

Per un'introduzione al problema del nichilismo

Tra il nulla e il male

Luca Ghisleri*

Per cercare di soddisfare le richieste che mi sono state rivolte e cioè quelle di offrire alcuni strumenti attinenti ai *termini, alla concettualità, ai principali temi e autori correlati al nichilismo* per un primo orientamento intorno alla nozione da esso indicata, ho deciso di suddividere il mio percorso in quattro tappe.

In primo luogo cercherò di chiarire lo statuto della questione (che cosa si intende comunemente con nichilismo), di indicare i principali concetti che ad esso sono collegati e di delimitare i contorni del mio discorso. Attraverso un inevitabile percorso storico mi soffermerò poi sulle principali modalità di utilizzazione del concetto durante l'Ottocento e a questo proposito mi riferirò in particolare all'idealismo, al pensiero russo – accennando a Turgenev e soprattutto a Dostoevskij – e alla filosofia di Nietzsche. In terzo luogo farò riferimento alla comprensione del termine e del pro-

blema svolta durante il Novecento, prendendo in considerazione, in particolare, la posizione di Heidegger (a cui dobbiamo, tra l'altro, la più influente interpretazione del problema del nichilismo in Nietzsche) e accennando al dibattito svoltosi a cavallo della metà del secolo tra lo stesso Heidegger e Jünger.

Presenterò infine alcune linee attinenti al dibattito sul tema svoltosi in Italia, in particolare a partire dagli anni Settanta e Ottanta, soffermandomi soprattutto, da una parte, sulle riflessioni proposte da Severino e da Vattimo e, dall'altra parte, su alcuni snodi del pensiero di Pareyson in merito alla questione attinente il nesso tra nichilismo e pensiero tragico.

1. Delineazione del tema e dei suoi limiti. Per quanto concerne una prima definizione generica del concetto potremmo dire, con Vercel-

*) Testo (rivisto) della conferenza tenuta a Como il 30 ottobre 2009 all'interno del Corso di Aggiornamento e Divulgazione Culturale intitolato *Guerra al Grande Nulla. Esiti del nichilismo e destino della civiltà*, organizzato dall'Associazione Pro Cultura Popolare "Carducci" e da Il Paguro Iniziative culturali.

lone, che nichilismo è palesemente un “termine derivato dal latino *nihil* (nulla), utilizzato a partire dalla fine del XVIII secolo per designare quelle dottrine che si facevano negatrici non solo di un determinato sistema di valori ma anche, più radicalmente, della stessa esistenza di una realtà oggettiva”¹. Il termine sottende quindi una valenza etica (la negazione dei valori) e più generalmente ha una portata ontologica (in quanto si riferisce alla realtà, all’essere, la cui esistenza è negata).

Più in generale però si potrebbe aggiungere, con Volpi, che il termine connota la diagnosi che la filosofia emette a proposito della situazione di precarietà e di incertezza in cui si trova l’uomo contemporaneo². Il nichilismo tende a indicare cioè il malessere del nostro tempo e se ci chiediamo più direttamente che cosa esso sia la definizione forse più opportuna è quella data da Nietzsche in un noto frammento datato 1887 che recita: “Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al ‘perché’; che cosa significa nichilismo? – che i valori supremi si svalorizzano”. Il nichilismo fa riferimento quindi alla “situazione di disorientamento che subentra una volta che sono venuti meno i riferimenti tradizionali”, situazione di vuoto e di povertà di valori che se-

condo Nietzsche si avverte sempre di più. Si deve poi anche constatare che, mentre all’inizio del Novecento esso indicava “il fosco esperimento di stravaganti avanguardie intellettuali”, nei decenni successivi si è diffuso sempre più nella società e nella sua autocomprensione.

Bisogna però aggiungere che quello di nichilismo non è un concetto rigido, proprio perché si presenta in diverse maschere e metamorfosi, e a causa di ciò sarebbe forse più opportuno parlare di nichilismi, dal momento che esso andrebbe analizzato nei suoi vari ambiti di manifestazione, che fanno riferimento, tra l’altro, alla religione, all’etica, alla politica, all’estetica, alla letteratura e alla società di massa più in generale. Non essendo possibile compiere in questa sede un’analisi così vasta, ho scelto di occuparmi della comprensione filosofica del nostro tema, nella convinzione che la descrizione di essa possa contribuire a mettere in luce alcuni tra gli aspetti salienti di un fenomeno così complesso e variegato³. Il filo rosso che muove questa mia esposizione ‘filosofica’ fa comunque essenzialmente riferimento all’interpretazione del nichilismo secondo due distinte linee, che non sempre si presentano come separate: per la prima il nichilismo va inteso secondo u-

1) F. Vercellone, *Nichilismo*, s.v. in *Enciclopedia di filosofia*, Garzanti, Milano 2004, p. 776.

2) Cfr. F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004², pp. 3-4 (d’ora in poi indicato direttamente nel testo con la sigla IN, seguita dal numero di pagina).

3) A questo proposito è opportuno aggiungere, da un lato, che le nozioni di nulla e di nichilismo non si identificano, indicando la prima un concetto e la seconda un accadimento. Dall’altro, va sottolineato che il concetto di nichilismo non si identifica con quello di modernità (anche se sembra implicato con gli esiti di essa denunciati come patologici) e si collega anche ai processi di razionalizzazione e di secolarizzazione, nonché alla diffusione del relativismo e dello scetticismo.

na prospettiva *storico-genetica*, alla luce della quale esso rappresenta il compimento della metafisica occidentale, anche se bisogna aggiungere che gli autori che ne trattano si differenziano riguardo alle modalità del suo superamento, considerato possibile per qualcuno (e qui si potrebbero considerare tre modelli: quello ‘transvalutativo’ di Nietzsche–Jünger, quello heideggeriano dell’‘abbandono’ e quello ‘eterno’ di Severino), non auspicabile per altri (Vattimo). La seconda linea, che si potrebbe connotare come *etico-ontologica*, considera invece il nichilismo come derivante da un atto di ribellione a Dio che ha come conseguenza la presenza del male nella storia. Questo modello, anticipato da certi motivi romantici, si esplica, secondo modalità analoghe, soprattutto in Dostoevskij e Pareyson ed evidenzia alla sua radice il nesso tra nichilismo e libertà, differenziandosi così chiaramente dal primo modello, centrato su una lettura del fenomeno in chiave necessitaristica.

2. Il nichilismo nell’Ottocento.

Il termine nichilismo comincia ad acquisire un distinto utilizzo filosofico in ambito idealistico, anche se il significato che esso dischiude – pur in assenza dell’occorrenza del termine – è già presente nel senso di spaesatezza metafisica sentita dall’uomo moderno, che di fronte all’infinità

del mondo deve ripensare la sua collocazione in esso. Pensiamo solo a Pascal che annota: “Inabissato nell’infinita immensità degli spazi che ignoro e che mi ignorano io mi spavento”⁴.

1. Nel 1799 Jacobi accusa Fichte di essere nichilista proprio perché, a suo modo di vedere, l’idealismo (fichtiano) annulla all’interno della riflessione l’oggetto del senso comune, distrugge la realtà oggettiva e il suo fondamento divino, sostenendo che l’essere sia il prodotto di una invisibile attività del soggetto, l’immaginazione produttiva che, essendo inconscia, non permette più di distinguere la realtà dal sogno. Nel pensiero (realistico) di Jacobi il concetto di nichilismo assume così un significato che rimarrà una costante del suo utilizzo. Esso indicherebbe “una sorta di *hybris* soggettivistica [che] viene a compromettere non solo l’universo dei valori consolidati, ma la stessa naturale certezza della realtà”⁵.

2. Il termine è poi utilizzato in un altro contesto culturale e storico dal romanziere russo Turgenev che nel romanzo *Padri e figli* (1862) presenta la figura del nichilista Bazarov, che rappresenta “la figura del giovane ribelle che non crede in nulla” e che lotta contro l’ordine immutabile e “i vecchi principi dei padri”. Egli sa di dover negare i valori tradizionali ormai in crisi per poter affermare il nuovo, intravisto nella scienza positiva. In Russia si assisterà poi all’in-

4) B. Pascal, tr. it. *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, p. 94.

5) F. Vercellone, *Introduzione al nichilismo*, Laterza, Roma–Bari 2005⁷, p. 3 (d’ora in poi indicato direttamente nel testo con la sigla IIN, seguita dal numero di pagina).

nesto del nichilismo in correnti anarchiche e libertarie, che sfocerà nell'equivalenza ricorrente a fine Ottocento tra nichilismo e terrorismo (pensiamo, tra l'altro, alla figura di Bakunin). Ma sicuramente una riflessione profonda sul nostro tema è stata svolta nei suoi grandi romanzi da Dostoevskij.

3. Dostoevskij sembra riprendere il tema della *hybris* soggettivistica romantica anche se lo svolge in modo diverso, proprio perché nei suoi scritti è anzitutto il problema del male e della teodicea a presentarsi, prima ancora che la questione del nulla. Secondo una prospettiva di pensiero religioso cristiano egli infatti esibisce una profonda fenomenologia del male con il fine però di istruire la critica e di indicare nella sofferenza la via per la redenzione di esso. A differenza di quello nietzschiano, il nichilismo di Dostoevskij non si profila “tanto come angoscia dell'assenza di scopo, come uno sporgersi sul baratro del nulla” (IIN, 38). Esso infatti tende “allo svuotamento, elude l'inestricabile rapporto del senso con il nulla, e finisce per esperirlo nella sua forma torbida, annacquata: il sempre uguale” (*ib.*). La percezione dell'assenza e del tramonto di Dio connotante l'uomo moderno si declinano cioè in Dostoevskij nella descrizione di un nichilismo che considera indifferente la distinzione tra bene e male (“Se Dio non esiste, tutto è permesso”). E l'indifferenza mo-

rale – conseguenza della rinuncia da parte dell'uomo (come è magistralmente descritto nella *Leggenda del grande Inquisitore*) di ciò che connota la sua essenza più profonda e cioè la libertà – implica diabolicamente la “totale remissione della responsabilità”. D'altra parte, il nichilismo, posto da Dostoevskij in stretta relazione con l'ateismo, è inteso come momento interno della fede religiosa che solo passando attraverso le insidie da esso intente può costituire una posizione credente matura, capace di ribattere al ‘pensiero euclideo’ di Ivan Karamazov che, ma su questo tornerò, in presenza della sofferenza dei deboli, nega l'esistenza di Dio.

4. Il pensatore con il quale il nichilismo “diventa oggetto di una esplicita riflessione filosofica” è certamente Nietzsche. Il nichilismo nietzschiano è collegabile, come è noto, alla affermazione contenuta nel frammento 125 della *Gaia scienza*, secondo cui ‘Dio è morto’⁶, un annuncio di ordine storico-genetico, che intende mostrare e non dimostrare (in questo distinguendosi dal ‘razionalismo’ ateo) che la storia del pensiero europeo a partire da Socrate è la storia di una decadenza, della rinuncia cioè ad accettare la caoticità del divenire, sostituendo ad esso un ordine trascendente fatto di valori fittizi che allontanano dalla dinamica reale della vita. Ma è proprio il comando ‘metafisico’ di dire la verità che si ri-

6) Già Hegel in *Fede e sapere* (1802) aveva parlato della morte di Dio come cifra interpretativa del mondo moderno, pur considerandola però solo un momento dialettico della vita dello spirito.

volge contro la stessa logica di decadenza da cui l'esigenza di verità è sorta. Il mondo vero diventa favola, sostiene Nietzsche, secondo un itinerario che va da Platone, al cristianesimo, a Kant ed anche al positivismo, che sostituisce una metafisica immanente ad una trascendente.

Come si evince dalla lettura di un frammento del 1887, già anticipato in parte⁷, di fronte all'abisso del non senso, alla caduta delle certezze, gli atteggiamenti sono fondamentalmente due: il nichilismo passivo della rinuncia e il nichilismo attivo della potenza dello spirito. E proprio alla volontà di potenza farà riferimento Nietzsche parlando di essa come della sorgente della transvalutazione di tutti valori, valori radicati nel senso della terra e non più ordinati al cielo, valori risultati da un atto di interpretazione compiuto dall'oltreuomo, proprio perché non esistono più fatti (contro il positivismo), ma solo interpretazioni, che contribuiscono a configurare un conflitto ermeneutico tra i diversi centri di forza, le diverse prospettive di energia vitale sul mondo. Il completo realizzarsi del nichilismo richiede infine il pensiero dell'eterno ritorno, proprio perché "il carattere complessivo del mondo è caos per tutta l'eternità". Questo "significa rinunciare a imprimere all'essere un qualsiasi ordine, senso o

forma che non siano quelli del divenire e del suo inesausto ripetersi" (IN, 61). Solo alla luce della volontà di potenza e dell'eterno ritorno dell'uguale il nichilismo da negativo diventa positivo, 'estatico' nel senso che esce allo scoperto, ponendo nuovi valori e classico nel senso di completo, posizione che Nietzsche attribuisce a se stesso quando afferma di essere "il primo perfetto nichilista d'Europa, che però ha già vissuto in sé fino in fondo il nichilismo stesso – che lo ha dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé".

3. Il nichilismo nel pensiero di Heidegger e Jünger.

All'interno del complesso panorama del Novecento, in cui il problema del nichilismo è stato affrontato ampiamente e da diversi punti di vista (pensiamo solo, tra l'altro, alle avanguardie di inizio secolo e poi alle riflessioni di Sartre e Camus, in ambito letterario-filosofico, di Bonhoeffer e Weischedel, in ambito teologico-religioso, di Löwith, in ambito storico-filosofico, e di Jaspers in ambito filosofico-teorico), spicca sicuramente l'analisi compiuta da Heidegger, sulla scia della sua interpretazione, compiuta negli anni Trenta e Quaranta del secolo, del pensiero di Nietzsche.

1. Heidegger contesta radicalmente

7) Ecco il testo dell'importante frammento: "Il nichilismo come stato NORMALE. / Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al 'perché'; che cosa significa nichilismo? – che i valori supremi si svalORIZZANO. / Esso è AMBIGUO: A) Nichilismo come segno della cresciuta potenza dello spirito: come NICHILISMO ATTIVO / Può essere un segno di forza: l'energia dello spirito può essere cresciuta tanto, che i fini sinora perseguiti ('convinzioni, articoli di fede') le riescano inadeguati... / Nichilismo come declino e regresso della potenza dello spirito: il NICHILISMO PASSIVO: / come segno di debolezza: l'energia dello spirito può essere stanca, esaurita, in modo che i fini sinora perseguiti sono inadeguati e non trovano più credito" (F. Nietzsche, tr. it. *Opere VIII*, 2, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964, pp. 12–13).

ogni interpretazione antropologica del nichilismo e ne propone una lettura in chiave squisitamente ontologica. Non abbiamo così più solo a che fare “con un primato della soggettività che impone la propria *hybris* al di là di ogni limite” (IIN, 117) e non si tratta di affrontare il problema in chiave storico-culturale, come se il nichilismo implicasse il “tramonto di certi valori” e l’invenzione di altri valori. Si tratta invece di sottolineare il fatto che le principali concezioni del nichilismo non hanno posto a tema il nesso fondamentale tra essere e nulla. La storia della metafisica occidentale è intrinsecamente nichilistica in quanto è caratterizzata dalla progressiva dimenticanza dell’essere⁸, “sino a che dell’essere non ne è più nulla”. La metafisica, secondo la nota tesi heideggeriana, è caratterizzata infatti dall’oblio della differenza ontologica e cioè della differenza tra l’essere e gli enti. Questa si fonda sul nulla, che indica “ciò per cui gli enti nella loro molteplicità e transitorietà non sono l’essere, ma rinviano all’essere”⁹, insieme al fatto che “l’essere, a sua volta, a differenza degli enti, non è mai semplicemente presente, disponibile, dato alla ‘rappresentazione’, ossia nel modo in cui l’uomo conosce gli enti” (NI, 781). Il nesso tra essere ed enti è così caratterizzato da una dialettica radicantesi nel nulla, proprio perché “l’essere nel rapporto con gli enti si disvela (come essere degli enti) e al

tempo stesso si occulta (come irriducibile agli enti)” (*ib.*).

Secondo Heidegger, la metafisica occidentale ha cominciato ad interrogarsi sull’essere ma poi, dimenticandosi del nulla, l’ha appiattito sugli enti, concependolo “in termini astratti e generici, come ciò che vi è di comune tra gli enti in quanto presenti e disponibili alla conoscenza e alla prassi umana” (NI, 782). Coerentemente con la sua impostazione ontologica del problema Heidegger considera poi l’oblio dell’essere non come il risultato di una decisione umana, ma come un atto derivante dalla sua stessa storia, caratterizzata da un “processo insieme di disvelamento e di occultamento”. In sintesi, potremmo dire che l’essere, in forza del suo nesso con il nulla, si rivela nascondendosi negli enti e che dunque l’oblio della differenza ontologica indica la struttura destinale della sua manifestazione nella storia.

In questa prospettiva per Heidegger non c’è differenza tra la metafisica di Platone e quella di Nietzsche, essendo entrambe caratterizzate dal nichilismo, se non per il fatto che quest’ultimo nella prima rimane celato mentre nella seconda giunge a chiara manifestazione. Nietzsche avrebbe infatti manifestato l’essenza nichilistica della metafisica occidentale proprio mediante l’utilizzazione del suo concetto di volontà di potenza, che secondo Nietzsche dovrebbe

8) Cfr. M. Heidegger, tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990, p. 207.

9) V. Verra, *Nichilismo*, s.v. in *Enciclopedia del Novecento*, vol. IV, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1979, p. 781 (d’ora in poi indicato direttamente nel testo con la sigla NI, seguita dal numero di pagina)

indicare il superamento del nichilismo come “scoperta di nuovi valori”, ma che in realtà è da intendersi per Heidegger come ‘volontà di volontà’ e cioè non come “volontà o volizione di questo o quell’individuo” (NI, 781), ma come “volontà di assoggettare l’essere al potere dell’uomo, riducendolo a enti che si possono ordinare sistematicamente, oggettivamente, con il calcolo, secondo l’ideale della scienza moderna” (*ib.*). E lo sbocco finale di questo processo è visto da Heidegger nel dominio della tecnica, dispiegamento ultimo della metafisica, dove con il termine tecnica si deve intendere per il pensatore tedesco non “soltanto l’ambito specifico dell’apparato produttivo fondato sulle macchine, ma l’intera organizzazione del reale, e cioè l’oggettivazione della natura, il movimento e lo sviluppo della cultura, la manipolazione della politica e delle ideologie” (*ib.*).

2. Heidegger torna sulla sua interpretazione del nichilismo all’interno del dibattito¹⁰ che egli intrattiene con Jünger, pensatore tedesco che già all’inizio degli anni Trenta aveva cominciato a riflettere sui temi del nichilismo e della tecnica, suscitando l’interesse, tra gli altri, di Heidegger stesso.

L’oggetto del confronto riguarda la linea del nichilismo e cioè “il limite a cui l’epoca contemporanea è giunta”¹¹. Per Jünger l’*Über die Linie* significa *trans lineam* e cioè un oltrepassa-

mento della linea, nel senso che per lui è ormai possibile superare il nichilismo, gettando uno sguardo oltre i suoi confini soprattutto mediante “la difesa dei ristretti, ma inviolabili spazi di interiorità individuali e delle rare oasi di libertà” (*ib.*), quali le esperienze dell’eros, dell’arte, dell’amicizia e della morte, che costituiscono dei territori che il nichilismo – risultato della mobilitazione totale che rende il lavoratore un puro strumento della produzione e della tecnica – non riesce a conquistare.

Heidegger invece intende l’*über* come *de linea*, nel senso che, a suo modo di vedere, non è possibile alcun superamento del nichilismo e l’unico atteggiamento da assumere è quello di fermarsi sulla linea di esso a rimeditare l’essenza della metafisica che, come sappiamo, si compie proprio nella forma del nichilismo. Secondo Heidegger, l’approccio di Jünger è simile a quello di Nietzsche e consiste cioè nel proporre una filosofia intesa ancora come una “medicina della cultura”, che indica “ricette e criteri per superare il nichilismo” (NI, 782), non mettendo a tema il fatto che, in questo modo, il rimedio proposto ricade nella stessa logica del male che si vuole curare. Perciò non si tratta tanto per Heidegger di “allestire alla meglio una nuova strumentazione per procedere nella navigazione [post-nichilistica] ad ogni costo” (IN, 118), ma è necessario invece fare un passo indietro tornando a pensare,

10) Cfr. E. Jünger–M. Heidegger, tr. it. *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1998⁵.

11) *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, p. 7889.

come si diceva, i fondamenti di un tale svolgimento ontologico.

Certo, entrambi i pensatori sembrano convinti che “solo lo spiegamento totale del nichilismo produca anche il suo esaurimento e, con esso, la possibilità del suo superamento” (IN,119), ma, mentre Jünger pare appellarsi all’individuo e al suo intimo, per Heidegger “solo un dio ci può salvare”¹² e il pensatore non può che porsi in ascolto e in attesa/abbandono di un altro inizio.

4. Il nichilismo in Italia e il pensiero tragico.

Anche sulla scia della fortuna del pensiero di Nietzsche e Heidegger, negli anni Sessanta e Ottanta si è diffuso in Italia un ampio dibattito riguardante il nichilismo, connesso ad “una critica filosofica dell’attualità” (IN, 158), a cui hanno preso parte, tra gli altri – oltre a Caracciolo, Quinzio, Sini, Vitiello, Ruggenini, Givone e Cacciari – anche Severino, Vattimo e Pareyson, sulle cui tre rilevanti posizioni mi soffermo ora.

1. Per Severino il vero nichilismo è “il riconoscimento che la metafisica occidentale ha tributato al non-essere”, considerando l’ente come ciò che nasce dal nulla e che poi ritorna nel nulla¹³. Ma per comprendere questa posizione ‘neoparmenidea’ – che intende riportare in auge l’assolutezza dell’essere, obliato dal nichilismo occidentale – è forse opportu-

no mettere a confronto la prospettiva di Severino con quella del suo maestro Bontadini, dai cui presupposti di pensiero egli parte, facendo poi però compiere loro una autentica torsione teoretica. Ecco come Volpi traccia in modo preciso le posizioni di maestro ed allievo:

“Mentre dalla contraddittorietà del divenire Bontadini inferiva in forza del principio di non contraddizione l’esistenza di un essere trascendente che non diviene, Severino ricava dallo stesso punto di partenza una conclusione opposta: se il divenire è contraddittorio bisogna negarne la realtà, ma non per postulare un principio trascendente incontraddittorio assolutamente diverso dal divenire stesso, bensì per riconoscere che tutto ciò che è, non potendo essere ammesso come diveniente, pena la contraddizione, deve essere allora pensato come eterno e necessario” (IN, 163).

Il divenire come passaggio dall’essere al nulla è quindi contraddittorio e per questo non può esistere, proprio perché ciò che è non può non essere. Il pensiero occidentale poggia dunque per Severino “sull’inconsistente fondamento di una contraddizione” (IN, 165), che si basa sulla credenza che l’ente sia niente, proprio perché diviene e quindi non è nel passato e non è nel futuro. Da questo punto di vista – sulla scia di Heidegger – la tecnica non è che il dispiegamento della metafisica nichilistica, dal mo-

12) M. Heidegger, tr. it. *Ormai solo un Dio ci può salvare (intervista con lo Spiegel)*, Guanda, Parma 1987, p. 136.

13) Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 304.

mento che essa “presuppone che le cose possano essere prodotte (dal niente) e distrutte (nel niente) secondo il proprio piacimento” (IN, 167). Ci sono però anche delle importanti differenze rispetto a Heidegger, consistenti nel fatto che il pensatore tedesco sostiene “un pensiero finitista” e “teorizza la declinazione storico-epocale dell’essere” (IN, 164), mentre Severino sostiene un “pensiero assolutista”, affermando che “l’essere non può essere contaminato dal tempo” (*ib.*).

Certo, per Severino l’essere – che è eterno – entra ed esce dall’apparire e quindi le differenze sono ricondotte all’essere stesso, ma bisogna forse tornare a pensare se sia possibile dire la differenza senza usare la negazione.

2. Nel 1981 Vattimo concludeva con queste parole un saggio dal titolo *Apologia del nichilismo*:

“L’assunzione del nichilismo come una *chance*, come la possibilità di sopravvivere senza nevrosi nel mondo post-moderno della realtà diventata favola è anche, inscindibilmente, una accettazione della morte come condizione positiva della storia. Questa connessione, tra fabulizzazione del reale nel gioco dei media e assunzione della mortalità costitutiva della nostra condizione, è l’unica possibile profondità e verità dell’esperienza in un mondo in cui tutto è ‘solo più’ apparenza e superficie ma che, proprio per questo, sembra aprire nuovi orizzonti di umanità, tolleranza, in definitiva non violenza,

che, teoricamente e praticamente, sono tutti da esplorare”¹⁴.

Sulla scia di Nietzsche e della sua affermazione secondo cui “non ci sono fatti, ma solo interpretazioni”, di una certa lettura di Heidegger e Gadamer e anche in rapporto con il post-moderno francese, Vattimo sostiene dunque una ontologia debole e della finitezza, secondo cui il nichilismo – inteso come dichiarazione dell’assenza di fondamento e come forma di emancipazione dalla metafisica mai definitivamente compiuta – è la fonte per una convivenza tollerante e non violenta, l’unica che sappia adeguatamente interpretare l’attuale società complessa. Egli non rifiuta dunque “il nichilismo come un malessere della nostra cultura” (IN, 159), ma sostiene invece che “il disagio che esso provoca nella coscienza contemporanea nasce dal fatto che quest’ultima non è ancora sufficientemente nichilistica, non ha ancora rinunciato alla volontà di imporre un senso alle cose” (*ib.*). A suo modo di vedere, si tratta quindi nietzschianamente di accettare il divenire delle cose senza volontà di trascenderlo, dissolvendo in questo modo “il nichilismo tetro e nostalgico” (IN, 160), che interviene “quando si coltivano ancora la memoria e la nostalgia dei valori perduti” (*ib.*) e aprendosi così alla “possibilità di un nichilismo ‘gaio’” (*ib.*), il quale si propone di “essere vicino alla finitudine umana, alle sue gioie e alle sue sofferenze, più di quanto non fosse la

14) G. Vattimo, *Apologia del nichilismo*, in “Belgafor. Rassegna di Varia umanità” 36 (1981), p. 219.

metafisica tradizionale” (*ib.*).

Nell’ultimo periodo della sua riflessione Vattimo è tornato poi ad affrontare più direttamente la questione della religione e di Dio, facendo compiere alla sua ontologia debole una sorta di conversione cristiana, anche se si tratta in realtà di un approdo umanistico e antitragico che sembra evidenziare, tra l’altro, la “irredimibile realtà del male”¹⁵.

3. Ma già il maestro di Vattimo, Luigi Pareyson, aveva parlato di nichilismo, collegandolo alla rimozione del problema del male e all’interno della delineazione di un pensiero tragico – sviluppata poi in modo autonomo anche da Claudio Ciancio – su cui è opportuno soffermarsi in conclusione alle nostre riflessioni.

Secondo una prospettiva di esistenzialismo cristiano e in base a una filosofia intesa come ermeneutica dell’esperienza religiosa (cristiana), Pareyson parla di pensiero tragico, sostenendo che il pensiero è tragico perché pensa la libertà – che, nella sua duplicità, apre alla possibilità della negatività del male e della sofferenza¹⁶ – e perché riflette sulle vicende storiche della ‘tragedia dell’uomo’ e della ‘tragedia di Dio’¹⁷. Ma proprio perché il pensiero tragico deriva da una riflessione filosofica sul

cristianesimo, il pensiero tragico rimanda a un cristianesimo tragico, che, secondo Pareyson, in particolare su temi universali come quelli del male e della sofferenza, può vedere l’incontro tra credenti e non credenti. Chiariamo per punti le principali tematiche sottese a questa interpretazione del cristianesimo.

Così come Cristo ha assunto in sé il negativo (il peccato e la sofferenza), allo stesso modo il cristianesimo è tragico perché contiene in sé la sua negazione (l’ateismo e il nichilismo). Esso, quindi, è attuale proprio perché non evita le critiche che gli sono rivolte, ma anzi le porta al suo interno, anche se come posizioni ‘superate e vinte’, nel senso che l’“estrema negazione”, rappresentata da ateismo e nichilismo, costituisce “il ‘penultimo gradino’, senza il quale non si può accedere all’ultimo: sino alla fine esso può compromettere la salita e bloccare il passaggio; ma, saputo superare, cede il posto all’affermazione finale”¹⁸.

Il cristianesimo tragico, cioè, è attuale perché contiene, da una parte, l’ateismo (avente tra i propri esponenti Feuerbach), che è “posizione attualissima e diffusissima”, perché è considerato “l’esito inevitabile della filosofia moderna”; dall’altra parte, il ni-

15) G. Cantarano, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 255.

16) Il pensiero tragico parte dalla domanda: “Perché tanto male nel mondo, perché tanta malvagità e tante sofferenze?” (L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, p. 274, d’ora in poi indicata con la sigla OL, seguita dal numero di pagina), “rovescio della ‘domanda fondamentale’”: “Perché c’è l’essere e non piuttosto il nulla?”.

17) Pareyson afferma in proposito: “Questa è la tragedia dell’uomo: egli è immerso nel negativo, autore del male e soggetto al dolore, marchiato dall’onnicolpevolezza e destinato alla sofferenza universale. Ma è anche la tragedia di Dio, perché la caduta umana, segnando il fallimento della creazione, colpisce l’opera sua e lo costringe a intervenire per rettificarla, ciò che Dio non può fare se non soffrendo a sua volta, perché solo col dolore si può vincere il male” (OL, 194).

18) L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 19854, p. 13.

chilismo (avente tra i proprio esponenti Nietzsche), che, assieme alla libertà negativa, costituisce “gran parte della mentalità odierna”.

Per questo, secondo Pareyson, il cristianesimo tragico non può fare a meno, da un lato, di Kierkegaard che prevede l'ateismo di Feuerbach, circostanza da cui consegue che le due alternative non sono equipollenti, proprio perché la prima (quella kierkegaardiana) porta al proprio interna la seconda (quella feuerbachiana), che, invece, non tiene conto dell'altra; dall'altro lato, risulta essere fondamentale Dostoevskij, che fa del nichilismo un problema interno, anche se “ha la meglio” su di esso. Riferendosi al pensatore danese e allo scrittore russo, Pareyson sostiene così, radicalizzando il suo discorso, che “In essi ateismo e nichilismo sono sperimentati come possibilità di cui si accetta costantemente il rischio; anzi sono svolti e condotti sino in fondo, sino al punto in cui, vinti dalla loro stessa estremizzazione, si rovesciano nel loro contrario”¹⁹.

Questo passo deve essere inteso non nel senso di un passaggio automatico e necessario dell'ateismo e del nichilismo al loro contrario, ma come presa di coscienza da parte dell'ateo e del nichilista del fatto che la loro posizione non è univoca e unidirezionale, ma è il corno di un'alternativa tra cui bisogna scegliere. Ancora, solo il cristianesimo tragico prevede atei-

simo e nichilismo, mentre questi non prevedono quello. Qui risiede la ‘superiorità’ del cristianesimo tragico su ateismo e nichilismo, anche se è una superiorità problematica, nel senso che è sempre da conquistare e non è mai raggiunta una volta per tutte.

Pareyson mostra come ateismo e nichilismo vengano istituiti dalla scelta iniziale dell'uomo, che è stata negativa. Da una parte, infatti, nel peccato originale l'uomo vuole rifare l'“originazione divina” e vuole “sostituirsì alla divinità nell'atto della scelta” (OL, 189), ma finisce, non potendo ledere l'indistruttibilità divina, con il corrompere la storia a cui dà origine, una storia, che, proprio per l'atto che la istituisce, risulta ossessionata “dal miraggio dell'inesistenza di Dio”. Qui risiede il principio dell'ateismo. Dall'altra parte, l'uomo con la sua scelta negativa ha pregiudicato la creazione, inserendovi “la via negativa della distruzione e della morte”, “una vocazione devastatrice” e “un destino di annientamento”. Qui risiede il principio del nichilismo²⁰.

Pareyson afferma in un passo molto significativo: “non ha più senso l'alternativa classica: o la teodicea, che cancella il male, o l'ateismo, che cancella Dio. La scelta attuale ormai è: o cancellare sia Dio sia il male, o affermare tanto Dio quanto il male. La prima via è quella dell'ateismo confortevole, del nichilismo consola-

19) *Ib.*

20) Ma forse, radicalizzando la posizione pareysoniana, possiamo dire che ateismo e nichilismo sono fondati nella stessa scelta originaria di Dio, nell'atto stesso, cioè, in cui Dio, ponendosi in essere, li esclude, proprio perché, nello stesso atto, Dio esclude la sua non esistenza (principio dell'ateismo) ed esclude il nulla (principio del nichilismo).

torio; la seconda via è quella del pensiero tragico” (OL, 228).

A suo modo di vedere, l'alternativa dell'epoca attuale non è più, quindi, quella, tipica dell'Ottocento, tra la teodicea (che elimina il male, perché lo intende come pura privazione e non lo assume nella sua scandalosità) e l'ateismo (che, proprio partendo dalla presenza del male nel mondo, elimina Dio). Questa alternativa mostra, da un lato, come la tragicità stia dalla parte dell'ateo, che nega Dio per motivi religiosi, proprio perché Dio non dovrebbe consentire il male; dall'altro lato, evidenzia come il nichilismo classico nella sua tragicità sia “incerto e contraddittorio” perché “vuole affermare insieme l'inesistenza di Dio e la negatività e assurdità del mondo”. Questa posizione è contraddittoria proprio alla luce del fatto che Pareyson propone l'inseparabilità tra Dio e il negativo, nel senso che il male e il dolore ci sono solo in presenza di un Dio a cui l'uomo si ribella, compiendo il male, e di un Dio che redime l'uomo at-

traverso il dolore. Tra Dio e male non c'è *aut aut*, ma *et et*. Per questo l'alternativa attuale è quella tra il pensiero tragico (sotteso a un cristianesimo tragico, che ammette la coesistenza di Dio e del male) e il nichilismo ateo contemporaneo (che è consolatorio perché non ammette né Dio né il male) e, proprio per come si configurano i due corni dell'alternativa, in essa il lato tragico risiede interamente nel pensiero/cristianesimo tragico.

Proprio per l'inseparabilità tra Dio e il negativo il cristianesimo tragico proposto da Pareyson non può essere caratterizzato dalla sicurezza, dalla dolcezza, dalla transazione, ma è un cristianesimo per ‘spiriti forti’, come quello proposto da Kierkegaard e da Dostoevskij, ma anche da Lutero e da Pascal, un cristianesimo che, sulla scia dell'*Apocalisse*, “vomita i tiepidi”, che evita i facili compromessi e che è consapevole del fatto che la consolazione è sempre dialettica, perché passa attraverso il crogiolo del dubbio, della disperazione, della sofferenza e anche del nichilismo.