

⊕

Il problema del nichilismo e la filosofia contemporanea

Erminio Maglione
(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano / Université
François Rabelais de Tours)
er.maglione@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The Problem of Nihilism and contemporary Philosophy

Abstract: The aim of this article is to analyze the interpretation of the Italian philosopher Costantino Esposito regarding the phenomenon of contemporary Nihilism. Taking into the background of his treatment the great analyzes that European philosophy has carried out on the subject – Nietzsche, Heidegger, Sartre, Severino etc. –, the philosopher comes to propose an original reading of the nihilistic phenomenon. In fact, it would be undergoing a fundamental paradigm shift, transforming itself from the nullification of all values into a *need for meaning*. Following this path, Nihilism, far from being an insuperable condition, would represent a fundamental *chance* for a deeper understanding of man. In fact, overcoming Nihilism means rethinking the notion of *Nothingness* according to an *existential meaning*, as a philosophical tool capable of enhancing the *mystery* of being and of the man who inhabits it.

Keywords: Nihilism, Being, Nothingness, Costantino Esposito, Existence, History.

1. *Esperienza e nichilismo*

In un frammento postumo scritto nel 1885, Nietzsche descrisse il nichilismo come il «più inquietante di tutti gli ospiti» del nostro tempo (FP 1885-1887, 2 [127])¹. Esso bussava alla porta dello spirito europeo e quest'ultimo doveva prepararsi, *irrimediabilmente*, a fare i conti con lui. Ma *come* bussava e com'è che veniva questo nichilismo? Nonostante fosse identificato dal suo essere inquietante (*Unheimlich*), non aveva la forma dello spettro o del fantasma, come

¹ Per l'ed. delle opere di F. Nietzsche cfr. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1967 sgg.; ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964 sgg. I testi saranno citati nel corpo del testo secondo le sigle degli apparati dell'edizione critica di riferimento. *L'incipit* del frammento, in tedesco, suona così: «Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?».

si potrebbe immaginare, non assomigliava a qualcosa d'impalpabile in grado di dissolversi. Esso veniva piuttosto come un ospite (*Gast*), come una presenza ben tangibile, come un corpo che si può toccare e, per l'appunto, *ospitare*. Il nichilismo va fatto entrare in casa, non va cacciato o, peggio, ignorato; il compito dell'uomo contemporaneo, ci suggerisce il filosofo tedesco, deve esser quello di stargli dappresso, cercando di fronteggiare il timore e i traumi che una simile presenza può indurre. Per combattere efficacemente questa patologia della cultura è necessario prima di tutto conoscerla e, per conoscerla, bisogna imparare a frequentarla, ad attraversarla, a viverla nella maniera più profonda e consapevole, come ci viene puntualmente ricordato in un altro luogo, di poco più tardo².

Molte sono state le analisi che hanno cercato di scandagliare questo tema dalle radici relativamente lontane se si pensa che, dal punto di vista lessicale, anche se non prettamente filosofico (per il quale bisognerà attendere l'epoca delle controversie attorno all'idealismo a fine XVIII secolo), il termine fa la sua comparsa già negli anni della Rivoluzione francese quando Anacharsis Cloots, barone e membro della Convenzione nazionale a cui poi fu tagliata la testa, dichiarava, in un discorso del 26 dicembre 1793, che «la Repubblica dei diritti dell'uomo non è né teista né atea, è nichilista»³. L'Italia, da questo punto di vista, ha prodotto importanti contributi teorici – si pensi a voci come quella di Luigi Pareyson, Alberto Caracciolo o Emanuele Severino –, stimolati dalla grande fortuna di cui godettero il pensiero di Nietzsche e Heidegger fra gli anni '70 e '80 del secolo scorso⁴. Ancora oggi però, nonostante queste grandi interpretazioni, il problema del nichilismo non smette d'inquietarci e le domande ad esso legate, lungi dall'essere completamente risolte – ma quale domanda *autenticamente* filosofica lo è davvero? –, tornano ad impegnare le nostre indagini con l'urgenza della bruciante attualità.

In particolare, rileggendo i frammenti nietzscheani sopra richiamati, crediamo

² Ci riferiamo ovviamente al celebre § 3 del FP 11 [411] risalente al periodo fra il novembre 1887 e il marzo 1888. È qui che Nietzsche rivendica fieramente il proprio *nichilismo classico* – quella declinazione positiva del fenomeno che consente la posizione di nuovi valori “creando spazio” e riconoscendo la volontà di potenza come carattere fondamentale dell'accadere – definendosi «come 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 A. Cloots (pseudonimo di Jean-Baptiste du Val-de-Grâce), *Écrits révolutionnaires 1790-1794*, Champ libre, Paris 1979, p. 643.

⁴ Cfr. a riguardo il capitolo intitolato *Il nichilismo in Italia* contenuto in F. Volpi, *Il nichilismo* (1996), Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 157-172. Importanti analisi sul tema generale del nichilismo sono state svolte da: O. Pöggeler, “*Nililist*” und “*Nililismus*”, in «Archiv für Begriffsgeschichte», 19 (1975), pp. 197-210; W. Müller-Lauter, *Nililismus*, in J. Ritter *et al.* (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VI, Schwabe & Co., Basel-Stuttgart 1984, pp. 846-853; M. Riedel, *Nililismus*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. IV, Klett-Cotta, Stuttgart 1978, pp. 371-411. Per gli studi di area italiana cfr. V. Verra, *Nichilismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. IV, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1979, pp. 778-790; S. Givone, *Storia del nulla* (1995), Laterza, Roma-Bari 2006; F. Vercellone, *Il nichilismo* (1992), Laterza, Roma-Bari 2009.

Il problema del nichilismo e la filosofia contemporanea

si possa scorgere in essi – come in realtà spesso accade con il pensatore di Röcken e prima ancora d’imbattersi in un contenuto teorico determinato – ciò che Heidegger chiamerebbe una *postura* dell’io (*Haltung*), una direzione dello sguardo, in altre parole, un *tratto*⁵. Il suggerimento sembrerebbe andare primariamente nella direzione di un’*azione* piuttosto che verso un’attività riflessivo-speculativa: il nichilismo per essere sconfitto va prima di tutto *agito* e *vissuto*, solo così si potrà realmente *capirlo*. Esso va, preliminarmente ad ogni filosofare, esperito; la fonte delle risposte alle sue domande va cercata nel darsi storico dell’esistenza, nella vita quotidiana degli esseri umani. Nella diagnosi di questo fenomeno è come se Nietzsche ci ammonisse dall’intraprendere quella via che tante volte aveva vituperato, quella esclusivamente teoretica e astrattamente speculativa, per instradarci, al contrario e più concretamente, sul piano *storico-esistenziale*: egli può definirsi un perfetto nichilista perché ha *già* vissuto sino alle estreme conseguenze il nichilismo, lo ha *già* drammaticamente consumato attraverso le esperienze della propria vita.

2. La filosofia come cura

Il diagnosta più penetrante e, proprio per questo, più risolutivo, sarà dunque colui che saprà riconoscere la portata epocale degli accadimenti legati alla realtà sociale, antropologica e culturale del nostro tempo, scandagliando criticamente ciò che troppo spesso sembra sfuggire ai filosofi: il modo della vita, l’essere al mondo dell’uomo come fattore di simboli aventi un *corpo* e, dunque, una *storia*. Su questa direttrice storico-esistenziale lavora con originalità il recente saggio di Costantino Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, di cui qui tenteremo di svolgere alcuni snodi centrali. Il metodo del lavoro è subito esposto e si contraddistingue per la sua fondamentale attenzione verso l’*effettualità* del vivere e del sentire umani; è infatti «nei dati dell’esperienza quotidiana» che vanno verificate «le questioni fondamentali del nostro essere al mondo»⁶. Il filosofo assume qui i tratti del raddomante di simboli, del cronista appassionato che segue le tracce disseminate dal proprio oggetto di studio che, come si sottolinea a più riprese, è un fenomeno in costante movimento, caratterizzato da un dinamismo proteiforme. Esposito tiene particolarmente all’impostazione analitica scelta per affrontare la questione del nichilismo e, suggerendo un’operazione che difficilmente potrebbe lasciare indifferente lo storico delle idee, ci invita ad agire

⁵ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1961; trad. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 323.

⁶ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci editore, Roma 2021, p. 13. Una simile attenzione all’analisi filosofica della contemporaneità si trova anche in Id., *Una ragione inquieta. Interventi e riflessioni nelle pieghe del nostro tempo*, Edizioni di Pagina, Bari 2011.

«come se usassimo un pantografo e rintracciassimo le grandi linee della cultura degli ultimi secoli nel nostro modo quotidiano di stare al mondo»⁷.

Come sempre, e specialmente in questo caso, la forma ci parla anche, e diremo *essenzialmente*, del contenuto: il lavoro del cronista, il *reportage*, non avendo la pretesa né la finalità di appiattire la complessità della materia in una risoluzione ad una sola dimensione, punta soprattutto a farla giungere alla visione, a *mostrarla* plasticamente in tutte le sue peculiarità e implicazioni. Il problema del nichilismo è avvertito da Esposito come una questione *vitale* e, in quanto tale, essa va affrontata come *esperienza*, come darsi della vita nella concretezza del suo svolgersi: le radici del nichilismo, la sua evoluzione come le sue cangianti maschere, vanno indagate concentrando l'attenzione sul multiforme estrinsecarsi dell'esistenza nella sua totalità, tenendo in debito conto e, per certi versi addirittura privilegiando, quella che Italo Valent chiamò la «grammatica sotterranea» del *sensu comune*, «la forma più capiente, perciò in qualche modo la più spregiudicata, atta a ospitare il sisma ininterrotto della storia»⁸. In tal modo, partendo dalla vita per arrivare alla vita, potremo essere in grado di accogliere il segreto dell'essere, ponendoci in suo ascolto. Ne va insomma della più tradizionale delle questioni filosofiche, quella della verità, una verità però che, per poter essere un efficace argine alla marea nichilista, deve diventare *mia*, incarnandosi nell'intimo del mio esistere come irripetibile *singolarità*: «per comprendere l'intero, cioè un possibile senso del mondo, dobbiamo poterlo intercettare [...] nelle pieghe particolari, a volte nascoste dell'esistenza»⁹. Fare ciò significa dare nuova attualità ad una questione che da troppo tempo non è più percepita come un problema cruciale – sembrano remotissimi gli accorati appelli verso l'uscita dalla crisi nichilistica di Bloch, Jaspers o Husserl¹⁰ – ma, piuttosto, come una condizione scontata e generalmente condivisa la cui risoluzione pare oramai impossibile. Il trionfo del nichilismo insomma, se ci fermassimo a contemplare questo orizzonte, parrebbe totale e ineluttabile.

Basta però osservare meglio la situazione per accorgersi della necessità di rivedere una simile conclusione: il nichilismo come «questione aperta», tutt'altro che

⁷ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 78.

⁸ I. Valent, *L'identità come relazione*, in Id., *Asymmetron. Microntologie della relazione*, a cura di A. Tagliapietra, Moretti & Vitali, Bergamo 2008, pp. 251-263, p. 256.

⁹ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 16. Sul paradosso della formalità kantiana in cui, l'imperativo categorico, in apparenza rivela l'essenza della legge per poi, in realtà, sottrarla alla comprensione trascurando fatalmente «la pietà dell'eccezione e il sapere della singolarità» cfr. A. Tagliapietra, *Introduzione. L'amico, il filosofo e l'assassino*, in I. Kant, *Bisogna sempre dire la verità?*, a cura di A. Tagliapietra, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, p. 41. Sul nesso costitutivo fra ragione e mondo, pensiero e realtà cfr. invece C. Esposito, *E l'esistenza diventa una immensa certezza*, in E. Belloni, A. Savorana (a cura di), *Una certezza per l'esistenza*, Rizzoli, Milano 2011, pp. 42-66.

¹⁰ Ci riferiamo ovviamente a E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Oprecht & Heibling Verlag, Zürich 1935; trad. it. a cura di L. Boella, *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992; K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, De Gruyter, Berlin-Leipzig 1931; trad. it. a cura di N. De Domenico, *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma 2002; E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), in *Husserliana*, vol. VI, Martinus Nejhoff, Haag 1962; trad. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1968.

Il problema del nichilismo e la filosofia contemporanea

superata o esaurita, sembra invece tornare ad imporsi in maniera tangibile attraverso la riproposizione di un questionamento che, per principio, era stato definito ormai strutturalmente impossibile¹¹. Ci riferiamo infatti a quella convinzione secondo la quale, a seguito del tramonto degli immutabili, non avrebbe più senso porre domande come quella sul senso ultimo di ciò che siamo e di ciò che esiste. Al contrario, in quella che all'apparenza si percepisce come l'età del completo dispiegamento della crisi nichilistica, tali domande tendono a riproporsi con tutta la loro urgenza. La tesi di Esposito a riguardo è senz'altro suggestiva ed è orientata da quella preoccupazione che dovrebbe sempre informare il sapere filosofico inteso, prima di tutto, come sapere *storico* in grado di criticare la contemporaneità, di porsi come fondamentale strumento per la comprensione del nostro qui e ora. Quale dunque la posizione? Il nichilismo starebbe affrontando una metamorfosi epocale, una mutazione decisiva, la cui importanza per la vita dell'uomo, per il suo essere possibilità progettante, riveste un ruolo di primo piano. Rubricare il fenomeno sotto la categoria della *perdita* diviene in tal modo ermeneuticamente riduttivo e, rispetto ai nostri tempi, insufficiente, intempestivo. Esso va piuttosto connesso all'emergere di un *bisogno*, al rendersi tangibile di un insopprimibile desiderio di senso come desiderio di "essere", «come la fioritura impossibile da una terra secca e pietrosa». In quest'accezione il nichilismo, da processo destinale e inemendabile, si trasforma in «un'opportunità, [in] un'occasione per la ricerca della verità» o, con un termine caro alle filosofie esistenzialiste, in una *chance* per la ricerca sull'autentico senso del nostro essere al mondo¹². La possibilità, in quanto «struttura ontologica del reale», come ci ricorda Sartre, rimanda infatti sempre ad una libertà declinata al dativo come *mia* libertà, come *mio* progetto di approssimazione a quell'essere che costantemente mi trascende e che, al contempo, rappresenta quell'impossibile possibilità che contribuisce a vivificare la mia ricerca¹³. Desiderare l'*essere* dunque, anelare ad esso, significa tendere costantemente verso quel *senso* impossibile da esaurire rappresentato dal *mistero* della vita stessa. È allora proprio questa inesauribilità, questa totalità impossibile da compiere – chi può dire di possedere per intero, non già il senso *della* vita, ma anche solo quello della *propria* vita? –, a rappresentare il motore della trascendenza che siamo, di quel desiderare ek-statico che, pur sapendo di non potersi *assolutamente* colmare, tende comunque verso qualcosa di più grande, verso l'*oltre* del senso come appunto ciò che ci supera e, contemporaneamente, orienta i nostri passi.

Nell'ambito storico di questa congiuntura spirituale nella quale il nichilismo da *perdita* si è tramutato in *bisogno*, esso si rivela non più all'altezza d'intercettare le questioni fondamentali per la vita. La sua è quella che si potrebbe chiamare

¹¹ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 16.

¹² Ivi, p. 20.

¹³ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 2008, p. 121. E più avanti, ancora più chiaramente: «Non posso concepire una possibilità che non sia la mia possibilità, né provare una trascendenza se non trascendendola, cioè cogliendola come trascendenza trascesa» (Ivi, p. 352).

una «strana vittoria», una vittoria tranquilla, statica¹⁴, come lo fu quella “strana guerra” che, al principio del secondo conflitto mondiale, fra la fine della campagna polacca e l’invasione della Francia nel maggio del ’40, sorprese e quasi divertì le nazioni coinvolte per le sue piccole scaramucce e l’apparente assenza di grandi manovre – i tedeschi, giocando col termine *Blitzkrieg*, parlarono di *Sitzkrieg* (“guerra seduta”), i francesi la chiamarono *drôle de guerre* (“guerra finta”)¹⁵. Insomma l’attuale maschera del nichilismo sembra esser rinvenibile piuttosto in ciò che Nietzsche chiamava *nichilismo passivo*, in quel «declino e regresso della potenza dello spirito» attraverso cui «i fini sinora perseguiti [divengono] inadeguati e non trovano più credito; la sintesi dei valori e dei fini (su cui riposa ogni forte cultura) si scioglie, in modo che i singoli valori si fanno la guerra» (FP 1887-1888, 9[35]). Qui la verità non è più nulla se non una semplice opinione, la crisi nichilista si traduce in un addomesticato prodotto della società dei consumi e, invece di scegliere la via della risolutiva messa in questione della verità, la riduce a placido gioco delle opinioni contrapposte. È proprio però in questo contesto che il bisogno di senso si manifesta con forza sempre maggiore, impossibilitato a placare il proprio questionamento attorno ad una verità capace d’intercettare la nostra vita nel presente, cambiandoci, arricchendoci, in una parola rendendoci liberi. Nel pieno della crisi, proprio nel momento in cui si

¹⁴ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 19.

¹⁵ A proposito del termine “guerra fasulla” (*phoney war*) scrive lo storico britannico B. H. Liddell Hart: «è un’espressione coniata in quei giorni dalla stampa americana che, come altri coloriti americanismi, finì ben presto con l’entrare nel linguaggio corrente su ambedue le sponde dell’Atlantico. [...] Chi conìò questa espressione voleva suggerire l’idea che quella tra la Germania da una parte e la Francia e la Gran Bretagna dall’altra era una falsa guerra, e ciò in quanto in quei mesi le forze franco-inglesi e quelle tedesche sembravano soprattutto intente a evitare di scontrarsi in grandi battaglie. In realtà, si trattò di mesi di inquietante attività sotterranea. [...] La gente poteva solo constatare che sui fronti di battaglia regnava la calma più assoluta, ed è logico che fosse portata a concludere che Marte doveva essersi addormentato» (Id., *History of the Second World War*, Weidenfeld Nicolson, London 1970; trad. it. a cura di V. Ghinelli, *Storia militare della seconda guerra mondiale*, Mondadori, Milano 2001, p. 46). Più o meno in questo stesso periodo, fra il settembre del ’39 e il giugno del ’40, Sartre sarà mobilitato in Alsazia per l’espletamento del servizio militare obbligatorio. Parte di questa esperienza è raccolta nei quaderni pubblicati postumi e intitolati, sintomaticamente, *Carnets de la drôle de guerre* (Gallimard, Paris 1983-1995; trad. it. a cura di P.-A. Claudel, *Taccuini della strana guerra*, Acquaviva, Acquaviva delle Fonti 2002), in cui è possibile scorgere gli abbozzi di quel sistema filosofico che vedrà poi la luce ne *L’Être et le Néant*. Per quanto questa guerra fosse definita “strana”, tranquilla, altro non era che l’ennesimo travestimento della prassi nichilista. Come sapeva bene Ernst Jünger, che pure operava in questo torno d’anni, il più intimo senso del nichilismo non va trovato principalmente nella *décadence* spirituale ma, piuttosto, nella capillare e militarizzata organizzazione di una società costantemente mobilitata (cfr. Id., *Die totale Mobilmachung* [1930], in E. Jünger [a cura di], *Krieg und Krieger*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1930; trad. it. a cura di F. Cuniberto, *La mobilitazione totale*, in E. Jünger, *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997). È qui che il nichilismo assume il suo aspetto ordinato, “borghese”, improntato al funzionamento del reale come puro sistema d’ordine. È qui che risulta *strano*, come appunto *strana* era la sua vittoria, perché, all’apparenza, addirittura rassicurante – tutto funziona come deve. Su questo cfr. anche U. Galimberti, *Psiche e techne. L’uomo nell’età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.

Il problema del nichilismo e la filosofia contemporanea

consuma questo «divorzio consensuale» fra vita e senso¹⁶ – non a caso un altro grande esistenzialista, Albert Camus, descrisse l'assurdo proprio come l'originario divorzio fra uomo e mondo¹⁷ –, è la *filosofia* ad emergere in quanto rimedio efficace, in quanto soluzione *per l'uomo*.

Crediamo che il potente messaggio del libro di Esposito stia nell'educarci ad esser sempre desti dinanzi all'assurdo, rammentandoci che il modo migliore per piombare nelle fauci del nichilismo è proprio quello di smettere d'interrogarci, abbracciando supinamente verità precostituite incapaci di accedere al fondo del senso. La filosofia come rimedio, la filosofia come cura nel momento in cui lo sguardo brancola nel buio o è troppo abbagliato. Tema antico, questo. Ecco allora che Esposito sente la necessità di richiamarsi ad un autore caro, René Descartes. Proprio lì infatti dove nasce il canone della filosofia moderna, ove il razionalismo pianta il suo seme, già inizia ad insinuarsi un'ipotesi che, latamente, potremmo assimilare al gesto nichilista, quella celeberrima del Dio ingannatore. Come scritto nella *Seconda meditazione*, questa figura potrà tentare di fuorviarmi a suo piacimento ma non potrà mai «far sì che io sia nulla, fintanto che penserò di essere qualcosa»¹⁸; insomma se posso essere ingannato vuol dire che esisto, per poter ingannare bisogna che vi sia una *res* che possa esser presa in trappola. Attualizzando il discorso rispetto al nostro orizzonte, anche se la tecnica cercasse di fuorviarmi con i suoi contenuti artificiali spacciati per reali, non potrà mai sopprimere in me l'esigenza di esserci e di essere ciò che sono, la mia volontà di senso. L'importanza del luogo citato sta proprio in questo: scopro il mio io già in atto nell'emergere di quello che si potrebbe chiamare un doppio movimento desiderante, quello di essere e quello di essere ciò che sono. Ma Descartes, in questo passo capitale, sembra andare ancora oltre. Il pensiero di sé e del mondo – in una parola, la filosofia – è il *Gegenzug*, la contro-mossa rispetto all'ipotesi “nichilista” dell'inganno divino: il pensiero che si coglie in atto, l'azione della filosofia, dissolve il processo di rodimento nullificatore ordito dall'ingannatore. Praticamente è come se il grande filosofo francese ci suggerisse la soluzione contemporaneamente alla posizione del problema: la vertigine del nulla non può resistere all'argine del pensiero che si serba desto, alla filosofia. Tornare ad interrogarsi su se stessi, avendo il coraggio e la lucidità di porre le questioni esistenziali fondamentali, è la via maestra per l'uscita dal nichilismo. Il cambio di paradigma individuato da Esposito, il farsi *bisogno* del nichilismo, descrive dunque, già di per sé, un movimento di uscita e di superamento dal nichilismo stesso. Tale *oltrepassamento* sarebbe infatti già iniziato, «potrà forse durare molto, o moltissimo tempo, non sappiamo: ma comunque è già iniziato»¹⁹.

¹⁶ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 19.

¹⁷ Cfr. A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942; trad. it. a cura di A. Borelli, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 2017, p. 29 e sgg.

¹⁸ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (1641), ed. it. a cura di L. Urbani Ulivi, *Meditazioni metafisiche*, Rusconi, Milano 1998, p. 163.

¹⁹ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 12.

L'uomo in grado di abitare creativamente la crisi sarà dunque l'uomo dalla «coscienza attenta», come direbbe Camus, quello che «riconosce la lotta» e decide di gettarsi nella mischia pur conscio dell'inevitabile scacco²⁰. Egli è colui che non tarda a riconoscere il carattere tipico del nichilismo contemporaneo, il suo veicolare il vuoto di senso, celandolo, attraverso l'organizzazione tecnicizzata delle nostre vite in cui, l'indagine esistenziale, cede fatalmente il passo allo schematismo procedurale, al computo che *annulla* il senso. La filosofia rappresenta l'antidoto a questo stato di cose perché ci educa all'esercizio più difficile per l'uomo contemporaneo, ma forse anche più genuinamente filosofico, quello del "fare attenzione". Attraverso questa postura del sé, in cui desiderio e intelligenza s'intersecano dialetticamente, ci si scopre disponibili a lasciarsi lambire, senza alcuna volontà di sopraffazione o determinazione intellettualistica, dalla complessità del reale. La posta in gioco risulta essere allora il ricupero di quella gioia scaturita dall'incontro con la realtà, dall'attrattiva verso la sua presenza mai scontata e per ciò *inimmaginabile*. Esposito, con Simone Weil, ci ricorda infatti che «l'intelligenza può essere guidata soltanto dal desiderio. E perché ci sia desiderio, devono esserci piacere e gioia. L'intelligenza cresce e porta frutti solo nella gioia»²¹. Ma, si badi bene, il tentativo non è quello di riproporre l'ennesimo elogio della razionalità fine a se stessa, del logocentrismo autoreferenziale, quanto piuttosto di meditare una nuova nozione di filosofia, e dunque d'intelligenza, che sappia mettersi in ascolto del reale liberandosi dalla boria dell'approccio fondazionale. Bisogna accogliere l'essere lasciandolo semplicemente *essere*, questo il difficile compito. Il reale c'è già, i fenomeni non attendono noi per essere salvati, se mai siamo noi che possiamo imparare a salvarci attraverso i fenomeni, rendendoci disponibili ad *accogliere* e *curare* il mistero dell'apparire di ciò che appare. Soltanto praticando questa fondamentale apertura del sé, questa lucida ricettività in cui il *logos* non è più intento a scacciare la carnalità del desiderio, l'attenzione potrà estrinsecarsi nel suo essere *concauità*, sospendendo le pretese dell'intelletto – tutto è razionale, tutto è *categorizzabile* e, dunque, *utilizzabile* – per renderlo, in un gesto kenotico di liberazione, finalmente «disponibile, vuoto e permeabile all'oggetto»²². Esser lucidi, attenti nel senso di permeabili rispetto alla realtà, è il presupposto di una filosofia che può permettere l'oltrepassamento del nichilismo proprio perché tiene salda la domanda di senso come problema della vita stessa.

²⁰ A. Camus, *Il mito di Sisifo*, op. cit., p. 35.

²¹ S. Weil, *Attente de Dieu*, La Colombe-Ed. du Vieux Colombier, Paris 1950; trad. it. a cura di M. C. Sala, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 196. Lo splendido passo continua così: «La gioia di apprendere è indispensabile agli studi come la respirazione ai corridori. Dove è assente non ci sono studenti, ma povere caricature di apprendisti che al termine del loro apprendistato non avranno neppure un mestiere».

²² *Ivi*, p. 197.

3. Il richiamo del nulla e l'oltrepassamento del nichilismo

In ciò che ci ostiniamo ancora a chiamare *cultura* contemporanea – quel luogo in cui l'immane quantità di saperi rischia di oscurare una volta per tutte quello stesso soggetto che conosce e che si vorrebbe, in un estremo paradosso, conoscere – risulta dunque tutt'altro che scontato comprendere come il senso non possa essere inteso come il semplice sapere dell'oggetto ma, in un'ottica filosoficamente olistica, come il problema di quella stessa realtà in cui accadono e prendono posto quell'oggetto e quello stesso domandare²³. Il senso è *l'intero* orizzonte del senso, ecco perché è *misterioso*: esso è un mistero perché è impossibile da attingere nella sua totalità. Questo *resto* del senso, questa tracimanza rispetto al piano della conoscenza in cui l'impersonalità del *cogito* oggettivo pretende di risolvere il reale come un problema, è ciò che ci permette di stare al mondo in quanto esseri desideranti e progettanti, sempre impegnati nel proprio auto-trascendimento. Comprendere ciò significa imparare a fare i conti con l'esistenza in quanto *enigma* impossibile da risolvere – se si risolvesse saremmo in presenza di un problema, e la vita non sarebbe che una sorta di matematica... –, in quanto *evento dell'essere* che mette alla prova l'uomo. L'enigma infatti si *sopporta*, esso non agisce sul piano della *necessità*, che è il dominio dell'intelletto determinate, ma su quello della *possibilità*, della vertigine imprevedibile del poter essere altrimenti. Esposito dunque, parlandoci «di come la ricerca di una consapevolezza di sé e della possibilità di un senso del mondo – quindi la stessa filosofia – nascono sempre da un'urgenza dell'esperienza»²⁴, ci invita a rapportarci col mondo attraverso una modalità che non sia *esclusivamente* quella del *significato*, riconduci-

²³ Sull'oblio del *senso* a favore del *significato* e sulla conseguente dimenticanza dell'uomo, non solo nelle cosiddette "scienze dello spirito", si è polemicamente soffermato Ernst Cassirer nella sua *summa* filosofica della maturità, *l'Essay on Man*: «In paragone con la ricchezza delle attuali conoscenze, il passato può apparire assai povero. Ma una ricchezza di fatti non significa necessariamente una ricchezza di pensiero. A meno di trovare un filo d'Arianna che ci porti fuori da questo labirinto, non si potrà giungere ad una vera conoscenza del carattere generale della cultura umana; ci si troverà sperduti fra una massa di dati sconnessi e disgregati che sembrano escludere qualsiasi unità ideale» (Id., *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven 1945; trad. it. A cura di C. d'Altavilla, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, Armando Editore, Roma 2009, p. 75). Ed è proprio a una simile *unità ideale* che avrebbe dovuto tendere la filosofia della cultura cassireriana attraverso lo studio delle forme simboliche. In generale però il tema dell'eliminazione dell'interesse esistenziale all'interno della visione della scienza contemporanea e, in senso più ampio, della tecnica, è percepito come un problema fondamentale da larga parte degli intellettuali europei del Novecento, come non manca di testimoniare anche M. Scheler: «In nessun altro periodo della conoscenza umana l'uomo è divenuto così problematico a sé stesso come ai giorni nostri» (cfr. Id., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Otto Reichl Verlag, Darmstadt 1928, pp. 13 e sgg.). A far da eco alle critiche di Scheler e Cassirer, ancora negli anni '60, sarà J.-P. Sartre: «Le scienze dell'uomo non si interrogano sull'uomo: esse studiano lo sviluppo e le relazioni dei fatti umani, e l'uomo appare come un medio significante (determinabile per mezzo di significati) nel quale fatti particolari (strutture di una società, di un gruppo, evoluzione delle istituzioni, ecc.) si costituiscono» (Id., *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960, p. 104).

²⁴ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 132.

bile al nominativo del soggetto che opera sul piano disincarnato della necessità logico-cognitiva, ma a riscoprire quell'estatica ricettività che caratterizza l'ordine del senso – che è l'ordine della storicità dell'esistenza – ed ha a che fare con il desiderio, l'emotività e, dunque, *anche* con l'attenzione e la razionalità²⁵.

Soltanto dunque all'interno di una cornice come quella dell'ordine del senso è possibile vedere il nulla come una possibilità del reale che ci induce costantemente a riflettere su ciò che siamo. Il nulla rappresenta piuttosto, dal punto di vista della *singolarità*, una sorta di “chiamata” che ci invita ad una maggiore comprensione dell'essere, piuttosto che ad un suo oblio attraverso la negazione. Esposito ci invita a guardare oltre la pur nobile tradizione dell'approccio “parmenideo” secondo cui il nulla è l'opposto, il contraddittorio, rispetto a ciò che è. Un non essere che è credenza nel divenire – questa la grande follia dell'Occidente nichilistico secondo Severino²⁶ –, una fede nella transizione dall'essere al non essere o dal non essere all'essere. Resta questa una posizione inaggrabile dal punto di vista filosofico ma che, forse, rappresenta un modo ancora parziale di affrontare il problema. Essere e nulla sussistono infatti in una costante implicazione, in una complessa relazione impossibile da ridurre esclusivamente all'asserzione secondo la quale il nulla sarebbe l'opposto dell'essere. Su questo tema molto fecondo sarebbe interessante, secondo Esposito, tornare a riflettere adeguatamente sulla concezione ebraico-cristiana del nulla riferita alla creazione *ex nihilo*. È qui operante uno sguardo nuovo, una volontà di affrontare il problema per mostrarne le inedite implicazioni. Tutte le cose sono considerate nella loro gratuità estrema, come un dono, poiché nulla postulava *necessariamente* che fossero. Il fatto è che l'essere umano può pensare alla dimensione del nulla proprio perché le cose ci sono già; questo significa però che non tutto ciò che c'è appare e che, in definitiva, le cose non sono mai, *semplicemente*, ciò che sono. Percepire questa *ulteriorità* che è la provenienza dal nulla e del nulla, significa vedere le cose nel loro venire all'essere, nel loro accadere in quanto donazioni di qualcosa che poteva anche non essere. Nella famosa domanda leibniziana contenuta nel § 7 dei *Principi razionali della natura e della grazia* (1714) – «Perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?» – è espresso lo stupore metafisico di fronte al venire al mondo delle cose come *eventi*, in quanto possibilità contingenti che testimoniano l'ulteriorità del nulla come dimensione generatrice di ciò che ancora non c'è e che non è necessario sia²⁷.

²⁵ La distinzione fra *senso* e *significato* è fondamentale in A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, pp. 110-111. Sulla natura *difficile* dell'attenzione e sul suo essere rimedio alla nullificazione alla domanda di senso cfr. ancora una volta S. Weil: «Nella nostra anima c'è qualcosa che ripugna la vera attenzione molto più violentemente di quanto alla carne ripugni la fatica. Questo qualcosa è molto più vicino al male di quanto lo sia la carne. Ecco perché ogni volta che si presta veramente attenzione si distrugge un po' di male in sé stessi. Un quarto d'ora di attenzione così orientata ha lo stesso valore di molte opere buone» (Id., *Attesa di Dio*, op. cit., p. 197).

²⁶ Il riferimento è ovviamente a E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

²⁷ G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714), trad. it a cura di S. Cariati, *Principi razionali della natura e della grazia*, in Id., *Monadologia*, Rusconi Editore, Milano 1997, p. 47.

Il problema del nichilismo e la filosofia contemporanea

Medesimo sentimento del *thaumàzein* si sarebbe tentati di leggere alla fine del *Tractatus logico-philosophicus* (1921) quando Wittgenstein scrive: «Non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è» (6.44)²⁸. Troviamo qui operante il nulla nella sua declinazione *eversiva*, nel suo essere interruzione, interstizio, lacuna rispetto al continuismo determinista e all'omogeneità uni-lineare della causalità positivista. Leibniz sembrava insomma volersi riferire ad un *altro* nulla rispetto a quello che tutti crediamo di conoscere, al suo *impensato*: al nulla come condizionalità dell'esser possibile della possibilità. Nella sua domanda rinveniamo infatti un radicale sovvertimento del tradizionale paradigma metafisico incentrato sulla ricerca della ragion d'essere delle cose, delle loro cause. Su questo ha svolto considerazioni decisive Heidegger nel suo *Was ist Metaphysik?*, capolavoro del 1929, in cui ci suggerisce una strategia alternativa a quella quasi sempre adottata dalla filosofia²⁹. La domanda sul perché vi è qualcosa, sulla presenza dell'ente invece che del niente, può esser intesa come una questione che s'interroga sulla ragione delle cose (*Grund*), sul motivo che le ha rese ciò che sono. Questo però significherebbe imboccare la strada più battuta, quella tradizionale. Se invece ci si sofferma sulla seconda parte della domanda, quella sul nulla appunto, si scoprirà che essa, lungi dall'essere un semplice complemento retorico a quella sulla presenza dell'ente, ne rappresenta al contrario l'origine misteriosa, occulta. La seconda parte della domanda ci suggerisce infatti che l'essere non può coincidere senza residui con l'ente, né con l'insieme degli enti, ma che si delinea come la *differenza* rispetto alle cose e alla somma di queste ultime. L'essere è allora il *differente* rispetto all'ente, è l'*altro* dalle cose, è il *niente* appunto. È questo il profondo motivo metafisico che detta la natura misteriosa dell'essere come puro, infondato, darsi delle cose; ecco perché esso rappresenta quell'*origine* impossibile da possedere che testimonia se stessa attraverso il movimento sistolico-diastolico del concedersi e del ritrarsi, del donarsi e del negarsi. Il nulla è una dimensione che pertiene costantemente tutte le cose che appaiono, rappresentando la loro provenienza, la *traccia* del loro accedere all'essere. Ecco che, concependo il nulla come gratuità donantesi e non come causa necessitante, è possibile attingere la dimensione originaria delle cose:

Tutto quanto – compreso me stesso – non solo è stato strappato al nulla all'inizio, ma sul nulla si afferma in ogni istante del suo esistere. Anche *ora*, in ciò che è qui, presente, il nulla non è un residuo superato o una negazione dialettica rispetto a ciò che c'è, ma è la persistenza del mistero della *presenza* di ogni cosa *presente*³⁰.

²⁸ L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, in «Annalen der Naturphilosophie», XIV, pp. 185-262 (trad. ingl., *Tractatus logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London 1922); trad. it a cura di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1968, p. 81.

²⁹ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Friedrich Cohen, Bonn 1929; trad. it. a cura di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Milano, Adelphi, 2015.

³⁰ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 72. Ma cfr. anche L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (1995), Einaudi, Torino 2000.

Il movimento ek-statico della trascendenza è fondato su questo *mistero*, su questa indeducibilità che, in quanto tale, è *libertà* – non dipende da nulla, non è causata da nulla, è semplicemente l'apertura del proprio darsi. Il futuro dell'uomo contemporaneo, la sua rinascita come la sua catastrofe, sembra suggerirci Esposito, dipenderà in larga parte da questo decisivo ripensamento del nulla come accesso alla gratuità dell'essere, come salvaguardia del suo mistero rispetto al pensiero calcolante della tecnica che mira a devitalizzarne il *surplus* simbolico, appiattendolo sulla controllabilità e prevedibilità algoritmica. Ecco perché, con Heidegger, bisogna prima farsi «luogotenente del nulla (*Platzhalter des Nichts*)»³¹ per poi diventare, più consapevolmente, «pastore dell'essere (*Hirt des Seins*)», custode della sua verità³². La *relazione* fra uomo e nulla è allora il campo d'elezione su cui si gioca la più importante delle partite, quella sull'esistenza futura dell'uomo, sul suo esser in grado di prendersi cura del mondo e di coloro che lo abitano. Se allora il nulla, la negazione, rappresenta «la forma più propria di relazione» in quanto permette la messa in contatto, il rapporto di orizzontalità, fra «l'identità che sprigiona differenza e la differenza che sprigiona identità», diventa cruciale serbarsi più ricettivi, più *attenti*, verso questa chiamata che si fa strada direttamente dal cuore dell'essere³³.

L'importanza del messaggio di Esposito, che andrebbe per questo sempre rimeditato, sta dunque, secondo noi, proprio nel ruolo centrale attribuito alla *filosofia*, non come astratta speculazione, teoria polverosa e inservibile, ma come *forma di vita* che abita il mondo attraverso la pazienza del fare e quell'esercizio di conservazione e memoria che, in definitiva, significa pensare. Troppo spesso dimentichiamo che è dalla vita che bisogna partire per arrivare alla filosofia ma che, *esattamente per questo*, quest'ultima diviene il luogo in cui si decide sulla vita e per la vita:

Bisogna riconoscere che il problema del nostro rapporto con la realtà si gioca [...] proprio nel campo del nulla. E allora bisogna forse in qualche modo *riappropriarci di questo nulla*, attraversarlo, lasciarcene inquietare e provocare, senza aver fretta di liquidarlo e “regalarlo” così al nichilismo. Anzi mi verrebbe da dire che proprio andando al fondo del richiamo del nulla, capendo quello che ci chiede, possiamo contribuire a oltrepassare il nichilismo contemporaneo³⁴.

³¹ M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica*, cit., p. 60.

³² Id., *Über den Humanismus*, A. Francke A.G., Bern 1947; trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 295.

³³ I. Valent, *L'identità come relazione*, cit., p. 258.

³⁴ C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, op. cit., p. 74.