

COSTANTINO ESPOSITO, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Roma, Carocci editore, 2021, 156 pp.

Leggere i segni del nichilismo con le lenti del nichilismo è una prova performativa della filosofia che, come diceva Hegel, «è il proprio tempo appreso con il pensiero» (*Lineamenti di filosofia del diritto* [1821], trad. it. di F. Messineo, Roma-Bari, Laterza, 1965, p. 15). Esposito mette a fuoco i segni che in più di un secolo il nichilismo ha tracciato, considerandoli non appena come effetti, ma come processi in corso che schiudono prospettive nuove. Questi segni più che esiti da valutare sono tracce di una storia che ora tracima in brucianti domande. Il processo iniziato a fine Ottocento, soprattutto a partire da Nietzsche, ma che ha i suoi prodromi nel pensiero moderno, apriva una prospettiva di liberazione, soprattutto dal peso di una trascendenza metafisica, dall'idea di vivere secondo significati più grandi della nostra vita. La nuova via dell'umanità appariva lastricata dal compito di liberare le pulsioni e vivere di significati immediati, senza sensi di colpa rispetto a valori repressivi, senza assiologici destini per la nostra anima. La stessa anima da cui il nichilismo ci ha affrancato, rendendo l'io una pura interpretazione del flusso di istinti che si agitano nel caos (Nietzsche), vissuto da desideri che non delibera (Freud), fino a considerarlo una narrazione (Dennett) prodotta per sopravvivere, proprio come altri animali producono ciò per cui il loro cervello è programmato (una ragnatela, un alveare...). Tra le righe dei grandi autori del nostro tempo l'autore ci indica le tracce di questo processo nella grande cultura contemporanea, da Philip Roth a Foster Wallace, da Houellebecq a Sacks, nonché nella grande narrativa delle serie televisive degli ultimi anni, da *True Detective* a *Westworld*. La cronaca di Esposito dà voce, in ognuna di queste tracce, all'eco di una ferita che si riapre, come l'attesa di qualcosa che balugina nel nulla.

Si pensi al lungo esito del programma post-metafisico del nichilismo, secondo il quale non esistono *fatti*, ma solo *interpretazioni*: «Io per primo ho scoperto la verità, proprio perché per primo ho sentito la menzogna come menzogna, la ho fiutata... Il mio genio è nelle mie narici...» (p. 79; *Ecce homo* [1888], trad. it. di R. Calasso, Milano, Adelphi, 1991, p. 128). Da

Recensioni

Nietzsche all'ermeneutica, fino al pensiero debole, questa liberazione dalla verità verso il relativismo dei valori e il prospettivismo delle conoscenze, sembra oggi esplodere in una rinnovata esigenza di certezze, soprattutto di fronte al dilagare incontrollato delle *fake news*. Assistiamo così a reazioni filosofiche, anche da parte di chi un tempo sosteneva il pensiero debole, che rivendicano i "puri fatti" contro le superfetazioni dei discorsi.

Eppure questa rivendicazione positivistica sembra non soddisfarci, perché, per dirla con Hegel, il nostro pensiero diventa "accidentale" rispetto al vero (*Fenomenologia dello Spirito* [1807], trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2008, pp. 121-123). Il problema che oggi emerge nel nichilismo, proprio *grazie al nichilismo*, è invece quello di riscoprire la verità oggettiva come qualcosa *per noi*. Non era questo il problema patito da Nietzsche? La verità aveva perso la sua attrattiva, la sua evidenza in rapporto al desiderio del soggetto («la verità è brutta», diceva in uno dei suoi frammenti). Oggi, invece, proprio attraverso «l'embargo linguistico e concettuale del concetto di verità», sembra emergere in maniera più profonda, radicale, il *nostro* desiderio di essa: «La verità non può essere pensata a partire da un io staccato, liberato dalla realtà; né a partire da una realtà necessaria, senza la libertà dell'io. La verità sta nel rapporto. Il rapporto è il suo problema, perché esso non va pensato solo come la somma di due addendi già costituiti ciascuno di per sé, ma come il modo in cui ciascuno di essi è vero grazie all'altro» (*Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, p. 80). Per capire ciò, prosegue Esposito, possiamo riprendere l'intuizione del grande teologo e filosofo svizzero Hans Urs von Balthasar, quando afferma che la scoperta di una verità è analoga alla scoperta di essere amati, scoperta che non costituisce la conclusione di una ricerca, ma il suo inizio, come una "porta spalancata": l'amante, nello scoprire di essere amato, non è affatto pago della sua scoperta e lungi dal concludere la domanda ("mi ami tu?"), la ravviva come una certezza da cui vuole essere sempre raggiunto; e, in questo esser-scoperta, la verità dell'amore ha modo di realizzarsi, di esprimere, attraverso chi la scopre, tutta la sua essenza. Da un lato, è in gioco *l'io* che scopre la verità a cui è chiamato e, dall'altro, è in gioco la possibilità che essa *diventi vera* per la nostra esperienza: «la verità non è mai, propriamente, un assoluto da possedere; essa è piuttosto, sorprendentemente, un accaduto da cui farsi toccare». Il nichilismo, paradossalmente, sta portando alla luce questo rapporto, questa coappartenenza originaria (come ha ben mostrato Heidegger), tale per cui «il mondo non è mai dato una volta per tutte, ma è dato *in divenire*, cioè si costituisce più o meno sensatamente grazie alla genialità di chi lo abita».

Così torna al centro di ogni questione proprio quel grande protagonista della modernità che il nichilismo ha cercato di decostruire, indebolire, spodestandolo dal trono del fondamento e collocandolo tra gli accidenti della natura: l'io. Le parole di Nietzsche riecheggiano nelle serie televisive,

in quelle di Rust di *True Detective*: «credo che la coscienza umana sia un tragico passo falso dell'evoluzione. Siamo troppo consapevoli di noi stessi. La natura ha creato un aspetto della natura separato da sé stesso: siamo creature che non dovrebbero esistere per le leggi della natura». La coscienza, l'io, è pensato sempre più come un *luogo di finzione*, un teatro, una costruzione narrativa (si pensi alle parole di Zuckermann, personaggio emblematico di Philip Roth: “«non possiedo un io indipendente dai miei ingannevoli tentativi artistici di averne uno. E non lo vorrei. Io sono un teatro e nient'altro che un teatro»»; *La controvita* [1986], trad. it. di V. Mantovani, Torino, Einaudi, 2015, p. 388). L'io manca di verità, si costituisce solo secondariamente come sovrastruttura di qualcosa che in natura è molto più elementare, istintivo, magmatico, una sequenza di percezioni, un flusso di emozioni e di tendenze biologiche. Eppure, proprio mentre proviamo a operare questa riduzione estrema, il problema dell'io si riaccende, come nota acutamente Oliver Sacks (*Il fiume della coscienza* [2017], trad. it. di I.C. Blum, Milano, Adelphi, 2018, p. 190): «Noi però ci inganniamo se pensiamo di poter mai essere osservatori passivi e imparziali. Siamo noi a dar forma a ogni percezione, a ogni scena»; noi siamo «i registi del film che stiamo girando – e al tempo stesso siamo anche i suoi soggetti: ogni inquadratura, ogni istante, siamo noi, è nostro (*every frame, every moment is us, is ours*)» (p. 107). Aver cercato di eliminare l'io ha mostrato, paradossalmente, che *l'io è il problema*. Anche quando cerca di mettersi in secondo piano come un epifenomeno, l'io resta colui che attua tale liquidazione. Così l'io, provando a eliminare la sua questione, inevitabilmente la pone.

Qual è in fondo la sua questione? In primo luogo la sua libertà, che il nichilismo contemporaneo tratta in maniera controversa poiché, da un lato, rivendica come «l'esperienza più significativa degli esseri umani, tanto da essere intesa come la strada e insieme la meta della realizzazione di sé», e dall'altro, squalifica «al pari di un'ingenua credenza della psicologia del senso comune, e addirittura considerata come inesistente» (p. 130). Le teorie che negano consistenza all'io, riconducendolo al funzionamento cerebrale o alle leggi bio-fisiche della natura, invalidano la possibilità di spiegare la libertà della scelta. Qui siamo di fronte ad una delle conseguenze più paradossali del nichilismo: la liberazione dalla metafisica, dalla morale, dall'anima... sembra condurre a una *liberazione dalla stessa libertà*. E si apre una ferita, perché «non basta abbracciare il materialismo per negare la realtà irriducibile della libertà del volere umano» (p. 131), non riusciamo a negare la libertà solo con una teoria, se non altro perché si ripropone la stessa questione emersa rispetto all'io: anche negare la libertà sembra essere un atto della libertà. Il problema non si lascia liquidare a buon mercato, la libertà sembra essere sempre in gioco, se non altro perché ci rendiamo conto che anche nell'estrema riduzione delle possibilità a

Recensioni

determinazioni estrinseche, il nostro riconoscerci come esseri intenzionali e liberi non viene meno.

La traccia che Esposito ci invita a guardare è quella che si apre in *Westworld*, dove un grande sistema di controllo sembra descrivere e predeterminare le scelte del nostro apparente libero arbitrio. Ma, proprio nella *scoperta* di questo, la libertà si rivela come un contraccolpo, riemerge irriducibile nel rapporto con chi riaccende il nostro desiderio di esistenza, in particolare nel rapporto tra Dolores e Caleb: «lui l'aveva salvata dalla troupe perché si era immedesimato con il suo sguardo impaurito e indifeso; e ora lei si immedesima con lui riconoscendo che entrambi sono stati ingabbiati dal sistema, ma entrambi vogliono ribellarsi ed essere liberi. Solo uno sguardo così può mettere in moto nuovamente la libertà, rendere libero un androide e addirittura un umano» (p. 143). La stessa dinamica che sembra aprirsi alla fine della prima stagione di *True Detective*, quando Rust racconta della sua esperienza di premorte a Martin e riconosce un senso a tutto quello che è accaduto, più profondo dell'oscurità della morte, una presenza che è per noi («*Mia figlia, mio padre, erano lì, come una presenza...*»). La libertà, la nostra possibilità più propria, più intima, nel tentativo nichilistico di ridurla a determinazione rivela la sua profonda natura, quella di *dipendere da altro da noi*, da qualcuno che ci riconosce. Non ci è mai data una volta per tutte, poiché ha sempre bisogno di essere riaccesa in un rapporto.

Ripensare il rapporto con l'altro come un evento, come l'accadere di un significato in cui ne va del nostro io e della nostra libertà. Questa è la posta in gioco riaperta dal nichilismo, la cui lunga storia affonda le sue radici già in Kant, nella morale fondata non più sul rapporto empirico con l'altro, ma sul rapporto della ragione con se stessa (tu devi!). Esposito analizza la drammatica separazione tra dovere e felicità realizzata dal filosofo tedesco: «la felicità è, per la morale, solo un affare della vita futura. In questa vita vince il dovere» (p. 66). Da questa "inimicizia tra felicità e dovere" deriva quell'ambiguità che viviamo oggi, dove tutto ciò che ha a che fare col dovere quasi ci infastidisce, mentre ci sembra molto più interessante parlare dei nostri diritti. Separare la felicità dal dovere ha prodotto in fondo una *separazione della felicità dalla ragione*. Oggi, infatti, sembra quasi ci sia un pudore nel ragionare sulla felicità, nella migliore delle ipotesi riusciamo a parlare di "momenti di soddisfazione", che restano tuttavia "momenti singoli e transeunti, senza storia", nella peggiore diciamo che la felicità è impossibile. "Noi nichilisti", infatti, maneggiamo la parola felicità "con molta cautela", a causa della "bruciante disillusione" che abbiamo patito rispetto alla sua promessa. Tanto che si preferisce dar ragione a Spinoza e alla "necessità della Natura", subordinando la felicità alla nostra capacità di accettare l'accadere degli eventi e regolando il nostro desiderio su di essi (esito paradossale, se pensiamo che il nichilismo prometteva la liberazione delle emozioni verso una gaia sregolatezza).

Questo esito paradossale, suggerisce Esposito, riapre la domanda: non è piuttosto in ciò che suscita in noi un gaudio, un desiderio, che va ritrovato il dovere? In fondo anche Agostino, che nelle sue geniali intuizioni sembra avere già attraversato il nichilismo, sosteneva che dentro di noi vi è la traccia di una felicità a cui tutti siamo chiamati, quasi un dovere ad essere felici. Non è forse quella sfera emozionale tutt'uno con la ragione? Non siamo forse in grado di emozionarci di fronte al reale quando lo pensiamo con stupore filosofico nella sua provenienza (perché l'essere anziché il niente)? «Il nulla dunque non significa semplicemente il non-esser-più di una cosa che prima esisteva, o il non-esser-ancora di ciò che esisterà, ma costituisce una dimensione propria di tutto ciò che è o che può essere, la sua "provenienza", la traccia del suo venire all'essere, del suo accadere» (p. 72). Lungi dall'essere un concetto vuoto, «è un concetto pieno di essere, che permette di cogliere nelle cose la traccia della loro origine, sia nel caso questa origine stessa si dia, sia nel caso che essa si ritragga alla nostra presa» (p. 72).

Grazie al concetto di nulla si comprende la grande intuizione di Hannah Arendt, quando rispondendo al suo maestro Heidegger (tra i maggiori interpreti del nichilismo contemporaneo) sosteneva che la consapevolezza del nostro esserci non avviene solo nell'essere-per-la-morte, ma soprattutto nell'esser-nati. L'infinita probabilità che sottende ogni essere e che ha consentito la sua nascita, illumina una vertiginosa gratitudine: «questo infinitamente improbabile costituisce di fatto il tessuto di tutto quanto si chiama reale. In fondo, tutta la nostra esistenza si direbbe fondata su una catena di miracoli» (p. 48). Il nulla a cui tutto tende è ancor prima il nulla da cui tutto è stato strappato, in una inspiegabile gratuità. «L'esser-nati non è infatti solo un evento del nostro passato, ma una dimensione permanente della nostra esistenza, sempre chiamata a "iniziare" qualcosa, a mettere in atto le sue possibilità, e soprattutto a realizzare sé stessa, non perché capace di farlo (chi è mai all'altezza dell'essere?), ma perché ha ricevuto in dono sé stessa» (p. 48). L'io si scopre ricevuto e, così come nella scoperta dell'essere amati, questa ricezione è un inizio, una porta spalancata.

Quel compito che non riusciamo mai a realizzare del tutto e che sembrava poter essere comodamente schivato nelle mille soddisfazioni che ci consente la tecnica. Invece, proprio attraverso le dispersive possibilità della tecnica che sembrano sterilizzare la nostra domanda di senso, con la dissoluzione della coscienza in quello che Esposito chiama "il Tao della tecnica" (p. 123), si afferma oggi una strana *nostalgia*. Nostalgia non di qualcosa di passato, ma di qualcosa di *presente*. Nostalgia di sé, della presenza di sé, una nostalgia che non ha niente di nostalgico, nel senso sentimentale del termine, ma che costituisce il segno più evidente, oggi, della nostra finitezza ontologica: l'io non è qualcosa di già dato, ma da conquistare. Non è proprio l'esperienza del nichilismo una chance per questa scoperta? E questa nostalgia – come ci insegna l'importanza

Recensioni

dell'amicizia tra gioia e tristezza in *Inside Out* – non è ciò che ci consente di percepire noi stessi come qualcosa che dobbiamo desiderare? E le difficoltà della vita come «un passo verso il nostro personale compimento» (p. 94)? Non è proprio attraverso l'esperienza del nichilismo che percepiamo, oggi, ancor più il nostro io come «uno struggimento e una promessa» (*ibid.*)?

VINCENZO LOMUSCIO

© 2021 The Author. Open Access published under the terms of the [CC-BY-4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).