sentimento artistico (poetico), in relazione a questo spazio di trascendenza e mistero; e, in secondo luogo, quale spazio viene riservato alla ricerca scientifica, al suo linguaggio e alla sua logica di riferimento.

Il pensiero che segue la logica della seconda persona è un pensiero che non si espande, non si accresce, al contrario: si riduce. È, in senso proprio, pensiero kenotico. Pensiero che sottrae. Pensiero sempre insoddisfatto di sé, perché, vera anticipazione della morte, opera contro il mondo, che pur ama. Anticipazione non significa attualizzazione; significa sospensione d'ogni certezza mondana alla possibilità del suo non-essere. Non sto dicendo che in futuro il mondo, il nostro mondo e l'universo intero può scomparire; la possibilità del non-essere concerne il tempo come ogni altro essere. *Nell'abisso del Padre, nell'abisso del Tu, il mondo può non esserci mai stato.* Conclusione molto più dura di quella tratta da Leopardi nel *Cantico del Gallo Silvestre*. E tuttavia è questa conclusione che ci salva dal *tautà aei* della logica epistemica, della logica della terza persona. Dalla logica parmenidea.

Voglio togliere a queste ultime considerazioni ogni aura di tragicismo che non amo, avendo a modello, anche nella scrittura, la sobrietà kantiana. E giacché sento d'esser andato molto vicino a ciò che pur temo – la citazione leopardiana è, sotto questo riguardo, non pericolosa, pericolosissima – lo faccio senza

usare mezzi toni. Dico dunque che: l'insieme delle considerazioni sin qui svolte – comprese quelle relative alla categoria modale della possibilità, quindi alla logica del TU – restano come sospese in aria, fin quando non si affronta il tema della genealogia della logica (comprendendo nel termine anche, se non primariamente, il linguaggio). E qui i problemi si fanno ancor più complicati. Perché non si tratta di affrontare soltanto la questione della 'possibile' origine non-intenzionale del linguaggio (e cioè dell'intenzionalità, con tutto quello che da ciò consegue riguardo alla logica), ma insieme con questa, l'altra relativa al linguaggio con cui affrontare la 'genealogia' della logica (del linguaggio intenzionale). Ora, diversamente dalle arti che tra fine Ottocento ed inizio Novecento hanno *vissuto* la crisi del linguaggio trasformando radicalmente i loro linguaggi, la filosofia del Novecento ha continuato a parlare della crisi del linguaggio con il linguaggio di Aristotele. L'esperienza di Nietzsche – la rottura con il linguaggio tradizionale del saggio e l'impiego di forme linguistiche diverse: dall'apoforisma alla poesia, al linguaggio profetico – ed il suo istruttivo fallimento – il ritorno proprio con la *Genealogia della morale* alla forma 'saggistica' – sembrano non aver lasciato traccia nella repubblica dei filosofi. È bene riprendere da qui l'analisi del linguaggio. A questo livello problematico il confronto della filosofia con il modo di lavorare della scienza può riuscire particolarmente utile, non foss'altro per comprendere quanta parte ha la 'narrazione' (il "che", *hóti*) nell'esplicazione della 'ragione scientifica' (del "perché", *dióti*). Il confronto tra 'topica' e 'critica' – per usare il linguaggio di Vico – si riapre: ma non tra le scienze, bensì all'interno di ciascuna scienza. È possibile che in questo confronto il rapporto tra Analitica e Dialettica (in senso kantiano) si mostri più stretto di quanto non s'intenda di solito. Sarebbe un gran vantaggio: per la scienza, la filosofia e la teologia!

Vincenzo Vitiello (Napoli 1935), laureatosi in Giurisprudenza all'Università "Federico II" di Napoli, discutendo una tesi di Filosofia del diritto sul tema: *"Libertà e giustizia nel pensiero di Benedetto Croce"*, ha conseguito nel 1970 la libera docenza in Filosofia teoretica, insegnando dipoi Estetica all'Università dell'Aquila, come professore incaricato, presso la Facoltà del Magistero, dal 1971 al 1976, e Filosofia, dal 1974 al 1976. Dal 1977 al 1979 ha insegnato Storia della filosofia moderna e contemporanea nella Facoltà di Magistero dell'Università di Salerno. Dal 1980 è professore ordinario di Filosofia teoretica presso il Magistero dell'Ateneo salernitano; insegna tuttora Teologia politica all'Università Vita – Salute San Raffaele Milano. Relatore ufficiale allo Stuttgarter-Kongress, organizzato nel 1981 dalla Internationale Hegel-Vereinigung, e alla Internationale Heidegger-Tagung di Messkirch nel 1989, Vitiello ha tenuto conferenze e cicli di lezioni in diverse Università tedesche (Berlino, Oldenburg, Osnabrück, Erlangen), e spagnole (Madrid, Valencia, Sevilla, San Sebastian, Murcia, Granada). Nel 1994 ha tenuto un seminario all'Università di Chapingo del Messico. Tra le sue pubblicazioni di argomento teologico segnaliamo: *Cristianesimo senza redenzione* (Roma 1995); *Secularización y Nihilismo* (Buenos Aires 1999); *Il Dio possibile* (Roma 2002); *Dire Dio in segreto* (Roma 2005; Premio Internazionale "S. Valitutti"). Dirige la rivista *"Il Pensiero"*.

Vincenzo Vitiello

E POSE LA TENDA IN MEZZO A NOI...

Vincenzo Vitiello, *E pose la tenda in mezzo a noi...*, Albo Versorio, Milano 2007, pp. 93, ISBN 978-88-89130-27-8.

«In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio», così recita il prologo del quarto Vangelo. Si tratta di un incipit a volo d'aquila, che fissa con sguardo celeste sin dall'inizio i principi che in seguito vorrà visitare. E poco più avanti si legge: «Il Verbo si fece carne e pose la tenda in mezzo a noi»; da cui il titolo che Vincenzo Vitiello riserba per il suo libro. Un libro che, così, a volo d'aquila, svolge, con estrema lucidità e con un piglio saldamente teoretico, un mirato ed intenso confronto con alcune delle questioni più significative della teologia e della filosofia, ricercando nelle profondità smarrite della ragione e nel redivivo mistero delle Scritture il punto d'incontro per la loro comprensione.

Lo sfondo sul quale sorvola l'accorta analisi condotta nel testo, e che ne rappresenta dunque il filo conduttore, è già annunciato dal titolo recato nell'Introduzione *in limine* al medesimo: "Kenosi del logo". Esso dispiega una serie di molteplici sensi e considerazioni che scortano i temi affrontati, rivelandone l'essenza, mostrandone la dimora passata e le possibilità future.

Cos'è dunque "Kenosi del logo"? Innanzitutto, scrive Vitiello, «è il primo passo nell'esperienza del sacro». L'espressione allude cioè a un processo di svuotamento, volto al recupero di una dimensione (originaria) che è in qualche modo caduta in oblio. Si tratta, appunto,

della dimensione del sacro o della trascendenza, che l'umanità ha progressivamente obliato proprio per diventare l'umanità: per divenire umana, ha dovuto allontanarsi dal divino, e con ciò dal sacro. Un'importante precisazione subito incorre circa la nozione di "sacro"; essa, infatti, non si esaurisce né si identifica con le sue singole manifestazioni. Sacra è la testa taurina di Dioniso, come quella di Mosè; sacra è la croce che sorregge il Cristo nella sua agonia; ma né la testa di Mosè o di Dioniso, né la croce sono il sacro. Sono soltanto sue icone. D'altra parte, ciascuna di queste icone simboleggia una tradizione che partecipa al movimento di rimozione del sacro verso la determinatezza dell'umano. Esempio, a tal proposito, è proprio la croce, simbolo della tradizione cristiana. Il decorso storico del cristianesimo è il progressivo umanizzarsi e farsi terreno del mistero divino. Un decorso il cui inizio non è certo rintracciabile in un preciso evento temporale, e che tuttavia ha uno dei suoi protagonisti più illustri nella figura di San Paolo. Questi, misconoscendo lo scarto e la differenza tra il mistero di Dio e la verità enunciata dal logo del Figlio, identifica il mistero con la verità, facendo del logo una verità rivelante e disvelante il mistero, che perciò stesso lo rimuove e lo annulla, invece di custodirlo e alimentarlo. Con Paolo, in altri termini, prende avvio quel processo di secolarizzazione del divino che prevede la riduzione all'uomo del messaggio cristiano, e che raggiunge il suo culmine nel periodo dell'umanesimo e della scienza

moderna (si pensi ai proclami d'infinità, di dignità e potenza dell'*homo faber* rinascimentale, e alle rivendicazioni della rivoluzione scientifica). Un processo che era già ben chiaro agli occhi di Nietzsche, il quale, in una delle sue opere più intense ed urtanti – *L'Anticristo* – individua proprio in Paolo il massimo persecutore di Gesù, nient'affatto convertitosi sulla via di Damasco. Celebre è l'affermazione di Nietzsche secondo cui il cristianesimo morì sulla croce col suo unico esponente, sì che tutto quel che ne è stato in seguito, a rigore, non è più cristiano, bensì paolino.

In questo quadro, allora, "Kenosi del logo" vuole essere un nuovo accesso, nel logo e attraverso il logo, all'esperienza del sacro; anzitutto come un ritorno al corpo. Un corpo, si badi, che non è certo quello della scienza – della biologia, della psicologia o della medicina – ma il corpo del sacro, ovvero: corporeità originaria immersa nell'unità e nella complessità cinestetica del sentire. La storia del corpo ci narra uno svolgimento parallelo al percorso che traccia la perdita del sacro e della trascendenza. L'esistenzialità corporale viene sempre più ricondotta a categorie scientifiche precise, immanenti a una rigorosa pratica teorica, perdendo di vista la costituzione primaria dell'esistenza scandita dalla sua stessa etimologia: "ek-sistere" significa "star fuori", e dunque trascendere la finitudine del proprio corpo verso la più ampia unità del tutto. Corpo finito il nostro, che ha l'essere ma che non è l'essere, direbbe Tommaso; un corpo, però,

il cui peccato maggiore è arrestarsi al confine del proprio orizzonte senza volgere lo sguardo all'essere di cui è parte, onde riconoscere la sua origine naturale, non storica.

Ma "Kenosi del logo" è anche un diverso modo di accostarsi alla sfera del linguaggio e di ricevere la parola. L'oblio della trascendenza ha investito anche la dimensione linguistica, tant'è che oggi, troppo spesso, si confonde il linguaggio con la parola, disimparando, da un lato, a cogliere il singolo termine linguistico in relazione al tutto della proposizione, del periodo, del contesto testuale e vivente di cui è parte; dall'altro, ad ascoltare il silenzio, che pure avrebbe molto da dire. Già il Gentile notava, nei suoi *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, che «la parola, nella sua materialità (elemento del discorso), non è pensiero, e il concetto che si presume corrispondente alla parola, non può perciò esser pensato [...] non essendoci, per chi considera il linguaggio nella sua attuale concretezza, nessuna parola che abbia poi davvero un significato, ma essendoci solo pensieri». Essendoci solo la voce del tutto, potremmo dire noi. Fatto è che le nostre voci, le nostre parole, scrive Vitiello rievocando Nietzsche, sono diventate «umane, troppo umane, solo umane»; non conosciamo più il mistero e più non calcano il terreno della lingua delle origini dal quale discendono. Una lingua fatta di gesti, suoni, intensità, ritmo, dove tono e significato si offrono in congiunzione. È la lingua di cui parlava Vico, ma che ci attestano anche diversi passi delle Scritture, e che l'arte, specie la poesia, è in grado di rievocare.

"Kenosi del logo" è, infine, uno spazio d'apertura verso l'Altrove. Ovvero il luogo che è nessun

luogo, e nondimeno accoglie tutti i luoghi; lo spazio indeterminato entro il quale ogni determinatezza sorge. Spazio che, lo si dovrebbe aver capito, è l'Altrove del sacro, o meglio, è il sacro stesso in quanto è sempre altro da tutto ciò che è umano (finito, concluso, determinato), e altro perfino da sé stesso. Altrove del sacro si è detto, dunque: Altrove del divino, Altrove di Dio. Dio è l'Altrove, l'indeterminato, il nessun luogo di tutti i luoghi e, come tale, l'impen-sabile. «La *perfectio* divina, infatti, - scrive Vitiello - non può essere "oggetto" di pensiero, perché non può essere determinata, definita, circoscritta. La conoscenza dell'indeterminato è invero una non-conoscenza»; si rammenti quanto diceva Anselmo nel *Proslogion*: non solo che Dio è "*id, quo maius cogitari nequit*" ("ciò di cui non si può pensare il maggiore"), ma soprattutto che Egli è "*quiddam maius quam cogitari possit*" ("ciò che è maggiore di tutto quanto si possa pensare"). Il Dio così inteso è essenzialmente il Dio noumenico: sconosciuto per natura, *deus absconditus*, ma non per questo inaccessibile, nullo, impossibile. Al contrario, proprio in quanto *absconditus*, esso è "il Dio possibile". Per comprendere fino in fondo la possibilità di Dio è necessario comprendere la vera natura del possibile; e ciò equivale a pensare il possibile oltre la potenza, oltre la *dynamis* aristotelica, ossia in relazione a sé stesso. Il possibile, infatti, non è; se fosse, non sarebbe possibile, ma reale. Il possibile, *ergo*, è-possibile, poiché con-

tiene in sé stesso la sua possibilità (che è, insieme, anche la sua impossibilità). La copula "è" non va disgiunta da "possibile", si che la vera copula è "è-possibile"; pena il tradimento della possibilità del possibile. Non l'essere ha dunque il possibile, ma il possibile l'essere; o, che torna al medesimo, la possibilità è tale in quanto non è realtà fatta, bensì possibilità del farsi o del non farsi: possibilità del possibile. E in tanto essa è non un concetto, sì bene il limite d'ogni concetto, o l'anselmiano "*quiddam maius quam cogitari possit*". Pensare il Dio possibile significa, pertanto, pensare il divino senza piegarlo ai bisogni dell'uomo, pensarlo, cioè, al di là di ogni determinatezza umana; e ciascuna di queste determinatezze al di là del suo essere umano, determinato. Significa, in altro modo, pensare il pensabile nei limiti della sua circolarità, scorgendo nel concetto l'avvento (o l'evento) che supera la sua manifestazione. È il porsi in ascolto di un mistero che ha sempre di nuovo da rivelarsi. È, al fine, dice l'autore, il «dare ragione del non poter dare ragione».

(a cura di Andrea Polledri)



L'impensabile di cui abbiamo bisogno

IL NULLA E LA LIBERTÀ

Intervista a Sergio Givone

A CURA DI FRANCESCO CATTANEO

[Chora] Vorrei prendere le mosse da un luogo heideggeriano, che ci conduce subito in medias res: «Fin da principio, con la domanda filosofica sull'essente va di pari passo la domanda sul non-essente, sul nulla. E non in maniera estrinseca, come un fenomeno accessorio: al contrario, la domanda sul nulla prende forma a seconda dell'ampiezza, della profondità e della originarietà con cui viene posta la domanda sull'essente, e viceversa. Il modo di porre la domanda sul nulla può valere come misura e indice del modo di porre la domanda sull'essente» (Introduzione alla metafisica, presentazione di Gianni Vattimo, tr. it. di Giuseppe Masi, Mursia, Milano 1990, p. 35). Per Heidegger la cooriginarietà della domanda intorno all'essere e di quella intorno al nulla non ha a che fare con una necessità logica, come per esempio in Hegel, ma con la concreta esperienza del pensiero, radicata com'è nelle tonalità emotive fondamentali dell'esserci. In questo senso il pensiero, anche il pensiero del nulla, credo appartenga alla storia personale del pensatore. Lei, dal punto di vista della sua biografia umana ed intellettuale, quando e come ha incontrato la questione del nulla?

[Sergio Givone] – Mi lasci raccontare brevemente come nacque la mia *Storia del nulla*. Era l'estate del '91, l'ultima estate che ho passato a Torino prima di trasferirmi a Firenze. Una sera lo scrittore Guido Ceronetti mi invita a prendere un tè in un suo appartamento dalle parti di piazza Statuto. Ceronetti se ne stava sdraiato su un divano, oppresso anche lui dall'afa torinese, la più pesante che esista, e a un certo punto se ne esce così: «Perché non mi parli del nulla?». Detto fatto. Due ore dopo eravamo ancora lì sullo stesso argomento. Non pensavo più al nulla quando, mesi dopo, incontro il dott. Mistretta, direttore editoriale della Laterza, che mi chiede su che cosa stessi lavorando. E io, non so con quale improntitudine, ma ricordandomi di quella sera: «Sul nulla», gli dico. «Ottima idea», mi fa lui. Mi sono sentito impegnato. Perché ricordo questi episodi? Ma perché il mio incontro con il nulla, se vogliamo chiamarlo così, non è stato occasionato da un'esperienza più o meno drammatica di perdita o di annichimento, e neppure da un'esperienza di tipo emotivo, ma fin da subito è avvenuto sul piano libresco o per meglio dire linguistico. Sì, il nulla mi è apparso inizial-

mente come una funzione linguistica, forse addirittura una simulazione, una finzione, che però rende possibili certi snodi del discorso, ci permette di introdurre nell'ambito del dicibile cose che altrimenti non sapremmo come dire, insomma dà voce a ciò che senza questo "trucco" resterebbe muto. Proprio come lo zero. Non rappresenta alcunché di reale, eppure se lo metto dietro un numero ha la proprietà di moltiplicarlo per dieci, per cento, per mille. Se ci chiediamo quali siano quelle "cose" che il nulla rischiera o spiega, o comunque aiuta a comprendere, certamente esse sono per lo più segnate da una radicale negatività (distruzione, morte, male, ecc.), ma non necessariamente. La libertà, ad esempio, non è pensabile se non in rapporto al nulla.



Sergio Givone

Nella Storia del nulla già a partire dall'«Introduzione in forma di dialogo» Lei rivendica una distinzione tra il problema del nulla e quello del nichilismo. Di cosa si tratta? Tra l'altro, Lei segnala un'asimmetria tra la storia dell'essere e quella del nulla. La filosofia è stata innanzitutto filosofia dell'essere. Il nulla è stato confinato ai margini, se non proprio eclissato. Sarebbe una scappatoia insoddisfacente rivendicare che il nulla è stato sempre implicitamente presente, quale rovescio logico dell'essere. Perché la storia del nulla è un «fenomeno carsico»?

Per il nichilismo il nulla non è un problema, ma un fatto. È una certezza, è una realtà: di cui si può soltanto prendere atto. Dobbiamo morire (siamo per definizione i mortali), tutto è destinato a finire, non c'è processo che non stia nel segno di una fondamentale entropia, e così via. Semmai il nichilismo insegna che prendere atto del nulla come dell'intrascendibile orizzonte della vita ha valore terapeutico. La maggior parte dei mali di cui l'uomo soffre deriverebbero dal mancato riconoscimento del carattere finito della sua esistenza. Tolto l'assoluto, anzi gli assoluti, la violenza originata dalla presunzione metafisica è destinata a venir meno. Accettato il nulla, vivremo tutti un po' più felici e un po' più contenti. Dove si vede bene che il nichilismo rientra a pieno titolo nell'alveo della filosofia occidentale: ripete a suo modo il divieto di pensare il nulla, quanto meno a farne un problema. Anche l'ontologia anti-

nichilistica nel nulla vede un fatto e non un problema: un fatto, questa volta, che ha a che fare con la patologia e cioè con una forma estrema di delirio schizoide, ma pur sempre un fatto. Non solo, ma anche l'ontologia antimetafisica è una terapia: se tutti ne sposassimo la prospettiva saremmo salvi e non più prigionieri della nostra follia. La storia del nulla invece mostra come il nulla, ogniqualvolta è riemerso da quella specie di rimozione cui è stato condannato (in questo senso il nulla è un "fenomeno carsico"), sia il problema dei problemi. Questo problema: come si può pensare quell'impensabile di cui abbiamo bisogno come dell'aria che respiriamo se non vogliamo dichiarare la bancarotta della filosofia?

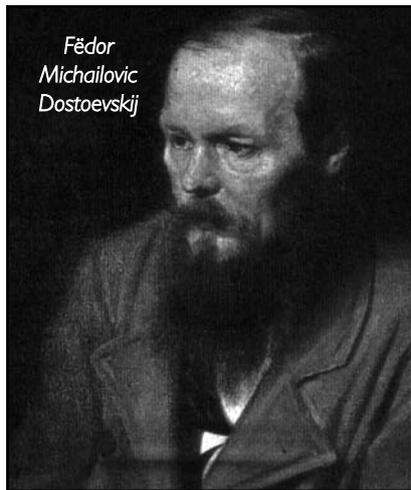
Vorrei segnalare una circostanza significativa. Sempre nel dialogo che apre la Storia del nulla Lei utilizza un'immagine icastica per dipingere l'attuale temperie culturale "debolista" o "nichilista". Facendo riferimento all'introduzione di L'écriture et la différence di Derrida, Lei rievoca la biblioteca di Leibniz, in cui sono contenute tutte le storie possibili, e il cui bibliotecario è Dio (o meglio: tale biblioteca è la mente di Dio, scaturigine di tutti i possibili). Ebbene, decostruzionismo, pensiero debole, nichilismo e relativismo sono caratterizzati da una mossa comune: rimuovono la figura del grande bibliotecario e abbandonano a sé le storie, infinite storie, che proliferano sullo sfondo del nulla, tracce di una differenza che è il nulla stesso. Significativamente, anche nel suo ultimo libro, già nel titolo (Il bibliotecario di Leibniz. Filosofia e romanzo), è assegnato un ruolo a Leibniz e al suo Dio bibliotecario. Leibniz – non va dimenticato nel contesto del nostro percorso – è colui che ha formulato in modo canonico la domanda metafisica fondamentale: «Perché l'essere e non piuttosto il nulla?». Da cosa deriva questa centralità di Leibniz nei suoi lavori o comunque quest'insistenza su di lui?

Più radicale di tutti (di tutti i decostruzionisti, debolisti, nichilisti e compagnia bella) è stato Borges, il quale nella Biblioteca di Babele ha visto l'esito cui va incontro il nichilismo e cioè l'ermeneutica senza verità: la trasformazione del mondo in fantasmagoria cartacea, in libro e nient'altro che libro, in invenzione letteraria. Anche Leibniz ha visto la stessa cosa nella Biblioteca di Babele? Direi proprio di no. Sia nella Teodicea, dove si parla di quel "grande romanzo" che è la storia universale custodita nella mente di Dio, sia nel frammento intitolato *Apocatastasis ton panteon*, Leibniz persegue (attraverso l'idea della sola storia vera) un intento ben diverso, e cioè la distinzione ontologica di favola e verità: da una parte il numero sterminato di libri che non sono se non ipotesi su mondi possibili,

dall'altra il solo libro che (sia pure in forma di romanzo) ci dice come sono andate veramente le cose. La domanda a questo punto è: se uno solo è il romanzo-verità, che cosa ce ne facciamo di tutti gli altri? Sappiamo che cosa ha risposto Hegel, forzando il pensiero di Leibniz in una direzione ben poco leibniziana: trovato l'unico romanzo-verità, propone Hegel in sostanza, lasciamo pure perdere gli altri, consegniamoli al passato, all'inattualità (morte dell'arte). Leibniz sembra invece suggerire una terza via: nei libri che non sono quell'unico libro vero e tuttavia sono presenti nella famosa biblioteca egli vedeva la prova, sia pure e contrario, che la verità esiste ed è lì, libro fra i libri. Strano destino di Leibniz. Spesso i suoi paradossi gli si rivoltano contro. Così è della domanda fondamentale: perché c'è qualcosa e non piuttosto il nulla? Dovrebbe servire a introdurre l'impensabile nel pensiero, ma di fatto ve lo scaccia. Ciò nondimeno conferma la centralità di una filosofia che è un crocevia su cui volenti o nolenti si è costretti a tornare.

Mi sembra che una delle domande centrali del suo lavoro sia quella intorno al tempo, al divenire. La ragione metafisica (e con essa anche la filosofia della storia) tende ad annullare il tempo, cancellandolo nella verità sempre identica a se stessa. Il nichilismo è, invece, il tempo al di fuori della verità. Come altro è possibile pensare il tempo?

Anche qui, una terza via. Tra la verità senza tempo della metafisica e il tempo senza verità del nichilismo c'è la verità che ha luogo nel tempo. La temporalizzazione della verità è il nuovo e grande contributo filosofico che il Novecento ha dato – perciò il pensiero di Heidegger, piaccia o non piaccia, riveste un'importanza fondamentale e costituisce un imprescindibile termine di confronto. Naturalmente questa temporalizzazione della verità non è un'invenzione di Heidegger. Alla sua base (da questo punto di vista interessantissima è già l'opera di Hamann) c'è il concetto romantico di verità come madre del tempo e di tempo come forma e incarnazione della verità, così come c'è il modello estetico di esperienza della verità come esperienza di qualcosa che è sempre identico e sempre diverso. *Time is the Mercy of Eternity*, scrisse Blake (ai cui *Libri profetici* molti anni fa ho dedicato un saggio, senza mai smettere da allora di ritornarci sopra), e questa sua sentenza piena di mistero va compresa in tutta la sua estensione: il tempo è misericordia, dono e grazia dell'eterno. Così i romantici concepivano l'opera d'arte e, attraverso l'opera d'arte, il rapporto verità-tempo. Non è tanto lontano Heidegger quando sostiene che la verità si temporalizza nell'opera d'arte.



Fëdor
Michailovic
Dostoevskij

Proprio intorno all'interpretazione del divenire, e del nulla quale suo presupposto, mi sembra si giochi la partita filosofica tra Lei ed Emanuele Severino. In Severino l'evidenza del divenire (cioè della perenne transizione delle cose dall'essere al nulla e viceversa, in palese contrasto con il principio di identità) viene considerata la conseguenza della follia dell'Occidente. Nella ripresa di Parmenide attuata da Severino viene portato alle estreme conseguenze il tentativo logico e metafisico di rimuovere il nulla. Quello di Severino si ripropone, in definitiva, come il pensiero più rigoroso e conseguente dell'essere necessario. Lei parla, a questo proposito, di un'alternativa: o Severino, o Pareyson...

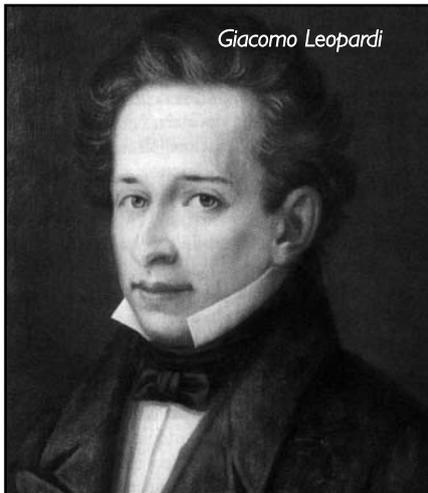
Non so se Severino accetti di giocare con me, certo io credo che valga la pena di giocare con lui, prenderlo sul serio e sfidarlo. Severino ha perfettamente ragione nel sostenere che il divenire e il nulla stanno o cadono insieme. Il divenire senza il nulla è impensabile. Bene, dico io: e allora, invece di liquidare il divenire, che c'è, eccome se c'è, con buona pace di Severino, pensiamo il nulla, andiamo sulle sue tracce, cerchiamo di capire perché non se ne può fare a meno, invece che metterlo al bando. So bene che pensare il nulla significa scuotere l'essere ab imis e concepirlo non come quello che era sempre ma come quello che diviene. E so anche che per Severino pensare il nulla non ha senso e quindi anche il divenire non ha senso: infatti è la follia dell'Occidente. Ma a me sembra che il problema non sia se il nulla contraddica o non contraddica il principio dei principi, ma sia piuttosto come pensare intere regioni dell'esperienza, in particolare arte etica e religione, che tolto il nulla risulterebbero semplicemente impensabili. Insomma, l'impensabilità riguarda non tanto il nulla ma il divenire (impensabile se non a partire dal nulla), così come la libertà e Dio stesso. Vogliamo pensare il divenire, anziché rimuoverlo come effetto illusionistico o peggio come delirio? Vogliamo pensare la libertà, Dio? Vogliamo, prima ancora, pensare la verità dell'arte? Dobbiamo pensare il nulla. Il problema del nulla. Da questo punto di vista l'insegnamento di Pareyson è tutt'ora centrale. Per forza di cose antitetico a quello di Severino.

La sua riflessione sul nulla passa anche attraverso il dialogo con artisti, scrittori, pittori, ecc. Nel tentativo di pensare il nulla mi pare che i tragici greci e Leopardi le abbiano fornito particolari spunti. Ce ne può parlare?

I tragici greci e Leopardi appartengono a mondi inconfondibili, eppure condividono un presupposto comune: sono persuasi che nel cuore della realtà abiti

il nulla, la contraddizione, un che di assolutamente enigmatico... Perciò il pensiero tragico si contrappone alla filosofia che confida nella verità incontraddittoria e "tutta dispiegata", perciò la filosofia e la poesia (come dice Leopardi) sono "inimicissime". E tuttavia (è sempre Leopardi a dirlo) quella di cui abbiamo bisogno è un'"ultrafilosofia", una filosofia al di là della filosofia, una filosofia pronta a far sue le ragioni del nulla piuttosto che le ragioni dell'essere che non può non essere.

Un'altra stella del suo firmamento artistico-filosofico è Dostoevskij. È stato da poco ristampato il suo libro Dostoevskij e la filosofia. L'edizione rimane invariata rispetto a quella del 1984. Ad aggiungersi è solo una Prefazione alla nuova edizione. In questa prefazione Lei solleva un argomento decisivo anche per il nostro presente: il rapporto tra nichilismo e terrorismo, che Dostoevskij aveva già profeticamente individuato e sviscerato, sia nella variante di un nichilismo violento e distruttivo, sia in quella di un nichilismo "mite". Sembra porsi, in un certo senso, un'altra alternativa di fondo: o Dostoevskij o Nietzsche. In che modo questa alternativa segna l'attualità filosofica e tenta di incidere su di essa?



Giacomo Leopardi

Proprio perché Dostoevskij aveva fatto una perfetta radiografia del nichilismo nelle sue varie espressioni, gli è stato possibile individuare il nodo essenziale che lega nichilismo e terrorismo e capire in che senso questo sia figlio di quello. Noi oggi verificiamo quotidianamente la bontà dell'intuizione dostoevskiana. Il terrorismo si presenta come una forma di fondamentalismo religioso; ma questa non è che la sua maschera, poiché in realtà si tratta di una religiosità perfettamente irreligiosa, e infatti i terroristi uccidono non tanto nel nome del Dio in cui credono, ma nel nome del Dio in cui non credono più (Stavroghin instillava nei suoi la fede nel Dio che per altro rifiutava).

Quanto all'alternativa fra Dostoevskij e Nietzsche, quando il mio libro è uscito la partita sembrava volgere interamente a favore di Nietzsche. Nel nome di un pensiero antitragico (nonostante Nietzsche pensasse di essere un tragicista), e cioè di un pensiero che dissolve l'ethos e le sue contraddizioni nell'al di là del bene e del male (e prima ancora dissolve il logos nell'al di là del vero e del falso). Abbiamo visto che cosa significa togliere di mezzo l'idea di verità. Stiamo vedendo come la pretesa di collocarci al di là del bene e del male in realtà precipiti allegramente nel male. E che male... Quello di cui Dostoevskij aveva saputo mirabilmente parlarci nei suoi romanzi.

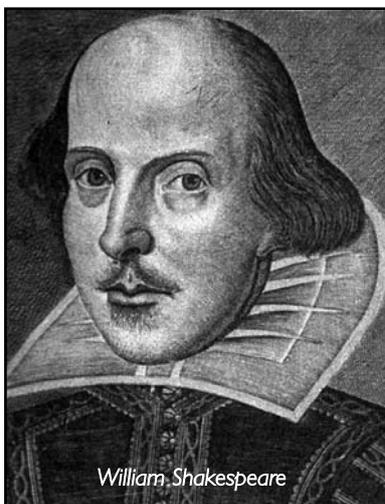
«Your bait of falsehood takes this carp of truth»¹

FINZIONE, STORIA E VERITÀ A PARTIRE DALL'ORIZZONTE DEL NULLA

Note su *Il bibliotecario di Leibniz. Filosofia e romanzo* di Sergio Givone

DI FRANCESCO CATTANEO

È la questione del tempo, del divenire, a muovere e a mettere in "agitazione" *Il bibliotecario di Leibniz. Filosofia e romanzo*, ultimo libro di Sergio Givone. La trattazione si snoda a partire da un bersaglio polemico: la filosofia della storia. Ma, come si conviene in un agone filosofico, la lotta trae il suo pieno significato solo se la contrapposizione tra i lottanti non è fine a se stessa, ma si svolge sullo sfondo delle cose stesse. Solo così l'orizzonte del domandare perviene alla sua ampiezza più propria. Ed è ciò che fa Givone, il cui confronto con la filosofia della storia è una sorta di *Leitfrage* (domanda-guida) che introduce alla *Grundfrage* (domanda-fondamentale) del suo lavoro. Siffatta questione di fondo può essere espressa con le parole dell'autore medesimo: «La ragione metafisica è il pensiero della verità senza il tempo. Il nichilismo è il pensiero del tempo senza la verità. E se invece si aprisse lo spazio per un pensiero che cerca la verità nel tempo e nel tempo vede il luogo della verità?» (p. 96)². In questa icastica esposizione del problema emerge anche la connessione diretta con il nostro tema di indagine, il nichilismo, intorno a cui Givone non cessa di interrogarsi.



William Shakespeare

Karl Löwith e il germe cristiano del nichilismo

Per cominciare, conviene dedicare qualche riflessione alla filosofia della storia, rispetto alla quale emergono nitidamente, per forza di contrasto, alcune opzioni filosofiche fondamentali. Vorremmo prendere le mosse da un filosofo che rimane fuori dall'orizzonte speculativo di Givone, ma che pure è prezioso per mettere a fuoco i termini del problema: Karl Löwith.

Secondo la puntuale ricostruzione di Löwith, per i greci (Parmenide ed Eraclito in primis) il *logos* del cosmo fisico, cui appartiene anche l'uomo, «è e permane uno e identico attraverso ogni sorgere e perire [...] *Physis* e *historia* hanno in greco tanto poco in comune quanto il perennemente identico a sé e la mera notizia (*istorein*) di mutevoli sorti umane. Gli storiografi greci hanno riferito storie e spiegato, è vero, l'apparente regolarità nella mutevolezza di tali sorti storiche col circolo che è nella natura delle cose: ma nessun filosofo greco ha mai costruito, con lo sguardo al futuro, una filosofia della storia *una* e universale, tutti hanno fatto oggetto della fisica e della metafisica la *physis* perennemente presente»³.

Ciò si traduce in Löwith nel rigetto della filosofia della storia, cioè di quella interpretazione lineare, teleologica ed escatologica del tempo storico che prende piede con il cristianesimo. Dopo l'illuminismo e dopo Kant, come nota Löwith nel suo celebre *Significato e fine della storia*, la "cornice concettuale" del cristianesimo continua a riproporsi in tutte quelle prospettive che non fanno altro che traslare sul piano secolare la concezione cristiana del tempo, configurando un'evoluzione storica. La teleologia – disancorata dal suo appiglio divino – diviene un movimento intrinseco alla storia stessa, movimento che può essere di varia natura: può concernere il cammino dello Spirito (Hegel), o la dialettica materialistica che soppintende al rapporto tra le classi (Marx), oppure l'inarrestabile progresso derivante dall'affinamento della scienza e della tecnologia (Comte)⁴.

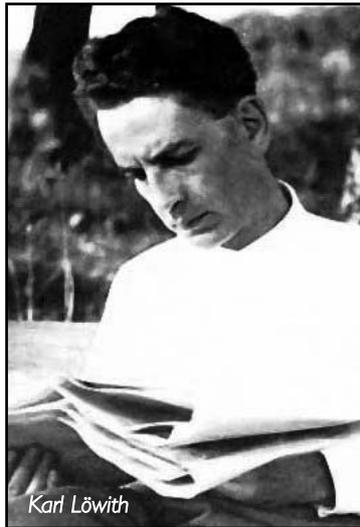
¹ William Shakespeare, *Hamlet* (1603), atto II, scena I, v. 63. «L'esca della menzogna prende questa carpa di verità» (*Amleto*, introduzione, presentazione, traduzione e note di N. D'Agostino, Garzanti, Milano 2004).

² Il numero di pagina delle citazioni relative a *Il bibliotecario di Leibniz. Filosofia e romanzo* (Einaudi, Torino 2005) viene indicato direttamente nel testo, tra parentesi tonde.

³ Karl Löwith, *Saggi su Heidegger* (1960), tr. it. di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino 1966, pp. 69-70.

⁴ Quando vien meno l'idea di un progresso "forte", si ha l'ultimo precipitato della filosofia della storia: quel-

«Una dimostrazione indiretta della provenienza della *filosofia* della storia dalla *teologia* biblica della storia – scrive Löwith – è l'assenza di qualsiasi filosofia della storia nel pensiero greco, il quale lasciava la storia agli storici. Ma la ragione positiva di questa omissione della costruzione di una filosofia della storia sta nel fatto che delle alterne vicende, della *tyche* della storia, non può esserci scienza autentica ma soltanto cronaca o storiografia. L'intento del mio libro *Meaning in History* (1949)⁵ – che in seguito (1953) apparve in traduzione tedesca col titolo più pertinente di *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* – era critico, nel senso che ne doveva risultare l'impossibilità di una *filosofia* della storia. Su questa intenzione si è spesso equivocato, interpretandola in senso cristiano-positivo perché sembrava conformarsi a certe tendenze della teologia protestante⁶. Spero di aver eliminato questo equivoco con il breve saggio *Wissen, Glaube und Skepsis*, e di concordare con i teologi sul fatto che la saggezza di questo mondo è una follia dinanzi a Dio⁷. Quest'ultima osservazione, che certo corre sul filo dell'ironia, trova la sua autentica pregnanza se ricondotta alla fonte implicitamente citata, *La prima lettera ai Corinzi* di San Paolo, ove si legge: «Nessuno dunque si illuda: se qualcuno tra di voi si crede sapiente in questo mondo, si faccia stolto per divenire sapiente. Perché la sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio» (3, 18-19⁸). Il passo menzionato ne richiama uno precedente in cui la vanificazione della sapienza umana è riferita direttamente al pensiero greco ed ellenistico: «Poiché, infatti,



nella sapienza di Dio, il mondo con la sapienza non ha conosciuto Dio, piacque a Dio di salvare i credenti mediante la stoltezza della predicazione. Sicché, mentre i Giudei domandano segni e i Greci ricercano sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei, stoltezza per i Gentili» (1, 21-23). Con la sua allusione alle epistole paoline, Löwith vuole rimarcare che l'escatologia cristiana presuppone un atto di fede, rispetto a cui anche la sapienza dei Gentili⁹ – riconosciuta come *massima espressione della sapienza umana* – risulta manchevole e insufficiente. La citazione paolina è funzionale in Löwith alla delinea- zione di un'alternativa radicale, di un *aut aut*: o il finalismo biblico, oppure la visione ciclica del cosmo greco. *Tertium non datur*. Se non si vuole compiere il salto "folle" della fede, non rimane che la suprema forma di saggezza raggiunta dall'uomo: quella greca. Il riferimento a San Paolo prepara dunque l'invito – che Löwith rimodula ben diversamente da Heidegger – a un *ritorno ai greci*¹⁰.

Conquistato questo *ubi consistam*, l'attacco di Löwith a quell'ingannevole "terzo" costituito dalla filosofia della storia si fa ancora più serrato: «L'idea che tutto avrebbe potuto riuscire diversamente non è impensabile. L'intento di Hegel di escludere il caso dal corso razionale e interamente necessario della storia non può raggiungere il suo fine, e la sua costruzione logica coerente della filosofia della storia e allo stesso modo della storia della filosofia come "storia filosofica del mondo", è in realtà scritta dal punto di vista della realtà di fatto.

l'esangue storicismo che Löwith considera il senso comune intellettuale del nostro tempo e rispetto a cui trova un primo antidoto nella *II considerazione inattuale* di Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*.

⁵ Si tratta del saggio noto in Italia con il titolo di *Significato e fine della storia* (prefazione di P. Rossi, tr. it. di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano 1989).

⁶ Il discorso di Löwith fa implicito riferimento alla *Lettera ai Romani* di Karl Barth, riguardo a cui il filosofo scrive in *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*: «Anche quest'opera viveva della negazione del progresso traendo profitti teologici dalla decadenza della civiltà. Lo scetticismo verso tutte le soluzioni umane, che la guerra aveva alimentato, portò Barth dal socialismo cristiano alla sua teologia radicale, la quale nega appunto alla radice qualsiasi "evoluzione" del Cristianesimo» (*La mia vita in Germania prima e dopo il 1933* [1986], prefazione di R. Kosellek, postfazione di A. Löwith, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 48). Barth rimarca lo scarto ontologico e permanente tra le conquiste "mondane" (storiche) dell'uomo e la pienezza della fede in Dio. In questo senso la posizione di Löwith (che insiste su una realtà immutabile invece che sul progresso) sembra portare acqua allo stesso mulino della teologia radicale (o dialettica).

⁷ Karl Löwith, *Curriculum Vitae* (1959), in *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, cit., pp. 199-200.

⁸ La versione a cui si fa riferimento è *La Bibbia concordata*, tradotta dai testi originali con introduzioni e note a cura della Società Biblica di Ravenna, Milano, Mondadori 1999².

⁹ "Gentile" deriva dal latino *gens*, "gente, stirpe, razza"; il latino *gentilis* va inteso come "della stessa gente, stirpe, famiglia" (esso è dunque affine al greco *ethnos*). Nella terminologia cristiana antica e nel Nuovo Testamento la parola è usata per designare coloro che non sono né cristiani né ebrei, e dunque pagani.

¹⁰ Sul ritorno ai greci di Heidegger cfr. Hans-Georg Gadamer, *Sul cammino che riporta all'inizio* (1986), tr. it. di F. Cattaneo, in «Studi di estetica», n°33, pp. 109-139.

Questa fede nella storia del mondo come tribunale del mondo, perché in essa si compie necessariamente ciò che è giusto e razionale, è diventata improbabile quanto la precedente fede in una storia governata dalla provvidenza divina¹¹. Nello smascherare la filosofia della storia in quanto surrogato della trascendenza perduta, Löwith la riduce a ultima forma di religione abbracciata da uomini dallo scetticismo troppo fiacco per rinunciare a qualsiasi forma di fede.

La parabola (filosofica) occidentale consiste per Löwith in una progressiva perdita di mondo (o denaturalizzazione): dal cosmo divino dei greci si passa al Dio cristiano, creatore del mondo ma esterno al mondo medesimo, per arrivare infine allo scatenamento del soggetto moderno, a una metafisica soggettivistica di ascendenza cristiana che rende l'uomo il fuoco dell'universo. La continuità tra la seconda e la terza fase – continuità basata sul fatto che Dio, nella sua *creatio ex nihilo*, si fa paradigma del soggetto creatore e che il rapporto diretto tra l'interiorità dell'uomo e Dio scavalca il mondo – comporta tuttavia un salto: infatti, al pari della «cosmo-teologia» greca, anche l'«antropo-teologia» cristiana ha un'idea del limite, fa riferimento a un orizzonte eterno ed immutabile in cui l'uomo è collocato. Il soggettivismo moderno, invece, si erge contro ogni «cornice» eterna e si scioglie integralmente nella storia come spazio del suo libero volere e della sua potenza¹². Questo processo, che la filosofia della storia da Hegel in poi tenta di accompagnare e guidare, si risolve nella compiuta *irrazionalità* di un vacuo decisionismo foriero di sventura. In esso Löwith può perciò scorgere i prodromi e le radici remote del nazionalsocialismo¹³.

Posta dunque la continuità tra cristianesimo e modernità, e individuato nella filosofia della storia un derivato della fede, a Löwith non resta che recuperare lo sfondo dell'eternità all'insegna della cosmologia



Gottfried Wilhelm Leibniz

greca. Löwith, in costante riferimento al suo *Denkweg*, può così concludere: «Il problema del senso della storia conduceva necessariamente al di là del mondo storico e del modo di pensare storico, al *mondo in quanto tale*, che è l'unità e la totalità di ciò che per natura è. Ma di fronte al mondo nella sua totalità il problema del senso nel senso di un "per che cosa" ovvero di uno scopo, perde il suo senso, giacché la totalità sempre presente di ciò che è per natura, che chiamiamo mondo, non può esistere ancora per qualcos'altro al di fuori di esso e nel futuro»¹⁴.

In definitiva, se Löwith rivendica l'«impossibilità di una *filosofia della storia*» è perché la storia può essere bensì raccontata e ricostruita, ma non se ne può fare una *filosofia*. Si prospetta così un bivio ineludibile: o si dà senso a una storia lineare attraverso una scelta di fede (che dunque si spinge al di là del presunto razionalismo di una *filosofia della storia*) o si fa ritorno alla saggezza greca del *kosmos* e della *physis*; o si abbraccia l'idea di un compimento che è di là da venire o si accetta il fatto che il compimento è da sempre presente.

A essere sacrificato in questa opzione è proprio il tempo *umano*, giacché per Löwith non si dà alcun rapporto tra storia umana e verità; o meglio, tale rapporto si dà solo nella cornice fallace di una *filosofia della storia*. Si potrebbe dire che anche Löwith, come Severino, sceglie l'essere contro il divenire, o meglio contro un possibile contenuto veritativo del divenire, contro qualsivoglia complanarità tra storia e verità¹⁵. Tuttavia, Löwith non nega il divenire *tout court* rifacendosi a Parmenide, ma più sobriamente segnala la divergenza tra *physis* e *historia* e riporta l'attenzione sul fatto che la storia umana si svolge nel grembo della natura¹⁶.

Calare la verità nel tempo, nella storia umana, significa compiere una violenza; significa, in definitiva, strappare l'uomo dalla totalità avvolgente della

¹¹ Karl Löwith, *Curriculum Vitae*, cit., pp. 201-202.

¹² Su questi punti cfr. Enrico Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, cap. 5. Donaggio fa notare che questo schema triadico di Löwith implica a sua volta una «sorta di filosofia della storia» (*ivi*, p. 134). Un'analoga aporia rileva Jürgen Habermas nel suo ritratto di Löwith contenuto in *Profili politico-filosofici. Heidegger, Gehlen, Jaspers, Bloch, Adorno, Löwith, Arendt, Benjamin, Scholem, Gadamer, Horkheimer, Marcuse*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 2000.

¹³ Per un'ampia trattazione di questo fondamentale punto, cfr. *ivi*, cap. 4.

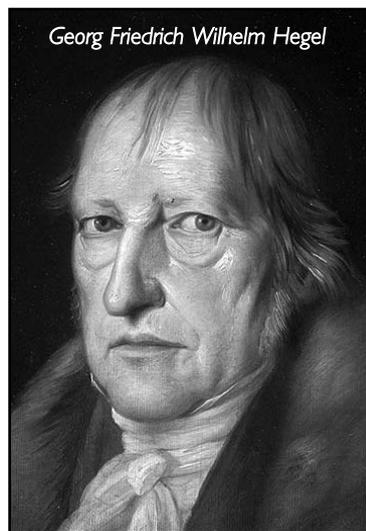
¹⁴ Karl Löwith, *Curriculum Vitae*, cit., p. 202.

¹⁵ Cfr. Enrico Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, cit., p. 139.

¹⁶ Il recupero del cosmo greco non può però avvenire per Löwith in senso squisitamente greco. Infatti, se per i greci il cosmo era divino in quanto pienamente presente (nella sua bellezza, armonia, regolarità, proporzione), alla fine della modernità il cosmo non è altro che una necessaria cornice trascendentale di senso, o ancora una «cornice senza quadro», come Löwith ebbe a dire. La cosmo-teologia greca viene dunque privata della compo-

physis. È in questo connubio deleterio, avviato dal cristianesimo, che si preparano le condizioni del nichilismo: una verità immersa nella storia è una verità destinata all'erosione (i valori supremi si svalutano e l'uomo rotola dal centro verso la *x*, per dirla con Nietzsche). Il cristianesimo – in questo Löwith e Severino concorderebbero appieno – porta con sé il germe del nichilismo. La malattia del senso storico era poi destinata ad erompere con l'incrinarsi di una concezione contemplativa della filosofia (ancora viva in Kant) e in particolare col disgregarsi del sistema hegeliano, in cui essere e divenire avevano trovato la loro somma sintesi storica. Ma tale mirabile "misura" di Hegel non poteva non sgretolarsi, visto che Hegel stesso aveva definitivamente sanzionato l'abbraccio mortifero tra storia e verità. Il dissolversi del sistema hegeliano – che in quanto sistema si sforzava ancora di tenere tutto insieme – determinò una «rottura rivoluzionaria»¹⁷ nella filosofia, di cui si fecero carico in particolare Marx e Kierkegaard. La filosofia diveniva ora un mezzo di intervento sul tempo, di trasformazione diretta del reale, vuoi sul versante socio-politico (Marx) vuoi sul versante esistenziale (Kierkegaard). È a partire da questa frattura rivoluzionaria che si pone con urgenza l'interrogativo circa la capacità della filosofia di intervenire e di incidere sul reale (Nelle *Tesi su Feuerbach* Marx scrive: «Finora i filosofi non hanno fatto altro che interpretare il mondo. Ora si tratta di cambiarlo»). Rifarsi alla cosmologia greca, invece, significa anche riproporre il *bios theoretikos*, la contemplazione di contro a ogni interventismo o filosofia *engagée*.

Per Löwith Nietzsche incarna con intenso *pathos* una contraddizione di fondo dell'Occidente, che può riassumersi nella contrapposizione tra grecità



Georg Friedrich Wilhelm Hegel

e cristianesimo. *Mutatis mutandis*, per Löwith, come per Heidegger, Nietzsche costituisce un compimento, uno snodo incandescente. Egli tentò a suo modo una conciliazione di due motivi divergenti: da discepolo dei greci, tentò di recuperare il senso originario della *physis* nell'idea dell'eterno ritorno dell'uguale; da figlio *malgré lui* del cristianesimo, dovette pensare la riconquista dell'eterno ritorno come atto volitivo di una *volontà di potenza*. Per Löwith tale viluppo concettuale non poteva che degenerare in follia¹⁸.

Se Löwith identifica nella concezione della storia del cristianesimo il presupposto stesso del nichilismo e individua nei greci un'alternativa a ciò, Severino – sulla falsariga di Heidegger – è ancor più radicale nella sua critica: le premesse del nichilismo starebbero nella stessa metafisica greca e in particolare nell'evidenza da essa attribuita al divenire (tanto che lo stesso Parmenide, nel rigettare il nulla, ne evoca lo spettro).

Lo spirito assoluto di Hegel e la peripezia romanzesca come spazio di resistenza

Anche per Givone vale un netto e irrevocabile rifiuto della *filosofia della storia*, anche se tale rifiuto è diversamente intonato rispetto a Severino e a Löwith. «Nel cuore di ogni filosofia della storia – scrive Givone – si annida un equivoco. Presupporre che la verità (e cioè il senso della storia) vada incontro a se stessa nel tempo, ritrovandosi come già da sempre presso di sé, a casa propria, significa spazializzare il tempo. Ma il tempo che diventa spazio, disegno architettonico, che tempo è?» (p. VIII). E ancora: «La filosofia della storia è romanzo che non sa di esserlo. O romanzo che finge di essere la sola storia vera, il solo romanzo degno di essere scritto» (p. X). La filosofia della storia è un ibrido, perché da una parte riconosce la potenza del

nente "teologica" (cfr. Enrico Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, cit., pp. 131, 137 e 139). Qui emerge il carattere più interrogativo che prescrittivo della filosofia di Löwith: il suo sforzo è stato quello di riproporre l'interrogativo sulla posizione dell'uomo nel cosmo, e per far ciò ha scelto come interlocutori privilegiati i greci (cfr. *ivi*, p. 138).

¹⁷ Il titolo originale di *Da Hegel a Nietzsche* (tr. it. di G. Colli, Einaudi, Torino 1949) suona: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* («Da Hegel a Nietzsche. La rottura rivoluzionaria nel pensiero del diciannovesimo secolo»). Il libro uscì per la prima volta nel 1941.

¹⁸ Per Löwith, a differenza di Heidegger, la filosofia dell'eterno ritorno di Nietzsche costituisce un autentico ritorno ai greci. Cfr. Karl Löwith, *Interpretazione di ciò che rimane taciuto nel detto "Dio è morto"*, in *Saggi su Heidegger*, cit., pp. 83-131. Tuttavia Löwith considera il ritorno ai greci di Nietzsche una «ripresa anticristiana dell'antichità all'apice della modernità» (cfr. Karl Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, tr. it. e cura di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 111 e sgg.). Si tratta dunque di una ripresa paradossale dell'antichità, in quanto è sì anticristiana (*conditio sine qua non* di ogni ritorno all'antico), ma al contempo avviene al culmine di una modernità che ha un'impronta cristiana. Ne deriva una commistione tra temporalità circolare e temporalità lineare. Anche in questo caso va rilevato che, sebbene le interpretazioni di Löwith e Heidegger siano discordanti, a Nietzsche è assegnata un'analogica collocazione storico-filosofica.

divenire, ma dall'altra la soggioga a uno sviluppo necessario, così stemperando l'urto del nuovo, dell'evento. La radicalità di Severino, secondo Givone, ha il merito di mettere bene in luce le alternative di fondo: infatti, nel porre un inaggrabile *aut aut* tra essere (o meglio: *ontologia della necessità*) e divenire (o meglio: *ontologia della libertà*) si esclude proprio la filosofia della storia, che appare come una sorta di "mezza misura". Givone, riepilogando la prospettiva di Severino, delinea lo scenario in cui egli stesso si muoverà: «Sul sentiero della notte l'uomo è libero, in grado di decidere liberamente di sé e del mondo, perché ciò che è sarebbe potuto non essere, e viceversa. Dunque, la libertà è la stella che brilla sul sentiero dell'Occidente. Ma brilla, e può brillare, in forza della fede nel divenire che poi è tutt'uno con la fede nel nulla: quel nulla che è il fondamento di tutte le cose e che dunque fa sì che esse possano essere altrimenti da come sono. Ed è il trionfo del nichilismo – questa la conclusione tratta da Severino – la sola e autentica fede dell'Occidente» (p. 64). La partita filosofica tra Givone e Severino si gioca in buona misura sulla legittimità di questa conclusione, perché lì si decide del senso del *nulla*. Mentre per Severino il nulla ha a che fare innanzitutto con la parabola storica occidentale del nichilismo (che accomuna tanto la metafisica greca, quanto la teologia cristiana, tanto la speculazione scientifica, quanto l'efficacia dell'apparato tecnico), per Givone il nulla è essenzialmente una questione ontologica, sulla cui base è possibile reimpostare la riflessione sul divenire e sulla libertà.

Lungo questo sentiero il confronto con il tempo umano è ancora tutto da dispiegare e da raccontare. E pone una serie di domande, che Givone raccoglie nella loro urgenza e non elude nella loro portata. Riconoscere la potenza disgregante del divenire significa forse sanzionare il tramonto della verità e consegnare la vita al caso? Inoltre, come intendere la libertà dell'uomo? Si riduce essa forse a puro e insensato arbitrio? E che valore attribuire a quelle espressioni della libera creazione umana che sono i racconti – e tra essi anche il racconto storiografico?

Partiamo proprio da quest'ultimo punto. Il pensiero di Hegel (inteso quale formulazione eminente e paradigmatica della filosofia della storia), nel suo presupporre l'esistenza di un'unica storia vera che si sviluppa secondo una traiettoria necessaria, comporta il reciso disconoscimento del valore di tutte le altre storie che vengono raccontate. Con ciò egli non manca di gettare discredito sull'arte romantica e sulla sua forma d'espressione per eccellenza: il romanzo. Per Hegel, infatti, l'estraniarsi dello Spirito nel

mondo si dà solo nell'ottica di una riconciliazione (*Versöhnung*), un ritorno a casa dello Spirito stesso, che supera di volta in volta la parzialità e finitezza delle sue manifestazioni per giungere alla completa auto-coscienza. L'arte romantica, al contrario, rimane invischiata in quella limitatezza e continua a testimoniare il negativo. Ma con ciò essa non è svuotata di senso: anzi, si presenta come un'«inattualità a suo modo attuale» (p. 15), dal momento che, se è vero che nel cammino dello Spirito assoluto l'arte viene messa in disparte, è anche vero che nel suo pervenire a se stesso lo Spirito continua a recare traccia del suo smarrimento, della sua estraniamento. Cionondimeno, lo Spirito pronuncia un'ultima parola sul mondo, rendendo la molteplicità e pluralità delle parole dell'arte cosa del passato. Il che segna la cosiddetta «morte dell'arte».

Il permanere del romanzo (e con esso dell'arte romantica) nel "negativo" viene argomentato da Givone attraverso il ricorso alla *Teoria del romanzo* di Lukács, «il quale è fedele a Hegel in tutto e per tutto, rispetto all'impostazione di fondo. Salvo tradirlo in un punto essenziale. Dove si decide dell'attualità o dell'inattualità del romanzo e più in generale dell'arte romantica» (p. 37). Questa mossa di Lukács non è certo senza conseguenze. Se nell'epopea e nella tragedia si fa avanti l'immagine di un mondo abitato dagli dei e dunque immediatamente pregno di senso e come immobilizzato in un eterno presente, la vicenda romanzesca si svolge su uno scenario disertato dagli dei, uno scenario su cui viene disegnata la traiettoria avventurosa di una soggettività e di un'interiorità che sono impegnate in un'inesausta e interminabile ricerca di se stesse e di un senso da dare alle cose. Ma se questo senso è oggetto di una ricerca, è perché esso si è ormai ritirato dalla

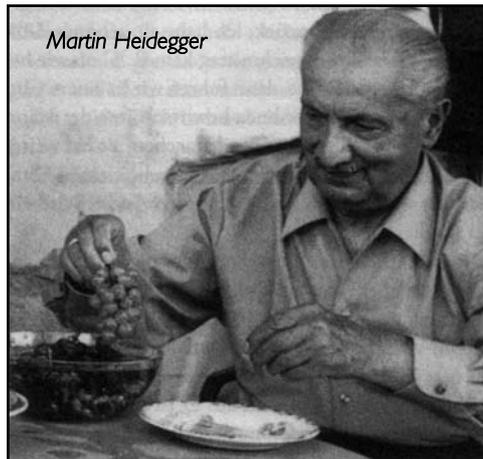
scena. Ed ecco che la soggettività può solo approntare degli abbozzi, delle ipotesi transitorie di senso; non può che limitarsi a ricostruire a posteriori, in modo fittizio e finzionale, una totalità coesa e sensata. Totalità ironica questa, perché sa di essere provvisoria, fragile, sempre sul punto di sfaldarsi. Il romanzo è scavato dal tempo e la narrazione non è che il dispiegarsi del tempo. Tuttavia nel romanzo la potenza demoniaca dell'ironia «ha carattere non tanto dissolutivo quanto formativo» (p. 41). Il romanzo può sporgersi sullo sperdimento, sul nulla, ove tutto, abbandonandosi alla potenza del negativo, precipita nell'abisso dell'insensatezza. «Ed è non già la morte del romanzo, ma il romanzo come luogo della morte: dove a morire è la parola che è voce del tempo, soltanto del tempo, e non dello Spirito» (p. 44).



György Lukács

Nietzsche e il tramutarsi della verità in favola

Nel romanzo ha luogo una sorta di dispersione, se non di smembramento, della verità nel tempo. Ma allora l'essere e la verità semplicemente si dissolvono? Pensare il tempo e la storia – e dunque la finitezza, la transitorietà, l'instabilità – significa liquidare la verità, ridurla a una convenzione, a un provvisorio consenso, a un artificio, a una finzione utile, secondo il dettato di *Verità e menzogna in senso extramurale*? Dobbiamo evocare contro Parmenide il *panta rei*, «tutto scorre», attribuito a Eraclito, perpetuando la contrapposizione metafisica tra essere e divenire? Che non sia necessariamente così Givone lo spiega proprio attraverso l'interpretazione di un aforisma dell'assertore dell'«innocenza del divenire», Friedrich Nietzsche. Il testo in questione è il celebre luogo del *Crepuscolo degli idoli* intitolato *Come il «mondo vero» finì per diventare favola. Storia di un errore*. Secondo Givone la parabola lì raccontata non va intesa «in chiave dissolutiva e inaugurale, nel senso che legare la verità al tempo significherebbe portarla a fondo, annientarla, donde lo schiudersi di una nuova epoca, quella del mondo senza verità» (p. 54). Se non in questo senso, allora in che senso la scomparsa del mondo vero finisce per inghiottire anche quello apparente, lasciando infine che sia la favola a dominare? Può dare qualche aiuto l'aforisma 125 di *La gaia scienza*, intitolato *L'uomo folle*¹⁹. L'uomo folle si reca al mercato proclamando: «Cercò Dio! Cercò Dio!». Ma la folla, costituita da persone che già non credevano in Dio, lo schernisce con una serie di domande ironiche. L'annuncio enfatico che l'uomo folle fa della morte di Dio si distingue dunque dalla mera indifferenza o dall'ateismo spicciolo degli astanti. Spiega Heidegger: «Perciò quest'uomo fuori del comune non ha niente a che fare con quel genere di fannulloni pubblici che lo circondano e che "non cre-



dono in Dio". Essi infatti non sono non-credenti perché Dio, in quanto Dio, è per loro divenuto non credibile, ma perché essi stessi hanno distrutto la possibilità di credere, in quanto non sono più in grado di cercare Dio. Non sono più in grado di cercare perché non pensano più»²⁰. Nietzsche, e con lui l'uomo folle, rimangono – secondo un'espressione di Heidegger – in una ricerca appassionata del Dio, si sforzano di pensarlo a fondo²¹. Quel che c'è da pensare, chiarisce Givone, è che Dio non muore se non in Dio²². E che, similmente a Dio, la verità si nega solo in forza della verità. «Il "non" della verità non è semplicemente la verità che non c'è più. È la verità come potenza della negazione e della contraddizione. In quanto potenza in atto tutt'altro che tramontata, la negazione non è volta a quel che è accaduto, bensì a quel che accadrà e quel che sempre di nuovo accade» (p. 57). Il punto non è quindi né sciogliere i fatti in interpretazioni (è la via degli esteti) né rivendicare i fatti contro le interpretazioni, contro le figure teologiche e mitologiche ormai ridotte a mere illusioni e svuotate di verità (è la via dei positivisti). Il punto è semmai cogliere la «potenza di negazione» (e di libertà) della verità, potenza romanzesca che si dispiega nel tempo. Facendo leva sul suo «non», la verità non è sempre uguale a se stessa e neppure consente di abbracciare in un unico sguardo l'intero sviluppo temporale, cogliendone senso e finalità. Essa non si irrigidisce in concetto, ma si trasfonde in racconto. Di qui si apre lo spazio della filosofia come romanzo; di qui si dà inizio alla narrazione di *Così parlò Zarathustra* (*"INCIPIT ZARATHUSTRA"*, suona la conclusione del summenzionato brano del *Crepuscolo degli idoli*)²³.

L'interpretazione nietzschiana offerta da Givone costituisce un confronto implicito con Heidegger. Nella lettura di Givone risuona, oltre al saggio *La sen-*

¹⁹ «L'uomo folle», come nota Löwith, costituisce un retaggio cristiano (in particolare paolino). Cfr. Karl Löwith, *Interpretazione di ciò che rimane taciuto nel detto "Dio è morto"*, cit. p. 101-102.

²⁰ Martin Heidegger, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»* (1943), in Id., *Sentieri interrotti* (1950), presentazione e traduzione di P. Chiodi, La Nuova Italia, Scandicci (FI) 1996, cit., p. 245.

²¹ Cfr. Martin Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca* (1933), tr. it. di C. Angelino, in *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita (1910-1976)*, cit., p. 105. Per la precisione, Heidegger parla di Nietzsche come dell'«ultimo filosofo tedesco che appassionatamente ha cercato Dio».

²² Ci si potrebbe richiamare all'interpretazione heideggeriana di *Pane e vino* di Hölderlin. Secondo Heidegger la sentenza di Nietzsche «Dio è morto» è meno originaria del dettato poetico di Hölderlin, in quanto quest'ultimo si colloca esplicitamente in un tempo di *privazione*, un tempo in cui gli dei sono fuggiti e il dio a venire non è ancora. Ma diviene chiaro in questo modo che la fuga degli dei non equivale a una semplice impossibilità futura della presenza del sacro e del numinoso, ma a un suo diverso modo di essere. Cfr. Martin Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia* (1936), in Id., *La poesia di Hölderlin* (1944), a cura di F.-W. von Herrmann, edizione italiana a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988, pp. 57-58.

²³ Anche la scelta del titolo del libro, *Il bibliotecario di Leibniz*, va messa in relazione con il tentativo di sviluppare

tenza di Nietzsche: "Dio è morto", anche il celebre saggio dedicato a *L'origine dell'opera d'arte*, in cui Heidegger afferma testualmente che «la verità è non verità», e ciò perché «nel non-esser-nascosto come verità è-presente, ad un tempo, l'altro "non" del duplice rifiuto. La verità è-presente come tale nel contrasto di illuminazione e duplice nascondimento»²⁴. La verità (*Unverborgenheit* suona la traduzione interpretante del greco *aletheia*) viene messa in opera storicamente e così – in tale messa in opera – esprime e realizza l'intimo contrasto, l'intimo dissidio che la attraversa. Detto ciò, tuttavia, appare altrettanto evidente che mentre Heidegger interpreterà sempre più univocamente Nietzsche come il punto estremo della parabola della metafisica – il punto *oltre* il quale è possibile un nuovo capitolo della *Seinsgeschichte* come unica storia vera – Givone si avvale del brano *Come il «mondo vero» finì per diventare favola. Storia di un errore per dispiegare un sapere narrativo e per cogliere l'estroflessione della verità nella pluralità delle storie.*

Il nulla come finzione che libera: Leopardi

Cosa dire però del «non», del nulla, del negativo – cioè di ciò che esula da ogni forma di discorso esplicativo o definitorio? La loro evocazione non può che essere finzione, somma finzione, che non per questo si riduce ad alcunché di insignificante. Per illustrare la questione Givone fa riferimento alle *Operette morali* di Leopardi, in particolare al *Cantico del gallo silvestre* (steso tra il 10 e il 16 novembre 1824), la cui conclusione prospetta una riduzione a nulla («Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi»²⁵) che, pur essendo fittizia²⁶, si ripercuote su tutto l'essente e ce lo mostra in modo diverso. Tale dinamica è ancora più eloquente ed efficace in un'altra operetta morale, che si può accostare a quella citata da Givone, il *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* (steso tra il 16 e il 23 agosto 1824). L'operetta inizia con il «Coro di morti nello studio di Federico Ruysch», in cui le mummie cantano: «Cosa arcana e stupenda/

un percorso alternativo alla parabola dissolutiva del nichilismo. Una chiara indicazione in merito viene dall'«Introduzione (in forma di dialogo fra l'autore e un ipotetico lettore)» che Givone ha premesso a *La storia del nulla* (cit., pp. IX-XXIV). Lì Givone spiega che, in un panorama filosofico che indulge al chiaroscuro e al compromesso, l'alternativa tra *l'ontologia della necessità* e *l'ontologia della libertà* viene spesso ammorbidita e resa più accettabile mediante una sua traduzione nei termini dell'alternativa tra *pensiero forte* e *pensiero debole*. «Debolista» in questo senso è Richard Rorty con la sua filosofia della contingenza. Tuttavia, spiega Givone, «la contingenza del mondo non è che l'aspetto iniziale, e neppure il più importante, di un'ontologia della libertà. A che cosa si riduce la contingenza del mondo fuori di un'etica della responsabilità? E a sua volta, cos'è mai la responsabilità senza la libertà, libertà originaria, libertà identificata all'origine con l'essere stesso? Quello di Rorty sembra invece un leibnizianesimo dimidiato. Dimidiato, amputato dell'ontologia». Givone chiarisce il significato di questo «leibnizianesimo dimidiato» facendo riferimento alla filosofia della *traccia* di Jacques Derrida. E scrive, indirizzandosi all'ipotetico lettore: «Ricorda, nell'introduzione a *L'écriture et la différence*, il riferimento a Leibniz? Dove si parla della biblioteca che contiene tutte le storie possibili, tutti i destini, e la biblioteca è la mente di Dio? Tolto di mezzo Dio (non importa ora per quale motivo egli non sia o meglio non sia più), il luogo di tutte le storie possibili sarà un luogo perfettamente atipico. Luogo non-luogo, ecco dove stanno tutte le storie: altrove, sempre e soltanto altrove. Non c'è biblioteca che le collochi secondo determinati criteri o in base a un ordine sistematico, non c'è grande bibliotecario che le conosca tutte, le raccolga in una superiore unità di senso, ne attraversi l'intreccio labirintico fino all'epilogo, e non ci sono neppure soggetti che ne siano i titolari, perché abbiamo semmai a che fare con maschere cui *tocca* una certa parte. Sì, le storie semplicemente accadono, le storie hanno un carattere semplicemente eventuale. La loro dimensione è la possibilità, è la contingenza del mondo». Leibniz sembra andare incontro a questo pensiero, nella misura in cui il suo Dio, di fronte a cui si dispiega un'infinita *regio possibilitatum*, è una sorta di «garante della contingenza». Ma ciò è vero finché non si inoccia nella questione dell'onniscienza divina, che rischia di ridurre la contingenza a «un'illusione ottica dell'uomo». Ecco allora che Rorty e Derrida procedono risolutamente a negare ogni realtà data, sia essa la verità oggettiva, sia essa l'onto-teologia. Non rimane allora che «prendere atto che Dio non è più» e che il nulla, e non Dio, è «la *regio* di ciò che è possibile e resta tale». Tuttavia, abbiamo visto come per Givone – erede del pensiero tragico – Dio trapassi solo in Dio e la verità si neghi solo nella verità. Il nulla quindi non va inteso in senso meramente dissolutivo, nichilistico, ma, di nuovo, come questione di ordine ontologico, seppure nel senso di un'ontologia della libertà, sul cui orizzonte l'ontologia incrocia la meontologia. Tale proposta taglia trasversalmente l'opzione tra pensiero debole e pensiero forte: non può essere ascritta al primo perché è pur sempre un'ontologia, ma non può neppure essere arruolata nel secondo perché è un'ontologia della libertà. Il titolo *Il bibliotecario di Leibniz* suggerisce che occorre riconvocare il grande bibliotecario nella biblioteca, che bisogna restituire a Leibniz la sua dimensione ontologica. In ogni modo, come il libro di Givone chiaramente mostra, è possibile fare ciò solo muovendosi sul filo del paradosso, con Leibniz *oltre* Leibniz.

²⁴ Martin Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte* (1936), in Id., *Sentieri interrotti*, cit., p. 45.

²⁵ Giacomo Leopardi, *Poesie e prose*, 2 voll., Mondadori, Milano 1998⁷, vol. II (= *Prose*), a cura di R. Damiani, p. 165.

²⁶ Nella nota inserita alla fine del *Canto del gallo silvestre* Leopardi scrive: «Questa è conclusione poetica, non filosofica. Parlando filosoficamente, l'esistenza, che mai non è cominciata, non avrà mai fine» (*Poesie e prose*, cit., p. 227).

²⁷ Giacomo Leopardi, *Poesie e prose*, cit., vol. II, p. 116.

Oggi è la vita al pensiero nostro, e tale/ Qual de' vivi al pensiero/ L'ignota morte appar»²⁷. Questo coro opera un fantasioso rovesciamento: sono i morti a guardare in direzione dei vivi e da quel punto di osservazione, dal nulla in cui sono sprofondati, la vita torna a essere «cosa arcana e stupenda». Lo sguardo immaginario a partire dal nulla serve per sporgersi sull'enigma delle cose presenti, instaurando una simmetria: la vita, infatti, appare al morto tanto misteriosa quanto la morte al vivo. In questo scambio reciproco sta la potenza del nulla. Che è potenza dispiegata nella finzione, perché il nulla, come spiega altrove Leopardi, è quanto di più distante dalla materia, è irreali. Ancor di più: è cosa che sta solo nel linguaggio. L'infinità del nulla «non può esistere né può esistere se non nella immaginazione o nel linguaggio», ed «è pure una qualità propria ed inseparabile dalla idea o dalla parola nulla, il quale pur non può essere se non nel pensiero o nella lingua, e quanto al pensiero o alla lingua»²⁸. Lo stesso accade anche nel celebre componimento *L'infinito* (composto nell'autunno del 1819), che va inteso a partire dall'annotazione leopardiana che l'unica forma di infinito non può essere che il nulla, perché tutto ciò che è, proprio in quanto essente, è finito. Nell'idillio, «l'immensità» in cui il pensiero «s'annega» (v. 14) è evocata solo *comparativamente*. È la siepe, «che da tanta parte/ Dell'ultimo orizzonte il guardo esclude» (vv. 2-3), a indurre il poeta a *fingersi* «interminati/ Spazi di là da quella, e sovrumani/ Silenzi, e profondissima quiete» (vv. 4-6); è il vento che «odo stormir tra queste piante» a consentire di sporgersi sull'«infinito silenzio» (vv. 9-10)²⁹.

Nelle opere di genio, dunque nella finzione, scrive Leopardi, il nulla «par che ingrandisca l'anima del lettore»³⁰: nel momento in cui acquisisce forma, sporgendosi sul senso, esso non è più meramente dissolutivo. Anzi, come s'è detto, consente di affacciarsi su un «arcano», diventa una potenza che stravolge l'essere alla radice, al punto da far dire: «In somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. Giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta per ch'ella non possa non essere, e non essere

in quel tal modo ec. E tutte le cose sono possibili, cioè non v'è ragione assoluta perché una cosa qualunque, non possa essere, o essere in questo o quel modo ec. E non v'è divario alcuno assoluto fra tutte le possibilità, né differenza assoluta fra tutte le bontà e perfezioni possibili. Vale a dire che un primo ed universale principio delle cose, o non esiste, né mai fu, o se esiste o esiste, non lo possiamo in niun modo conoscere, non avendo noi né potendo avere il menomo dato per giudicare delle cose avanti le cose, e conoscerle al di là del puro fatto reale»³¹. Il nulla è una potenza che consente al «puro fatto reale» di sprigionarsi nella sua libertà, la libertà di essere un «puro fatto», vale a dire un fatto la cui forza di persuasione e di convinzione sta nell'accadere e non nella necessità per cui deve essere tale³².

La potenza del nulla, nel suo legame con il tempo e con il divenire, è la radice stessa della potenza della finzione e del racconto. È in questo modo – per sottrazione, si direbbe – che il nulla restituisce la realtà a se stessa e al suo senso profondo. È il nulla che, per così dire, mette in moto la realtà e fa percepire come essa sia essenzialmente libera, come faccia appello alla nostra libertà (e responsabilità), come scorra in ogni momento sul confine tra salvezza e distruzione.

Givone, sulla scorta di Leopardi, propone un'inversione dello sguardo, una rotazione dall'essere e dalla verità al nulla e all'enigma. In tale inversione il nulla non si pone solo alla fine di una presunta parabola di estenuazione e di liquidazione dell'essere. Esso va portato anche all'origine, all'inizio³³. In tal modo la questione del nulla eccede il nichilismo, ne trascende il paradigma di distruzione e perdita. Infatti, se il nichilismo è la storia dell'erosione e dell'*annullamento* dell'essere, il nulla, riportato alla sua cooriginarietà con l'essere, libera l'essere dalla necessità. Il nulla, anziché essere *nihil negativum*, è *nihil privativum*.

In questo contesto la finzione, nella sua capacità di farsi carico del negativo (non siamo lontani dall'*Estetica* di Adorno) e di dargli voce, ha un ruolo nodale: è l'esca della menzogna a prendere la carpa della verità, per parafrasare le parole che Polonio rivolge a Reynaldo nell'*Amleto* di Shakespeare.

²⁸ Id., *Zibaldone*, 3 tomi, edizione commentata e revisione del testo critico a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 1997, tomo III, p. 2742 (p. 4181 dell'autografo leopardiano, pensiero datato «Bologna. 4. Giugno. 1826. Domenica»).

²⁹ Id., *Poesie e prose*, cit., vol. I (= *Poesie*), a cura di M. A. Rigoni, con un saggio introduttivo di C. Galimberti, p. 49.

³⁰ Id., *Zibaldone*, cit., tomo I, p. 271 (p. 260 dell'autografo leopardiano, pensiero risalente al 4 ottobre 1820).

³¹ *Ivi*, p. 971 (pp. 1341-1342 dell'autografo leopardiano, pensiero datato «18. Luglio 1821.»)

³² In formulazioni dal sapore proto-esistenzialista, Leopardi afferma: «Niente preesiste alle cose. Nè forme, o idee, nè necessità nè ragione di essere, e di essere così o così ec. ec. *Tutto* è posteriore all'*esistenza*» (*ivi*, p. 1133, p. 1616 dell'autografo leopardiano, datata «3. Sett. 1821.»). Il tema della *priorità del reale*, inteso a partire dalla sua *imprevedibilità* e *irrevoocabilità*, viene delucidato da Givone mediante il ricorso a Luigi Pareyson (in particolare alla sua *Ontologia della libertà*). Impossibile in questa sede, rispetto al percorso che ci siamo proposti, dare ulteriore respiro alla questione.

³³ Per dirla in termini cristiani, all'escatologia deve corrispondere una protologia, altrimenti l'escatologia si riduce alla mera proiezione di un desiderio e di un bisogno umano, troppo umano. Cfr. Sergio Givone, *Il bibliotecario di Leibniz*, cit., p. 74.

Sergio Givone

STORIA DEL NULLA

Sergio Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995, 230 pp

La *Storia del nulla* di Sergio Givone è senz'altro un ottimo banco di prova per una riflessione intorno al rapporto che intercorre tra nulla e nichilismo. Il percorso di Givone si svolge sullo sfondo epocale del nichilismo ed è proprio il fenomeno del nichilismo che conviene brevemente inquadrare per cogliere la fisionomia di tale percorso.

Nichilismo deriva dal latino *nihil*, che significa appunto "nulla". Fino alle soglie dell'Ottocento si possono documentare ricorrenze filosofiche, per quanto marginali e sporadiche, del concetto di *nihil*, considerato nel suo rapporto con l'essere (d'altra parte la stessa determinazione e delimitazione dell'essere presuppone la questione del nulla). A partire dall'Ottocento il fenomeno del nichilismo sembra inglobare la riflessione sul nulla; anzi, esso sembra costituire la massima intensificazione e amplificazione del problema del nulla, che diviene pervasivo e dilagante. Il cerchio delle macerie dei valori venerati e messi sul piedistallo di un mondo dietro il mondo si allarga sempre di più a fronte dell'irrealizzabilità e inadeguatezza di quei valori rispetto alla multiformalità e mutevolezza transeunte ed evanescente del mondo. Alla fine – nell'ossario di tutti quei fallimenti – diviene evidente che il mondo è privo di valore, che è

senza fondamento, che gli manca un principio in base al quale darne ragione. La volontà di verità vuole rendere pensabile tutto l'essere, vuole ricondurre tutte le cose che sono a un essere eterno e unitario. *Ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale*, recita la concezione panlogistica di Hegel, che presuppone una coincidenza tra realtà,

disperante e pessimistico del nichilismo. Ma Nietzsche, proprio nel compimento del nichilismo, nella sua estremizzazione, vede una nuova possibilità: qualora si dimostrasse l'inconsistenza e l'ingannevolezza dei vecchi valori, qualora si rovesciassero non solo i valori in sé, ma, ancora più essenzialmente, la posizione metafisica che essi occupavano e che hanno lasciato vuota (quella posizione metafisica istituita dal dualismo platonico, per cui i valori, la morale devono occupare una dimensione trascendente ed imperitura), se insomma fosse la *logica* del mondo vero a svaporare in favola, allora la dissoluzione dei valori non costituirebbe la definitiva condanna del mondo, ma anzi consentirebbe a esso di sprigionare la sua irriducibile policromia. Proprio i valori rispetto a cui il mondo risultava inadeguato, apparirebbero allora nella loro inadeguatezza al mondo, nel loro effetto frenante, indebolente, sfibrante, svigorente rispetto alla vita. Il nichilismo compiuto diviene per Nietzsche l'occasione di una trasvalutazione di tutti i valori.

La domanda di fondo di Givone s'incunea in questo snodo decisivo. Essa suona: nel nichilismo il nulla esce davvero dal silenzio, dal confino in cui la tradizione metafisica l'aveva costretto, prendendosi anzi tutta la scena per sé? Andando contro un certo *sensus communis* filosofico, Givone risponde negativamente. Dando l'impressione di dar voce al



senza fondamento, che gli manca un principio in base al quale darne ragione. La volontà di verità vuole rendere pensabile tutto l'essere, vuole ricondurre tutte le cose che sono a un essere eterno e unitario. *Ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale*, recita la concezione panlogistica di Hegel, che presuppone una coincidenza tra realtà,

pensiero e linguaggio. Il naufragio storico-ontologico di questa identificazione è la radice del nichilismo. In seguito al tramonto dei valori il mondo sembra essere senza sole: di qui il carattere di primo acchito

nulla, il nichilismo in realtà lo eclissa e occulta totalmente. Quest'inganno prospettico ha la sua origine nel fatto che il nichilismo fa leva sulla spettacolare perentorietà del divenire. Per il nichilismo il divenire, la transitorietà, la caducità, l'inesistenza di alcuna «cosa in sé», l'improponibilità di un *fundamentum inconcussum* costituiscono un indubitabile e inoppugnabile *dato di fatto*, di cui non resta che prendere atto. Nell'importante e seminale introduzione al volume, Givone rileva come il gesto filosofico di Derrida, Rorty e più in generale di ogni pensiero debole consista nel riproporre la biblioteca di Leibniz – la biblioteca in cui sono racchiuse tutte le storie possibili – privandola però del grande bibliotecario, di Dio. Le storie non hanno più un principio ordinatore, che decida della verità dell'una piuttosto che dell'altra; esse proliferano all'ombra del nulla, tracce di una differenza inesauribile. Questo pensiero della contingenza (Rorty), questo pensiero che tenta di disarticolare e decostruire l'onto-teologia (Derrida), pone il nulla quale principio paradossale. Il presupposto di questo scenario filosofico è insomma quell'evidenza del divenire che Severino attribuisce al pensiero occidentale nel contesto del tentativo di un suo superamento mediante un ritorno a Parmenide. Agli occhi di Givone, Severino è un punto di riferimento decisivo in quanto consente di intendere che l'alternativa filosofica radicale e originaria non è quella tra pensiero forte e debole, quanto quella tra ontologia della libertà e ontologia della necessità.

La storia del nulla segue il percorso carsico di un intendimento

autenticamente “eversivo” e “scardinante” del nulla, nella misura in cui lo vincola intimamente alla questione della libertà, di fatto sovvertendo il paradigma necessitante della metafisica, che in modo tanto sfuggente e impercettibile quanto esiziale nelle sue conseguenze si impone anche nel nichilismo come attestazione del *dato di fatto del nulla*.

Particolare rilievo viene assegnato da Givone alla tragedia, crocevia in cui arte e pensiero si incontrano determinando uno scarto rispetto alla filosofia della necessità proposta in varie foggie da Anassimandro, Eraclito e Parmenide. Nella tragedia la verità obbedisce a un paradigma negativo: *l'evento tragico* – ma anche: il tragico come *evento eminente* – è sempre segno di un'eccedenza, di una crepa, di una frattura, che assegna alla verità il carattere di un “non”, di un «terzo assente», piuttosto che, come in Hegel, di un terzo come sintesi dialettica (p. 21).

Gli altri fuochi del libro sono il misticismo (Plotino *in primis*, e poi la mistica cristiana di Meister Eckhart, di san Giovanni della Croce, di Jakob Böhme, che costituisce uno scarto rispetto alla teologia ortodossa e ufficiale), il romanticismo (in particolare quello della *Frühromantik* piuttosto che quello estetizzante e decadente successivo), Leibniz (colui che, nell'ambito della metafisica, ha formulato in modo canonico la domanda intorno al nulla), Leopardi e l'idealismo tedesco. Un posto di rilievo è giustamente accordato a Heidegger, il quale, nel suo confronto con Nietzsche, ha pensato in modo radicale la que-

stione del nulla, del nichilismo e del loro rapporto. Givone nota tuttavia in Heidegger un'ambiguità: l'abisso della libertà, su cui Heidegger insiste soprattutto nella sua prima produzione, assume, dopo la cosiddetta *svolta* (*Kehre*), un'inflexione necessitante, confluendo nella parabola della storia dell'essere (*Seinsgeschichte*) come destino (*Geschick*). In questo suo affondo critico, la lettura di Givone non è del tutto convincente. Che Heidegger parli di destino è innegabile. Se si assume il concetto secondo le tradizionali interpretazioni, si ha buon gioco nel rintracciare in Heidegger un rigurgito della filosofia della necessità. Ma ciò rischia di essere solo un mascheramento esteriore. Ogni grande pensiero riplasma, sulla base dei propri presupposti, quanto è stato già pensato. Ciascun concetto va dunque ricollocato a partire nell'intimità del pensiero del filosofo. Bisognerebbe allora interrogarsi a fondo sul modo in cui Heidegger pensa il *destino*, e forse allora si potrebbe vedere proprio in esso il segno dell'abbraccio fraterno fra essere e nulla all'insegna della *libertà dell'esserci*.

Nell'appassionante conclusione del suo volume, Givone ci aiuta a vedere con inaudita chiarezza che con ogni probabilità il più inquietante di tutti gli ospiti non è il nichilismo bensì il pensiero del nulla. Tale pensiero non è solo la vuota negazione logica dell'essere (come, in fondo, accade ancora in Hegel), ma è una rivoluzione della logica stessa – una rivoluzione grazie alla quale l'essere si dà nei termini di finitezza e libertà.

(a cura di Francesco Cattaneo)

ERMENEUTICA E NICHILISMO

Il "giovane" Nietzsche

Un'occasione perduta per la Nietzsche-Rezeption italiana?*

DI FEDERICO VERCELLONE

1. Introduzione: Nietzsche, il nichilismo ed il problema dell'interpretazione

Cercheremo in queste brevi considerazioni di tracciare un quadro delle complesse relazioni che legano nel pensiero di Nietzsche il tema del nichilismo al problema dell'interpretazione. Sarebbe infatti un errore ritenere che la questione del nichilismo e quella ad essa connessa dell'interpretazione sorgano in Nietzsche solo nell'ultima fase del suo pensiero. In quella, per intenderci, che matura a partire dalla *Gaia scienza* (e in particolare dall'annuncio, affidato al notissimo aforisma 125, della "morte di Dio"). Le due questioni si lasciano in realtà delineare ben prima, e non soltanto perché Nietzsche già negli anni trascorsi a Basilea aveva parzialmente dedicato all'ermeneutica filologica un corso universitario¹.

Quel corso fu tenuto in parallelo alla redazione della *Nascita della tragedia*, ovvero dell'opera prima alla quale è tutt'altro che estraneo un orizzonte ermeneutico. Verrebbe anzi da dire che, proprio a partire da quel periodo, sia possibile ricavare nel pensiero di Nietzsche uno schema delle possibili coniugazioni del tema nichilismo e interpretazione. È forse il caso di ribadire che il significato di tale riferimento a Nietzsche, lungi dall'essere esclusivamente monografico, è piuttosto fortemente paradigmatico. All'interno del quadro di riferimento ora accennato intenderei percorrere brevemente l'itinerario nietzschiano per toccare quattro punti tra di loro strettamente connessi.

In un primo momento ribadisco come il progetto teorico affidato a *La Nascita della tragedia* costituisca – contrariamente a quanto intendesse lo stesso Nietzsche – una dimensione compiuta e matura all'interno del suo itinerario teorico: si tratta in effetti di una tappa appartenente alla riflessione nietzschiana, che potrebbe definirsi come quella relativa al «sapere morfologico» e all'«ermeneutica della forma». Tento così di mostrare in diretta conseguenza – ricorrendo all'analisi del nesso "testo-mondo-interpretazione" nel primo Nietzsche-, come «sapere

morfologico» ed «ermeneutica della forma» vadano incontro a una tragica catastrofe proprio nell'ultima fase del pensiero nietzschiano. Ultima fase che, nel compendiarsi con la prima fase, mette a nudo un'inclinazione nichilistica dell'ermeneutica.

Un secondo punto della mia trattazione insiste invece sulla crisi del concetto di forma: essa non soltanto è profondamente connessa alla triade concettuale «testo-mondo-interpretazione», ma costituisce anche una figura emblematica, come si dimostrerà attraverso un'incursione nella ricezione italiana dell'ermeneutica. Infine, in un terzo punto, l'alternativa teorica qui presentata si ricomporrà in un quadro d'insieme, che tenga conto di quanto è andato maturando nella filosofia contemporanea italiana. Mi riferisco in particolare alla svolta impressa (di tipo heideggeriano-gadameriana) da Pareyson e da Vattimo, in direzione dell'ontologia ermeneutica e nell'ambito di quel dibattito sull'ermeneutica che attraversa il pensiero italiano tra gli anni Settanta e i Novanta del XX secolo.

2. I due modelli interpretativi all'interno del pensiero nietzschiano

Nella *Nascita della tragedia* il nesso «testo-mondo-interpretazione» può essere sviluppato secondo la direzione «mondo vs. opera». Nella riflessione del giovane Nietzsche l'opera stessa costituisce l'esito di un'originale operazione interpretativa. Quanto abbiamo qui di mira non è tuttavia il percorso interpretativo sull'opera, quanto l'opera stessa, come esito di un cammino ermeneutico da definirsi come *interpretatio naturae*. Nel sorgere della tragedia si realizza infatti un'ermeneutica della natura che coincide con il processo dell'autostrutturazione della natura stessa. Più precisamente assistiamo in tale processo ad un passaggio dal caos, ancora non esplicitato, della volontà di vivere all'universo dell'apparenza. Quest'ultima risulta invece strutturata e dispiegata all'interno dello spazio della rappresentazione apollinea:

Nei Greci la «volontà» volle intuire se stessa nella

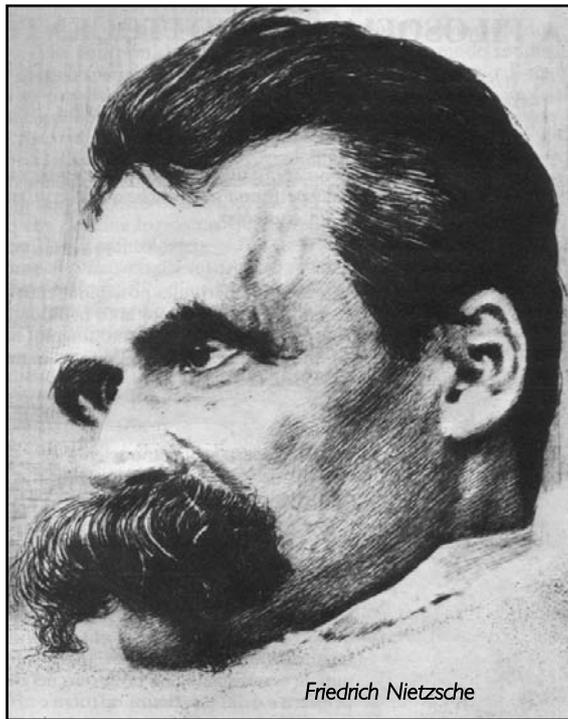
* Una prima versione di questo testo è stata proposta nell'ambito del seminario "Monde, texte, interprétation", (Journée d'étude, 8 gennaio 2007), organizzato da Christian Berner e da Denis Thouard presso l'Université de Lille 3. Ringrazio entrambi per avermi consentito di pubblicarlo in questa sede.

¹ Cfr. F. Nietzsche, *Enzyklopädie der klassischen Philologie*, § 8, in: *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe, II 3, Berlin, New York, De Gruyter, 1993, pp.373-376, ove fra l'altro viene elaborata l'idea di una „scienza sintetica“ che viene dopo le grandi acquisizioni storiche e analitiche della scienza dell'antico e, inoltre, quella di una filologia filosoficamente ispirata.

trasfigurazione del genio e del mondo dell'arte; per glorificarsi le sue creature dovettero sentire se stesse come degne di glorificazione, dovettero rivedere se stesse in una sfera superiore, senza che questo mondo perfetto dell'intuizione agisse come imperativo o come rimprovero².

Il problema dell'ermeneutica della natura diviene così cruciale per la determinazione delle distanze tra Antico e Moderno. Nietzsche, com'è noto definisce infatti la cultura greca come *unliterarische Bildung*, ossia come la «cultura non letteraria», in evidente contrapposizione alla cultura moderna, definita invece come *literarische Bildung*, come «cultura letteraria»³.

Il divario sussistente tra la cultura moderna e quella antica è rappresentabile come una sorta di lungo declino e di perdita costante: si assiste così al lento ma inesorabile trascorrere dalla piena presenza a sé e dall'orizzonte di una totale immanenza alla dimensione dello scarto e della temporalità lineare, del rinvio infinito dei segni. Questo orizzonte della perdita si definisce in tutta la sua portata soprattutto in alcuni corsi universitari tenuti da Nietzsche, ci riferiamo in particolare a quelli dedicati alla *Storia della letteratura greca* sui quali ci si soffermeremo e poi a quelli dedicati alla retorica che dovremo invece qui tralasciare⁴. Essi costituiscono comunque nel loro complesso un utilissimo corredo alle tesi esposte nella *Nascita della tragedia*. In questi testi l'universo letterario che ha per apice la tragedia si delinea come una dimensione intrinsecamente organica, e tuttavia estranea alla temporalità lineare che viene invece promossa dalla scrittura; si tratta di un universo e di una cultura che si fondano sull'immanenza. Essi non rimandano al



Friedrich Nietzsche

divenire storico, alla posterità il significato dei loro messaggi, piuttosto li consumano al loro interno. Da questo punto di vista la letteratura classica dei Greci è arte d'occasione, perciò affine a quella del mimo:

Ora la letteratura classica dei greci, come l'arte del mimo è [...] pensata invece in vista del momento, per gli ascoltatori e gli spettatori attuali, senza preoccupazione per i posteri (o solo indirettamente)⁵.

La letteratura greca dell'età classica non si fonda dunque sulla scrittura: lo stesso termine 'letteratura' risulta anzi inquietante per definire lo sviluppo delle arti della parola:

La parola 'letteratura' è inquietante e contiene un pregiudizio. Come il consueto errore nello studio della grammatica era di partire dalle lettere dell'alfabeto e non dal suono, così, nella teoria della letteratura, è pensare innanzitutto allo *scrivere* di un popolo e non al *linguaggio* artisticamente trattato, ossia a partire da un'epoca nella quale l'opera d'arte orale è goduta unicamente dal lettore [...]; non che la scrittura fosse assente, ma questa serviva unicamente all'artista del linguaggio che si presentava al pubblico soltanto come parlatore o come cantore⁶.

La seduzione "retorica" del significante costruisce così il carattere unitario della cultura letteraria greca; a questa seduzione si contrappone il declinare dell'efficacia della parola, lo stemperarsi della sua forza nella scrittura. A un cosmo ciclico – quale è quello costi-

tuito dalla tragedia, intesa come suprema manifestazione della cultura greca – risponde il divenire infinito dei segni che caratterizza il mondo moderno,

² F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, in: *Opere*, edizione italiana a cura di G. Colli e M. Montanari, Milano, III. I, Milano, Adelphi, 1972, p. 34.

³ Mi permetto, a questo proposito, di rinviare al mio saggio *Il divenire della memoria. Lettura della Nascita della tragedia*, in: F. Vercellone, *Apparenza e interpretazione*, Milano, Guerini e Associati, 1989, pp. 13-25. Per un'esautiva ricostruzione della nozione di *Bildung* nel quadro di un'interpretazione complessiva del pensiero di Nietzsche, cfr. C. Gentili, *Nietzsche*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 11-50.

⁴ Cfr. A questo proposito: *Nietzsche Werke*, Kritische Gesamtausgabe, II 4, *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72-WS 1874/75)*, Berlin, New York, De Gruyter, 1995.

⁵ F. Nietzsche, *Geschichte der griechischen Literatur* (Dritter Teil), in *Nietzsche Werke*, Kritische Gesamtausgabe, II 5, *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1874/75-WS 1878-1879)*, Berlin, New York, De Gruyter, 1995, p. 278.

⁶ F. Nietzsche, *Geschichte der griechischen Literatur* (Erster Teil), in *Nietzsche Werke*, Kritische Gesamtausgabe, II 5, cit., p.7.

dischiuso dal cristianesimo.

Tra l'universo 'tragico' e quello 'cristiano-moderno' – per anticipare quanto si verrà sviluppando oltre – viene così a prodursi un momento di opposizione formale. Da un lato abbiamo una relativa 'atemporalità' della parola tragica, dotata di un'alta valenza simbolica; dall'altra abbiamo invece la temporalità storica del segno. Si tratta di una contrapposizione che – forse indipendentemente da Nietzsche – avrà notevolissime ripercussioni sull'ermeneutica contemporanea.

Le posizioni di Nietzsche sono in tal senso perfettamente manifeste non solo nella *Nascita della tragedia*, ma anche in *Su verità e menzogna in senso extramurale*. Quel suo affidarsi all'intuizione, che rappresenta un riporre fiducia nella sofferenza e nell'incertezza; e quel suo insistere sulla palingenesi del simbolico nel grembo di una natura intatta, ad esempio nella descrizione delle feste dionisiache, non sarebbero infatti posizioni comprensibili se non nel riconoscimento della piena consapevolezza nietzschiana di quella che era una cultura dotata di codici plastici, cultura che si affidava alla parola viva e non ancora prigioniera delle rigide leggi che presiedono al linguaggio scritto. L'affermarsi di queste rigide leggi contrassegna tuttavia un passaggio che implica anche una rottura. Si trascorre dall'orizzonte della piena presenza a sé, tenuto saldo dal mito, al *logos* e alla storia. Con l'avvento della scrittura viene a infrangersi proprio ciò che garantisce l'unitarietà, la compiutezza della cultura tragica⁷.

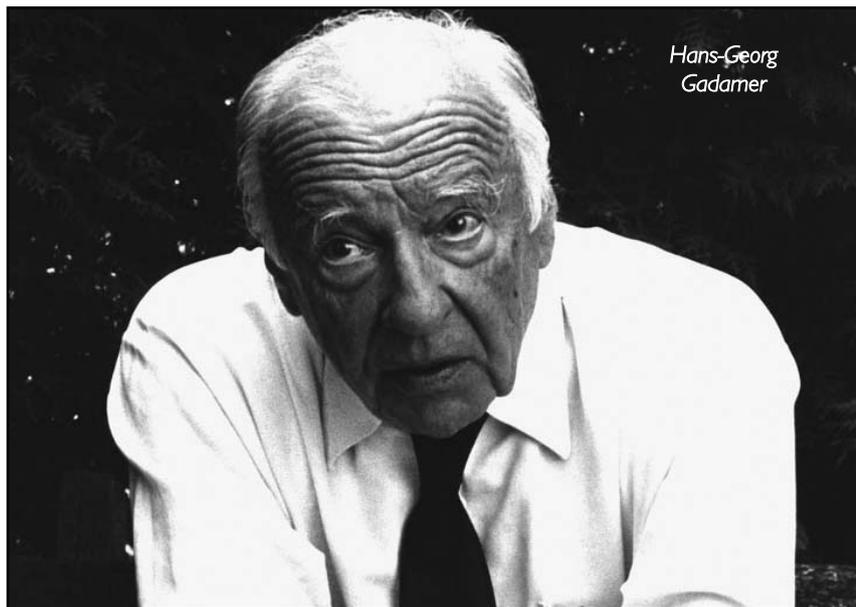
Per coglierne portata e significato di questo passo

dobbiamo compiere una mossa ermeneutica paradossale: sporgerci dall'universo della scrittura in direzione della totale immanenza, attingibile solo intuitivamente, della cultura greca dell'età tragica. L'ermeneutica nietzschiana del mito viene qui chiamata a prestare attenzione al suo stesso sorgere e a scrutarlo dall'interno con l'intento di cogliere il suo momento genetico. Come ben sappiamo *La nascita della tragedia* trascorre dalle grandi feste dionisiache, nelle quali l'uomo rinnova il rapporto temporaneamente infranto con la natura, sino al confitto e alla pacificazione di Apollo e Dioniso. In questo itinerario la natura ritrova la propria voce, la propria autonomia espressiva. La tragedia in tale contesto non fa altro che 'rammemorare', attraverso la complessità stessa della sua struttura, la vicenda dello spezzarsi del legame originario che congiungeva uomo e natura: si tratta di un legame che la tragedia rianima per evitare che la cultura divenga immemore di sé e, conseguentemente, per non veder cadere nella sterilità le sue possibilità mitopoietiche.

La tragedia, rappresentando sotto le più diverse vesti (ed attraverso i più variegati *plots* narrativi) la vicenda unica di Dioniso il quale, dopo esser stato sbranato dai Titani, risorge dalle sue stesse membra, non rammenta in fondo che la vicenda dell'individuazione medesima, fornendole un'espressione simbolica. La tragedia si configura così come espressione simbolica dell'immemoriale: essa è narrazione non tanto di una semplice 'vicenda umana', ma dello sviluppo della natura (e con ciò anche dell'uomo, considerato nella sfera della sua progenie) verso il principio d'individuazione, primo passo verso la cultura.

La tragedia è pertanto *historia*, ossia vicenda della genesi simbolica della cultura dalla natura e rammemorazione di quest'origine. La tragedia costruisce così la manifestazione suprema della cultura greca in quanto ne costituisce la memoria storica. Anzi, una peculiare memoria storica, quella 'ontogenetica', che si differenzia profondamente da quell'altra memoria storica, quella alimentata dalla 'cultura storica', che Nietzsche critica esemplarmente nella seconda *Considerazione inattuale. Sull'utilità e il danno della storia per la vita*.

La tragedia rappresenta così un'altra storia rispetto a quella umana delle *res gestae*. Nietzsche sottolinea in questo quadro quello che, in termini più gada-



Hans-Georg
Gadamer

⁷ « Da dove proviene la più tarda *considerazione* della scrittura? Che diventa così considerevole che poco alla volta la cultura diviene letteraria. In gran misura la *considerazione* della *scrittura* venne promossa dai puri *uomini di scienza* che di essa si servivano, matematici, astronomi, medici, naturalisti ecc.: a loro importava esporre con la massima limpidezza possibile il pensiero, lasciar da parte il sentimento, l'affettività» (in: *Geschichte der griechischen Literatur* (Dritter Teil), in: *Nietzsche Werke*, Kritische Gesamtausgabe, II 5, cit., p.282).

meriani, si potrebbe definire come il momento dell'evento della tragedia. La sua stessa natura di testo retrocede dietro a quella di evento e di rammemorazione di una provenienza immemorabile, che è insieme il mondo dell'opera e non. La tragedia rappresenta così una sorta di continuo lavoro ermeneutico di riconduzione della cultura alla sua origine, di *interpretatio naturae*. Essa si realizza attraverso passaggi o filtri successivi: 1) feste dionisiache; 2) coro; 3) scena tragica vera e propria.

Tutto questo produce un'inclinazione antinichilistica dell'ermeneutica (implicita) nel testo nietzschiano, nel quale viene avvalorata la potenza metaforica, semantica e mitopoietica; non del testo ma della parola tragica. Quest'ultima può produrre il suo effetto catartico proprio rinunciando a quella significazione univoca della quale la investirebbe invece la scrittura; essa impone l'affermarsi dell'univocità del significato escludendo così la 'potente' ambiguità della parola tragica che consente di contraddire il principio di non contraddizione e così, pure, il ripetersi dello stesso evento. Secondo quanto Nietzsche rammenta ancora in *Su verità e menzogna in senso extramurale*:

Mentre l'uomo guidato dai concetti e dalle astrazioni non riesce per mezzo loro che a respingere l'infelicità, senza riuscire egli stesso a procurarsi la felicità dalle sue astrazioni, mentre cioè egli si sforza per quanto è possibile di liberarsi dal dolore, l'uomo intuitivo invece, ergendosi in mezzo a una civiltà, raccoglie dalle sue intuizioni, oltre che una difesa dal male, un'illuminazione, un rasserenamento, una redenzione, che affluiscono incessantemente. Senza dubbio egli soffre più violentemente, *quando* soffre; egli soffre anzi più spesso, poiché non sa imparare dall'esperienza e cade sempre di nuovo nel medesimo pozzo in cui era caduto una volta.⁸

Sotto questo punto di vista la scrittura produce inevitabilmente una sorta di rovesciamento del quadro precedentemente descritto, poiché metaforizza ed esplicita i caratteri di una cultura orientata secondo l'andamento di una temporalità 'lineare', orientata da un *telos*, e volta ad evitare che il medesimo 'evento' venga vissuto una seconda volta. Il tempo 'ciclico' della cultura tragica viene qui messo radicalmente in questione: il passaggio nietzschiano attraverso Euripide e Socrate costituisce un passaggio al tempo stesso storico attraverso due momenti successivi della cultura greca (secondo lo schema fioritura-decadenza)

e un passaggio ben più radicale, che si potrebbe forse definire metastorico, tra due paradigmi culturali incomparabili l'uno con l'altro. La cultura storica – così come viene descritta nella seconda *Considerazione inattuale Sull'utilità e il danno della storia per la vita* – è una cultura del testo, che coltiva la memoria attraverso lo scritto, producendo così un tipo di memoria ipertrofica, nella quale regna una sovrapproduzione libraria – della quale siamo tutti oggi testimoni in maniera ancora più significativa che all'epoca di Nietzsche.

Quella che viene qui da Nietzsche prefigurata e descritta è pertanto una cultura che accoglie entro di sé un 'vettore temporale', che pensa e struttura il senso storico secondo lo schema della successione. Mettendo in sequenza gli eventi, se ne ricava un senso fornito implicitamente dalla loro collocazione, in prossimità o distanza dal *telos* ultimo secondo un atteggiamento che secolarizza le aspettative escatologiche del cristianesimo⁹: agli occhi di Nietzsche si tratta di un'operazione tutt'altro che neutrale, poiché è in essa che la cultura storica costituisce una cultura *del testo* che produce la *derealizzazione del soggetto e del mondo*.

All'interno di questo scenario il rafforzarsi della dimensione del testo produce una 'perdita di mondo': si tratta di un aspetto che costituirà uno degli elementi di maggiore continuità all'interno dell'interpretazione nietzscheana del nichilismo:

Così l'individuo si fa esitante e insicuro, e non può più credere in sé: sprofonda in se stesso, nell'interiorità, ossia in questo caso nel deserto accumulato delle cose apprese che non agiscono all'esterno, dell'erudizione che non diventa vita. Se si bada all'esteriore si può osservare come l'espulsione degli istinti per opera della storia abbia trasformato gli uomini quasi in pure astrazioni e ombre; nessuno sa più arricchire la propria persona, e tutti invece si mascherano da uomini colti, da scienziati, da poeti, da politici¹⁰.

Del resto, sarà proprio sulla base dello scacco assoluto determinato da tale 'perdita di mondo' che s'imporrà il volto maturo del nichilismo nietzschiano. In definitiva il nichilismo dell'ultima fase del pensiero di Nietzsche che accusa violentemente il cristianesimo di essere un fattore di derealizzazione del mondo non enfatizza che quanto si annunciava, sia pur in modo più cauto, già nella seconda *Considerazione inattuale*¹¹. Il Cristianesimo, in quanto istituzione storica portatrice di quella cultura del testo e della sua proliferazione attraverso le pieghe di un commentario infinito – com-

«È una nobile, più fredda spiritualità che crea e desidera la vera e propria letteratura scritta, si è stufi degli effetti ottenuti tramite l'arte drammatica, le delizie delle arti figurative, la musica, il richiamo delle passioni, del sentimento, non si condivide più il patetico dell'espressione; nell'espone i moti dell'animo si vede qualcosa di sfrenato e di artificioso» (Ivi, p. 301).

⁸ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in: *Opere*, III, II, Milano, Adelphi, 1973, p. 372.

⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in: *Opere*, III, I, cit., pp. 322-324.

¹⁰ Ivi, pp. 296-297.

mentario che peraltro rappresenta il frustrante fallimento della storia della salvezza –, fa sì che il mondo perda sempre più consistenza a favore di un'astratta nozione di soggettività.

Paradossalmente si tratta di una soggettività divenuta quanto mai potente sulla base della propria impotenza. Sulla base cioè di quella 'derealizzazione' del mondo, cui fa *pendant* l'effondersi di un 'io', la cui potenza coincide con la propria medesima impotenza, e che paradossalmente tutto può proprio perché su *nulla* agisce: questa peculiare dimensione ermeneutica si configurerà poi nel pensiero nietzschiano come «volontà di potenza». «Volontà di potenza», dunque, che si fa arte e che produce 'oltre di sé', sia pur sempre 'entro di sé', in quel plastico modificarsi di significati che si è sostituito alla salda oggettività del mondo. Che questa totale derealizzazione del mondo derivi dall'interferire sulla consistenza del reale della nuova dimensione dischiusa dalla tecnica è quanto venne poi messo in luce dall'interpretazione heideggeriana di Nietzsche¹².

In ogni caso la volontà di potenza viene a rappresentare nell'ultimo Nietzsche la dimensione di una universale presa di posizione del soggetto che dissolve il mondo entro la dimensione delle proprie soggettive prospezioni. Da questo punto di vista ha ragione Nietzsche a sostenere nel *Crepuscolo degli idoli* che «il mondo vero», quello trascendente, ha perduto ogni consistenza ed è diventato «favola»¹³. Inoltre, il mondo stesso si prospetta secondo le modalità della sua interpretazione. I soggetti interpretanti sono infatti centri di forza:

Ogni centro di forza ha per tutto il resto la sua *prospettiva*, cioè la sua affatto determinata *scala di valori*, il suo tipo di azione, il suo tipo di resistenza [...] e il "mondo" è solo una parola per il gioco complessivo di queste azioni¹⁴.

Insomma: per questo «gioco complessivo» non solo non c'è 'testo', ma non c'è nemmeno 'mondo' che non dipendano dalla sua interpretazione. 'Testo', 'mondo' e 'interpretazione' vengono così a costituire nella fase ultima del pensiero di Nietzsche un nesso organicamente coeso; e, in questo contesto, occorre prestare massima attenzione all'ultimo dei suoi termini, poiché esso viene a intaccare e quasi a divorare i primi due. Questa caratterizzazione ci consente di passare all'analisi del nesso 'ermeneutica-nichilismo' nell'ambito del pensiero filosofico italiano del secondo dopoguerra.

3. Nichilismo ed ermeneutica nel pensiero italiano del dopoguerra

Quando si prende in considerazione la riflessione italiana del dopoguerra sul nichilismo non si può evitare di metterla in relazione con la *Nietzsche-Renaissance* che attraversa la cultura filosofica mitteleuropea tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta del secolo scorso. Lo sguardo sull'ermeneutica, particolarmente vivo nella cultura italiana a partire da Emilio Betti, per venire soprattutto ai nomi centrali di Luigi Pareyson e di Gianni Vattimo è, da questo punto di vista, fortemente influenzato dall'atteggiamento che pensatori e studiosi assumono nei confronti dell'opera di Nietzsche.

Va detto tuttavia che, per quanto influente possa essere il pensiero di Nietzsche, le sue *chances* teoriche vengono individuate soprattutto nell'ultima fase della sua produzione intellettuale. Per riassumere nei termini più concisi una questione notevolmente complessa, potremmo dire che l'atteggiamento nei confronti di Nietzsche dipende dalla presa di posizione, favorevole o meno, nei confronti del nichilismo medesimo. È proprio su questa base che si definisce il confronto a distanza tra Pareyson e Vattimo intorno al nodo dell'ermeneutica. Si tratta di un confronto che tuttavia si trova a prescindere completamente dalla prima fase del pensiero nietzschiano.

Senza voler in nessun modo misconoscere l'eminente significato della sua opera, ci permettiamo di accennare in questa nostra ricostruzione alla figura di Emilio Betti, il cui influsso sulla cultura filosofica italiana è stato del resto poco significativo. Per altro verso l'atteggiamento programmatico di Betti – racchiuso nel detto: «*sensus non est inferendus, sed efferendus*» – addita un cammino d'impronta radicalmente antinichilistica ed in palese contrapposizione anche nei confronti dell'ermeneutica di ascendenza heideggeriana (così come testimonia la sua polemica con Hans Georg Gadamer)¹⁵.

In Betti l'oggettività del testo viene tenuta saldamente ferma e distinta dalla sua *significatività*, cioè dalla donazione di senso supplementare che viene fornita dall'interprete. Contro quello che egli ritiene essere il relativismo, vedi di Bultmann o di Heidegger, Betti articola la sua tripartizione dei tipi d'interpretazione da intendersi in funzione: a) *ricognitiva*; b) *riproduttiva*; c) *normativa*¹⁶.

In questo quadro si tratta di distinguere il significato 'oggettivo' di un testo dalla sua portata, ovvero da quella che potrebbe definirsi la sua 'attualizzazione': una dimensione che possiede tuttavia una sua particolare pertinenza, sia in ambito giuridico (in merito

¹¹ Per quanto riguarda questi aspetti concernenti l'ultima fase del pensiero nietzschiano, che qui non è possibile sviluppare, mi permetto di rinviare alla mia *Introduzione a Il nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, 2005⁷, pp. 56-85.

¹² Mi permetto nuovamente a questo riguardo di rinviare alla mia *Introduzione a Il nichilismo*, cit., pp. 113-128.

¹³ Cfr. F. Nietzsche, *Opere*, cit., VI, III, Milano, Adelphi, 1970, pp. 75-76.

¹⁴ F. Nietzsche, *Opere*, cit., VIII, III, Milano, Adelphi, 1971, p. 60, frammento 14 [184].

¹⁵ Per una ricostruzione del confronto Betti-Gadamer nel quadro di una ricognizione complessiva del pensie-

all'applicazione della legge) che in quello religioso (è il caso dell'omelia). L'influsso della teoria di Betti – peraltro ampiamente discussa da Gadamer – non riguarda tuttavia l'ermeneutica 'continentale' che in modo marginale, mentre ha maggiori aderenze con quella anglosassone, come testimonia in particolare il pensiero di Erich Donald Hirsch¹⁷.

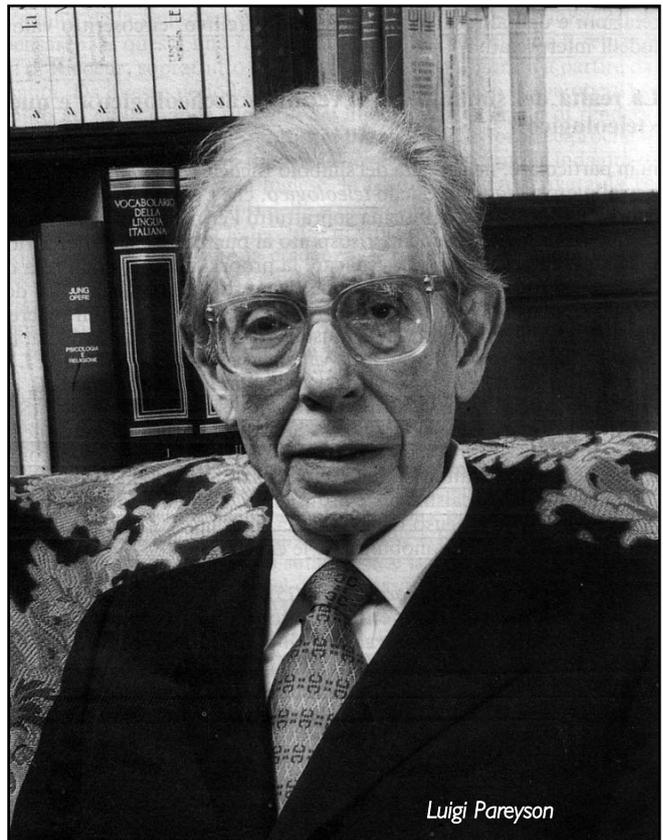
Per la nostra presente ricostruzione è indubbiamente più importante soffermarsi sulle posizioni espresse da Pareyson e da Vattimo. Qui la loro rilettura di Nietzsche risulta di centrale importanza. Il clima culturale italiano negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso era peraltro interamente pervaso dalla presenza nietzschiana. Bisogna tuttavia rilevare che le posizioni dei due Maestri dell'ermeneutica in Italia, sia pur nel loro reciproco differenziarsi, mettono al centro del loro confronto con Nietzsche l'ultima fase della sua produzione teorica: per intenderci l'epoca che va dalla *Gaia scienza* ai Frammenti postumi degli ultimi anni, quelli nei quali viene elaborata l'idea di «volontà di potenza». Il primo Nietzsche viene così da entrambi poco valorizzato, anche se una sua "riscoperta" ermeneutica potrebbe costituire una *chance* teorica significativa. Questa mancata valorizzazione del primo Nietzsche appare particolarmente evidente nel pensiero di Luigi Pareyson proprio in quanto la prima fase del pensiero nietzschiano sembrerebbe profilarsi come una *chance* teorica significativa anche per lo sviluppo di un pensiero, come quello pareysoniano, sempre più orientato verso l'interrogazione del mito.

Ogni interpretazione – per Pareyson – è di necessità 'storica', ossia connessa al tempo cui si accompagna. Ma al tempo stesso essa si presenta come *rivelativa* della verità. Pertanto, ogni interpretazione "attualizza" il testo originario, rivelandone la sua pertinenza storica e l'appartenenza di quella sua verità a *un mondo*:

Ogni formulazione della verità che sia degna del nome è la verità stessa¹⁸.

Ciò avviene proprio sulla base del carattere originario dell'interpretazione, la quale interroga l'implicito, non il sottinteso di un testo, volgendosi così al suo fondo immemoriale, al di là di qualsivoglia «ermeneutica del sospetto». Fra le maglie di questa «ermeneutica del sospetto» ritroviamo qui non solo Marx e Freud ma anche Nietzsche. In questo tipo d'interpretazione il testo viene sollecitato e questionato, nella ricerca di quello 'strato profondo' che ne riveli essenzialmente la

verità. È da questo punto di vista che nello stesso statuto dell'opera o del testo si realizza il suo evento. Quest'ultimo è, di volta in volta, 'accadimento' della verità. Per altro verso quella relazione dell'interpretazione con il volto immemoriale, che dona origine alla verità e che smentisce ogni possibile relativismo, condurrà sempre più Pareyson – come sopra si diceva – in direzione dell'interrogazione del mito. E se nella polemica contro il relativismo dell'interpretazione e l'«ermeneutica del sospetto» resta palpabile in lui un atteggiamento molto severo nei confronti dell'ultimo Nietzsche, laddove invece si palesa l'interrogazione del mito non è dato intravedere riferimenti espliciti al



progetto teorico sviluppato nell'opera del primo Nietzsche, il cui fallimento costituisce, del resto, la premessa del relativismo successivo. A tal proposito ci sembra estremamente opportuno riferire – a del tutto provvisoria conclusione della considerazione del pen-

ro del primo, cfr. T. Griffero, *Interpretare. La teoria di Emilio Betti e il suo contesto*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988, pp. 202-214.

¹⁶ Cfr per l'articolazione dei tre tipi d'interpretazione: E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, 2 voll., Milano, Giuffrè, 1955, pp. 343 ss. Per ciò concerne l'articolazione dei tre tipi d'interpretazione cfr. inoltre nuovamente T. Griffero, *Interpretare...*, cit., pp. 138-201.

¹⁷ Di cui si veda in proposito in particolare: *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria* (1967), trad. it. di G. Prampolini, Bologna, Il Mulino, 1973.

¹⁸ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971, p. 63.

siero pareysoniano in questa sede – un preziosissimo passaggio di Pareyson, che sembrerebbe lasciar riaffiorare una memoria ‘rimossa’ del primo Nietzsche, quantomeno una medesima ‘esigenza’ del pensiero. Sia pur paradossalmente, sembrerebbero infatti venir qui riattivate, a proposito del mito, le stesse esigenze teoriche avvalorate da *La Nascita della tragedia*:

Naturalmente per “mito”, come dicevo, intendo quel livello profondo del rapporto ontologico, quell’interpretazione originaria della verità, quel contatto con l’inoggettivabile, il quale non deve considerarsi contrapposto a “realtà” perché il mito è esso stesso un’esperienza esistenziale della realtà, non contrapposto a “storia”, perché il mito è esso stesso un racconto, una narrazione, una storia delle epoche dell’eternità, delle epoche della storia umana, della storia temporale; né contrapposto a “verità”, perché esso stesso è la verità in quanto esistenzialmente interpretata e posseduta; non contrapposto a “ragione”, perché esso stesso contiene un pensiero, sia pure un pensiero originario, oppure diciamo un pensiero non concettuale, ma reale, quale si esprime in una coscienza reale, in una coscienza muta; né tanto meno come contrapposto a “rivelazione”, perché esso stesso è non solamente invenzione o espressione, non solamente funzione fabulatrice o mitopoietica, ma è esso stesso rivelativo¹⁹.

Ben diversa è la situazione quando invece si prenda in considerazione il pensiero di Gianni Vattimo. Questi, pur essendosi formato filosoficamente con Luigi Pareyson, sviluppa una visione dell’ermeneutica che singolarmente dipende sia da Gadamer che da



Gianni Vattimo

Nietzsche. Più precisamente Vattimo tende a sviluppare, pur muovendo da Nietzsche e dalla nozione gadameriana di circolo ermeneutico, una concezione ‘estetizzata’ della verità, la quale viene connessa al divenire delle interpretazioni. Nell’idea

di circolo ermeneutico – che Vattimo tuttavia non acquisisce soltanto da Gadamer ma anche dai suoi studi schleiermacheriani²⁰ – è infatti possibile intravedere un’iniziale estetizzazione della nozione di verità che – quasi caleidoscopicamente – vive del continuo riassetarsi della propria compagine nel percorso che va dal tutto alle singole componenti e viceversa. Se estesa al di là dell’ambito originariamente filologico, nel quale questa problematica s’inserisce, la nozione di verità che qui si dischiude apre germinalmente il cammino al divenire infinito delle interpretazioni. Divenire inteso, in questo caso, come un infinito riassetarsi delle relazioni tra le componenti del circolo.

Proprio l’estetizzazione della nozione di verità costituisce uno dei motivi che portano la riflessione di Vattimo a divergere rispetto a quella di Pareyson, e che la orientano invece in una direzione accentuante, rispetto a questi, il confronto con la secolarizzazione. «Nichilismo» e «secolarizzazione» vengono a costituire, in questo nuovo contesto, non solo due fenomeni da affrontare alla radice, ma soprattutto da portare sino a compimento: Vattimo risulta così essere probabilmente l’unico interprete autorevole di una teoria ermeneutica che sappia prendere apertamente partito per quel nichilismo annunciato da Nietzsche nell’aforisma 125 della *Gaia scienza*²¹.

In Vattimo l’estetizzazione della *Lebenswelt* si annuncia in un concetto di verità pensato come momento interno e nucleo essenziale del circolo ermeneutico. Da questo punto di vista tale estetizzazione va accolta nell’alveo di un pensiero che – dando seguito anche agli auspici di Nietzsche – abbandoni la struttura tradizionale del fondamento metafisico e pervenga ad una sua progressiva dissoluzione. Questo orientamento, che non solo tende a indebolire ma, potremmo anche dire, a fornire un ‘volto estetico’ ai contenuti della tradizione, costituisce la direzione più decisamente intrapresa da Vattimo. Si tratta di un itinerario ermeneutico che si sviluppa a partire dalla fine degli anni Settanta, e ad annunciarlo sono due volumi che si susseguono a breve distanza: *Le avventure della differenza*²² e *Al di là del soggetto*.

In *Verso un’ontologia del declino*, contenuto – come già si ricordava sopra – nel secondo di questi due volumi, si profila l’idea di...

...una teoria positiva dell’essere caratterizzato come debole rispetto all’essere forte della metafisica, come oscillazione rispetto alla stabilità, come ristabilimento *in infinitum* rispetto al *Grund*²³.

¹⁹ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Torino, Einaudi, 1995, p. 25.

²⁰ Cfr. G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell’interpretazione*, Milano, Mursia, 1968.

²¹ Cfr. a questo proposito soprattutto: G. Vattimo, *Verso un’ontologia del declino*, in: Id., *Al di là del soggetto*, Milano, Garzanti, 1984, pp. 51-74.

²² Milano, Garzanti, 1980.

Ci troviamo così alle prese con un pensiero che rinuncia *a priori* all'idea di un fondamento definitivo – e in tal senso «forte». Esso trova il proprio spazio peculiare nell'orizzonte della memoria, come testimonierà programmaticamente la fortunata raccolta di saggi, curata insieme a Pier Aldo Rovatti, *Il pensiero debole*²⁴. Agli occhi di Vattimo non si trattava semplicemente di “oltrepassare” la lunga vicenda del sapere metafisico, bensì di attingere ad essa, una volta che questa sia giunta al suo compimento, come a una sorta di ‘scaturigine’ della memoria. In tale quadro la storia della metafisica costituirebbe una sorta di lascito da raccogliere con un atteggiamento di *ripresa* e di *distorcimento*, secondo quanto suggerisce il termine *Verwindung* mutuato dal lessico heideggeriano²⁵.

In questo specifico contesto, dove la presunta ‘consistenza’ del reale s’assottiglia, e dove l’esperienza della temporalità – orientata secondo la protensione delle estasi temporali verso un futuro da intendere come ‘compimento’ – tende a venir sempre meno, l’opera d’arte svolge un ruolo centrale. Lo svolge innanzi tutto in quanto è tradizionalmente affine al mondo ‘de-realizzato’, mondo nel quale essa si trova; l’arte rivela, in questo modo, sia pure paradossalmente, quella che potremmo definire: «l’essenza di questo mondo». L’opera d’arte si trova infatti a rappresentare una sorta di ‘sfondo’. Più precisamente: essa costituisce un orizzonte che, come in Heidegger, attraverso un movimento di autosottrazione dà luogo innanzitutto all’evento della verità e, infine, all’organizzarsi dell’universo dei significati in modalità storicamente determinate.²⁶

Ci troviamo qui, con Vattimo, dinanzi a un passaggio centrale che non va travisato: l’orientamento non è quello di proporre di nuovo, sotto vesti magari più sofisticate, un’idea di verità come *adaequatio*: anche questo è un tratto ermeneutico heideggeriano ben riconoscibile. In quel caso infatti l’arte si presenterebbe *tout court* come una sorta di omologo di quel mondo ‘vero’ che invece, secondo il pensiero di Nietzsche, è diventato «favola». In tale travisamento ci troveremmo inoltre di fronte a una paradossale riproposizione dell’ideale del rispecchiamento.

Il punto infatti è un altro. La ‘consistenza’ del mondo e la sua ‘verità’ appartengono piuttosto a una medesima vicenda secolarizzante, tale per cui...

...la conquista del vero [è] così un cammino che si allontana dal reale in quanto pressione immediata del dato, imporsi incontrovertibile dell'*in sé*, la cui evidenza apparirebbe così sempre più simile, per ricorrere a un esempio psicoanalitico, al fascino dell’immaginario e dei suoi giuochi d’identificazione²⁷.

Per tale problematica «conquista», l’epoca della metafisica compiuta – variamente analizzata attraverso le categorie della secolarizzazione e della postmodernità – si rivela, sotto questa luce, come il luogo della compiuta estetizzazione della *Lebenswelt*. Il «mondo-della-vita» si confonde ineluttabilmente con l’istituzione dell’immaginario, mentre il presente non può che essere letto attraverso il tessuto, denso di *pietas*, della memoria. Proprio questo universo che ha (finalmente) perduto la presunta consistenza della realtà si rivela paradossalmente, al di là dell’Illuminismo stesso, come il più fedele erede dell’*Aufklärung*. In quanto sollevato dalla “dura” alterità del reale. Quest’ultima viene piuttosto caratterizzata dall’intensità delle comunicazioni, e giunge a compimento (o perlomeno si schiude la possibilità che ciò avvenga) l’idea dell’umano come molteplice processo di ‘articolazione / esplicitazione’ delle differenze, secondo la celebre diagnosi propria anche ai nietzschiano *Übermensch*²⁸.

Con ciò viene paradossalmente a compiersi e a concludersi un importante capitolo della vicenda ermeneutica nella cultura filosofica italiana. Vicenda alquanto complessa, e che viene elaborando le proprie ipotesi nei confronti del nichilismo in uno stringente confronto con il pensiero del ‘tardo’ Nietzsche: un confronto che, facendone un vero e proprio cavallo di battaglia, finisce paradossalmente per dimidiare l’effettiva portata teorica del pensiero nietzschiano considerato in tutta la sua articolazione. Avvalorando la cosiddetta «ultima fase» della produzione teorica di Nietzsche a scapito della prima, si finisce per produrre significativi travisamenti sia a proposito dello sviluppo della teoria ermeneutica sia a proposito dell’interpretazione del pensiero nietzschiano. Teoria ermeneutica ed interpretazione organica di Nietzsche rischiano così di esser condannate a una unilateralità che non rende infine conto in modo esauriente delle esigenze e del valore destinale sia dell’una che dell’altra.

²³ Gianni Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., p. 53.

²⁴ Milano, Feltrinelli, 1983.

²⁵ Sul tema della *Verwindung* nel pensiero di Vattimo, cfr. D. Monaco, *Gianni Vattimo. Ontologia, ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*, postfazione di E. Vitello, Pisa, ETS, 2006, pp. 93-168.

²⁶ Cfr. a questo riguardo i quattro saggi centrali di *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985, pp. 59-117.

²⁷ G. Vattimo, *La verità dell’ermeneutica*, in Id. (a cura di), *Filosofia '88*, Roma-Bari, Laterza, 1989, ora anche in Id., *Oltre l’interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 116-117.

²⁸ Cfr. a questo proposito soprattutto G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1974; Id., Milano, Garzanti, 1989.

NIETZSCHE E LA CRISI DEL PESSIMISMO

DI SILVIA CAPODIVACCA

Condannata senza riserve da Wilamowitz e definita da Ritschl alla stregua di una "stravaganza geniale", fin dalla sua prima apparizione editoriale *Die Geburt der Tragödie* ha suscitato reazioni contrastanti. Infatti, sebbene già nel 1868 Nietzsche avesse palesato all'amico Erwin Rohde la necessità di unire filologia e filosofia,¹ la realizzazione di un proposito di questo tipo non poteva che provocare un certo scandalo presso gli inamidati interlocutori accademici dell'epoca.²

Ciononostante, all'interno della produzione successiva del maestro di Röcken, il testo del 1872 si è inserito come un tassello imprescindibile del suo impianto filosofico, denotando una maturità di pensiero non revocabile anche rispetto alle opere seguenti. In questo contesto, se l'intento generale del volume si costituisce attorno alla necessità di restituire un'immagine della greicità oppo-

sta rispetto alla rappresentazione irenica del mondo arcaico derivata dalla tradizione ufficiale, fin dal sottotitolo della seconda edizione l'Autore pone in evidenza il problema del pessimismo. Nel *Tentativo di autocritica* del 1886, infatti, pur rimproverando se stesso per "aver oscurato e guastato con formule schopenhaueriane intuizioni dionisiache",³ Nietzsche pone l'accento sul carattere proprio dei Greci, compendiato nelle nozioni di tragedia e di pessimismo:

"Il pessimismo è necessariamente un segno di declino, di decadenza, di istinti stanchi e indeboliti? [...] C'è un pessimismo della forza?"⁴

Respingendo i toni di rassegnazione che tradiscono

l'autore de *Il mondo come volontà e rappresentazione* e al contempo evidenziando l'intonazione inequivocabilmente pessimistica del mondo dei Greci, Nietzsche si allontana dall'idea di fiacchezza e fa trasparire la pos-



Paola Munari, Apollo e Dioniso

Note

* AVVERTENZA: Per l'edizione tedesca delle opere ci si è riferiti a F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, kritische Studienausgabe in 15 Bänden, herausgegeben von G. Colli, M. Montinari, München und Berlin-New York 1999, zweite Ausgabe. Nel testo del presente articolo detta edizione sarà citata con la sigla KSA seguita dal numero del volume e della pagina relativi.

¹ Cfr. F. NIETZSCHE, *Epistolario*, V voll., ed. critica condotta sui manoscritti originali, Milano 1974 sgg., vol. I: *Epistolario 1850-1869*, tr. it. di M. L. Pampaloni Fama, lettera a Erwin Rohde del 1-3 febbraio 1868, p. 554.

² Sulla polemica che la cosiddetta prima opera filosofica di Nietzsche ha alimentato, si vedano: V. PÖSCHL, *Nietzsche und die klassische Philologie*, in AA.VV., *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, Göttingen 1979, S. 141-155; F. SERPA (a cura di), *F. Nietzsche, E. Rohde, U. Wilamowitz, R. Wagner, La polemica sull'arte tragica*, Firenze 1972; G. UGOLINI, *Il corso universitario di Nietzsche sulla tragedia greca*, postfazione a F. NIETZSCHE, *Sulla storia della tragedia greca*, Napoli 1994, pp. 99-140; ID., *Guida alla lettura della Nascita della tragedia*, Roma-Bari 2007.

³ F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 9-156, tr. it. di S. Giametta, *La nascita della tragedia*, Milano 2006, 25ma ed., p. 12.

⁴ *Ivi*, p. 4.

sibilità della coesistenza di due approcci antitetici al problema della negatività: altra cosa è assecondare le istanze cristianeggianti della remissione e dell'accondiscendenza incondizionata, altra sarà confermare l'esistenza pur con tutte le sue note disarmoniche. Apollo e Dioniso, come vedremo, sono intesi come Numi tutelari di tale concezione della Grecità, chiamati a garantire insieme la precipua specificità del mondo dei satiri e degli dèi olimpici. In questo orizzonte, emergono almeno due ordini di interrogazioni che ruotano entrambi attorno al concetto di crisi – *krisis*: in che modo la nozione di pessimismo *entra in crisi* a partire dalla speculazione nietzscheana? Quali *effetti di crisi* ovvero quali decisioni vengono prese dal filosofo con il martello in seno al pessimismo?

“Per comprendere ciò dobbiamo per così dire disfare pietra per pietra il geniale edificio della cultura apollinea, fino a scorgere le fondamenta su cui è basato”.⁵ *L'incipit* del terzo paragrafo dell'opera del 1872 appare alquanto perentorio: con esso l'Autore si propone di far comprendere l'effetto perturbante che il ditirambo sortisce nel tipo greco apollineo, il quale è portato a considerare le manifestazioni dionisiache con uno stupore che tradisce una certa familiarità. Per riuscire a dipanare la questione è innanzitutto necessario scandagliare l'elemento apollineo nella sua più imponente rappresentazione, *i.e.* il mondo degli dèi olimpici. Nietzsche è ben consapevole del pericolo insito in un'operazione del genere: malato di misericordia cristiana, il lettore moderno difficilmente riuscirà a comprendere la chiave d'accesso in grado di scardinare il grandioso edificio della religione dei Greci, la sensualità che quest'ultima promana risulterà incomprendibile al pubblico a meno di fornirne una adamantina esemplificazione narrativa. È con queste premesse che l'Autore introduce come emblematico della saggezza popolare greca l'episodio dell'incontro mitico tra Mida e Sileno culminante nella risposta apparentemente catastrofica che il seguace di Dioniso fornisce al re: “Das allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nicht

zu sein. Das Zweitebeste aber ist für dich – bald zu sterben”.⁶ Sebbene ad una prima lettura l'espressione non faccia che confermare una formula ampiamente diffusa all'interno della classicità tanto da essere menzionata in molti testi come un vero e proprio proverbio,⁷ subito dopo la conclusione del racconto Nietzsche si appresta a complicare le cose. Fino a questo punto, infatti, l'obiettivo era stato quello di mostrare attraverso un episodio immediatamente comprensibile a tutti il movente alla base dell'esistenza delle leggende olimpiche: solo a partire da esso si sarebbe poi altrettanto palesato il motivo per il quale il ditirambo viene percepito come una composizione ordinaria ma insieme lievemente inquietante. La prima contraddizione emerge appena una riga dopo il rimando alla sentenza silenica: “In che rapporto”, si domanda l'Autore, “sta con questa saggezza popolare il mondo degli dèi olimpici? Nello stesso rapporto in cui la visione estatica del martire torturato sta rispetto ai suoi tormenti”. In questo modo viene istituita una in-

aspettata analogia tra due mondi – degli dèi greci e dei santi cristiani – di cui nella pagina precedente era stata sottolineata la profonda inconciliabilità. Perché dunque porre in relazione due realtà presentate come antitetiche? La questione appare subito di difficile soluzione, anche se una prima direzione di risposta può essere ravvisata in un passo di poco successivo. Scrive Nietzsche: “Il Greco conobbe e sentì le atrocità dell'esistenza: per poter comunque vivere egli dovette porre davanti a tutto ciò la splendida nascita sognata degli dèi olimpici”.⁸ Fermo tenendo questa constatazione, più che un parallelismo tra religione greca e cristianesimo, con queste osservazioni sembra tenderci un sottile *fil rouge* tra le *cause*

che spingono gli uomini a postulare l'esistenza di entità trascendenti, pur tramite modalità assolutamente differenti tra loro quali l'ascesi, la spiritualità e i tormenti dei martiri da un lato e gli dèi olimpici e le esistenze rigogliose e tricotanti dall'altro. In altri termini, Nietzsche pone la sentenza silenica al centro di una biforcazione che viene a crearsi in seno al circuito del



Paola Munari,
Dioniso

⁵ *Ivi*, p. 30.

⁶ [La cosa migliore è per te pressoché irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, essere *niente*. Ma la seconda cosa migliore è per te – morire presto] KSA I, S. 35.

⁷ Per una originale ricostruzione critica delle ricorrenze della formula (presente, tra l'altro, nell'opera di Mimnermo, Teognide, Eschilo, Sofocle, Euripide, Erodoto, Aristotele, Plutarco) rimando all'ultimo testo di U. CURI, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Torino 2008.

⁸ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit., p. 32.

pessimismo: assodato che meglio sarebbe per l'uomo non essere mai nato, ciò può divenire il punto di partenza di una mortificazione perpetrata a favore della passività ovvero il trampolino di lancio per un mondo denso di vita quale fu quello greco.

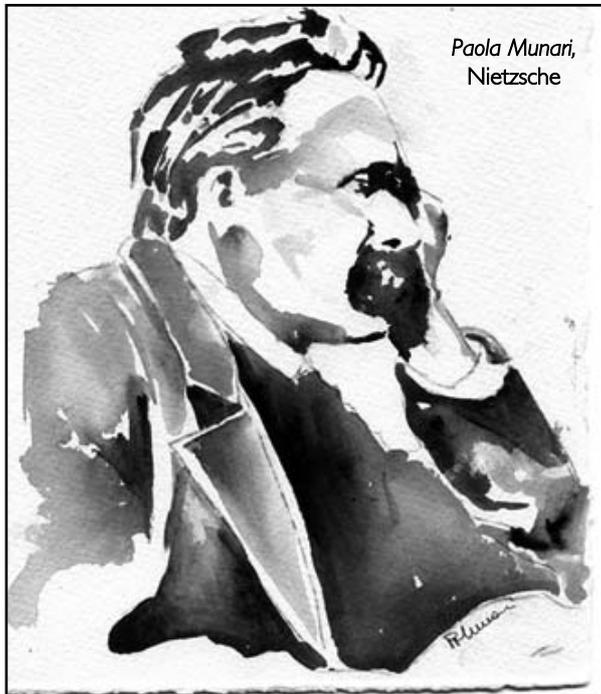
Per valutare in maniera più precisa tale suggestione ermeneutica, può essere opportuno rileggere quanto Nietzsche afferma a questo proposito in alcuni passi di opere successive a *Die Geburt der Tragödie* che tornano a ripetere il concetto in maniera solo apparentemente contraddittoria rispetto a quanto fin qui affermato. A questo proposito, ci si può innanzitutto porgere all'ascolto del pensiero 141 del primo tomo di *Menschliches, Allzumenschliches* la cui gestazione è riconducibile al triennio 1875-1878. Rispetto allo stile aforistico che caratterizzerà la maggior parte della produzione nietzscheana, questo testo appare relativamente più lungo, anche perché "introdotto" dai brani ad esso immediatamente precedenti: la tematica, vale a dire il rapporto dell'uomo con quella forma estrema di eticità rappresentato dall'asceti è evidentemente cara all'Autore che, nel rimarcare la sua posizione, non lesina riferimenti letterari alla cultura che prende a bersaglio. Nello specifico, dalla prospettiva

nietzscheana, il mezzo che "l'asceta e il santo impiegano per rendersi comunque la vita ancora sopportabile e interessante, consiste nel trovarsi ogni tanto a far guerra e nell'alternarsi di vittoria e sconfitta":⁹ una cantilena sempre prevedibile da recitare come fosse una preghiera scandisce l'esistenza di chi abdicando nei confronti degli aspetti interessanti e tragici della vita sente nondimeno la necessità di brulicare attorno all'idea di autenticità che, comunque, non può che rimanergli preclusa in tutte le sue forme. In questo senso l'asceta, una delle figure più detestabili di tutto l'orizzonte nietzscheano, per raggiungere la pubblica commiserazione, ovvero per ottenere un riconoscimento alla propria intrinseca debolezza, a partire dalle sue discutibili inclinazioni ("vanità, sete di onori e di dominio"¹⁰...) si costruisce il cosiddetto

"nemico interiore" che gli permetterà di assurgere al rango di paladino pur restando estraneo a qualsivoglia eroicità. In questa prospettiva, l'obiettivo che maggiormente è preso di mira da tali untori dello spirito è l'Eros: "affinché la lotta apparisse abbastanza importante da destare nei non santi durevole partecipazione e ammirazione, si dové incolpare e bollare sempre più la sensualità".¹¹ Il concetto tutto da biasimare di "nemico interiore" trova quindi ampio spazio all'interno della sfera più genuinamente passionale e piega gli individui alle proprie assurde pretese, al punto da deplorare finanche l'atto generativo, concepito in cattiva coscienza, cioè come qualcosa di sgradevole e molesto. Dopo aver condannato questo ennesimo movimento a spirale tipico della tradizione cristiana la quale è stata in grado di porre la verità "esattamente a testa in giù",¹² Nietzsche esemplifica questa tendenza riportando un passo da *La vida es sueño* di Calderón de la Barca, nonché additando quest'ultimo come colui che "osò" nel suo "insopportabile cristianesimo superlativo [...] il più *strambo paradosso* che ci sia nei noti versi: la più grande colpa dell'uomo / è di essere nato".¹³ La formulazione è praticamente sovrapponibile a quella precedentemente ravvisata ne

La nascita della tragedia, ma il registro di commento, a distanza di una manciata di anni, è letteralmente capovolto: lì era indice della profonda saggezza che anche presso il popolo si respirava nell'antica Grecia, qui è posta a suggello della più becera ipocrisia; lì serviva a compendiare con una formula un problema enorme quale quello dell'edificazione del Pantheon, qui è chiamata a mostrare fino a che punto possa giungere la corruzione di un individuo; lì il richiamo ad una tradizione tutta da riscoprire e ravvivare, qui il segno purtroppo indelebile di usanze che si vorrebbero definitivamente seppellite. Si deve pensare ad un radicale cambio di direzione da parte di Nietzsche ovvero si tratta di una svista madornale dell'Autore che

non si sarebbe reso conto di stare ripetendo praticamente parola per parola ciò che in tutt'altro contesto



Paola Munari,
Nietzsche

⁹ F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA 2, S. 9-366, tr. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano* vol. I, Milano 2004, 10ma ed., p. 111.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 112.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, corsivo nostro.

aveva affermato poco tempo prima?¹⁴ Delle due ipotesi, una terza ci sembra la più plausibile: se guardato attentamente, il testo evidenzia una certa linea di continuità con il brano preso in considerazione in precedenza. Leggiamo a questo proposito il prosieguo dell' aforisma 141: "In tutte le religioni pessimistiche l'atto generativo viene sentito come di per sé cattivo, ma questo non è in alcun modo un sentimento universalmente umano e neanche in ciò il giudizio di tutti i pessimisti è identico": a favore di questa ultima osservazione, Nietzsche riporta il pensiero del greco Empedocle, per il quale le cose erotiche non hanno "nulla del vergognoso, del diabolico e del peccaminoso".¹⁵ Queste affermazioni permettono ad un tempo sia di scartare del tutto l'idea della svista e della soluzione di continuità da parte dell'Autore, sia di avvalorare la suggestione della persistenza di un pensiero lineare e ben definito a proposito della sentenza e di ciò che essa comporta. Lo schema posto in atto da Nietzsche, infatti, nel caso del dialogo con il re Mida è dato dalla triade Dionisiaco(Sileno)-Pessimismo-Meglio non nascere, allorquando nella seconda occorrenza della formula troviamo Cristianesimo(Calderón de la Barca)-Pessimismo-Meglio non nascere; in termini più espliciti, in entrambi i luoghi testuali si giunge alla definizione dell'idea del pessimismo nel detto del "meglio non nascere" tramite il ricorso a due personaggi emblematici del *modus vivendi* di cui si fanno portavoce. In questo modo, risulta evidente che piuttosto che scaturire da una differente verità, i problemi sorgono relativamente ad una opposta ricezione della medesima realtà. Dinnanzi ad una constatazione tanto disarmante quanto ineludibile che addita l'uomo come un errore vivente, una cosa è reagire attraverso la creazione degli dèi olimpici, la scrittura ditirambica

e la tragedia attica, altra è rendere esecrabile qualsiasi forma di sensualità per vendetta nei confronti della vita offesa; ciò che resta, comunque, al fondo delle due reazioni, è la nozione di pessimismo, cui Nietzsche sembra proprio non voler abdicare.

Brevemente, prima di ritornare al testo da cui è partita l'indagine, evidenziamo almeno altri due passaggi che, pur con un linguaggio decisamente più allusivo, ribadiscono quanto emerso dalla lettura di *Menschliches, Allzumenschliches*: si sta facendo riferimento a *Also sprach Zarathustra*,¹⁶ un volume che, apparso nei primi anni Ottanta dell'Ottocento, appartiene al ciclo delle ultime opere del filosofo. In particolare, nella Parte Prima del volume, dei cosiddetti predicatori di morte Nietzsche sostiene: "La loro saggezza suona: 'Un pazzo, chi continua a vivere [...] la vita non è che dolore [...] la voluttà è peccato [...]'"¹⁷ Poche pagine dopo, in relazione alla nozione di libera morte Zarathustra incalza: "Certo, chi non ha mai vissuto al tempo giusto, come può morire al tempo giusto? Potesse egli non essere mai nato! – Così io consiglio ai superflui".¹⁸ Se il primo brano fa eco al *côté* cristiano della sentenza, il secondo riferimento è dedicato ad Erodoto e più in generale al tema tutto greco del saper morire bene, ovvero alla necessità, sentita presso gli antichi, di coronare la vita con l'evento altrettanto degno di considerazione che per loro era costituito dalla morte. Ancora due livelli di discorso incomunicabili, e ancora una volta la convergenza sulla verità del meglio non nascere.

Al contrario di quanto potesse sembrare inizialmente, si dispiega all'interno della scrittura nietzscheana una fortissima continuità conservata durante tutto l'arco della sua produzione in base alla quale l'Autore tornerebbe almeno tre volte nel corso della sua specu-

¹⁴ Inseriamo a piè di pagina un rapido ragguaglio biobibliografico. Nella cosiddetta "biblioteca di Nietzsche", cioè in quell'insieme di opere raccolte nella *Zentralbibliothek der deutschen Klassik* di Weimar non è presente il volume in questione di Calderón de la Barca e, dato solo apparentemente secondario, i medesimi versi sono citati in forma identica da A. Schopenhauer ai paragrafi 51 e 63 di un'opera – *Il mondo come volontà e rappresentazione* – che Nietzsche ha sicuramente letto, probabilmente durante il periodo di studi a Lipsia (1865-1869). Si potrebbe quindi provare a sostenere che nell'aforisma testé preso in considerazione l'Autore stesse citando direttamente uno stralcio del testo del filosofo di Danzica e che, nel criticare l'impostazione di quest'ultimo, vi abbia associato quello che lui definisce l'"insopportabile cristianesimo" del letterato spagnolo. Assecondando quest'ipotesi, risulterebbe che la citazione tratta dal poema spagnolo secentesco è solo accidentale nonché strettamente collegata alla più ampia critica alla filosofia di Schopenhauer. Tuttavia, oltre al fatto che quest'ultimo non viene citato nell'aforisma preso in considerazione, va detto che a livello biografico è documentato che nell'inverno del 1878 durante un soggiorno nel sud Italia in compagnia di alcuni amici Nietzsche si sarebbe dedicato proprio alla lettura di Calderón de la Barca. È quindi presumibile che Nietzsche fosse affatto consapevole di ciò che stava scrivendo e che, anzi, con detto aforisma non facesse che rimarcare un pensiero di fondo non rinnegato. Proveremo con il seguito dell'argomentazione a dimostrare quanto qui accennato.

¹⁵ F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, cit., p. 112.

¹⁶ Per un'introduzione all'opera nietzscheana che più di ogni altra ha messo alla prova studiosi ed ermenauti, si vedano: S. GIAMETTA, *Commento allo Zarathustra*, Milano 2006, 2a ed.; M. L. HAASE, M. MONTINARI, *Nachbericht zum Also Sprach Zarathustra*, Berlin 1991, G. NAUMANN, *Zarathustra-Kommentar*, 4 Bd. Leipzig 1899-1901; G. PASQUALOTTO, *Introduzione* (pp. 5-22) e *Commento* (pp. 363-552) in F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, tr. it. di S. Giametta, *Così parlò Zarathustra*, Milano 2005, 12ma ed..

¹⁷ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 64.

¹⁸ *Ivi*, p. 90.

lazione sullo specifico problema interno al pessimismo. Seguendo l'idea dell'unità tematica, *La nascita della tragedia* si propone come il testo in cui Nietzsche dispiega 'l'altra opzione' risolutiva nei confronti della questione, facendo ricorso al principio apollineo del sogno e dell'illusione che egli considera complementare a quello dionisiaco. Dato che se così non fossero andate le cose, probabilmente anche i Greci sarebbero rimasti stretti nella morsa dell'autocommiserazione, per Nietzsche appare di importanza letteralmente vitale porre l'accento e cercare di scandagliare il più possibile questo loro orientamento al fine di elaborare qualche possibile soluzione anche per quella forma debilitata di umanità che si ravvisa negli individui contemporanei. Seguiamo dunque la scrittura nietzscheana ripartendo dal punto in cui l'avevamo abbandonata: "L'esistenza sotto il chiaro sole di dèi simili viene sentita come ciò che è in sé desiderabile e il vero dolore degli uomini omerici si riferisce al dipartirsi da essa, soprattutto al dipartirsene presto: sicché di loro si potrebbe poi dire, invertendo la saggezza silenica 'la cosa peggiore di tutte è per essi morire presto, la cosa in secondo luogo peggiore è di morire comunque un giorno'"¹⁹. Con questo passo l'Autore giunge al capovolgimento della risposta del Sileno, che, quindi, durante periodo di fioritura della tragedia attica si presentava in assoluta unità con il suo contrario: viene da chiedersi cosa nello specifico abbia permesso ai Greci di essere consapevoli della esigenza della loro morte e, contemporaneamente, cosa li abbia spinti a preferire comunque l'esistenza. Ebbene, proseguendo nella lettura si viene a scoprire che l'ingenuità²⁰ propria del cosiddetto "meglio non morire" non è in nulla immediata, bensì essa risulta associata alla demolizione di una serie di immagini mostruose derivate dal fattore dionisiaco. Ciò che assicura la vittoria sono alcune "forti immagini chimeriche"²¹ alle quali il Greco si è aggrappato per uscire dallo stato di desolazione iniziale. È evidente che, in questa prospettiva, apollineo e dionisiaco non sono intesi come due principi contrapposti, anzi se Apollo è il padre del mondo

degli dèi olimpici, secondo un andamento a spirale Dioniso rappresenta la necessità dalla quale scaturisce la costruzione di detto complesso politeista. Entrambi eterni, questi due elementi non possono che coesistere: "tutta la sua [del Greco] esistenza, e così ogni bellezza e moderazione, poggiava su un fondamento – mascherato – di sofferenza e di conoscenza, che a lui veniva di nuovo svelato da quel dionisiaco. Ed ecco che Apollo non poteva vivere senza Dioniso!"²²

Assodata la intrinseca compenetrazione dei due principi del mondo classico, sorge ora un'interrogazione a proposito dell'essenza dei medesimi. Se nella prospettiva nietzscheana il dionisiaco accerchia il problema del dolore insito in ogni acquisizione gnoseologica, ci si chiede da dove Apollo tragga la sua forza in grado di scardinare il circolo di sofferenza. A dispetto dell'immagine precostituita, spesso ricavata dalla tradizione manualistica, che vede in Nietzsche il filosofo del disincanto e dello scetticismo, notiamo a questo proposito un rimarcabile interesse da parte dell'Autore al tema delle chimere: Apollo, infatti, dal testo del 1872 fino agli appunti personali degli ultimi anni, rimane il punto di riferimento per eccellenza del contesto illusorio in cui sarebbe inserito l'individuo, facendo, le illusioni, da *pendant* a qualsiasi tipo di conoscenza in generale e all'ultima verità sull'uomo in particolare. Non potendo considerare tutti i passi (nei soli *Nachgelassene Fragmente* del quinquennio 1869-1874 si rintracciano oltre sessanta riferimenti al tema), proviamo in questa sede a ripercorrere la traccia argomentativa che li unisce. "Che la verità abbia maggior valore dell'apparenza", scrive Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* (1886), "non è nulla più che un pregiudizio morale [...] non ci sarebbe assolutamente vita se non sulla base di valutazioni e di illusioni prospettiche; e se si volesse con il virtuoso entusiasmo e la balordaggine di alcuni filosofi togliere completamente di mezzo il 'mondo apparente', ebbene, posto che voi possiate far questo, – anche della vostra 'verità', almeno in questo caso, non rimarrebbe più nulla!"²³ Secondo alcuni esegeti, questo tipo di considerazioni

¹⁹ ID., *La nascita della tragedia*, cit., p. 33.

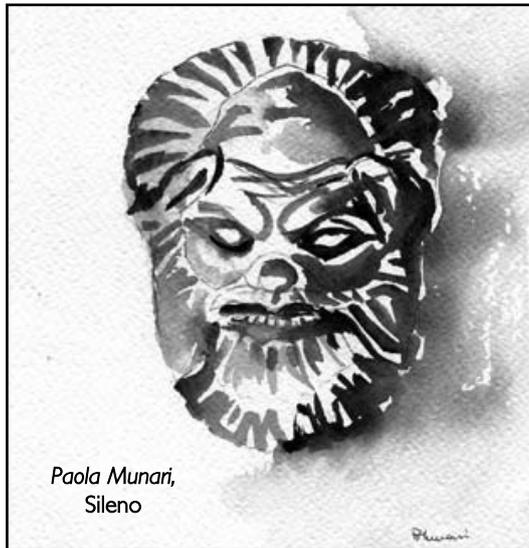
²⁰ A pp. 33-34 dell'opera Nietzsche parla esplicitamente dell'effetto "ingenuo" dell'apollineo, riferendosi alla categoria estetica introdotta da Schiller in *Über naive und sentimentalische Dichtung* (*Della poesia ingenua e sentimentale*), opera del 1800 in cui l'ingenuo corrisponde ad un ideale di armonia con la natura non privo di conflittualità e sofferenza.

²¹ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit., p. 34.

²² *Ivi*, p. 37.

²³ ID., *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 9-244, tr. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, Milano 2004, 20ma ed., p. 42. Cfr., per il problema del rapporto tra il "mondo vero" e il "mondo apparente" il celeberrimo passaggio di *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (KSA 6, S. 55-162, tr. it. di F. Masini *Il crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa con il martello*, Milano 2005, 9a ed.) dove F. NIETZSCHE spiega *Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde*, come il mondo vero finì per diventare favola, pp. 46-47. Su questo nucleo teorico si è soffermata anche la letteratura interpretativa del pensiero dell'Autore. Tra gli altri, si ricordano: M. FERRARIS (a cura di), *Guida a Nietzsche. Etica, Politica, Filologia, Musica, Teoria dell'interpretazione, Ontologia*, Roma-Bari 2004, 2a ed., pp. 213-223; E. FINK, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960, tr. it. di P. Rocco Traverso, *La filosofia di Nietzsche*, Venezia 1993, 4a ed., pp. 148-154; K. JASPERS, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin-New York 1974, tr. it. di L. Rustichelli, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Milano 1996, pp. 264-301; K. LÖWITZ, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg 1978, tr. it. di S. Venuti, *Nietzsche e*

apparterrebbero ad una fase relativamente circoscritta del pensiero di Nietzsche genericamente riconducibile alla formula 'metafisica d'artista'; con essa, l'Autore sarebbe stato condotto al progressivo distacco dall'approccio positivisticò al conoscere che avrebbe caratterizzato il periodo precedente. In termini più espliciti, ad un certo punto della sua speculazione il maestro di Röcken avrebbe 'scoperto' la relatività di ogni acquisizione scientifica, finendo per considerare la verità come contingente e derivata da bisogni sociali più che da una effettiva corrispondenza con la realtà.²⁴ Dal nostro punto di vista, ciò che è inteso come il risultato di un cambio di direzione nel pensiero di Nietzsche costituisce un *corpus* di considerazioni rintracciabili, sparse, in praticamente tutte le sue fasi di produzione che ci informa di una linea di riflessione che affonda le sue radici proprio nella profonda verità tramandataci dai Greci. In questo orizzonte, l'aforisma 34 citato più sopra denota un tono di conclusività rispetto al tema della necessità dell'illusione, indicando l'impossibilità per l'individuo di uscire dall'orizzonte di inganni da cui sempre dipende la sua esistenza; delle illusioni *c'è bisogno* poiché è solo con riferimento ad esse che l'uomo è chiamato a conoscere e determinare il valore della propria vita. Ciò posto, il quadro presentato da Nietzsche appare fortemente paradossale non tanto in rapporto al suo presunto positivismo, quanto relativamente al metodo di critica genealogica con cui egli pareva voler leggere e demolire gli abbagli (riconducibili alla semantica del cristianesimo) da cui si sarebbe fatta ingannare la tradizione occidentale. In altri termini, dato che il conoscere la realtà dei fatti porta dolore, più che a recuperare come imprescindibile la dimensione dell'illusione, Nietzsche ci sembrava intenzionato a *far soffrire* l'uomo, rendendolo finalmente consapevole anche delle più scomode verità. Anche questa, tuttavia, appare ora niente più che una



Paola Munari,
Sileno

raffigurazione sommaria e imprecisa dello spessore del filosofo in questione: la ineluttabilità dell'illusione (apollinea) e l'armonia che da essa scaturisce non realizzano un ideale irenico di realtà, poiché esse sono continuamente rivolte al loro opposto complementare, il principio (dionisiaco) della disperazione gnoseologica. Hanno sbagliato quindi gli storici della grecità ad arrestarsi alla nozione troppo pacificata di *mesotês* con cui hanno voluto idealizzare il mondo antico, ma altrettanto cadrebbe nell'errore colui che dalla apertura del vaso di Pandora ricavi un'esistenza oscillante tra dolore e noia. Quest'ultimo tipo di tormento fondamentalmente fine a se stesso, infatti, non fa che mascherare la debolezza di chi non accetta la sofferenza medesima: essa, infatti, è solo un modo per fuggire alla contraddizione permanente che è l'individuo, l'unico ente in grado di giungere alla piena coscienza solo dei propri limiti. Presso i Greci, al contrario, è il conflitto tra *forma* ed *ebbrezza* a dettare legge e l'arte tragica assume il ruolo di guaritrice, educatrice "alla serietà e all'orrore";²⁵ attraverso la rievocazione degli antichi Nietzsche impetra ad essi una vera e propria rinascita del tragico, troppo spesso represso sotto il segno della vuota *accondiscendenza*.²⁶ Retrospectivamente, ciò significa che la funzione della tragedia prima dell'"evento-Socrate" non si esauriva nella purificazione catartica degli affanni, bensì rappresentava un modo eroico di affrontare la vita, in grado di educare gli uomini ad affrontare l'esistenza e il dolore che essa inevitabilmente porta con sé. Per lo spessore concettuale e le plurime connotazioni che assume fin dalle pagine di *Die Geburt der Tragödie*, è chiaro come il discorso sul tragico si propaghi all'interno della ricerca nietzscheana molto oltre gli esordi, aparendo a più riprese anche entro le fasi successive, nonché nel conclusivo periodo della malattia.²⁷ Tra gli ultimissimi testi vergati da Nietzsche, sia

l'eterno ritorno, Roma-Bari 2003, 3a ed., pp. 100-103; F. VOLPI, *Il nichilismo*, Roma-Bari 2005, 4a ed., pp. 55-61.

²⁴ A riguardo, il testo additato come maggiormente significativo è senza dubbio F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA I, S. 873-890, tr. it. di G. Ferraro, *Verità e menzogna in senso extra-morale*, Napoli 2005, 3a ed..

²⁵ M. Carpitella, F. Gerratana (a cura di), *Frammenti postumi Autunno 1869-Aprile 1871*, tr. it. di G. Colli e C. Colli Staude, Milano 2004, nuova ed. a cura di G. Campioni, 7 [101], p. 205.

²⁶ G. VATTIMO ne *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (Milano 2003, 2a ed.), parla della duplice funzione dell'arte tragica come liberazione *dal* e *del* dionisiaco. Al primo momento apparterrebbero sia la creazione degli dèi olimpici sia i travestimenti dell'uomo della decadenza, mentre all'idea di liberazione *del* dionisiaco sarebbero da ricondurre le molteplici apparenze non condizionate dalla paura o finalizzate al bisogno di sicurezza; cfr. pp. 39, *passim*.

²⁷ Nella generica volontà di non accreditare in ambito filosofico gli aspetti psichico-biografici del filosofo forse

Ecce homo che *Götzen-Dämmerung* si concludono con le non casuali apposizioni di “Dioniso contro il Crocifisso” e “ultimo discepolo del filosofo Dioniso” che l’Autore attribuisce a se stesso;²⁸ inoltre, nel summenzionato ultimo capitolo de *Crepuscolo degli idoli* si legge: “La tragedia è così lontana dal dimostrare qualcosa in ordine al pessimismo dei greci nel senso di Schopenhauer, che deve essere considerata, piuttosto, come il suo decisivo rifiuto e la sua *istanza contraria*. Il dire sì alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più gravi, la volontà di vivere che, nel sacrificio dei suoi tipi più elevati, si allietta della propria inesauribilità – *questo* io chiamai dionisiaco, *questo* io divinai come il ponte verso la psicologia del poeta tragico. Non per affrancarsi dal terrore e dalla compassione, non per purificarsi da una pericolosa passione mediante un veemente scaricarsi della medesima – come pensava Aristotele –: bensì per *essere noi stessi*, al di là del terrore e della compassione, l’eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il piacere dell’annientamento”.²⁹ Il passo risulta cruciale da più punti di vista: con esso, infatti, Nietzsche non solo chiude definitivamente il problema del rapporto con il maestro Schopenhauer, ma definisce in maniera altrettanto eloquente la sua particolare concezione di tragedia, intesa non tanto come valvola di sfogo, quanto piuttosto come espressione di un particolare tipo di individuo in grado di rivolgersi al divenire con piacere estremo e inevitabilmente autodistruttivo. È una forma di soddisfazione affatto comune quella di colui che si supera nell’immanenza e proprio questo sembra essere l’obiettivo di tutta la filosofia nietzscheana: un oltrepasamento nei limiti del divenire, un sostare in movimento specifico di chi conosce e sa quanto è impossibile concepire l’esistenza al di là di un orizzonte di annientamento totale. Ancora, in relazione a questo particolarissimo orientamento, ne *Die fröhliche Wissenschaft* si legge: “noi dobbiamo generare i nostri pensieri dal nostro dolore e maternamente provvederli di tutto quello che abbiamo in noi di sangue, cuore, fuoco, piacere, passione, tormento, coscienza, destino, fatalità”.³⁰ Il richiamo al dolore non è casuale, anzi: se la visione pessimistica della vita tende ad ingigantire lo stato di patimento dell’individuo, ebbene la tragedia non soprassedie alla questione della teodicea, bensì la nobilita, associandole nuove, vitali funzioni. “Ho dato un nome al mio dolore e lo chiamo ‘cane’ – esso è tanto fedele, tanto invadente e spudorato, tanto

capace di svagare, tanto assennato, come ogni altro cane – e io posso apostrofarlo e sfogare su di lui i miei malumori: come altri fanno con i loro cani, servitori e donne”.³¹ Magari non è una delle similitudini più suggestive pensate dall’Autore, nondimeno l’aforisma risulta alquanto incisivo; in esso, infatti, il dolore viene apostrofato come spudorato, ma anche come *assennato*, dunque non irrazionale. È questo l’approccio alla sofferenza che Nietzsche ha in mente quando parla di tragedia, di “desiderio di distruzione” e “pessimismo dionisiaco” contrario a quello romantico.³²

Dal percorso fin qui tracciato, si nota come la sentenza silenica in base alla quale “meglio sarebbe per l’uomo non essere mai nato, non essere, essere niente”, a dispetto di come è stata presentata dall’Autore stesso, risulta centrale e fondamentale per la comprensione, rispettivamente, dei concetti di illusione, dolore, conoscenza e tragedia, ovvero delle nozioni cardine di gran parte della speculazione nietzscheana. Prima di avviarcì alla conclusione del contributo, tuttavia, è opportuno spendere ancora qualche parola per delineare la soluzione paventata dal filosofo ad una situazione esistenziale quale quella fin qui abbozzata, in cui il soggetto in definitiva è circondato da menzogne e sofferenza. In un quadro del genere, infatti, apparentemente la soluzione ‘cristiana’ non sembra essere così astrusa ed esecrabile per far fronte al dolore della vita, anzi parrebbe quasi porsi come “*das Allerbeste*” per chi intenda distrarsi dal quadro del cupo pessimismo. Perché, dunque, attraverso una filigrana costante in praticamente tutti i paragrafi di tutti i suoi testi Nietzsche sottolinea quanto di più ripugnante vi sia nel messaggio di Cristo? Perché, in ultima istanza, tra tutte le chimere di cui ci si circonda, è doveroso dire no proprio all’illusione cristiana? Esiste davvero una differenza effettiva tra i volubili capricci dello scienziato e la fede del credente? Il problema è enorme e, considerata la sua estensione, esso risulta altrettanto complesso e articolato. Innanzitutto bisogna chiarire che per Nietzsche l’atteggiamento ‘cristiano’ nei confronti dell’esistenza non si esaurisce nei rituali strettamente connessi alle pratiche religiose, bensì esso coinvolge l’esistenza fin nei suoi comportamenti più ordinari. Senza dubbio, secondo l’Autore l’effetto più eclatante e tangibile prodotto dall’impostazione cristiana è rintracciabile nella semantica della morale,³³ che avrebbe ‘ultracristianizzato il cristianesimo’: in positivo, tramite l’indagine genealogica, si giunge a consta-

più interessante anche da questo punto di vista, non è del tutto irrilevante il fatto che, nei cosiddetti ‘biglietti della follia’, Nietzsche spesso si firmi sotto lo pseudonimo di “Dioniso”: il dio dell’ebbrezza orgiastica irrompe anche negli ultimissimi momenti di vita cosciente, chiudendo così un cerchio apertosi quasi venti anni prima.

²⁸ F. NIETZSCHE *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, KSA 6, S. 255-374, tr. it. di R. Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Milano 2005, 10ma ed., p. 137; ID., *Il crepuscolo degli idoli*, cit., p. 138.

²⁹ ID., *Il crepuscolo degli idoli*, cit., p. 137.

³⁰ ID., *Die fröhliche Wissenschaft und Idyllen aus Messina*, KSA 3, S. 333-652, tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Milano 2003, 14ma ed., p. 32.

³¹ *Ivi*, p. 225.

³² *Ivi*, pp. 304-305.

³³ Per ulteriori declinazioni del medesimo problema: N. CIUSA, *Religione e morale in Nietzsche*, Roma 1979 e L.

tare che anche per ciò che concerne i sentimenti etici spesso le cose apparentemente magnifiche nascondono una realtà torbida e poco rassicurante. Il primo livello di critica al cristianesimo si rivolge dunque alla vastità della sua portata, alla sua capacità di radicarsi in ogni dove con le sue menzogne. È tuttavia per riuscire a dare una risposta soddisfacente al quesito posto poco sopra non è certo sufficiente mostrare che cristiano non è solo chi assolve i doveri 'ufficiali' di credente, ma anche chi ama, chi prova pietà e chi si considera onesto, umile o altruista.

Per Nietzsche il cuore della questione è rintracciabile in una pericolosissima inversione che tutti questi atteggiamenti presuppongono, *i.e.* il capovolgimento della realtà a favore dell'illusione *mortificante*. *Apertis verbis*, con le sue predicazioni, il cristianesimo avrebbe sì creato un mondo di illusioni, ma, a differenza del magnifico edificio apollineo popolato dagli dèi olimpici, questo si caratterizza per un avvillimento e una deresponsabilizzazione a danno dell'individuo e delle sue proprietà. Di fronte alla necessità di decisione posta dal pessimismo della ragione, quindi, il Nuovo Testamento non solo avrebbe predicato la vittoria dei deboli tramite la forte spinta derivata dal *resentiment*, bensì avrebbe fatto credere che è davvero solo questa l'essenza dell'essere umano, sempre costretto nella sua impotenza a rimandare a qualche figura superiore di Padre. Secondo Nietzsche, all'opposto, dal pessimismo devono nascere forza e volontà, coraggio e capacità assoluta: Dioniso è conflitto assoluto, la sua potenza gli deriva dallo scontro continuo con se stesso e con la propria essenza tragica, mai pienamente conquistata. In questo senso, il punto di

discontinuità tra i cristiani e i Greci che pure hanno fondato la loro società sulla base di un sistema di divinizzazione, ovvero la capacità dei secondi di affermare con forza il loro sì alla vita si evince non tanto dalla sentenza silenica in se stessa, quanto dal coraggio di aver voluto guardare in faccia la miseria della vita e di oltrepassare quello stesso sguardo.

Riprendendo in sede conclusiva gli interrogativi posti in apertura del testo, per quanto concerne la falda che si apre al fondo della concezione pessimistica della vita, ci si può richiamare a coloro i quali, secondo l'Autore, soffrono per l'impovertimento della vita, bisognosi di quiete e riposo poiché fondamentalmente privi di slanci di volontà individualistica: il pessimismo, dunque, diviene repellente nel momento in cui conduce alla rassegnazione. Il secondo quesito – quali decisioni vengono prese in seno al pessimismo? – può essere risolto tramite il ricorso ad una delle più suggestive figure nietzscheane, ovvero la nozione di *danza* che il filosofo sviluppa soprattutto in *Also sprach Zarathustra*:³⁴ “meglio essere pazzi di felicità che pazzi di infelicità, meglio danzare pesantemente che camminare zoppi”.³⁵ In numerose occorrenze, all'interno di questo testo Nietzsche sottolinea ciò che davvero per l'individuo è il 'massimo' e che viene espresso dalla potenza dell'“Io voglio!”, dalla forza tragica di guardare in faccia la vita nuda, e poi distogliere lo sguardo, per ritornare a ballare e cantare di essa. Del resto “il Greco è essenzialmente un uomo, che contempla in modo concreto ciò che è orrendo senza volerlo nascondere a se stesso. [...] I greci sono gli artisti della *vita*: essi hanno i loro dèi per poter vivere, non per estraniarsi dalla vita”.

H. HUNT, *Nietzsche and the Origin of Virtue*, London-New York 1991.

³⁴ Con la sua filosofia, scrive E. FINK in *Nietzsches Philosophie* (Stuttgart 1960, tr. it. di P. Rocco Traverso, *La filosofia di Nietzsche*, Venezia 1993, 4a ed.), “Nietzsche ha un'inclinazione quasi avida a calunniare, a disincantare, a combattere, ciò che finora stava nel cielo dell'uomo come una costellazione”, p. 53.

³⁵ Cfr. in F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 128- 131, 253-257, le due 'canzoni di danza' in cui il profeta intrattiene due dialoghi, rispettivamente con la vita e con la saggezza, mostrando come la prima sia gelosa della seconda, ma ammettendo che il suo amore per la vita supera quello per la conoscenza: “Così infatti stanno le cose fra noi tre. In fondo, io amo soltanto la vita – e, in verità, mai tanto come quando la odio! Se voglio bene, e talvolta troppo bene alla saggezza: ciò avviene perché essa mi fa pensare moltissimo alla vita!”, p. 130.

³⁶ Per questo passo si è seguita la versione di F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra* di M. F. Occhipinti (Milano 2005, 16ma ed., pp. 279-280), a nostro avviso preferibile rispetto a quella di S. Giametta che (a p. 327) traduce: “meglio essere pazzi di felicità che pazzi di infelicità, meglio ballare goffamente che zoppicare”. Nella versione tedesca, tuttavia, è utilizzata l'espressione “Besser aber noch nährisch sein vor Glücke als nährisch vor Unglücke, besser plump tanzen als lahm gehen” (KSA 4, S. 366-367), dove “plump” può essere reso sia con “goffamente” che con “pesantemente”.

³⁷ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi Autunno 1869 - Aprile 1871*, cit., 3 [62], p. 97.

Silvia Capodivacca (Padova 1983) nel 2005 consegue la laurea di primo livello in Filosofia presso l'Università di Padova presentando un elaborato sul pensiero di J. Derrida. L'anno successivo ottiene il titolo di dottore magistrale con una monografia su F. Nietzsche: *Dalla genealogia della morale all'affermazione della vita. Un percorso nietzscheano*, relatore prof. U. Curi. Attualmente è dottoranda di ricerca presso la medesima Istituzione. È autrice dei saggi: *Un altro nome dell'impossibile. Alterità e linguaggio in alcuni luoghi di Jacques Derrida*, «Iride. Discussione pubblica», 49, n. 3, settembre-dicembre 2006; *Esseri responsabili della parola. Rapporto tra la dinamica della disseminazione e la semantica della risposta nel pensiero di Jacques Derrida*, in AA. VV., *Responsabilità e comunità*, a cura di F. Bianco, M. Zanatta, Pellegrini, Cosenza 2007.

NULLA DI CHE: LA DISTANZA E IL SIMBOLO

Intervista a Carlo Sini

A CURA DI MASSIMILIANO CAPPuccio E NICOLA SPINELLI



Carlo Sini

[Chora] *Al termine della Sua opera I segni dell'anima Lei pensa e scrive quel che Lei chiama la «verità del nichilismo». La cosa interessante è che la verità del nichilismo non sta in quel che il nichilismo dice, ma in quel che il nichilismo è: un «evento interpretativo». Le chiediamo di determinare più da presso la questione – magari riferendosi e, per così dire, tenendo a margine quest'altro problema: se un pensiero che possa riuscire a pensare la verità del nichilismo, nei termini in cui Lei stesso la pensa, non debba forse misurarsi in modo rigoroso con la*

questione del nulla – e non pensare il nichilismo come un evento storico, politico, culturale o che altro.

[Carlo Sini] Certo – anche ricordando che il problema del nulla, o del *niente*, come si potrebbe dire, non è poi un appannaggio né del pensiero moderno né del pensiero occidentale soltanto: perché tutto il pensiero orientale (il pensiero buddhista...) fa questione, a suo modo, del vuoto, del niente, dell'assenza. E quindi evidentemente lì ci sono significati che non si riducono ad un lettura riduttiva e puramente "negativa".

Poi forse potremmo, visto che in italiano abbiamo la fortuna di disporre di due termini (il che non sempre succede), distinguere tra «nulla» e «niente». È chiaro che un pensiero nichilistico che sia un pensiero del «nulla» genera un'istintiva reazione a chi lo interpreta come se fosse un pensiero del «niente del tutto» – per cui del tutto ne è niente e dell'ente ne è niente. Questo è un pensiero da bomba atomica, evidentemente; è un pensiero che pensa la distruzione di ogni presenza e la distruzione, quindi, di ogni esistenza. E si può ben capire che sia un pensiero che non fa molto piacere. Ma quando si nomina il «nulla» nell'accezione che si ricordava prima (e che è più ampia, ritorno a dire, che non l'orizzonte dell'Occidente), non s'intende affatto

questa banalità – cioè un pensiero della distruzione dell'ente: tutto ciò che c'è finirà in niente e non ci sarà più niente. S'intende, al contrario, che la presenza è resa possibile dal nulla.

Questo è molto interessante. Cosa vuol dire che la presenza, ogni presenza, è resa possibile dal nulla? Evidentemente, quando siamo nella presenza non siamo nella presenza del semplice ente – che sarebbe equivalente al niente: il semplice e assoluto niente e il semplice assoluto ente sono il medesimo, nominano la stessa situazione di privazione; ma siamo di fronte, con un pensiero del nulla, a un pensiero della *relazione*: che qui c'è qualcosa a *condizione* di qualcos'altro. Cioè che la nullificazione della semplice presenza è l'apertura delle relazioni infinite del possibile. Allora un pensiero del nulla come anche gli orientali, per quel che ho potuto capire, lo intendono, è un pensiero del transito; cioè un pensiero della soglia. La soglia dev'essere di nulla, per consentire il transito. La soglia che ostruisce è precisamente quella nichilistica nel senso negativo: perché impedisce, diciamo così, la generazione degli enti, impedisce la generazione delle relazioni e quindi impedisce quella molteplicità infinita che da Cusano a Bruno a Spinoza è il pensiero moderno.

La celeberrima triplice tesi di Gorgia: «Nulla è; se pure fosse, non sarebbe conoscibile; se pure fosse conoscibile, non sarebbe comunicabile», contiene semplicemente un'esaltazione del potere della parola retorica o non v'è forse, in essa, un più che consistente impegno metafisico? E d'altro canto: la tanto dibattuta questione del postmodernismo non potrebbe avere essa stessa un'ascendenza gorgiana?

Questo è un problema che, naturalmente, non è stato risolto e che forse non riusciremo mai a risolvere, sul piano storiografico. Quello che colpisce è che questo trattatello sul non-essere, che ha indubbiamente un'efficacia metafisica ragguardevole, non è mai citato nei luoghi dove potrebbe essere citato: Aristotele, per esempio, lo ignora completamente – sebbene citi Gorgia per tanti altri aspetti. Allora cosa dobbiamo pensare di questo scritto? Certo, questi scritti antichi non erano libri, non circolavano nelle librerie e quindi

non sappiamo in che misura fosse noto questo manoscritto, né quale fosse la sua reale intenzione. Certo è che la sua importanza è straordinaria. Uno, se lo studia bene, si rende conto che esso è la dissoluzione completa dell'eleatismo – che non stava in piedi né nella parola, né nella conoscenza, né nell'essere: nessuno dei tre momenti può essere in nessun modo tenuto fermo. E quindi è una contestazione che, secondo me, va molto al di là della sua enfasi – per così dire – retorica. Che poi lì non c'è affatto: c'è invece un rigore logico straordinario. Chissà come mai questo trattatello ha avuto così poca fortuna, essendo in realtà qualcosa di molto simile alle obiezioni che Platone fa a Parmenide nel *Sofista*... Se uno ci pensa, le due cose sono molto vicine. Certo, l'intonazione gorgiana è di totale distruzione del sapere parmenideo, quella di Platone della costituzione di una nuova logica, diciamo così; però le obiezioni a Parmenide sono della stessa natura. Allora io credo che questo scritto potrebbe essere letto non come una semplice distruzione dell'ente, ma come una rivendicazione del nulla; e questo anche nell'ambito di una lettura gorgiana per cui il senso del destino dell'uomo, la verità dell'uomo, sia affidato non ad una rigida logica dell'essente ma ad una *possibilità*, diciamo così, all'apertura di una possibilità che si apre solo nel momento in cui (questo lo diceva Paci tante volte) io ho negato l'essere. Questo è tutta la sofistica – anche Protagora pensa questo.

Se ciò poi abbia un rapporto con il postmoderno... non lo so. Non so neppure che cosa si intenda per «postmoderno». Quali autori sarebbero «postmoderni»? Non si può mettere Gorgia con queste cose – Gorgia è immenso...

E appunto per il rigore che deve assumere un'indagine che pretenda di misurarsi con questi problemi: la fenomenologia – sia di stampo strettamente husserliano, sia heideggeriano – può essere una "via maestra" per determinare la questione?

Direi proprio di sì, nella maniera in cui, ad esempio, intese bene Heidegger quando disse che la questione della fenomenologia era *antica* – che sostanzialmente era già in Aristotele. Cosa voleva dire che «era già in Aristotele»? Che già in Aristotele si poneva l'oscillazione tra semplice presenza ed essenza, essere della presenza o come si vuol dire. Quindi già si poneva la grande questione fenomenologica husserliana per cui il presente è una relazione. Il presente non è nulla di riducibile ad un semplice dato – la via di un empirismo è la via di una non-filosofia. Invece la fenomenologia è proprio lì a dire che il fenomeno è proprio ciò che, dandosi, non si dà: *questo* è il punto; se no che bisogno ci sarebbe dell'*epoché* e di tutto il resto? Come facciamo ad andare alla cosa stessa, se la cosa stessa è già subito evidente? Ma la cosa stessa *non* è evidente; è evidente nel farsi evidente del fenomeno, ma bisogna andarla a leggere dentro lì. E allora qual è il lin-

guaggio? Non è casuale che *Essere e tempo* finisca in una maniera gorgiana. Se leggiamo Gorgia seriamente. Perché dice: «Non ho le parole». Ma questo è quel che Gorgia dice a Parmenide: «Tu non hai le parole per dire l'essere». Ciò è molto caratteristico; vuol dire che la questione posta dalla fenomenologia è la questione dell'essere inteso non come "qualche cosa", ma... come nulla? Come niente? Come negazione dell'ente? Come dono? Come ciò che si nasconde? Come *telos* dell'umanità possibile? Ecco, lì ci sono tutte le aperture – che però sono tali perché, appunto, «dell'ente ne è niente».

Questa è una soglia che va attraversata, evidentemente; ed è la questione di tutto l'Occidente: del corpo del Cristo ne è niente. Non c'è il cristianesimo se non di fronte al grande dilemma: «Ma il sepolcro era vuoto?». Questo è il grande problema. Cioè: che cos'è il corpo del Cristo? Se il corpo del Cristo è quello che è lì sulla croce, allora non c'è niente. Tutto è niente. Ma se invece quello è un'apparenza, è una *parusia*, è una manifestazione di altro, e quindi è l'apertura dell'interpretazione, allora qui siamo di fronte ad una strada, ad un cammino. Questa è la ragione per cui non si può convenire mai con coloro che combattono l'interpretazione: non hanno capito cosa vuol dire «interpretazione». Interpretazione vuol dire esserci – proprio nel senso di Heidegger, nel senso più profondo di Heidegger. Cioè vuol dire quello che lui chiama *Auslegung*, metter lì davanti, esporre, esposizione. Questo non è stato molto capito. L'*Auslegung* è l'esposizione: non è «ora s'interpreta così, un'altra volta s'interpreta chissà come...». Non si può interpretare come vogliamo noi – non è *debole* l'interpretazione: è fortissima. Perché ha alle spalle il sottrarsi dell'ente, manifestandosi e quindi dando anche le misure della manifestazione. E quindi le misure della *stoffa* – perché l'*Auslegung* è questo: è l'esposizione che fa il vendere di stoffa. Lo diceva anche James: si tratta di capire di che stoffa è fatto l'universo. Ci andava vicino. Non parliamo di Peirce...

Quindi, diciamo, l'ermeneutica ha bisogno di riferirsi alla fenomenologia...

L'ermeneutica è la fenomenologia – non è che ci siano delle differenze. Questo già nelle cinque lezioni del 1904-1905 sulla fenomenologia, di Husserl: già allora lui arriva a un punto in cui si pone tutte le questioni che possiamo immaginare, e cioè: ma come si fa a descrivere il fenomeno? Con quale discorso lo descrivo? E in che senso è in presenza il fenomeno *più* le categorie con le quali lo descrivo? Non è che Husserl non le veda queste cose, o che le abbia viste solo Heidegger. No, le ha viste in maniera assolutamente coerente sin dall'inizio, quando cerca d'insegnare ai suoi ragazzi che cos'è la fenomenologia.

E allora il problema è che la fenomenologia deve stare alla manifestazione del fenomeno, alla cosa stes-

sa che «si dà nei limiti in cui si dà»... già, ma questi limiti comprendono anche la logica, il giudizio, la proposizione, il tempo – e difatti li pone subito la questione del tempo: ciò che si dà in che tempo si dà? Perché si dà in un tempo “dilatato”, non in un istante – e già il fatto che non si dia in un istante vuol dire che c'è un luogo nel quale il fenomeno si dà, che ha la capacità di tenere insieme l'«appena passato» e di anticipare il «subito futuro». Se no, non si dà niente.

Quindi il darsi comporta il *logos*, il tempo, la coscienza, «cos'è la coscienza?»... e alla fine pone la questione giusta: si tratta di chiedersi se il fenomeno è fuori della coscienza o dentro la coscienza, se i limiti della coscienza sono dentro o fuori del fenomeno. Chiesto questo, si tratta di capire se l'interpretazione che la coscienza dà del fenomeno, diciamo così, è una interpretazione cosciente dell'intelletto od un'aver-già-interpretato nella pura passività attiva. Husserl arriva a concepire la passività come un'attività – cioè lo strato passivo della coscienza come già lui un'interpretazione. Perché la mia *mano* già interpreta l'oggetto, già la passività della cosiddetta sensorialità è interpretativa. Quando lui vede questo vede una via diversa da quella di Heidegger – cioè *non pensa* che si debba camminare entro il confine del *logos* per arrivare a sciogliere la questione; ma vede il problema. Vede che il problema della fenomenologia è un problema *comunque* ermeneutico. Si tratta di capire dove lo mettiamo. E che cosa ne facciamo.

Lì, nel 1905, c'è già l'anticipazione della grande intuizione che poi maturerà un po' alla volta e arriverà nella *Krisis*; cioè: dobbiamo risalire all'operazione. Dobbiamo risalire alla *doxa* – perché la *doxa* è il corpo che ha già interpretato. La *doxa* è il corpo che si sa sedere, che si sa alzare, che vede davanti e non vede di dietro... cioè che ha già organizzato un mondo interpretandolo nelle sue datità.

In che rapporto stanno le scienze, come scienze positive, col nichilismo? Poiché pare che le scienze non vedano il problema – pur rimanendovi inscritte. E ciò, peraltro, tanto più in quanto le scienze sono una delle esplicazioni fondamentali della «potenza» tecnica, la quale, a sua volta e in più d'un senso, è uno dei tratti essenziali del nichilismo stesso...

Tralasciando tante cose che si potrebbero dire, io credo che alla fine ci ritroveremo con le scienze. Ci vorrà un cammino un po' lungo, ho paura...

Perché ci ritroveremo con la scienza? Perché la

scienza, al di là di come *lei* s'interpreta (ché non è poi la scienza quella, ma la visione del mondo che hanno in testa gli scienziati in quanto esseri comuni – la quale è, di solito, modestissima), ci rende consapevoli che c'è una scrittura del fenomeno, un modo di trascrizione del fenomeno, che è in grado di andare alla radice del fenomeno stesso. Sin dove, è evidentemente impossibile dire – né è questione di chiederselo. Però *questo* è ciò che non si può negare alla scienza. Oggi, a differenza del tempo di Vico, è esattamente in grado di identificare *verum et factum*, cioè di farlo, quello che dice che è vero.

Naturalmente lei non lo capisce come «vero perché lo fa». Lo capisce come «vero» perché sarebbe una buona rappresentazione del mondo com'è fuori di

lei. E va bene, queste sono le cose a cui bisogna lasciar tempo, sono esantemi dell'infanzia: passeranno. Quello che è vero è che la scienza mette in atto e rende disponibile per tutti, e modifica in questo senso la mente di tutti, la possibilità di fare le cose. Molto più di quanto l'uomo abbia fatto sinora. L'ha sempre fatto, intendiamoci: da quando ha un bastone in mano...

Perché è questo: se noi riusciamo a capire *che cos'è un bastone*, abbiamo capito la scienza. Sarebbe un lungo discorso. Ma l'effettivo interesse sta nel fatto che una sapienza, la quale arriva alla possibilità di attraversare la soglia del nulla per la costituzione dell'ente (cioè per dar corpo a questa possibilità concreta), non è in possesso di un sapere *del* mondo – nel senso che ha il mondo lì fuori e sa com'è fatto; ma è in possesso di un sapere che lo coinvolge, a cui lei è soggetta.

Ecco perché, io credo, la scrittura della scienza richiede non una nuova metafisica, ma una nuova etica. Cioè: come abitiamo questo fatto che possiamo *fare* (molto più che in passato)?

Sino ad ora abbiamo – per così dire – proiettato il nostro fare in potenze extraterrestri; adesso questo diventa ridicolo: non possiamo dire che il dio delle macchine è dentro l'acceleratore, eccetera. Ma allora come ce la mettiamo? Questa, evidentemente, è una figura dell'uomo che è il *destino* del nichilismo. Allora proprio il nichilismo, e proprio e anche il suo lato negativo (per cui esso rende impossibili le credenze tradizionali, che rende dubitevole la domanda: «Che cos'è un essere umano?») e che, anzi, la dissolve – il che fa arrabbiare il papa), tutto ciò è importante, perché sono tappe di un cammino attraverso il quale inevitabilmente si creerà un nuovo *statuto etico* dell'esser-uomo. Con tutti i problemi connessi – perché non vuol dire che si



Edmund Husserl (1859-1938)
e Martin Heidegger (1889-1976) nel 1927

risolve tutto e siamo tranquilli e beati, no: sta succedendo questo, stiamo attraversando questa soglia e la vedremo presto in cammino. Perché la scienza non la ferma nessuna potenza al mondo – la scienza è la potenza del mondo. Speriamo non sia solo distruttiva.

Certo *questa* scienza non è in grado di risolvere il problema. Ci vuole una scienza onnicomprensiva, che comprenda cioè che non si tratta di intervenire solo nell'ente cosiddetto «fisico» o nell'ente cosiddetto «chimico» o nell'ente cosiddetto «biologico», ma che intenda l'operazione come un'operazione che ha una sua globalità. D'altronde proprio a questo ci stanno portando i destini della Terra: l'ecosistema, l'economia mondiale, eccetera – ci portano per forza ad una mentalità da cui sarà influenzato anche lo scienziato, e molto più che dal filosofo, ché tanto noi non ci sta a sentire né ci capisce.

E la filosofia, che peraltro si è sempre posta come sapere pedagogico e come pedagogia, diciamo così, fondata, come deve porsi adesso e rispetto a quel che finora si è detto? Sempreché, poi, in generale, debba porsi...

Io credo che nella filosofia degli ultimi secoli (ma poi già, ovviamente, nelle origini: abbiamo parlato di Gorgia, ad esempio), ci sia una ricchezza incredibile; che però è molto difficile fare arrivare, diciamo, ad un pubblico più vasto. È molto difficile renderla disponibile, perché è chiaramente un'esperienza che nasce anche dall'ascesi, da un certo tipo di vita, da tante condizioni che sono inimmaginabili per colui che ha un'oretta alla sera per vedere la televisione – questo tipo di uomo non lo raggiungi con la filosofia, che tutt'al più, nel caso migliore, è la lettura serale di un appassionato cui piace Schopenhauer, lo spiritualismo... Ma quella non è la filosofia.

Questo è un grosso problema, per noi che facciamo filosofia: perché non abbiamo più luogo nella organizzazione del sapere. Ce l'abbiamo perché, insomma, è più fastidioso farci fuori che lasciarci lì; ma ci lasciano lì, sostanzialmente. Non abbiamo più un luogo, quindi, né egemonico né collaterale – non serviamo più a niente. Addirittura molti pensano che le salvezze siano tre: o dedicarci alla logica matematica; o dedicarci alla storiografia scientifica (perché la storiografia è una cosa seria); o dedicarci alla terza via, che adesso è in auge, cioè fare i guru della povera gente che va a pagare dei soldi per sentire chiacchiere. Non va bene così.

Come noi possiamo uscire da questa *impasse*? È un problema cui penso molto. Mi pare che nell'università

non abbiamo più spazi. Sì, ci lasciano fare quello che vogliamo; ma che peso ha un insegnamento teoretico all'interno di un'organizzazione che è sempre più degenerata in scuoletta? Allora è chiaro che noi non abbiamo niente da dire di fronte a uno scienziato che ha le sue tecniche, che ha i suoi laboratori...

Come raggiungerli? Io penso che sia venuto, e non casualmente, il momento in cui la filosofia deve abbandonare il *commento* e tutto quel tipo di linguaggio che da sempre la accompagna. Ma l'alternativa, qui, è secca: può fare questo transito *restando* filosofia? O, se lo fa, buonanotte e la filosofia ha chiuso? Si va al di là della filosofia, si va in un'altra scrittura della verità? Questo è tutto da vedere – però molti sintomi mi pare che ci invitino a guardare quest'ultima via. Non è un caso che i profeti dell'attualità che noi stessi siamo non riuscissero più a scrivere libri di filosofia: Nietzsche non era in grado; Peirce non era in grado; Wittgenstein non era in grado (quando ha scritto le *Ricerche* l'ha detto: lasciamolo così perché se ci metto le mani è peggio!); Husserl stesso non era in grado di scrivere libri di filosofia, e quelli che ha scritto era meglio se non li scriveva – e lo sapeva: le *Meditazioni cartesiane* non le ha pubblicate lui, le teneva lì, non era mai contento... Perché? Perché è finita quella scrittura della verità. Si è usurata – e come tale non ha più senso alcuno. Non possiamo più farci alcun serio lavoro. E certo: qui si batte una nuova via. Se c'è una nuova via.

Quindi un nuovo tipo di esercizio filosofico, che sia anche in grado di esibire se stesso e diventare *exemplum*, diventare "mimetico". «Mimo della verità», diceva Platone: in modo che ci sia una via breve per entrarci. Tenendo poi conto che ora, per noi, è *ovviamente vero* che la filosofia è la storia della filosofia – ma non è mica detto; per i grandi filosofi non è stato così: Platone, ovviamente, non poteva conoscere la storia della filosofia, Aristotele se la faceva a modo suo. Sesto Empirico quanta filosofia sapeva? Quattro cose; però ha fatto filosofia, e buona filosofia. È chiaro, quindi, che noi dovremo lasciare tutta un'eredità a coloro che la coltivano come si coltivano i geroglifici egiziani – che vanno benissimo, sono una cosa nobilissima, ma...

Dobbiamo riprendere la capacità di *creare*. Noi non siamo creativi, questo è il fatto. Siamo ripetitivi: commentiamo il commento del commento del commento di autori come Heidegger, il quale ha detto: beninteso, io non posso essere commentato. E allora cosa si sta facendo? Non è questo l'esercizio. Ma l'esercizio giusto noi lo facciamo?

La filosofia, ripeto, è a un bivio: se va avanti per questa strada, morrà.

Carlo Sini, nato a Bologna nel 1933, insegna Filosofia Teoretica all'Università degli Studi di Milano. È socio corrispondente dell'Accademia dei Lincei e membro dell'Institut International de Philosophie. Tra le sue pubblicazioni più recenti si ricordano: *I segni dell'anima* (1989), *Etica della scrittura* (1992), *Teoria e pratica del fogliomondo* (1998), *Gli abiti, le pratiche, i saperi* (1996), *La scrittura e il debito* (2002), *Il comico e la vita* (2003), *Figure dell'enciclopedia filosofica. "Transito Verità"*, in 6 voll. (2004-2005), *Il gioco del silenzio* (2006).

Carlo Sini

I SEGNI DELL'ANIMA

di Carlo Sini, *I segni dell'anima*, Editori Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 264, ISBN 88-420-3412-6

Testo seminale di Sini e tappa importante del suo percorso speculativo, *I segni dell'anima* propone un'indagine genealogica attorno alla tanto scontata quanto sfuggente nozione di *immagine*. La prima sezione esordisce prendendo in considerazione le indagini sull'immagine approntate da Jean-Paul Sartre in *L'essere e il nulla*, dove viene opposta l'esistenza inerte e passiva degli oggetti immaginati (fatti) alla coscienza come pura spontaneità immaginante (atto): Sini mostra il dualismo tra coscienza e oggetto latente nella fenomenologia di Sartre, e porta alle estreme conseguenze l'idea di una funzione irrealizzante della coscienza, che si esprimerebbe nella formulazione, da parte del soggetto immaginante, di una paradossale "tesi di irrealità" dell'oggetto immaginato, tesi che porterebbe a concludere che immaginare l'oggetto equivale a sostituirlo con il Nulla.

Sini sottolinea i limiti dell'atteggiamento soggettivistico, e per di più "tetico", al quale Sartre ricorre, e mostra inoltre l'incertezza insita nella distinzione tra essenza ed esistenza, che Sartre utilizza a più riprese come soluzione esplicativa, pur tralasciando di confrontarsi adeguatamente con essa. Il percorso avviato da Sini si prefigge di esibire i paradossi contenuti nella riflessione del francese così come quelli impliciti nel senso comune, entrambi provenienti da una tradizione che ha travisato in senso sostanzialistico l'eredità dell'insegnamento platonico. Sartre è pienamente vittima di questi equivoci, e concepisce la facoltà immaginativa come il

rovescio speculare della percezione: immagine sarebbe dunque ciò che rende possibile presentare in assenza, sostituendo all'oggetto presente e reale la sua forma "de-realizzata", che viene a costituire dunque un momento di *annullamento* del mondo, una negazione della sua "tesi di esistenza". L'immagine viene dunque ricavata da un gioco di assenza e di presenza complementari, incorniciate l'una nel profilo dell'altra, che definiscono le figure dell'esistente o del non esistente su uno sfondo



generale di "pura" essenza.

A questa visione ancora inconsapevolmente soggetta ai limiti sostanzialistici della metafisica tradizionale, Sini oppone la riflessione di Peirce sul tema della percezione e dell'immagine, che il filosofo americano imposta alla luce della sua semiotica pragmatica, all'interno della quale l'immagine si delinea non più come

offrirsi o negarsi di un rapporto intuitivo con la cosa, ma come schema inferenziale di riconoscimento, come disposizione a interagire operativamente con i suoi segni, attraverso la mediazione di un atteggiamento interpretativo. La riflessione di Peirce promuove una riflessione verso le origini filosofiche del concetto di immagine comunemente condiviso.

Per comprendere i limiti del nostro concetto di immagine occorre allora rinvenirne l'origine e ripercorrere il cammino filosofico che ne ha segnato lo sviluppo: il luogo di insorgenza del nostro concetto di coscienza immaginante viene identificato da Sini nel Libro settimo della *Repubblica*, dove Platone appronta la sua mitica rappresentazione della caverna e dove l'anima viene raffigurata per la prima volta come lo spazio interiore in cui accade in immagine una copia del mondo. In questo contesto narrativo nasce il mito dello sguardo intellettuale, interiore, il quale si differenzia dalla percezione sensibile perché, a differenza di quest'ultima, è in grado di scorgere gli enti in sé (idee), consentendo e fondando la luminosa visione della verità scientifica (episteme). Sini prosegue la sua ricostruzione analizzando due successivi dialoghi dialettici, il *Teeteto* ed il *Sofista*, e spiega come essi abbiano affinato il concetto di anima e completato il processo di psichizzazione delle immagini: nel *Teeteto* si sancisce la natura assolutamente immateriale dell'anima; nel *Sofista*, una volta scavalcato il divieto parmenideo di dire-pensare il non-essere e stabilita la metodologia diairetica, vengono fondate le basi del sapere definitorio-concettuale e ad un tempo vengono piantati i semi della logica e della metafisica occi-

dentale. Sini propone una lettura del *Sofista* che rintraccia nell'immagine il suo tema essenziale: l'immagine è qui descritta come un misto di sensazione e opinione, ed è congenere sia al corpo (senso) che all'anima (ragione). La narrazione platonica istituisce alcune verità che prima non erano tali e in cui ancora oggi siamo precompresi: da esse deriva la certezza che vi sono anime e che vi sono degli oggetti esterni ad esse e ad esse eterogenei (enti); le affezioni dell'anima, provenienti da stimoli sensibili esterni, sono le immagini interne all'anima; se i discorsi che esprimono queste immagini sono corrispondenti agli oggetti reali allora si tratta di discorsi veritieri, altrimenti essi sono fallaci.

Nella sezione successiva Sini utilizza la semantica bisferica di Alfred Kallir e le sue ricerche sulle origini ideografiche e pittoriche dell'alfabeto per mostrare come la teoria convenzionalistica del segno linguistico, di matrice platonico-aristotelica, sia di fatto un prodotto culturale delineatosi sullo sfondo di determinate pratiche di scrittura. Nel *De interpretazione* Aristotele afferma infatti che le lettere dell'alfabeto sono simboli di ciò che sta nella voce, e che i suoni della voce sono a loro volta simboli delle affezioni dell'anima: perciò le affezioni dell'anima sarebbero universali mentre la scelta del tipo di espressione vocale o alfabetica sarebbe convenzionale. Nel libro di Kallir, *Segno e Disegno, psicogenesi dell'alfabeto*, invece, si argomenta efficacemente a favore della non anteriorità dell'oralità sulla parola scritta, e si mostra l'originaria l'originaria co-implicazione di segni vocali e grafici, entrambi derivanti da 'engrammi', ovvero da vissuti primordiali sedimentati nell'inconscio collettivo dell'umanità e nell'orizzonte condiviso delle sue pratiche corporee. Il discorso di Kallir mostra come l'immagine non sia un prodotto espressivo o meramente rappresentativo dell'anima: infatti la stessa anima di cui parliamo è un concetto risultante dall'assuefazione ad una prassi rappresentativo-scritturale, della quale

costituisce un esito produttivo e un'ipostatizzazione intellettualistica. Questa prassi ha gradualmente prodotto un'evoluzione e una sedimentazione di significati, culminando infine – con l'utilizzo dei sistemi di scrittura consonantico-vocalica – in quel processo astrattivo che è alla base della psicometafisica platonica.

Nell'ultima sezione del libro, utilizzando elementi del pensiero di Lacan e Creuzer, ma richiamandosi innanzitutto a Hegel e poi ancora a Peirce, Sini affronta la natura più intima del rimando segnico, approntando la sua caratterizzazione dell'immagine come *evento* simbolico (o *symballico*, nel senso – definito da Kallir – di un originario tenersi insieme dei due frammenti complementari che alludono sempre l'un l'altro e che compongono costantemente l'intero simbolico, pur essendo distinti e distanti). Gli elementi coinvolti in un processo di significazione (designante e designato) sono i frammenti di un nucleo di senso organico, originario e preconettuale; la significazione d'altra parte, accade unicamente perché già da sempre avvenuta nell'*evento* di una separazione, che ha il valore di un distacco e di un rimando – attraverso il nulla – che coinvolge i frammenti dell'intero. La relazione simbolica è messa in atto dall'accadere di una fessura, uno spiraglio di nulla quindi, una distanza che si apre tra designante e designato, nella quale si gioca il senso della loro differenza; è proprio la distanza che – esibendo la differenza tra i due frammenti – ne mette anche in luce la circostanza di primordiale reciproca coappartenenza, definendo le condizioni interpretative del loro reciproco corrispondersi e significarsi. Ogni parte dell'intero rinvia a se stessa ovvero al suo correlato mancante, ovvero al suo Nulla costitutivo, cioè la presenza di quell'assenza che interpella la forma dell'intero, costituendolo come schema di presentazione del senso del frammento. Al tempo stesso, quindi, siccome l'intero virtuale si manifesta sempre attraverso la parzialità della forma spezzata (cioè nella sua immagi-

ne), si può affermare anche che ogni frammento dell'intero rinvia al tutto ideale del simbolo precisso; il quale – dunque – nella determinazione della sua identità significativa e nella sua ideale unità, è sempre in debito con i margini di nulla che rendono compresente la sua immagine nello spazio della presenza della cosa. La relazione di significazione tra designante e designato è 'l'aver da essere' della *distanza*, che è *di-stanza* come *istanza* di completamento, come bisogno di accoglimento (il bambino che tende le braccia verso la madre) che allude all'implicito tender verso dell'intero e della parte; istanza che però resta sempre frustrata dalla distanza, cadendo in se stessa e generando l'istanza di un rinvio interpretativo infinito.

Ciò vuol dire che il significato è sempre, e già da sempre, traslato, e che la sua natura è quella di un abito di risposta, un'attesa di completamento da parte dell'Altro costitutivo. Il senso oggettivo o positivo di un segno non è altro che il coagularsi di questa istanza all'interno di un orizzonte pubblico, cioè in un contesto di pratiche solidali tra loro e condivise dai più (pratiche che, in sé e per sé, quindi, non sono oggetti né presenze positive, ma nemmeno frammenti di un nulla di cui la coscienza avrebbe posto una qualche tesi di irrealtà): per questo il senso, lungi dall'essere una semplice corrispondenza o un rapporto di designazione o di denotazione, è qualcosa di aperto e soggetto al variare degli infiniti rimandi tra gli sguardi che lo costituiscono, al mutare delle pratiche di vita e degli atteggiamenti interpretativi e operativi.

Va certamente segnalata anche l'appendice del libro, nella quale Sini discute la teoria della raffigurazione nel *Tractatus* di Wittgenstein, mostrando il percorso tematico attraversato dal filosofo viennese e mettendo in relazione la sua 'onto-logica' analitica con la sua peculiare inclinazione verso un'etica del silenzio.

(a cura di
Massimiliano Cappuccio)

FUOCO NERO

I giovani e l'angoscia esistenziale Un'analisi tra nichilismo e buddhismo

DI PAOLA BASILE

Tutti hanno motivo di dolore, ma più di tutti colui che sa e sente che egli è. Tutti gli altri dolori sono, a paragone di questo, come giochi a paragone di cose serie. Perché sperimenta seriamente il dolore chi sa e sente non solo ciò che è, ma che egli è.¹

(Anonimo inglese del Trecento,
La nube della non conoscenza)

Premessa

L'articolo che segue è l'estratto di un più ampio lavoro di prossima pubblicazione condotto presso il *Centro Studi A.S.I.A.* Esso consiste in un'analisi riguardante un tipo di disagio che definiamo "esistenziale", non intendendo con questa parola indicare problematiche relative alla vita, ma alla pura e semplice percezione di esistere, di protrarsi nel tempo senza riuscire a coglierne il significato. Si tratta quindi in un disagio che, pur essendo sofferto personalmente, allude a significati sovrapersonali. Per questo abbiamo ritenuto opportuno non rivolgerci alle tradizionali categorie interpretative psicologiche ma filosofiche.

Questo tipo di disagio può colpire ogni fascia di età, ma i giovani, per i motivi che andremo ad analizzare, ne sono spesso i massimi portatori; per questo sono diventati il soggetto principale della nostra ricerca che è stata supportata dallo studio di diversi casi di persone che, non avendo trovato in altri ambiti soluzioni ad un malessere che non riuscivano a comprendere, si sono rivolti alla pratica della meditazione. Questa, sotto la guida di un Maestro e supportata da una costante riflessione filosofica, ha consentito loro

non solo di capire a fondo il significato di ciò che sentivano, ma addirittura di valorizzarlo in quanto stato emotivo in grado di portare ad una profonda consapevolezza esistenziale.

Chi scrive ha compiuto questo stesso percorso pertanto, alla base di questa ricerca, si trova innanzitutto un'esperienza personale, di seguito approfondita e compresa alla luce sia del pensiero occidentale che di quello orientale, in particolare il buddhismo.

Quest'ultimo contiene infatti alcune idee originali, prime tra tutte la *vacuità* e la *Via di mezzo*, che a nostro parere possono aiutarci a superare la "nuova sofferenza" che sta dilagando tra i giovani occidentali.

Questa premessa è per noi di fondamentale importanza perché, pur ritenendo la filosofia un eccezionale strumento di indagine in grado di farci cogliere gli atteggiamenti mentali attraverso i quali abitualmente ci rivolgiamo al mondo e di cui ordinariamente nemmeno siamo consapevoli, pensiamo che, se non accompagnata da un'esperienza diretta e da una continua meditazione personale, essa corra il rischio di diventare uno sterile strumento logico-linguistico incapace di aiutarci a comprendere ciò che sentiamo e tanto meno a compiere una trasformazione personale.

L'elemento esperienziale e trasformativo è invece sempre presente nel pensiero orientale che proprio per questo può fornirci validi strumenti volti a far

ripartire la filosofia su basi totalmente rinnovate. Lo stesso Heidegger, che a nostro parere è il filosofo attraverso il quale il pensiero occidentale è giunto al suo compimento, ha ribadito l'importanza di



¹ Anonimo, *La nube della non conoscenza*, a cura di P. Boitani, Adelphi, Milano, 1998, p. 84.

fondare il dire su una comprensione che precede la parola stessa:

Prima di parlare, l'uomo deve anzitutto lasciarsi reclamare dall'essere, col pericolo che, sottoposto a questo reclamo, abbia poco o raramente qualcosa da dire. Solo così viene ridonata alla parola la ricchezza preziosa della sua essenza, e all'uomo la dimora per abitare nella verità dell'essere.²

Allo stesso modo i filosofi della scuola di Kyoto, che si sono rivolti allo studio della filosofia occidentale come strumento di analisi rigorosa, non hanno mai smesso di meditare e fare riferimento all'esperienza diretta dello Zen.

La ricerca filosofica può senza dubbio aiutarci a superare il disagio di cui stiamo parlando, ma per farlo deve innanzitutto avere chiaro da quale bisogno essa stessa nasca - ciò che Heidegger ha chiamato "il da a dire" - il quale sembra avere una strettissima relazione con ciò che i giovani riescono ad esprimere per lo più solo attraverso stati di sofferenza. Inoltre, al pari della scienza, essa deve essere supportata da fatti ed esperienze.

Il problema però è che culturalmente tendiamo a pensare che i "fatti" degni di essere presi in considerazione siano solo quelli di tipo oggettivo, ritenendo che tutto ciò che è soggettivo sia relativo e non abbia la possibilità di esprimere verità universali e condivisibili. Questo limita la nostra indagine solo a ciò che riteniamo oggettivamente eliminando dal nostro campo di ricerca ciò che è evidente *solo ed esclusivamente* in prima persona, come per esempio l'evidenza della nostra stessa esistenza. È proprio di questo che qui ci occuperemo.

La crisi "giovanile"

Uno degli elementi caratteristici della cosiddetta "modernità", ovvero di quel pensiero che caratterizza tutto il mondo occidentale e gli altri paesi altamente industrializzati come ad esempio il Giappone, è rappresentato da una profonda e sempre più diffusa crisi di carattere esistenziale che coinvolge la fascia d'età che va dai 14 ai 35 anni circa. Tale crisi, che per la portata dei suoi contenuti potremmo definire "radicale", vede i suoi primi segni in alcune avanguardie culturali del XIX secolo. Ricordiamo a questo proposito che nel 1862 venne pubblicato il romanzo *Padri e Figli* dello scrittore russo Turgenev, nel quale vengono descritti i profondi cambiamenti culturali e le gravi incomprensioni generazionali che stavano nascendo nella Russia di quegli anni. Circa mezzo secolo prima Giacomo Leopardi aveva già dedicato alcune pagine dei suoi scritti filosofici all'analisi della profonda sofferenza per l'*insufficienza* della vita che viene esperita durante la gioventù.

Pare che sia un luogo comune condiviso solo dagli adulti - forse per nostalgia o dimenticanza dei sentimenti che provavano - ritenere che l'età giovanile cor-

risponda ad un periodo di grande spensieratezza e felicità. Si tratta invece di un delicato momento di passaggio caratterizzato dalla necessità di affacciarsi alla vita attraverso una personale motivazione e questo, soprattutto nell'adolescenza, fa affiorare alla coscienza i grandi interrogativi esistenziali, dall'esito dei quali conseguirà la relazione che andremo ad instaurare con il resto della nostra vita. Che l'adolescenza rappresenti un momento critico è noto presso diverse culture che tradizionalmente lo accompagnano da veri e propri riti di iniziazione, ma quello che attualmente sta succedendo in Occidente è che questa crisi diventa sempre più grave e profonda, enigmatica da comprendere e difficile da accompagnare.

È a partire dalla seconda metà del '900, in particolare dagli anni Sessanta, che tale crisi esplose in maniera diffusa e che i bisogni dei giovani cessano di trovare risposta e soddisfazione in ciò che viene loro proposto dagli adulti, genitori od educatori che siano. Emblematico è il fatto che in quegli anni venga coniato il termine "generation gap" e fioriscano numerosi movimenti giovanili volti ad esprimere una critica radicale nei confronti della società sia dal punto di vista politico che di modelli di vita.

Il tutto non si è però risolto semplicemente con qualche decennio di proteste, ma si è lentamente trasformato in forme di disagio personale sempre più diffuse che hanno preso piede man mano che i movimenti giovanili hanno cominciato a perdere di forza e a esaurire la capacità di incanalare la crisi all'interno di qualcosa volto ad attribuirle un significato. Essa è rimasta, ma sembra che abbia addirittura perso il suo oggetto. Non a caso gli psicologi che si occupano di disagio giovanile, in particolar modo adolescenziale, ne evidenziano frequentemente il carattere enigmatico, capace di mettere a disagio persino coloro che si propongono di risolverlo. Significativo è anche il fatto che ai giovani vengano dedicate numerosissime indagini di carattere socio-culturale, oltre che di mercato. Generalmente si studia ciò che non si comprende e pare proprio che qualcosa di incomprensibile stia succedendo nel mondo giovanile. Incomprensibile soprattutto per coloro che hanno sofferto a causa di gravi problemi materiali e non si capacitano di come sia possibile che i loro figli non riescano a trovare una piena soddisfazione attraverso il grande benessere che viene loro offerto.

Non staremo qui ad analizzare le diverse forme attraverso le quali si esprime il disagio giovanile, ci basti ricordare l'uso di droghe, i numerosissimi casi di suicidio, gravi problemi di carattere psicologico quali la bulimia e l'anorexia ed altre forme estreme quali l'infliggersi ferite o il segregarsi in una stanza del proprio appartamento, fenomeno in diffusione tra gli adolescenti giapponesi. Ci interessa piuttosto analizzare il tipo di disagio a cui abbiamo accennato nell'introduzione, ritenendo che questo, non solo

² M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2000, p. 39.

possa aiutarci a raggiungere una comprensione più ampia del fenomeno, ma anche a mettere a fuoco la grave crisi che domina il panorama culturale occidentale e che, per contagio, si sta rapidamente espandendo nel resto del mondo.

In forma così diffusa, esso rappresenta un fenomeno totalmente nuovo ed estremamente interessante: colpisce in particolar modo giovani che, pur avendo alle spalle famiglie solide e presenti sul piano affettivo ed avendo acquisito abilità intellettive in grado di renderli autonomi e capaci di compiere scelte consapevoli, soffrono di una profonda demotivazione alla vita che, nei casi di maggior consapevolezza, esprimono attraverso una domanda di senso.³

Il bisogno di senso

I giovani che accusano questo nuovo tipo di sofferenza tendono ad esprimerla in forma di domanda ma, sebbene questa rechi in fondo un punto interrogativo, non si tratta quasi mai di una vera e propria domanda che resta in attesa di una possibile risposta. Essa è più simile ad una conclusione negativa accompagnata da un profondissimo dolore legato alla percezione di una *totale* mancanza di senso. Frequentemente, accanto alla demotivazione, si trova uno stato di ribellione o di paura che riteniamo non derivi tanto dalla domanda in sé, quanto dal fatto che, nell'affrontarla, i giovani si sentano soli e abbandonati. A nostro parere è proprio questo senso di solitudine che tende a trasformare quella che potrebbe essere una domanda aperta, seppur accompagnata da sentimenti di inquietudine, in un'angosciante conclusione. Tale domanda non trova infatti un ambito adeguato in cui essere accolta: se chiaramente espressa, tende piuttosto ad essere liquidata attraverso risposte volte addirittura a colpevolizzarla facendo notare al giovane che se avesse gravi problemi di carattere materiale da risolvere la questione del senso non si porrebbe.

Certamente queste risposte racchiudono qualcosa di vero, ma è importante rendersi conto che, seppur il bisogno di senso tenda a nascere in un contesto di grande benessere, non è questo a causarlo, ma piuttosto a renderne possibile l'affiorare. La necessità di risolvere problemi primari non dà senso alla vita, ma casomai copre un sentimento di cui di cui l'essere umano è co-essenziato. Perché mai avrebbe dovuto costruire in ogni parte del mondo edifici sacri, occuparsi di filosofia od arte, scrivere poesie o interrogare le stelle se in fondo al suo animo non dimorasse il bisogno di capacitarsi e dare ragione dell'incredibile evento della sua esistenza? Forse che la scienza non abbia alla sua origine lo stesso bisogno?

Il problema però si pone quando un senso non lo si trova più ed è proprio ciò che sta attualmente accadendo. Tutte le risposte che la nostra tradizione ci ha

proposto fino ad ora non sono ormai in grado di darci soddisfazione e questo fa affiorare la domanda in maniera esplicita e spesso accompagnata da sentimenti di cupo sconforto. Per lo stesso motivo essa viene velocemente liquidata non solo dai genitori, che si trovano sguarniti nell'affrontarla, ma dagli stessi filosofi che per lo più la ignorano o la nominano solo per dire che si tratta di un problema immaturo e sterile. Sono proprio queste reazioni che, al contrario, ci dicono quanto profonda ed inquietante sia la questione. Il mondo occidentale è ormai così vicino al problema del senso, o meglio del non-senso, da non osare nemmeno nominarlo; al contrario i giovani hanno difficoltà a rivolgersi alla vita senza sapere perché valga la pena farlo. È importante anche osservare che gli attuali ventenni sono figli di coloro che sono già cresciuti immersi in questa stessa atmosfera senza a loro volta riuscire a risolverla e questo continua a rilasciare i suoi effetti.

D'altra parte quale ambito potrebbe accogliere una domanda ormai espressa in termini così radicali? Essa ha infatti una caratteristica fondamentale: è *totale* e pertanto in grado di investire qualsiasi possibile risposta. Qualcosa in noi questo lo sa ed è per questo che essa rappresenta l'ultimo vero tabù del mondo occidentale. Possiamo parlare di ogni argomento e fare esperienze di tutti i tipi, ma non osiamo ancora avvicinarci alla questione del senso. Nietzsche sosteneva che l'umanità non fosse ancora pronta per fare i conti con la morte di Dio, noi sosteniamo che ancor di più è la questione del senso - la quale oltrepassa persino il problema dell'esistenza o non esistenza di Dio - ciò da cui maggiormente rifuggiamo, nonostante sia già stata chiaramente portata alla luce da Heidegger che, nel 1927, nell'incipit di *Essere e tempo* scriveva:

È dunque necessario riproporre il problema del senso dell'essere. Ma siamo almeno in uno stato di perplessità per il fatto di non comprendere l'espressione "essere"? Per nulla. È dunque necessario incominciare col ridestare la comprensione del senso di questo problema. Lo scopo del presente lavoro è quello della elaborazione del problema del senso dell'"essere".⁴

Chiaramente "essere" non va inteso in senso linguistico, ma come ciò di cui ciascuno di noi fa esperienza nello scorrere del tempo che, se vuoto, crea non poco disagio. Un disagio che rimanda a noi stessi, alla nostra pura esistenza ormai denudata dal velo di un senso divino. Il problema non è da poco e, se vissuto nella carne come accade ai giovani, le cui viscere sembrano essere depositarie della domanda heideggeriana, non pare avere via d'uscita. Esso rimanda ad una più ampia crisi che sta investendo tutto il pensiero

³ C. Teneggi, *Educare attraverso il "non-senso": un confronto tra buddhismo e fenomenologia*, tesi di Laurea in scienze della Formazione presso l'Università di Bologna, 2003-2004, pp. 11-13.

⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Traduzione di Pietro Chiodi, Longanesi & C., Milano, 2000, p. 14.

occidentale e della quale il disagio manifestato dai giovani rappresenta solo un sintomo in grado di evidenziarla. Tale crisi è stata da tempo riconosciuta e va sotto al nome "nichilismo".

Nichilismo e post-nichilismo

Il nichilismo non rappresenta più solamente una precisa posizione filosofica che è stata espressa in diverse epoche e diverse culture e della quale Nietzsche si è fatto portavoce, ma piuttosto un "fantasma che si aggira un po' dovunque nella cultura del nostro tempo"⁵. Esso influenza profondamente non solo il nostro modo di pensare, ma anche di sentire e di concepirci. Il suo significato e la sua origine possono essere racchiusi in una breve ma efficace definizione di Nietzsche stesso:

*Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al "perché"; che cosa significa nichilismo? - che i valori supremi si svalutano.*⁶

Si tratta di un "perché?" che racchiude una duplice valenza: nel chiedere ragione si domanda sia sulla causa che sul fine di ogni cosa e nel fare questo destruttura e fa apparire arbitrario tutto ciò che non trova risposta in entrambe le direzioni. A causa di quel "perché?" le nostre certezze si sono frantumate e ciò che prima ritenevamo assoluto ha cessato di essere tale.⁷ Ormai sulla bocca di tutti si trovano frasi quali: "non esiste niente di certo", "la verità non esiste", "non c'è niente di assoluto", tutte rigorosamente caratterizzate dal contenere una negazione al loro interno. Alla luce di queste diffuse assunzioni è possibile prendere momentaneamente una posizione per poi cam-

biarla, affermare una cosa e magari contemporaneamente il suo contrario, non sapere bene come muoversi in ambito etico e finire prima o poi col ritenere tutto lecito. Nel tempo infatti quel perché si è trasformato in un "perché no?", ed a questa domanda nessuno ha risposte da proporre che non appaiano poco più che opinioni personali e perciò relative. Questa condizione era già stata profeticamente annunciata da Nietzsche che la descrive in questi termini:

Descrivo ciò che verrà: l'avvento del nichilismo [...]. L'uomo moderno crede sperimentalmente ora a questo, ora a quel *valore*, per poi lasciarlo cadere; il circolo dei valori superati e lasciati cadere è sempre più vasto; si avverte sempre più il *vuoto* e la *povertà di valori*; il movimento è inarrestabile - sebbene si sia tentato in grande stile di rallentarlo. Alla fine l'uomo osa una critica dei valori in generale; ne riconosce l'origine; *conosce* abbastanza per non credere più in nessun valore; ecco il *pathos* (...), il nuovo brivido [...]. Quella che racconto è la storia dei prossimi due secoli [...].⁸

Non sappiamo perché il filosofo abbia parlato di due secoli, quello che però è certo è che, non solo siamo ben lontani dall'intravedere una soluzione, ma per lo più non sappiamo nemmeno che ci sia qualcosa da risolvere. Infatti quello che nel tempo è successo è che il sentire nichilista abbia reso tutto uniformemente uguale e sostanzialmente inutile, svuotando persino se stesso e la possibilità di una decisa presa di posizione volta a negare alla luce di un pensiero critico consapevole.

Stiamo così assistendo ad una seconda fase del nichilismo che potremmo chiamare post-nichilismo o



⁵ F. Volpi, *Il nichilismo*, Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari, 1999, p. 113.

⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁷ Cfr. F. Bertossa, *La fine della tradizione occidentale e la nascita del buddhismo europeo*, Centro Studi A.S.I.A., Bologna, 2003, pp. 5-6.

⁸ F. Nietzsche, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1964 sgg., vol. VIII, tomo II, pp. 265-66.

nichilismo inconsapevole, caratterizzata dall'occultamento di quell'originaria negazione di cui sono rimasti solo gli effetti. Come unico criterio per procedere nella vita sono rimaste le sensazioni le quali però, non essendo in grado di portare ad una definitiva compiutezza, devono essere sempre positive e possibilmente intense. Da qui la ricerca di sempre nuove situazioni in grado di procurarcele.

Ma poi arriva la morte, non solo come evento conclusivo di una vita, ma con il senso di irrimediabile perdita e mancanza, di solitudine cosmica, di domanda non risolta. È a questo punto che l'uomo contemporaneo non ha più niente a cui tornare, nessun punto di riferimento, nemmeno la sua rabbia o delusione per un Dio che si è negato, che non ha offerto segni della sua presenza. Resta solo smarrimento e spaesamento, il più grande dolore immaginabile per una coscienza umana. La domanda di senso che visceralmente urlano i giovani è un sintomo di questo spaesamento e il sentimento che l'accompagna spesso contiene un muto ed incomprensibile presagio.

L'intendimento di verità

Cosa ci ha portati fino a questo punto? Da quale pensiero ha preso origine tutto questo? L'analisi heideggeriana a questo proposito è estremamente profonda e significativa riuscendo a far risalire il problema a qualcosa di talmente iniziale da poter essere rintracciato addirittura nel pensiero greco e che, a ricaduta, ci influenza tuttora. D'altra parte intendimenti le cui differenze sono apparentemente minimali, se posti all'origine del pensare - ovvero vicini a ciò da cui origina la necessità di pensare e dire - sono in grado di portare alla costruzione di sistemi di pensiero totalmente differenti.

Per Heidegger tutto il pensiero occidentale da Platone in poi è stato caratterizzato dalla metafisica, intendendo con questo quella particolare tradizione che pone il problema dell'essere dell'essente in una dimensione trascendente; con ciò la metafisica intende la verità come corrispondenza e la identifica con qualcosa di fisso ed immutabile. Il nichilismo solo apparentemente esce da questo intendimento, ma in realtà, nell'affermare che niente vale o che tutto è relativo, continua ad identificare la verità con un non-valore o un contraddittorio relativismo assoluto.

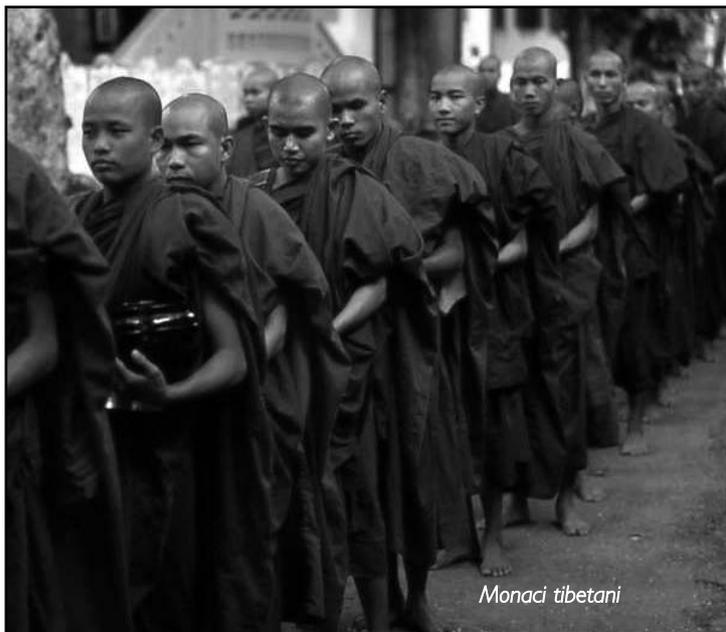
Nietzsche in linea di principio non supera la metafisica, ma semplicemente ne ribalta i termini⁹ contrapponendo valori a non valori, senso a non-senso, Dio alla sua morte. Sostanzialmente fa diventare fondamento la negazione stessa. L'identificazione della verità con "qualcosa" non può che portare ai due estremi opposti ai quali stiamo assistendo a livello planetario: da una parte ad ormai assurdi fondamentalismi impossibili da giustificare alla luce della ragione e dall'altra ad un uso della stessa volto a destrutturare e relativizzare ogni cosa.

L'intendimento di verità è estremamente importante dal punto di vista di ciò che stiamo affrontando perché da esso scaturiscono modi differenti di concepirci e conseguentemente di affrontare la sofferenza che ci abita: se riteniamo che la verità sia identificabile con Dio, ci riterremo essenzialmente spirito e cercheremo di risolverci attraverso di esso; allo stesso

modo se il vero è rappresentato dalla ragione sarà attraverso la stessa che cercheremo di raggiungere uno stato di compiutezza. Non si tratta quindi di una questione puramente filosofica ed astratta ma di ciò che ci riguarda più di ogni altra cosa, soprattutto perché non è possibile non avere un intendimento di verità: non solo la sua negazione lo è, ma anche il fatto di non ritenerla conoscibile o addirittura degna di interesse. Di fatto non possiamo non affermare qualcosa che ci convince, che riteniamo vero. Anzi,

è proprio in questa iniziale e il più delle volte inconsapevole affermazione che tendiamo a collocarci, è ciò che più di ogni altra cosa ci contraddistingue e che rappresenta la relazione più intima che abbiamo con noi stessi ed il nostro stesso esserci. Oltretutto questo non avviene solo concettualmente, ma è sempre accompagnato da un sapore attraverso il quale ci riconosciamo, è il nostro modo di dire "io".

Esistono quindi intendimenti personali e culturali, potremmo dire addirittura epocali. L'attuale intendimento di verità e conseguentemente dell'essere umano è dominato dal pensiero scientifico tecnologico al quale stiamo affidando il nostro bisogno di comprenderci e di risolverci. Ma il disagio continua a dilagare...



Monaci tibetani

⁹ F. Volpi, *Il nichilismo*, op. cit., pp. 74-75.

La scienza e l'occultamento dei significati

Il pensiero scientifico, al pari di quello nichilista, che esso stesso favorisce seppur inconsapevolmente, vive immerso in una potente illusione: poiché non si occupa di spirito e di spiegazioni metafisiche, ma solo di ciò che è oggettivamente dimostrabile, è convinto di rappresentare un realistico seppur crudo superamento delle superstizioni che hanno dominato il panorama culturale precedente. In realtà la scienza, al pari di qualsiasi altra metafisica, concepisce l'oggettività del mondo ed il proprio modo di indagarlo come un'assoluta verità a partire dalla quale sarà possibile in futuro spiegare tutto, compresi i principi logici e gli atti mentali dai quali prende le sue stesse mosse. In base a questo assunto essa si concepisce come un sistema autofondante perciò in grado di dare un'ultima ed assoluta definizione di cosa significhi "essere umano": non più lo spirito, il sentimento o la ragione, ci diranno ciò che siamo, ma la materia, studiando la quale riusciremo comprendere appieno persino colui che la sta studiando.

In base a questa acquisizione che non differisce molto da un atto di fede, dall'ultimo decennio del secolo scorso, diversi scienziati si sono messi di gran lena a compiere studi volti a capire, secondo differenti modalità ed interpretazioni, come il cervello produca esperienza cosciente. I più "aperti" sostengono che non si tratta di una causalità diretta e quindi facilmente dimostrabile, ma piuttosto di un fenomeno spiegabile alla luce delle leggi della complessità, ma mai e poi mai arriverebbero ad ammettere che, essendo la coscienza un a priori aperto sul mondo - come si evidenzia nel fatto che è essa stessa che si sta cercando nel cervello - si tratta più che altro di un evento da contemplare ed indagare in prima persona. Ma già nell'usare termini come questi ci rendiamo conto che andiamo a sbattere contro un muro di pregiudizi e fraintendimenti, poiché si ritiene che queste attività non siano in grado di mostrarci qualcosa di indubitabilmente vero.

Ben diversa da quella attuale risulta la visione espressa da Schrödinger, che, come evidenzia l'epistemologo francese Michel Bitbol, esprime un "rovesciamento radicale" sostenendo che "la mente non è compresa all'interno della descrizione scientifica del mondo, perché essa è questa descrizione", "la sua stessa sostanza"¹⁰. Se comprendessimo questo "rovesciamento" ci renderemmo per esempio conto che non è possibile gettare uno sguardo totalmente neutro sul mondo, ma che il nostro modo di guardare e di cercare è sempre e comunque mosso inconsapevolmente o inconsapevolmente da concezioni filosofiche che possono essere colte solo a partire da una visione più originaria di quella scientifica.

Dal nostro punto di vista, l'attuale visione dell'uomo

non è affatto "neutra", ma implica una grave conseguenza: nel tentativo di ridurre tutto ciò che siamo ad un agglomerato di materia seppur organizzata in maniere altamente sofisticate - una sorta di prodotto tecnologico molto complesso prima o poi riproducibile in laboratorio - ci toglie la possibilità di attribuire un significato ultimo a ciò che sentiamo e pensiamo che diventa un casuale sottoprodotto della materia.

Per riuscire a sostenere questa visione la scienza, al pari di qualsiasi altro assunto metafisico, deve necessariamente ignorare l'esistenza di una particolare serie di significati che, pur affiorando in una determinata cultura o circostanze di vita, esprimono un contenuto che riguarda anche le modalità che ne hanno consentito l'espressione e che per questo potremmo definire "sfioranti". Tra questi troviamo *in primis* il nulla, l'essere, la domanda di senso e tutte le tonalità emotive che li accompagnano tra le quali l'angoscia, la noia, il senso di stranezza o di assurdo... Se anche io fossi veramente *solo* cervello mi potrei chiedere: che senso ha che io sia un cervello? Od anche potrei esclamare: ma che assurdità che ci sia un cervello!

Dall'ignorare che questi significati non si esauriscono in ciò che li ha portati alla luce, che più che esserne la causa sembra esserne l'effetto, scaturisce l'illusione di poter dire che la questione dell'essere è un problema linguistico legato alle culture indoeuropee, che il senso dell'assurdo è un prodotto culturale del Novecento o che il disagio esistenziale sia causato dalla lettura di Dostoevskij e di Sartre.

Si pensa in questo modo di poter mettere a tacere uno dei più potenti sentimenti che abitano l'animo umano, ciò che il Buddha ha chiamato "dukkha" ed Heidegger "Angst".

Dukkha: la "nobile" verità del dolore

La vera sofferenza da mancanza di senso non può essere curata scientificamente perché, pur essendo accompagnata da situazioni emotive modificabili farmacologicamente¹¹, è costantemente accompagnata da un significato non totalmente sovrapponibile ad un unico stato emotivo. A causa di questo significato le stesse sensazioni positive cessano di darci soddisfazione, come se improvvisamente ed inaspettatamente una nuvola oscurasse il sole in un cielo sereno. Non è nemmeno affrontabile tramite la psicologia poiché in quei momenti è l'esistenza intera ad apparire priva di significato ed ogni possibile interpretazione psicologica appare inadeguata. Chi la vive fa esperienza di un senso di mancanza che non è colmabile con "qualcosa".

Come può quindi essere affrontata una sofferenza di questo tipo? Si tratta innanzitutto di non metterla a tacere ma di cercare di comprenderla fino in fondo per capire se "mancanza di senso" sia un significato

¹⁰ Cfr. Michel Bitbol, "Dal principio antropico al principio del soggetto", in *Il principio antropico*, a cura di Bruna Giacomini, Spazio Libri, Ferrara, 1991, p.183.

¹¹ Facciamo notare che questo è lo stesso principio in base al quale molti giovani pensano di risolvere la sofferenza attraverso l'uso di droghe.

ultimo o un modo per esprimere qualcosa di ancora più profondo con il quale altre culture sono già entrate in contatto e al quale hanno attribuito nomi differenti. Per questo riteniamo estremamente interessante prendere in considerazione l'analisi dell'esperienza umana fatta dal Buddha, in cui si ritrova una concezione della sofferenza molto simile a ciò di cui stiamo parlando.

In ambito buddhista la sofferenza non è legata alle sensazioni ed agli eventi negativi della vita in opposizione a quelli positivi, ma è vista piuttosto da un meta-livello a partire dal quale è possibile cogliere che *tutto* è sofferenza. Solo pochi sono però in grado di *realizzarlo* appieno. A questo proposito Candrakirti sostiene che la "nobile verità" della sofferenza è così chiamata perché soltanto i nobili sono in grado di comprenderla, ovvero coloro per i quali "la verità del dolore non è ristretta alla sola sensazione dolorosa, bensì si estende a tutti e cinque gli aggregati"¹², cioè a tutto ciò che secondo la dottrina buddhista costituisce la persona. Interessante sotto questo punto di vista è anche la motivazione iniziale che spinse i due giovani Sariputra e Maudgalyayana a diventare seguaci del Buddha:

... Entrambi i ragazzi furono allevati nel lusso, e divennero eccellenti in ogni specie di arte, essendo dotati di talento. Ma, vedendo un giorno le folle riunite presso Rajagaha alla fiera in cima alla collina, tutti e due, avendo raggiunto maturità in seguito alla loro intuizione, contemplarono come entro un secolo tutta quella gente sarebbe caduta nelle fauci della morte, e, profondamente turbati, decisero di cercare una dottrina di Liberazione.¹³

I due giovani rimasero a tal punto colpiti da quella visione da decidere di dedicarsi alla rinuncia pur di risolvere quel turbamento. Vissero cioè un momento di così grande sconcerto e perdita di punti di riferimento da non riuscire più a ritornare a quella che abitualmente chiamiamo "normalità della vita". Probabilmente non si chiesero del senso con le stesse parole che usiamo noi attualmente, ma certamente vissero un momento di enorme perplessità.

Ma, a differenza da ciò che accade nella nostra cultura tradizionale, che non può permettersi di prendere in considerazione il fatto che l'esistenza in sé possa implicare uno stato di dolore, il buddhismo non si spaventa di fronte ad un problema espresso in termini così radicali ed inizia piuttosto ad analizzarlo per trovarne le cause ed una via d'uscita.

Nel tentativo di fare questo, dopo essersi illuminato¹⁴, il Buddha produsse quella splendida analisi del-

l'esperienza umana che è nota come "*pratitya samutpada*" o "coproduzione condizionata", attraverso la quale mise in luce due elementi a partire dai quali tutto si origina e si protrae. Il primo consiste in una sorta di ignoranza originaria che egli chiamò "*avidya*" e pose addirittura prima della coscienza stessa quasi ad indicare come essa scaturisca dal bisogno di risolvere un problema che addirittura la precede. Il secondo elemento, al quale si deve il protrarsi dell'esistenza e la sofferenza stessa, consiste in una sorta di sete o desiderio che zampilla in seguito ad ogni nostro contatto. Il problema è che nessuna cosa ha la possibilità di spegnere la sete definitivamente, poiché - dice Buddha - tutto prima o poi finisce. Una lettura più profonda di questo, ci porta ad osservare che non solo le cose finiscono oggettivamente, ma in maniera significativa anche soggettivamente, nel senso che cessano di darci soddisfazione, si oscurano dentro di noi come se recassero in sé i segni di un'originaria incompiutezza.

In alcuni casi questo "oscuramento" avviene in maniera totale, come accadde ai due giovani Sariputra e Maudgalyayana che vissero un'improvvisa cessazione del senso ordinario del mondo. La stessa cosa avviene in chi patisce la sofferenza da mancanza di senso. Si tratta di esperienze in cui, quella spinta che prima ci lasciava in positiva attesa di un appagamento assume un sapore di segno opposto, doloroso da vivere e difficile da comprendere. A questo punto il problema diventa estremamente complesso: se prima pensavamo di risolvere lo stato di incompiutezza che ci abita dando soddisfazione ai nostri desideri, ora non sappiamo nemmeno più cosa cercare.

Per fortuna qualcuno è riuscito ad attraversare quel deserto mantenendo lo sguardo lucido fino ad arrivare infine a cogliere quale incredibile significato si celi nella cessazione di ogni significato.

Il "fuoco nero" dell'angoscia essenziale

I significati "sforanti", di cui fanno parte sia la mancanza di senso che *dukkha*, sono accomunati da una caratteristica: poiché non si riferiscono a qualcosa di determinato in contrasto con qualcos'altro ma possono essere applicati ad ogni cosa, recano in sé un significato che, in maniera totalmente illogica, abbiamo la capacità di comprendere, *il tutto*. Cosa intendiamo quando diciamo "il tutto"? Ed anche, come è possibile comprenderlo considerando che riguarda persino noi ed ogni possibile definizione? Da dove ci è possibile farlo?

Il tutto è comprensibile solo alla luce di un altro significato che lo accompagna sempre, anche se per lo più rimane obliato a causa del forte potere destabiliz-

¹² Candrakirti, "Prasannapada", in *La rivelazione del Buddha*, vol. II, a cura di Raniero Gnoli, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2004, pp. 659-660.

¹³ "I canti dei Monaci", in *Canone Buddhista*, U.T.E.T., Torino, 1966, p. 654.

¹⁴ Generalmente si fa corrispondere l'illuminazione del Buddha alla realizzazione del *pratitya samutpada*, in realtà nel *Canone* è precisato che questa avvenne diversi giorni dopo il Risveglio. Cfr. "Udana", in *Canone Buddhista*, cit., p. 151.

zante che reca in sé: il niente. È proprio grazie al niente che noi possiamo intuire e definire quel particolare insieme che contiene tutto ciò che non è niente. Il niente, non corrispondendo a niente, è difficile da realizzare per una mente abituata ad afferrare e comprendere rappresentando.

Secondo Heidegger può accadere però, seppur molto raramente, nell'esserci dell'uomo uno stato d'animo fondamentale, "in grado di portarlo dinanzi al niente stesso"¹⁵: l'angoscia (*Angst*). Di questo egli parla in *Che cos'è metafisica*, un testo ritenuto per lo più oscuro e di difficile interpretazione. D'altra parte ciò che egli descrive è una vera e propria esperienza di totale messa tra parentesi del mondo, non comprensibile rimanendo ancorati alle tradizionali categorie interpretative.

Quando essa accade, perdiamo ogni punto di riferimento ed ogni teoria decade. Infatti, a differenza della paura che è sempre per qualcosa che ci minaccia, l'angoscia non è riferita ad un oggetto, non è per "questo" o per "quello", e ciò la rende *totalmente* spaesante:

Nell'angoscia noi diciamo, "uno è spaesato". Ma dinanzi a cosa v'è lo spaesamento e cosa vuol dire quell'"uno"? Non possiamo dire dinanzi a cosa uno è spaesato, perché lo è nell'insieme. Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza. Questo tuttavia non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che nel loro allontanarsi come tale le cose si rivolgono a noi. Questo allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che nell'angoscia ci assedia, ci opprime. Non rimane nessun sostegno. Nel dileguarsi dell'ente, rimane soltanto e ci soprassale questo "nessuno".

L'angoscia rivela il niente.¹⁶

Nello spaesamento dell'angoscia "l'ente si allontana nella sua totalità" e nel fare questo perde ogni senso ordinario, ogni possibile riconoscibilità ed utilizzabilità, restando senza sostegno, galleggiante, sospeso, intraducibile...

Può sembrare un'esperienza terribile, da rifuggire ad ogni costo, eppure di seguito Heidegger parla di "chiaro coraggio", della "notte chiara del niente del-

l'angoscia" o di "quiete incantata". Come è possibile ciò? Perché il niente di cui egli parla non è volto ad annichilare, ma casomai a svelare, a mostrare quel vero che, pur non corrispondendo a niente, è l'unica cosa non aggredibile dal niente. Quando tutto cessa di travasare significato, affiora *inaspettato* l'unico possibile significato che "esso è ente - e non niente". Ed è proprio questo "non niente" che fa piangere un giovane di disperazione o fa scrutare le stelle nella speranza di cogliere una traccia che ne spieghi l'origine. Il "non niente" implica infatti qualcosa, mostra che la causa e l'effetto, lo spirito e la materia, la domanda e la risposta ricadono nello stesso insieme: *il tutto*, fuori dal quale non vi è niente. A questo "tutto" la filosofia occidentale si è rivolta sin dai suoi esordi e ha dato il nome "essere".

Arriviamo così a scoprire che all'origine del dolore, vi è qualcosa che non è dolore, ma incapacitazione per l'inconcepibile fatto d'esistere, impossibile da definire, spiegare, risolvere logicamente. Guardando nel fondo della domanda di senso, arriviamo infine a trovare la domanda con la quale Heidegger conclude *Che cos'è metafisica?*:

Perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?¹⁷

Il problema è che nella nostra cultura esperienze come quella dell'*Angst*¹⁸, che se ben comprese consentono infine di riaprire la domanda pur sapendo che non vi può essere nessuna logica risposta, non sono accolte né tanto meno auspicate. Il caso di Heidegger, che sulla stessa ha costruito un'intera vita di ricerca filosofica, è del tutto sporadico. Anzi, dopo aver mostrato la via per superare il nichilismo

mostrando ciò che non può essere né relativizzato, né negato, egli è stato accusato di essere il "filosofo del niente" e si è visto criticare da filosofi del linguaggio incapaci di vedere che anche il linguaggio esiste e ancor più di chiedersi: *come facciamo a saperlo?*

Ben altra sorte hanno avuto queste esperienze all'interno della cultura buddhista che ha addirittura sviluppato Vie per far cessare la mente ordinaria e favorirne l'accadere al fine di valorizzarle e trasformarle in una consapevolezza *liberante*. Portiamo ad esempio il caso del Maestro giapponese Hakuin che, nel suo commento alla *Maha praja paramita Hridaya Sutra* - *Il*



¹⁵ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, traduzione di F. Volpi, Adelphi, Milano, p. 66.

¹⁶ Ivi p. 67.

¹⁷ Ivi p. 77.

¹⁸ Facciamo notare che questo tipo di esperienze ricordano da vicino alcuni sintomi delle sempre più frequenti

Sutra del cuore della grande perfezione di saggezza - descrive il dischiudersi di un'esperienza che, seppur attraverso un linguaggio completamente differente, ricorda da vicino quella dell'Angst:

Un fuoco nero che brucia con l'oscura brillantezza di una gemma
Prosciuga il vasto cielo e la terra di tutto il loro colore naturale.
Nello specchio della mente non si vedono né montagne né fiumi;
Cento milioni di mondi agonizzanti, tutto per niente.¹⁹

Allo stesso modo in cui, l'angoscia fa affondare "tutte le cose e noi stessi in una sorta di indifferenza" nella quale "l'ente si dilegua nella sua totalità", il "fuoco nero" di Hakuin "prosciuga il vasto cielo e la terra di tutto il loro colore naturale" mentre "nello specchio della mente non si vedono né montagne né fiumi". Per il buddhismo un evento di questo tipo, ben lungi dall'essere ritenuto patologico, rappresenta un passaggio fondamentale per la realizzazione della Prajna, la grande sapienza capace di portarci al di là di ogni possibile interpretazione metafisica e costruito egoico - da qui l'elemento di trasformazione personale.

A ciò che si mostra quando il senso ordinario del mondo cessa, il Buddha ha dato il nome "vacuità", non intendendo con questo una realtà ultima, ma una verità che riguarda tutto, persino la realtà ultima. Allo stesso modo in cui Heidegger ha dislocato la verità dall'uomo all'essere, Buddha ha mostrato la vacuità della coscienza stessa, non più divinizzata e posta a fondamento del mondo come avveniva precedentemente nella cultura vedica.

Entrambi hanno mostrato la verità per mezzo di una negazione totale, non logica ma ontologica. Mentre la prima è volta a creare coppie di giudizi opposti, la seconda mostra ciò che, pur non essendo nulla, non è nemmeno identificabile con "qualcosa". Si apre a questo punto la *necessità* filosofica della *Via di mezzo*, quell'incredibile "luogo" che si situa tra il pensiero e l'esserci del pensiero, in cui le contraddizioni cessano - e proprio per questo possono permanere. Essa sola è in grado di aiutarci ad superare il nichilismo mostrandoci - parafrasando la logica nagarjuniana - che se non c'è un senso non può nemmeno esserci un non-senso.

Conclusioni

Queste riflessioni non intendono minimamente essere esaustive di un argomento tanto vasto e com-

crisi di panico trattate abitualmente in ambito medico.

¹⁹ E. Hakuin, *Veleno per il cuore*, Traduzione dal giapponese e note di N. Waddell, Casa Editrice Astrolabio - Ubaldini Editore, Roma, 1998, p. 85.

²⁰ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Ed. Mursia, Milano, 1991, p.102.

²¹ C. Saviani, *L'oriente di Heidegger*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 1998, p. 69.

²² Y. Lu K'uan (a cura di), *Vimalakirti Nirveda Sutra*, Ubaldini, Roma, 1982, p. 93.

plesso. Si auspicano piuttosto di rappresentare il punto di partenza di un possibile dialogo interculturale intorno a ciò che più di ogni altra cosa accomuna tutti gli essere umani: la sofferenza ed il bisogno di superarla. Non si tratta di travasare una cultura in un'altra, ma piuttosto di creare un ponte tra due culture che hanno la possibilità di arricchirsi l'una con l'altra: pensiamo che la filosofia occidentale e la "nuova sofferenza" possano offrire nuovi spunti e dare nuove parole alla profonda analisi della sofferenza già iniziata dal Buddha 2500 anni fa e al contempo riteniamo che il buddhismo, unico, possa mostrarci la via per fare i conti con il nulla, aprendo la strada ad una nuova e non più dolorosa relazione con il Mistero che noi stessi siamo e che, non compreso, genera mondi arbitrari e soluzioni illusorie.

Nell'augurarci che questo porti alla nascita di nuovi "luoghi" del pensare e del sentire vorremmo concludere con una descrizione di Heidegger relativa al ponte:

Il luogo non esiste già prima del ponte. Certo, anche prima che il ponte ci sia, esistono lungo il fiume numerosi spazi (Stellen) che possono essere occupati da qualcosa. Uno di essi diventa a un certo punto un luogo, e ciò in virtù del ponte. Sicché il ponte non viene a porsi in un luogo che c'è già, ma il luogo si origina solo a partire dal ponte.²⁰

Vorremmo anche ricordare che il filosofo conservava nel suo studio una copia di un disegno di Hakuin fatta arrivare appositamente dal Giappone: in essa è raffigurata una piccola figura umana che attraversa un ponte sospeso su una gola montana. Egli espresse inoltre la sua profonda ammirazione per lo Zen e per il grande maestro giapponese alla fine di un seminario tenuto nel 1958 all'università di Friburgo assieme a Hisamatsu, filosofo della scuola di Kyoto, dicendo:

È risultato chiaro che noi con le nostre rappresentazioni (cioè con la rappresentazione di una via diretta e continua) non possiamo giungere là dove i Giapponesi già sono. Vorrei concludere con un Koan, il Koan più caro al Maestro Hakuin: (sollevando una mano) "Ascolta il suono del battito di una sola mano!"²¹

Nel suono di quella *sola* mano stanno la sofferenza, l'origine della sofferenza e la sua cessazione. Il nostro futuro compito sarà quello di trovare nuove Vie e costruire luoghi in cui poter realizzare, praticare ed infine celebrare "la paziente sopportazione del non-creato"²².

Franco Volpi

IL NICHILISMO

Franco Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004, nuova edizione riveduta e accresciuta, 220 pp.



Il nichilismo va ormai riconosciuto – sulla scorta di Nietzsche – come fenomeno epocale, come specifica tempe-rie spirituale del nostro tempo. È questo l'assunto da cui prende le

mosse Franco Volpi. L'autore fa infatti notare che il nichilismo non è considerato, come poteva essere nel corso dell'Ottocento, «soltanto il fosco esperimento di stravaganti avanguardie intellettuali, ma fa parte ormai dell'aria stessa che respiriamo» (p. 4). Volpi usa, proprio nell'*incipit* del volume, un'immagine emblematica per descrivere lo smottamento generale, la trasformazione radicale a cui si dà il nome "nichilismo": è come se lo strato di ghiaccio su cui ci siamo da sempre mossi – lo strato di ghiaccio delle nostre certezze, dei nostri valori, della nostra fede – si stesse sciogliendo, spezzandosi in mille lastroni instabili e fluttuanti, sui quali ciascuno di noi tenta di ritagliarsi un proprio spazio. Questa raffigurazione della situazione è non solo icastica, ma anche rivelativa rispetto a certe opzioni di fondo abbracciate da Volpi. Innanzitutto, la definizione del nichilismo è data a partire da Nietzsche: «*Nichilismo*: manca il fine; manca la risposta al "perché?"»; che cosa significa nichilismo? – *che i valori supremi si svalutano*» (*ibidem*). Ma nietzschiano è anche l'assunto che il nichilismo non sia un mero perversimento contingente ed episodico, una patologia che possa essere curata attraverso la restaurazione dei vecchi valori (o la loro mera sostituzione

con nuovi valori stampati sui vecchi). Il nichilismo, al contrario, è la *logica interna dei vecchi valori e ideali* – nati come rimedio all'instabilità del tutto e destinati per ciò stesso a sciogliersi drammaticamente nel mare del divenire. Il nichilismo ci lascia in eredità un inquietante punto interrogativo.

L'approccio di Volpi è storico ma non meramente storiografico o storicistico. Egli parte dalla considerazione che i problemi filosofici fondamentali non hanno una *soluzione* quanto una *storia*. Ciò non costituisce un'ammissione di incondizionato relativismo, quanto il riconoscimento del carattere intrinsecamente creativo dell'essere al mondo dell'uomo.

Volpi segnala come la vicenda storica del nichilismo prenda propriamente le mosse a partire dall'inizio dell'Ottocento, per poi raggiungere il suo culmine nel corso del Novecento. In questo senso la questione del nichilismo va distinta da quella del nulla, che punteggia l'intera riflessione filosofica come ombra portata dell'essere (si possono segnalare, a questo riguardo, Anassimandro, Gorgia, Fridugiso di Tours, Giovanni Scoto Eriugena, Meister Eckhart, Dionigi Aeropagita, Giovanni della Croce, Angelo Silesio, Leonardo, Francisco Sanches, Leibniz, Leopardi).

Le prime vicende del nichilismo vengono individuate e seguite in ambito russo, francese e tedesco. Se in Russia e in Francia il termine è legato a fenomeni socio-politici, in Germania esso acquisisce subito un'intonazione propriamente filosofica, essendo evocato nel dibattito intorno all'idealismo.

Il volume di Volpi determina con sicurezza il carattere e le coordinate storiche del fenomeno, e con altrettanta precisione ne individua le tappe salienti. Particolare attenzione viene dedicata allo snodo Nietzsche-Heidegger nonché al confronto di Heidegger con Jünger intorno all'atteggiamento da tenere nei confronti del nichilismo.

Volpi rileva come anche l'esistenzialismo, nella sua radice gnostica, manifesti un'evidente parentela con il nichilismo e non manca di soffermarsi su concetti cardinali come quello di *posthistoire* (Kojève) e di fine della storia (Gehlen).

Particolarmente interessante il capitolo dedicato alla tecnica. L'autore evidenzia come essa si svincoli ormai dalla volontà e dall'intenzionalità umane. Questa eccedenza obbliga a ripensare il ruolo e la concezione stessa dell'uomo. Egli appare sempre più un viandante che non governa il procedere degli eventi, ma piuttosto deve maturare «un atteggiamento che pratichi un linguaggio di verità, senza catastrofismi né infondati ottimismo, e si metta alla ricerca di risorse simboliche per risignificare l'abitare dell'uomo sulla terra, radicandolo nella natura e nella storia. Insomma, un umanesimo che, di fronte al carattere asimbolico della tecnica, si sforzi di attivare il senso di responsabilità di cui l'umanità è in linea di principio capace» (p. 156).

Dopo una panoramica sui più interessanti esiti italiani della riflessione sul nichilismo (Pareyson, Caracciolo, Severino, Sini, Vitiello, Ruggenini, Vattimo, Givone, Cacciari), Volpi si chiede se sia possibile immaginare un oltrepassamento del nichilismo. Il nichilismo è esito della secolarizzazione e della razionalizzazione. Lo sgretolamento dei vecchi valori nonché il trionfo della tecno-scienza, che vanifica ed esautorano le domande sui fini ultimi a vantaggio dell'efficacia del suo impatto immediato, della spettacolarità e pervasività dei suoi risultati, determinano quale loro esito relativismo e scetticismo. Volpi rileva come a partire dagli anni Sessanta e Settanta ci sia stato un proliferare di etiche impegnate a disegnare uno scenario alternativo. Tuttavia, nichilistico si è dimostrato il loro stesso moltiplicarsi e contrapporsi inarrestabile e caotico, che non ha

fatto altro che confermare «il politeismo dei valori e l'isostenza delle decisioni» (p. 175). Il nichilismo ci invita a pensare che non abbiamo più una prospettiva privilegiata sulle cose, che nessuna chiave del mondo può essere fornita dalla religione, o dal mito, o dall'arte, o dalla metafisica, o dalla politica, o dalla morale, o persino dalla scienza. Nessuno di questi campi del sapere può unificare gli altri e parlare a loro nome. Più in generale, appare evidente che è ormai impossibile pretendere di abbracciare unitariamente il tutto. In ciò, tuttavia, il nichilismo è disvelante,

e ci invita a una maggiore pulizia e lucidità nel pensiero. Esso è una potenza che ci rivela qualcosa di fondamentale circa la nostra esperienza del mondo. Di qui la necessità di accettare il nichilismo, che insieme all'erosione della fede e dei valori ha anche liquidato dogmatismi e totalitarismi e ci invita a mantenere una «ragionevole prudenza nel pensiero» (p. 178). Proprio quest'ultima consiglia di permanere nel nichilismo, di sondarne tutti i motivi e le articolazioni, lasciando in sospenso la decisione circa la praticabilità e l'istituzione di un diverso orizzonte.

Tuttavia, sorge una domanda, con Volpi e oltre Volpi. Il nichilismo è poi davvero così onnivolgente come pretende di essere? Può essere davvero caratterizzato come la tollerante coesistenza – dilatabile all'infinito – di prospettive, valori, opzioni, esperienze, visioni del mondo discordanti? Non appare piuttosto determinabile unitariamente come *cibernetica*? In quanto tale non è forse possibile ripensarlo alla radice e preparare così un altro pensiero?

(a cura di Francesco Cattaneo)

TOTALITARISMO E NICHILISMO

Tre seminari e una conferenza

François Fédier, *Totalitarismo e nichilismo*, a cura di Maurizio Borghi, Ibis, Pavia 2003.

Totalitarismo e nichilismo raccoglie i testi di tre seminari e una conferenza tenuti da François Fédier tra il 1998 e il 2001 nel contesto del «Laboratorio fenomenologico» avviato da Gino Zaccaria all'Università Bocconi di Milano¹.

Il metodo fenomenologico di Fédier impone, oltre ad un attento lavoro sulla lingua², anche una costante riflessione sul significato stesso di un *seminario filosofico*. Infatti, la proposta di Fédier è quella di considerare i fenomeni epocali del totalitarismo e del nichilismo non attraverso un approccio storico o sociologico, bensì come questioni filosofiche. Ma cosa distingue una questione filosofica da un'altra qualsiasi? Non dobbiamo pensare a una differenza di ambiti, ma di *piani*. Come spiega Heidegger nella conferenza *Che cos'è metafisica?*³, una questione è filosofica quando implica essenzialmente nella questione colui che la pone, perché in quella domanda ne va del suo stesso essere. Pertanto, a guidare la riflessione troviamo la doman-

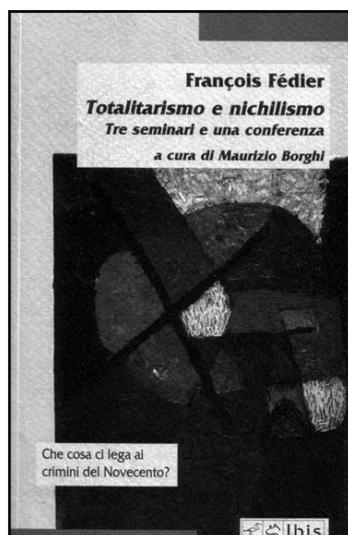
da: in che misura possiamo riconoscerci ancora immersi in un pensiero totalitario e nichilista? E in che modo situarci tra queste due questioni può chiarirci il senso della nostra epoca?

Innanzitutto la riflessione di Fédier alimenta il sospetto che il modo stesso di intendere l'essenza dell'essere umano rimanga oggi fondamentalmente totalitario.

ottenuta attraverso una somma di caratteristiche (quali, per esempio, corpo, anima e spirito; oppure, atomi, reazioni chimiche, funzioni specifiche e quant'altro la scienza ancora deve scoprire). In quanto sommatoria di parti di volta in volta determinate, l'essere umano è valutato in base alla sua funzionalità e al suo livello di prestazione.

In cosa si radica, secondo Fédier, la convinzione che tale operazione di calcolo possa esaurire la domanda sull'uomo? Nel pensiero metafisico, il quale concepisce il Tutto solo come totalità, senza mai coglierlo nella sua interezza. Quel pensiero riduce l'essere all'ente e non sa pensare l'intero come ambito di un'apertura originaria cui nulla preesiste e che perciò, nella sua originarietà, è cooriginaria al nulla. Ne consegue che, secondo la formulazione di Heidegger, nell'orizzonte epocale del nichilismo – inteso quale culmine della parabola del pensiero metafisico e compiersi di quest'ultima nella volontà di potenza di Nietzsche – dell'«essere non ne è più nulla».

Per poter cogliere l'ente nella sua interezza occorre allora una rivoluzione del pensare: «Non è



Infatti, l'essere dell'uomo è per lo più considerato come una totalità

più il pensiero a cogliere il Tutto; è piuttosto il Tutto a cogliere il pensiero» (p. 76), a intonare il pensiero, a schiudersi e risuonare in esso come una melodia inapparente. Solo considerando il fatto che quel Tutto – punto di mira dell'occhiata propriamente filosofica – «comprende, in anticipo, l'occhiata del Tutto» (p. 215), possiamo pensare il legame originario dell'essere con il nulla.

È per questa via che Fédier giunge a una delle osservazioni più spiazzanti e paradossali: «Nichilismo: lì dove l'umanità non vuole saperne più niente del niente» (p. 199). Ci spiega Fédier che questo non è altro che l'accentuazione di un fenomeno connaturato all'essere umano: «il distogliersi dal nulla». Nondimeno, se ci chiediamo ancora una volta quale sia il tratto fondamentale che contraddistingua l'essere

umano, ecco che lo riscopriamo proprio nel suo rapporto con il nulla. Tale rapporto è indicato nella sua forma più intensa da Heidegger in *Essere e tempo* con l'espressione *Sein zum Tode*, la quale non significa «essere per la morte», bensì «essere verso la morte», ovvero essere costitutivamente inclini a sostenere il proprio rapporto con la morte⁴. All'interno della temperie nichilista che caratterizza il nostro tempo tale possibilità fondamentale dell'essere umano viene per lo più rimossa, insieme all'angoscia, che altro non è se non il rapporto immediato e corporale con il nulla⁵. Mentre il totalitarismo appare oggi nelle sue varianti criminali del comunismo e nazismo, il nichilismo non ha bisogno di essere percepito come criminale. Eppure, privando gli uomini del loro rapporto con la morte, è peg-

gio che criminale, perché toglie loro ciò che hanno di più fondamentalmente umano.

Come può allora l'uomo corrispondere all'intero? Perché ciò possa accadere occorre maturare un'occhiata capace di essere «universale» nel senso che si rivolge tutta intera (d'un solo slancio) verso l'intero (p. 214), con cui l'uomo, nel suo esserci finito e mortale, è già sempre in rapporto. Per fare affiorare appieno la peculiarità di tale occhiata Fédier cita Hölderlin:

«Wer nur mit der ganzen Seele wirkt, irrt nie» (p. 218).

«Chi soltanto fa con tutta la sua anima ciò che deve fare, non sbaglia mai», dove «con tutta la sua anima» è da intendere come «una pienezza d'apertura, vale a dire una pienezza di puro accoglimento, ossia: una pienezza di vacanza» (p. 220).

(a cura di Elisa Subini)

Note

¹ Le attività di tale laboratorio sono documentate sul sito www.eudia.org.

² Il passaggio dal francese all'italiano e viceversa avviene per di più mediante una traduzione all'impronta spesso impegnata a rischiarare le sue scelte mediante approssimazioni progressive. Questo movimento di «va e vieni» – come lo definisce Fédier – tra ciò che è abituale e ciò che è sconosciuto consente di cogliere nel suo attuarsi il modo in cui la lingua opera, il modo in cui essa pensa.

³ Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 59-60.

⁴ Il nome che i Greci utilizzavano per identificare gli essere umani era «mortalità», perché, a differenza degli animali, delle piante e degli dei, gli uomini si rapportano con la morte.

⁵ Fédier descrive l'angoscia come ciò che «situa, corporalmente, l'essere umano, situandosi al centro del corpo» (p. 204) e ci ricorda che per gli antichi Greci la sede del pensiero non è nella testa, ma nel petto, luogo dell'angoscia.

Simone Zacchini

IL CORPO DEL NULLA

Simone Zacchini, *Il corpo del nulla*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 201 [ISBN 88-464-6656-X] Euro 20,00.

Il corpo del nulla. Note fenomenologiche sulla crisi del pensiero contemporaneo, è un testo che si inserisce all'interno di un dibattito filosofico rivolto al tentativo di comprendere il senso dell'attuale condizione culturale. Partendo dall'analisi gene-

rale di un contesto che non crede più all'assolutezza della propria conoscenza, il testo di Zacchini è, da questo punto di vista, un libro sulla crisi della metafisica, manifesta o latente che sia.

Suddiviso in quattro capitoli piuttosto ampi, il libro esordisce mettendo in luce proprio quest'ultimo aspetto, ovvero quei segni macroscopici che in una certa misura manifestano proprio lo

scacco del pensiero filosofico contemporaneo, e, in generale, di quel pensiero che a partire dai primi del Novecento ha inteso revocare ogni statuto di assolutezza ai suoi concetti fondamentali. La nozione di oggettività e soggettività, ad esempio, tema dei due primi paragrafi. Entrambe le nozioni, poi, sono riassunte e trovano il loro approfondimento nel terzo, dedicato alla crisi dell'evidenza, intesa come

manifestazione della verità, come vissuto forte della verità, come indicatore di un pensiero fondato ed assoluto. Proprio questa nozione, nel suo aver perduto un ruolo conoscitivo all'interno della scienza e della filosofia, rivela più di ogni altra l'arresa di un pensiero forte e l'implosione di quelle "certezze metafisiche" che dal razionalismo greco in poi avevano determinato il senso di ogni conoscenza epistemica.

Questi fenomeni, nel loro insieme, portano anche ad una rivisitazione metodologica dell'*epoché*. Come anticipa il sottotitolo, infatti, il libro è ispirato da un procedere analitico di area fenomenologica. Dietro gli studi e i lavori di Domenico Antonino Conci, ampiamente citati nel testo, Zacchini prosegue nella direzione di una perlustrazione della nozione di *epoché*, individuata come spia di una "costrizione" cognitiva all'interno della quale si trova il ricercatore, determinata dalla fine di ogni assolutezza. Solo percorrendo questa strada, e non per libera scelta come riteneva Husserl, l'*epoché* diviene quella "istituzionalizzazione metodologica della crisi" (p. 61) che l'Autore individua.

Il libro di Zacchini, però, non centra la sua attenzione su questi contenuti, che figurano qui come una particolare *ouverture* al lavoro stesso. Piuttosto, come rivela il secondo capitolo, è tematizzata quella condizione esistenziale che ha compreso la crisi del fondamento e con essa l'impossibilità di darsi nuovi fondamenti. Questa sostanziale aporia conduce l'esistenza, la *Lebenswelt* di fronte ad un abisso di senso ben più accentuato di quelli heideggeriani e sartriani, ovvero di fronte a ciò che l'Autore chiama *vissuto del nulla*. Il vissuto del nulla è quel vissuto che parte da una condizione esistenziale senza fondamento e senza la speranza di esso. Una condizione, questa, spesso allusa e sfiorata nel pensiero del Novecento, in particola-

re da una certa letteratura di area esistenzialista, come la *Nausea* di Sartre o l'"assurdo" di Camus, ma raramente tematizzata nella sua drammaticità. In questo secondo capitolo Zacchini ripercorre in parte la strada battuta da Sartre e dalla tematica dell'angoscia di Heidegger, mostrando come in fondo ogni oscillazione e indebolimento dell'essere, del fondamento, della metafisica, non possono non avere ripercussioni sull'esistenza dell'uomo. Proprio in questo senso, tra l'altro, viene intesa la "domanda fondamentale". Perno di questo capitolo è una figura estremamente suggestiva, la *disperazione fossile*, individuata da Conci in recenti lavori e posta da Zacchini come spiegazione della possibilità sempre aperta dell'angoscia e della precarietà del fondamento. Tale condizione deriva in fondo da quell'insufficienza e incompletezza biologica di *Homo*, che determina vissuti ancestrali quali la dipendenza dal sacro nelle culture primitive o mitico-rituali e quella dal fondamento a partire dalla filosofia greca.

Proprio al fondamento è dedicato il terzo capitolo, che chiarisce meglio anche il senso del nulla a cui si riferisce. Ne viene fuori un quadro entro il quale il *vissuto del nulla* si distanzia sia dal "non essere" della tradizione metafisica, sia dal nulla come fondamento o il Nulla-Dio, della tradizione mistica e dell'ontologia negativa. Passando in rassegna i noti risvolti filosofici in proposito di Severino, Pareyson e Givone, Zacchini intende mettere in luce la natura e il ruolo che svolge un fondamento, sia esso inteso come l'essere, come Dio o come Dio-nulla: garantire, grazie alla sua natura incondizionata e incontrovertibile, dell'esistenza umana. Il *vissuto del nulla*, invece, è proprio quel nulla che viene a determinarsi dalla perdita di questa condizione e da un'esistenza che lucidamente avverte e



vive la precarietà della sua condizione senza fondamento.

Il capitolo quarto, poi, ne affronta una rigorosa analisi, centrandosi su una analisi dei movimenti della coscienza intenzionale stessa la quale si differenzia per due condizioni fondamentali: o presuppone l'essere, o sprofonda nel nulla. Questa sostanziale *differenza intenzionale* chiarisce l'impossibilità stessa, per una coscienza, di darsi i suoi fondamenti; infatti, se il fondamento è posto dalla coscienza, questa consapevolezza trasforma un elemento che dovrebbe essere *in sé* (affinché l'uomo possa aggrapparsi ad esso) in un *per sé*, in un costituito e dunque in un elemento relativo dal valore pragmatico e strumentale, ma non assoluto. Passi finali del capitolo, poi, illustrano questo vissuto del nulla attraverso pagine, anche letterariamente, molto intense.

Concludono il testo due appendici storiche: la prima dedicata al sorgere della problematica dell'essere dai milesii a Parmenide, volta a mostrare la genesi del concetto di essere; la seconda dedicata ad alcune anticipazioni del *vissuto del nulla* nella modernità, in Pascal, Leopardi e Kant. Corredano poi il testo due preziose introduzioni, dal taglio estremamente differente. La prima di Mariano Bianca e la seconda di Domenico Antonino Conci.

A CONCLUSIONE DELL'ANNO BANFIANO

Una riflessione a partire da un'ultima iniziativa

DI DAVIDE ASSAEL

L'anno appena trascorso ha vissuto le celebrazioni per il cinquantenario dalla morte di Antonio Banfi, che ha visto il proporsi di numerose iniziative culturali promosse dai comuni e dalle istituzioni che, per diverse ragioni, si sono legate al nome di Banfi. Se il comune di Vimercate, dove il filosofo è nato, ha dedicato alla sua figura un'intera settimana di iniziative culturali, tra le quali un'interessantissima mostra fotografica con l'esposizione di materiale inedito, la Casa della Cultura di Milano e l'Istituto Banfi di Reggio Emilia, hanno promosso due convegni, rispettivamente nei mesi di ottobre e di novembre. Alle iniziative congressuali debbono poi sommarsi i volumi pubblicati in memoria di Banfi, a cominciare dalla miscellanea di saggi curata da Simona Chiodo e Gabriele Scaramazza, di cui *Chora* ha già riferito, per finire con l'ultima fatica di Fulvio Papi, che conclude un confronto col maestro iniziato nel 1960. Come recita la quarta di copertina, il libro di Papi, *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista* (Ibis, 2007), "È un tracciato che porta in luce secondo un criterio di verità una storia che è, contemporaneamente, una vicenda personale nel pensiero e nelle ragioni politiche, ma che si intreccia con tutto un mondo storico: personaggi, ambienti, dottrine." Dando, aggiungiamo noi, in primo luogo prova del talento narrativo dell'autore, capace di riflettere le dinamiche concettuali nelle vicende personali, forse ancora memore della lezione hegeliana del maestro. A differenza dei precedenti di Papi, il volume si concentra sul punto più spinoso della vita banfiana, ovvero il rapporto fra filosofia e politica. L'autore propone un'immagine di Banfi controcorrente rispetto a quella riportata dalla critica a lui immediatamente successiva. Le pagine di Papi svelano un Banfi tutt'altro prono al Partito, che aderisce alla causa comunista in continuità con l'esperienza nella Resistenza e, forse persino con gli ideali pacifisti del momento giovanile. Un Banfi comunista, dunque, perché nel comunismo individua il soggetto storico che si pone a difesa di quegli ideali umanistici a fon-

damento anche del suo razionalismo critico. Queste anche le coordinate del dibattito, postosi *à mo'* di conclusione del calendario di iniziative dedicate alla memoria del filosofo, che si è svolto il 10 di gennaio 2008 alla Casa della Cultura di Milano, in occasione della presentazione del volume. Al dibattito hanno partecipato, oltre all'autore, Ferruccio Capelli, Carlo Sini e Gianni Cervetti.

I relatori hanno, naturalmente, proposto una lettura alla luce dei propri interessi e delle proprie esperienze di vita, offrendo un'ulteriore prova della poliedricità, ma sempre in qualche modo sistematica, della figura banfiana. L'intervento di apertura è stato tenuto da Ferruccio Capelli, il quale ha significativamente posto l'accento sul silenzio degli organi di informazione rispetto all'anniversario di una figura così rilevante dell'intellettualità e della vita politica italiana a cavallo fra le due metà del secolo scorso. Silenzio che non può, a giudizio del relatore, non essere visto in conseguenza della rimozione, dovuta più che altro ad opportunità propagandistiche, dell'esperienza comunista compiuta dalla classe politica del nostro paese. Capelli, riprendendo temi emersi soprattutto in un dibattito a Vimercate, evidenzia il suo stupore rispetto alla dichiarazione di inconciliabilità fra la prospettiva analitico-critica banfiana e l'adesione all'esperienza comunista, come se questa dovesse essere letta *tout court* in termini dogmatici, ragionando astrattamente, senza confrontarsi con le responsabilità storiche del momento e soprattutto senza considerare la dialettica interna al comunismo italiano, sempre legato alla sua origine di movimento di liberazione. Tematiche riprese anche da Gianni Cervetti, che, basandosi sull'esperienza personale, punta l'accento su quella che era sentita, ed in alcune pagine di Papi dedicate a Banfi rivede simili posizioni, come una necessità inderogabile, un valore assoluto da salvaguardare. Questo non significava, sostiene sempre Cervetti, assenza di lotta e di scontri, ma solo che questi erano rigidamente contenuti nel "recinto" del Partito. Lo sforzo individuale con-

sisteva quindi nel resistere alle tentazioni di fuga, alle spinte narcisistiche, ad un atteggiamento, per usare parole di Banfi, da "anima bella", che sfuggiva alla responsabilità della storia. Appiattare il comunismo banfiano sull'imperativo dell'obbedienza vuol dire quindi, in primo luogo, privare l'esperienza comunista in Italia della sua semplice problematicità politica, con un atteggiamento che ha molto a che fare con la rimozione indicata da Capelli.

Le tesi di Capelli e Cervetti sono confermate dalla "riscoperta" del proprio maestro compiuta da Fulvio Papi, che si è trovato di fronte ad un Banfi tutt'altro che comodamente allineato al Partito Comunista, ma dominato da un senso di responsabilità legato ad una filosofia della storia che certo non erano in molti a condividere nel PCI, in cui, come in ogni apparato, maggiore era la presenza di burocrati, funzionari e aspiranti dirigenti. Nel suo intervento conclusivo, dunque, Papi, ribadisce l'immagine del maestro presentata nelle sue pagine; un maestro che proprio nei momenti politicamente più difficili, "sull'estremo terminare della primavera del '57, riprende in mano Husserl" e la sua *Krisis*, per offrire un'interpretazione del suo tempo teoreticamente più radicale, che, dice sempre Papi parlando da allievo, "ci consegnava alla responsabilità di noi stessi, anche al di là di quello che eravamo in grado di leggere e capire." Un Banfi, dunque, inedito, da cui si può ripartire per ricerche future. Ed è proprio in questo punto che vogliamo inserire la relazione del prof. Sini, che, come da ruolo, aveva il compito di un confronto con la teoresi banfiana. Sini estrae dalla vita banfiana quello che, a suo modo di vedere, resta il nodo problematico con cui un filosofo ha il dovere di confrontarsi.

Nell'itinerario banfiano si ripropone infatti la grande questione platonica dei rapporti fra filosofia e politica: il sapere filosofico è coerente con se stesso se risponde all'esigenza fondativa o al principio critico? In sintesi, il filosofo deve andare a Siracusa? Sini indica nell'adesione banfiana al Partito Comunista, un vero e proprio tradimento della filosofia, che se si commistiona col potere perde quell'indipendenza che è essenziale

allo svolgersi della sua logica interna. Con quel gesto, Banfi ha ripudiato i presupposti stessi del suo razionalismo critico, spostando sempre più il baricentro della propria azione dalla filosofia alla politica. Se quindi un insegnamento dobbiamo trarre dall'itinerario banfiano sta proprio nella comprensione definitiva che il filosofo non deve avere nulla a che fare con Siracusa e che la filosofia non può rispondere ad alcuna autorità che a se stessa. La relazione di Sini ripropone la dicotomia di partenza, senza, però, ed è questo il punto su cui ci vogliamo concentrare, entrare in reale contraddizione con le altre tesi proposte. Coloro che infatti hanno insistito sulle motivazioni sottostanti l'adesione banfiana al comunismo hanno prevalentemente sottolineato le "cause" storiche come le esigenze del momento, oppure sulle necessità di compromesso insite nell'agire politico, senza indicare delle vere e proprie esigenze teoretiche, che, a giudizio di chi scrive, sono centrali nell'agire banfiano. L'esigenza politica riflette la necessità teoretica del principio formale, che segna la sua presenza presentandosi come *aprioristico* rispetto alla dimensione sensibile. Il sapere filosofico si è definito fin dall'origine come individuazione della verità comune della sensibilità; a questo movimento deve rimanere fedele ad ogni costo. Il filosofo *deve* andare a Siracusa, e non per calcolo politico o a seconda delle contingenze storiche, ma per rimanere coerente con le esigenze della propria disciplina. Ed anche se nessuna formula politica, cosa di cui Banfi era perfettamente consapevole, potrà mai coincidere con un universale che trascende per definizione ogni forma di sensibilità, ciò non è un motivo sufficiente per sottrarsi al compito umanistico della filosofia, la quale mira all'affermazione di una società

libera da vincoli sacri ed in cui al centro viene posta la persona. Solo questo spinge Banfi a resistere alla volontà, già da Papi mostrata nel suo libro del '90, di chiudersi nei suoi studi a cui spesso, per senso di responsabilità, ha dovuto rinunciare. È vero, dunque, c'è un Banfi nuovo da indagare, forse da leggerci più in continuità con chi lo ha preceduto piuttosto che con chi lo ha seguito.

Istituto Banfi

INVITO AL PENSIERO DI ANTONIO BANFI
La filosofia di un intellettuale europeo

REGGIO EMILIA

22-24 novembre 2007

con
il Patrocinio
dell'Università di Modena e Reggio Emilia
e della Facoltà di Scienze della Formazione



PARTECIPANO.

Paolo Rossi - Fulvio Papi - Fabio Minazzi - Davide Assael
Stefano Foggi - Claudia Portoli - Annamaria Contini
Vittorio Morfino - Massimo Baldacci - Elena Madrussan
Irene Gianni - Marzio Zanantoni - Gabriele Scaramuzza
Luca Cesari - Emilio Renzi - Stefano Raimondi

Università di Modena e Reggio Emilia
Sede di Reggio Emilia - Viale Allegri 9

Ingresso libero

info,
www.istitutobanfi.it
0522-554360

IL PENSIERO DI ANTONIO BANFI E LA CULTURA PROTESTANTE

DI IRENE GIANNÌ

PREMESSA
di Davide Assael

L'anno di iniziative banfiane appena trascorso ha proposto un interessante confronto fra i più affermati studiosi del filosofo di Vimercate e i giovani ricercatori che, per vie diverse, si sono dedicati alla figura di Banfi. È così ulteriormente emersa l'ampiezza di una riflessione pionieristica come quella banfiana, capace di cogliere linee di tendenza che sarebbero divenute centrali nella ricerca filosofica italiana dei decenni successivi. Fra queste, vogliamo qui segnalare il lavoro condotto dalla dott.ssa Irene Giannì, dell'Università degli Studi di Lecce, che ha messo in luce il problematico rapporto fra il razionalismo critico banfiano e la dimensione religiosa dell'area riformata. La dott.ssa Giannì ha fatto così emergere delle inaspettate convergenze, storiche e teoretiche, con l'esperienza italiana della Riforma, facendo al contempo presagire una continuità fra l'approccio critico banfiano e la futura azione politica.

Una ricerca che riafferma anche la dimensione europeista della filosofia banfiana, la quale partecipa di un dibattito sui rapporti fra modernità e religione, che attraversa come un fiume carsico tutta la cultura europea di quegli anni, a cominciare dal mondo tedesco con cui, non a caso, Banfi instaurerà un intenso dialogo. In questo modo, aggiungiamo noi, si riaffermano in Banfi, seppur trasfigurate all'interno del suo approccio analitico-critico, problematiche care al suo maestro "milanese" Piero Martinetti e che certo non hanno ancora smesso di far sentire la propria eco.

Tra il giugno del 1925 ed il novembre del 1926 Banfi pubblica diversi articoli sulla rivista «Conscientia», la quale avrebbe cessato la sua attività il venti di gennaio dell'anno successivo, esattamente cinque anni dopo la pubblicazione del primo numero uscito a Roma per i tipi della casa editrice "Bilychnis". Sono questi gli anni dell'insegnamento liceale di Banfi in Alessandria, anni di sofferto isolamento ma di profonda riflessione, una riflessione che troverà la sua sistemazione teoretica nei fondamentali *Principi di una teoria della ragione*, editi nel 1926. Ed è proprio alla luce della pubblicazione di quello che potremmo definire come il manifesto del razionalismo critico italiano che la collaborazione a «Conscientia» assume un significato decisamente interessante: «Conscientia», come del resto appare chiaro già considerando la casa editrice di provenienza, è infatti una rivista di matrice religiosa, neo-protestante e calvinista. Nata con l'obiettivo di favorire un'ampia diffusione della cultura cristiana evangelica che fosse accessibile anche alle masse (diversamente dall'impianto più specificamente denominazionale della già nota rivista «Bilychnis», omonima della casa editrice), e tale da essere così legittimamente conosciuta e riconosciuta come facente parte della

storia della cultura italiana, «Conscientia» venne poi accentuando sempre di più il carattere apertamente critico nei confronti dei rivolgimenti politici, sociali e culturali che seguirono all'affermazione del regime fascista in Italia.

Nell'ottica banfiana appare, dunque, interessante, da un lato, il percorso storico della rivista, che si segnalerà per la sua voce critica accanto a «La rivoluzione liberale» di Gobetti, al «Quarto Stato» di Nelli e Rosselli (solo per fare qualche esempio di riviste con le quali fu avviata una collaborazione) e, dall'altro lato, il nuovo itinerario teologico e filosofico proposto dalla riflessione e dalla discussione sollecitata in «Conscientia» dal teologo e filosofo calabrese Giuseppe Gangale durante gli anni della sua collaborazione prima (1922-1924) e direzione poi (1924-1927). Qual era, infatti, la natura degli argomenti discussi da Banfi nei suoi articoli? Dall'analisi di singole figure di filosofi o teologi (da Böhme a Leibniz, a Kierkegaard, a Ritschl ed Eucken, Barth e Tillich) a temi e concetti di contenuto più specificamente religioso (dalle correnti calviniste moderne al kairòs, al problema della giustificazione per sola fede), la riflessione di Banfi si muove all'interno della discussione sul rapporto tra "la Riforma ed il pensiero

europeo" (per citare il titolo della rubrica che all'interno della rivista accoglieva contributi riguardanti questo argomento). Banfi, dunque, si confronta con lo spinoso problema del rapporto tra fede e ragione, ma lo fa, e qui l'interesse per una analisi che ne affronti la problematicità, in una maniera del tutto originale, dal momento che l'obiettivo di Banfi non è quello di opporre o sostituire al Dio dei teologi, il Dio dei filosofi, bensì di proporre una "terza via": leggere alla luce della teoreticità razionale, quale egli veniva sistemando nella sua teoria della ragione, il significato della religiosità ed in essa della figura di Gesù Cristo e dello stesso Cristianesimo. In questo senso, occorre primieramente affrontare l'analisi e la riflessione teoretica di Banfi, per poter, quindi, interrogarsi sulla possibilità di pensare questo rapporto all'interno della teoria della ragione e coerentemente con essa (questo è sostanzialmente il punto di partenza dal quale prende avvio la mia analisi nel volume su *Antonio Banfi e il protestantesimo*, Manni, San Cesario di Lecce 2006, al quale, naturalmente, rimando). I *Principi* banfiani costituiscono, infatti, in quest'ottica, un punto di riferimento inequivocabile: una volta individuata la ragione, nella sua pura essenza e formalità, come quel processo teoretico-gnoseologico che non consente di tradurre immediatamente una posizione del pensiero in una posizione dell'essere, Banfi riconosce che la sfera religiosa, la religiosità si configura come un momento della stessa attività della ragione, attività che si esprime proprio attraverso l'esigenza di superare, di trascendere il mondo dell'esperienza, onde poterlo organizzare in un sistema autonomo di relazioni il cui significato possa valere come universale. Ai vari momenti, infatti, in cui si svolge e sviluppa la vita corrisponde, secondo il pensiero di Banfi, un principio di sintesi trascendentale dell'esperienza, sicché alla sintesi "religiosa" nella sua idealità, corrisponde, nella sua fenomenologia, un'esperienza che è religiosa nella misura in cui essa si configura come esperienza di un valore assoluto, nell'inesausta tensione verso ciò che, infine, può dare un senso, può cioè organizzare secondo linee di

senso, la caoticità della realtà: è questo il significato che lega le parole con le quali Banfi tratteggia le linee della sua fatica intellettuale nell'introduzione a quelle del celebre brano col quale lo stesso Banfi chiude la prima parte dello scritto del 1926¹. Ma i *Principi* non sono, naturalmente, un'opera che nasca isolata da un contesto, donde l'esigenza di confrontarsi con gli scritti di argomento religioso che la preparano. Fin dalla pubblicazione dello scritto del 1922, *La filosofia e la vita spirituale*, infatti, la religiosità diventa un tratto ben distinto della riflessione di Banfi, un tratto si può dire, del resto, caratteristico del travaglio intellettuale e spirituale di una generazione coinvolta, con la prima guerra mondiale, nel crollo di vecchi scenari metafisici e storici, di una generazione, come affermerà Gangale, che più che discettare delle imprese giolittiane preferiva occuparsi del problema dell'essere. E l'indagine di Banfi ripercorre il cammino dello sviluppo del pensiero filosofico dall'antico concetto greco del *logos* alla ragione nella sua autonomia ed universalità. È, infatti, nelle diverse concezioni della vita, del mondo, della realtà, che rappresentano una tradizione filosofica continuamente rinnovantesi e superantesi che va ricercata, nel giudizio di Banfi, quella continuità teoretica che garantisce in qualche modo il pensiero, la storia del pensiero stesso e del suo evolversi. La razionalità, in cui e per cui, si risolve *trascendentalmente* la possibilità dell'unità dell'esperienza, guida e connette in un infaticabile processo, per usare la stessa terminologia banfiana, la relazione che correla soggetto ed oggetto, assorbendo e giustificando in una dinamica connessione la parzialità dei rapporti nell'infinita varietà delle posizioni del reale. La stessa problematicità della vita non appare, dunque, risolvibile in un'unicità di senso e di significato, per questo dal punto di vista della razionalità teoretica non è ammissibile una forma di religiosità pacificatrice delle anime, bensì una forma di religiosità rispetto alla quale la problematicità della vita mantenga la sua tensione ed il suo contrasto. Il percorso intrapreso con l'analisi del *logos* greco non può non condurre Banfi attraverso quella tradi-

¹ Scrive Banfi: «[...] l'aspirazione spirituale in cui l'anima si travaglia verso la sintesi di ciò che l'esperienza divide ed allontana, e che di fronte alla cieca solidità di questa sembra un sogno e una vana fatica, trova nella trasfigurazione razionale del mondo la forma della sua certezza ed attualità. Al limite delle proprie esigenze ideali, l'anima riprende, per così dire, contatto con la natura stessa attiva della propria realtà, essa illumina a se stessa l'infinita potenza che la sostiene e che la muove», in A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Parenti, Milano 1961, p. XXVIII; quindi conclude: «[...] se la ragione è nella coltura umana la rivelazione del Divino, il Logo in cui l'Eternità vive della passione del finito, per la persona spirituale essa è il principio della vera libertà. In quanto, infatti, la ragione, attuandosi secondo la sua pura essenza, risolve la certezza di ogni essere particolare e concreto e di ogni coincidenza del valore e del reale, secondo cui la persona possa fondare la propria volontà, la propria azione e la validità stessa della sua singolare realtà, eleva in lei la spiritualità a fede; fede intesa qui non come sentimento soggettivo, ma come assoluta essenzialità, come la presenza in lei operante e dominatrice del Logo. Nel tempo stesso, per necessità dialettica, ad ogni atto e ad ogni volere s'accompagna il senso di piena responsabilità, nell'assumere la quale, in concreto e senza limite, come lo scotto della propria limitazione, accettato e sofferto per un tenace e fermo operare, sta l'attualità più pura ed eroica della fede, per cui la persona, proprio in quanto rinuncia ad ogni esigenza e ad ogni giustificazione che provenga dal suo essere determinato, sente trasparire, nell'affanno suo stesso, la verità per cui essa riposa nel seno dell'Eterno», in Id., p. 281.

² Scrive Banfi: «è un atto che in nessun dato determinato può trovare la sua giustificazione: ch'esso sorga nel pro-

zione di pensiero che da Platone conduce ai filosofi greci precristiani a Plotino ed all'interpretazione cristiana di Agostino e dei Padri della Chiesa sino alla Riforma. Nella riflessione di Banfi, infatti, da un lato, si sviluppa la riflessione sul *logos* come principio attivo del mondo, come *pensiero*, prima emanazione dell'Uno precedente l'essere stesso, ovvero la riflessione su quella stessa forma di trascendenza divina che si attualizza nella vita terrena, che nella materia, cioè, ricettacolo di forme proprio in quanto ciò che si può predicare è (proprio nel senso dell'essere) riferito unicamente ad essa, *s'incarna*; dall'altro si sviluppa la riflessione sul tema della *grazia* intesa come l'atto stesso attraverso il quale la reale natura dell'uomo si rivela nell'aspirazione dell'io ad essere più che se stesso rinunciando alla propria determinatezza empirica, rinunciando cioè all'essere a vantaggio del dover essere². È già, dunque, nello sviluppo stesso di queste tematiche che Banfi matura il suo interesse per la cultura protestante, interesse a cui «Conscientia» offrirà l'occasione per un aperto confronto in materia con uno fra gli ambienti più vivi ed attivi della cultura evangelica costretta tra fascismo, nazionalismo e cattolicesimo. Interlocutore principale di Banfi nella rivista è Giuseppe Gangale, il quale era venuto maturando già negli anni precedenti una riflessione anch'essa originale (la quale trova una sua prima formulazione sistematica nello scritto *Tesi ed amici del nuovo protestantesimo*, Bilychnis, Roma 1926) ed in base alla quale, distante da ogni forma dogmatica e confessionale, affermava come il protestantesimo non potesse ridursi ad un credo, ad uno sterile sapere teologico, ma ad un metodo di vita e di fede, molteplice nella sua unità, capace di cogliere nella storia un fine etico ricco di contenuto e responsabilità. Nei suoi articoli Gangale sottolineava come il protestantesimo non fosse un prodotto casuale della storia dell'umanità, ma il trionfo di una tesi di origine platonica, o, per meglio dire, di quel neoplatonismo quale certezza che a Dio non s'arriva a posteriori, cioè partendo dai propri bisogni e paure, ma a priori, riscoprendolo nell'anima come Dio immanente «non perché egli sia il mondo, ma perché il mondo immane in lui»³. Il confronto e l'analisi degli scritti di Banfi e di Gangale nel periodo di tempo considerato (per la qual cosa rimando, oltre al volume prima citato, anche al mio contributo *Dal neoplatonismo al neoprottestantesimo*, in *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, a cura di Simona Chiodo e Gabriele Scaramazza, Edizioni Unicopli, Milano 2007) mostrano una straor-

dinaria comune sensibilità rispetto alla lettura del destino dell'uomo che attraverso la ragione celebra, nel superamento delle contraddizioni e delle amarezze della propria finita determinatezza, «l'ineluttabile trascendente armonicità dello spirito»⁴. È in quest'ambito, inoltre, che Banfi e Gangale si rendono artefici di due non distinte operazioni filosoficamente rilevanti: mentre Banfi inaugura con l'articolo apparso sulla rivista neoprottestante la *Kierkegaard-reinascence* in Italia, Gangale promuove la conoscenza del pensiero di Karl Barth, del quale lo stesso Banfi si occuperà proprio dalle pagine della rivista, oltre che nei suoi scritti, così come accadrà per il pensiero del teologo Paul Tillich (a tal proposito rimando anche all'inedito *Appunti sull'esperienza religiosa: Kierkegaard, Barth e Tillich*, da me curato, in «Il Protagora», 7, XXXIV, gennaio-giugno 2007). Di Tillich in particolare Banfi tornerà ad occuparsi qualche anno più tardi, nel 1929, effettuando la prima traduzione apparsa in Italia di uno scritto tillichiano. Indispensabile è, però, sottolineare che la pubblicazione de *Lo spirito borghese ed il Kairòs* avviene per i tipi della casa editrice "Doxa", nell'ambito del nuovo progetto editoriale da Gangale fortemente voluto dopo la chiusura di «Conscientia» a causa dell'attività censoria del regime. Una collaborazione, quella tra Gangale e Banfi, che dunque continua sino agli inizi degli anni Trenta, quando anche l'esperienza di "Doxa" terminerà forzatamente, Gangale sarà costretto ad abbandonare l'Italia e Banfi inizierà quel percorso che lo condurrà a prendere personalmente posizione di fronte al degenerare della situazione storica. Ora, se dal punto di vista filosofico la collaborazione alle edizioni "Doxa", soprattutto la pubblicazione del contributo banfiano all'*Inchiesta Cristo Dio*, mette in evidenza la continuità del pensiero di Banfi rispetto al tema della religiosità, dal punto di vista più ampiamente storico e culturale tale collaborazione diviene la testimonianza di un impegno intellettuale, inteso come lotta per la libertà dalla pastoie dogmatiche cattoliche ed idealistiche dell'Italia degli inizi del Novecento. Per superare quel concetto di sostanziale inadeguatezza della ragione alla fede occorre, secondo Banfi, dunque, collocarsi all'interno della nuova prospettiva razionale, cioè all'interno del modello della ragione trascendentale per la quale «il fondamento della vita spirituale non è non è né nell'oggetto né nel soggetto, ma in un principio che domina la loro relazioni ed è quindi al di là del campo dell'esperienza empirica»⁵: solo in

fondo dell'anima individuale, che l'eticità si riveli, e rivelandosi sia e crei la certezza del mondo dello spirito, è senza dubbio un ingiustificabile che non richiede neppure di essere giustificato perché in esso sta piuttosto la giustificazione di tutta la nostra vita e dei suoi stessi principi teorici e pratici, e la cui insondabile potenza di vita e dir redenzione non trova per noi altra immagine ed altro nome che quello della "grazia", in A. Banfi., *La filosofia e la vita spirituale*, in Id., *La filosofia e la vita spirituale ed altri scritti di filosofia e religione (1910-1929)*, a cura di L. Eletti con la coll. di L. Sichirolo, Istituto Antonio Banfi, Reggio nell'Emilia 1986, pp. 5-151, la cit. è a p. 59.

³ G. Gangale, *Rivoluzione protestante*, "Quaderni della Rivoluzione Liberale", X, Piero Gobetti Editore, Torino 1925, pp. 50-1.

⁴ A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale*, in Id., *La filosofia e la vita spirituale...*, cit., p. 85.

⁵ A. Banfi, *Risposta prima*, in *Cristo Dio. Inchiesta, Doxa*, Roma 1927, p. 19.

questa prospettiva sarà possibile intendere Cristo come atto puro del trascendente nella storia e saranno altresì

«infine pensabili personalità in cui una forma spirituale si eleva e si afferma nella sua assoluta purezza, secondo il suo principio trascendentale, così da raccogliere e trasfigurare in esse l'universalità dell'esperienza e della vita; esse sono l'Atto dell'eterno nel finito, del superstorico nello storico, per cui la finità e la storicità assumono un nuovo senso e una nuova direzione, senza tuttavia sciogliersi mai della propria determinatezza, ma svolgendo e sviluppando attra-

verso sintesi fenomenologiche l'esigenza trascendentale che fu loro da questo Atto imposta»⁶.

Inevitabile conseguenza di una tale impostazione razionalista critica nella sua trascendentalità la detronizzazione dell'idealistico soggetto assoluto contro il quale conduceva la sua battaglia lo stesso Gangale, e rispetto alla quale la sua ricerca delle radici del principio protestante per una via italiana alla Riforma aveva un profondo significato tanto filosofico quanto storico, *Alius et idem* come amava ripetere. Banfi e Gangale conducono, dunque, una battaglia non sorprendentemente condivisa e condivisibile.

⁶ Id., p. 20.

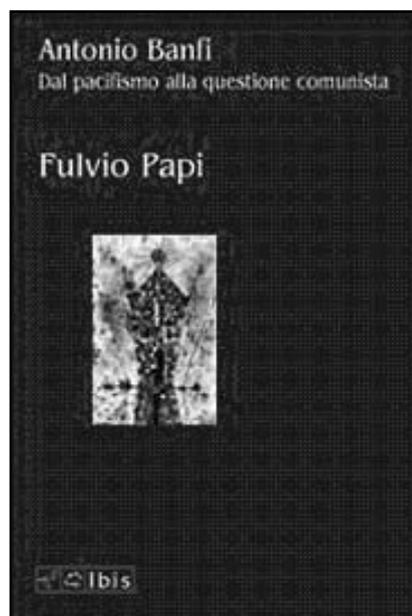
ANTONIO BANFI

Dal pacifismo alla questione comunista

di Fulvio Papi

Ibis, Pavia 2007

Dalla quarta di copertina: "Fulvio Papi, il filosofo che eredita, in un cammino originale, la grande tradizione della "Scuola di Milano", traccia in questo libro il percorso del suo antico maestro



Antonio Banfi (1886-1957) dal pacifismo che caratterizzò la sua posizione durante la prima guerra mondiale fino all'adesione al partito comunista nel 1943 nel periodo della Resistenza, e negli anni seguenti. Il libro è costruito con una felice combinazione fra biografia e dottrina, attraverso lettere bellissime e preziose del 1915-18, inediti degli anni Trenta, testimonianze e testi del periodo 1943-45, partecipazione politica e storicismo marxista, sino alla gravissima crisi storica della rivoluzione ungherese del 1956.

È un tracciato che porta in luce secondo un criterio di verità una storia che è, contemporaneamente una vicenda fortemente personale nel pensiero e nelle ragioni politiche, ma che si intreccia con tutto un mondo storico: personaggi, ambienti, dottrine. La seconda parte ("Le tracce di Banfi") è un dialogo dell'autore con il suo antico maestro sui temi della religione, dell'etica, della epistemologia, dell'estetica, del senso stesso della filosofia, dove una grande distanza si unisce a una "lunga fedeltà". Un prezioso studio storico sul rap-

porto fra il giovane Banfi e il giovane poeta Clemente Rebora, una delle vette della poesia del Novecento, completa il volume."

Indice

9 Prefazione

Parte Prima

Dal pacifismo alla questione comunista

13 1910-1917

29 1921-1922

43 1934-1935

51 1943-1945

63 1948-1955

73 1956-1957

Parte Seconda

Le tracce di Banfi

87 L'abisso religioso

95 Sul sapere scientifico

107 I due viaggi

123 Destini incrociati e lontani:

Banfi e Rebora

139 La lezione del romanzo

145 Accadde nel marzo 1952: cinema e filosofia

151 Le tracce di Banfi

(a cura di Davide Assael)

Nei prossimi numeri

La preparazione dei prossimi numeri di *Chora* è già cominciata. Vi invitiamo a scrivere sui seguenti argomenti, ma anche a proporre scritti su altri temi da voi approfonditi, o in risposta a lavori da noi già pubblicati.

Apollineo e dionisiaco - Questo numero intende prendere spunto dai due concetti di “apollineo” e “dionisiaco”, elaborati da Friedrich Nietzsche in uno dei suoi primi scritti, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*. Partendo dallo sfondo mitopoietico che rimanda a riti e culti ancestrali in onore delle divinità greche di Dioniso e Apollo, si tratterà da una parte di ricostruire un percorso storico-filosofico ed estetologico volto a mostrare la genesi di tali categorie che fungono non solo da potenti strumenti ermeneutici ma soprattutto da strutture ontologiche della vita stessa, e dall'altra di ricostruirne la fortuna e la storia degli effetti nel Novecento, attraversandone gli sviluppi in ambito filosofico, psicologico, letterario e artistico.

Memorie senza traccia, tracce senza memoria - Dall'antica metafora della tavoletta di cera agli odierni modelli computazionali delle scienze cognitive, passando attraverso la misteriosa mnemotecnica e gli ambiziosi progetti della linguistica universale. Un topos immortale della filosofia, che verrà affrontato mettendo in relazione la scrittura, l'anima e la natura di quei segni che garantiscono la permanenza della loro identità, con particolare riferimento a Platone, Aristotele, Bergson, Ricoeur, Derrida e al pensiero della nuova cibernetica.

Il '68, quarant'anni dopo: filosofia e dialettica generazionale - Il 1968 ha segnato un evento cruciale per la definizione di una nuova coscienza generazionale. Oltre a rappresentare un periodo di forti contestazioni, si è trattato di un anno che ha offerto notevoli contributi creativi allo sviluppo di un pensiero filosofico originale e impegnato. Approfondiamo nella chiave di una retrospettiva filosofica il significato di quel periodo per la storia e per la crescita intellettuale italiana; ne affrontiamo la memoria attraverso una ricostruzione storiografica e un confronto critico con i testi e gli autori che hanno segnato lo sviluppo del successivo dibattito filosofico.

Collaborare con Chora

per informazioni: chora2001@hotmail.com

Articoli - La redazione invita i lettori di Chora a collaborare alla realizzazione dei prossimi numeri, inviando i propri contributi scritti: articoli, recensioni di libri o schede di lettura, tesine o estratti di tesi di livello universitario e di argomento scientifico-filosofico.

Criteri di selezione - Gli articoli hanno una lunghezza approssimativa di 25000-35000 caratteri (spazi inclusi), le recensioni di 8000-10000 caratteri e le schede di lettura di 2500-5000 caratteri. Non saranno pubblicati testi di narrativa o poesie. La selezione dei testi da pubblicare sarà operata dalla Redazione in base al valore scientifico degli articoli pervenuti, alla pertinenza nei confronti dell'argomento del dossier monografico, in base alla disponibilità degli spazi e alla data di consegna. Oltre a quello dedicato al dossier monografico, nel prossimo numero Chora potrà riservare dello spazio per articoli indipendenti.

Sito Internet - Gli articoli che non potranno trovare posto sulla rivista cartacea potranno essere pubblicati in forma elettronica sul sito dell'editore Symposium: www.symposium.too.it

Collaborazioni - Invitiamo chiunque voglia partecipare attivamente allo sviluppo del nostro progetto editoriale a contattarci per esprimere commenti e proposte. Presentando un curriculum vitae è possibile proporre la propria partecipazione alla conduzione editoriale della rivista da parte della Redazione. Chora cerca inoltre giovani artisti e grafici, per i quali mette a disposizione i suoi spazi per ospitare illustrazioni, disegni o composizioni grafiche in grado di accompagnare i testi che normalmente pubblica.