

Figure del nichilismo. Tra Nietzsche e Dostoevskij

Marco Casucci

Col termine nichilismo si è soliti designare quel movimento di pensiero che caratterizza la cultura europea a cavallo tra Ottocento e Novecento, andando a raccogliere un periodo di tempo che esula da quella che si è soliti considerare il tratto storico specifico del Novecento stesso. Se è infatti vero che, a detta del grande storico E. Hobsbawn, il Novecento è stato, da un punto di vista storico, il cosiddetto “secolo breve”, è piuttosto vero che dal punto di vista della storia del pensiero, e del pensiero in se stesso, questo secolo che da poco si è chiuso alle nostre spalle è stato in realtà un secolo “lungo”. Questo prevalentemente perché esso è stato caratterizzato proprio dall’avvento del nichilismo come suo tratto peculiare, avvento che non ha investito solo il breve tratto di tempo compreso tra la prima guerra mondiale e la caduta del muro di Berlino, ma che ha coinvolto nel suo precorso anche e soprattutto quel lasso di tempo costituito prevalentemente dalla seconda metà del XIX secolo. Si potrebbe dire, per indulgere ancora un po’ in questo tentativo di periodizzazione (ché, lo si sappia, io non sono uno storico, né da storico intendo affrontare la questione), che ciò che è stato tragicamente sperimentato sul piano degli avvenimenti storici nel cosiddetto periodo del secolo breve, altro non è stato che il frutto maturo di uno sviluppo incessante della questione del nichilismo stesso che si preparava a partire dal secolo XIX.

Per questo parlando qui di “figure” del nichilismo e riferendo questo aspetto a Nietzsche e Dostoevskij, in particolare, non si potrà fare a meno di inserirle all’interno di quel “secolo lungo” che costituisce la storia del

pensiero in cui si apre in maniera essenziale l'ambito per una riflessione approfondita sul nichilismo stesso.

Che cos'è dunque il nichilismo? Questa parola come ben sappiamo deriva dal termine latino "nihil", nulla. Si potrebbe dunque affermare in via del tutto preliminare che il nichilismo è una dottrina del nulla, una dottrina assolutamente incentrata sul niente e il nulla.

Da un punto di vista della storia del pensiero non sono mai mancate dottrine filosofiche che hanno messo al centro della loro riflessione la questione del nulla come suo elemento fondamentale. È questo un tratto peculiare, ad esempio, di tutta la cosiddetta "teologia negativa" che nell'ascendere alla contemplazione di Dio lo contempla infine come il "nulla" di tutte le determinazioni delle cose esistenti e finite. Questa dottrina attraversa come un fiume silenzioso e sotterraneo tutta la storia del pensiero occidentale a partire dal più genuino platonismo antico, attraverso i padri orientali, il pensiero mistico medievale (Eckhart, Taulero, Suso), Cusano, fino a S. Giovanni della Croce, Silesio, Leibniz, e all'idealismo tedesco (Schelling, in particolare).

Ma, già ad un primo colpo d'occhio, vediamo bene che questa impostazione del problema non coglie ciò di cui dobbiamo parlare, perché il nostro concetto abituale di "nichilismo" si scontra in maniera totale con qualsiasi impostazione teologica del problema. Si è soliti infatti assimilare il "nichilismo" all'"ateismo", ovvero alla più sistematica e programmatica assenza di Dio dall'orizzonte storico ed umano.

Ed è effettivamente così, perché nel cosiddetto "secolo lungo" la questione del nulla viene a caricarsi di un senso del tutto nuovo e devastante rispetto al modo in cui era stato interpretato fino a quel momento. La "questione del nulla" diviene infatti "nichilismo". Non si tratta più in altre parole di gettare uno sguardo nel nulla per ritrovarvi la traccia positiva della presenza di Dio. In quell'"ismo" con cui termina significativamente la parola in questione viene alla luce una radicalizzazione del problema del nulla in cui, alla luce di oramai più di due secoli di modernità, si accentua il carattere di "assenza", di "vuoto", di "deserto" non più riscattabile. Con l'avvento del nichilismo si puntano gli occhi sul nulla in una maniera del tutto diversa: esso viene colto per la prima volta come ciò che predomina e si annunzia al di là della caduta di tutti i "valori supremi" fino a quel momento vigenti. Dio, lo stato, l'anima, il mondo, la morale, il "cielo delle stelle fisse" che fino a quel momento aveva

dominato l'uomo e la sua esistenza crolla su se stesso, implode, per lasciare al suo posto un immenso buco nero che tutto risucchia al suo interno.

Resterà, tuttavia, in questa caduta, la traccia di un legame tra il nichilismo come distruzione e l'esigenza originaria dell'individuazione del nulla come regione del darsi del divino e del sacro. Proprio per questo si parla qui di "figure" del nichilismo. Perché le figure sono pur sempre "tracce" di un medesimo principio, che da questo sono sempre illuminate. Ma si proceda con ordine: innanzitutto si mostrerà l'origine del termine nichilismo nel romanzo di Turgenev *Padri e Figli*, per poi passare ad una analisi degli sviluppi essenziali che questo ebbe nel pensiero e nella scrittura di Nietzsche e Dostoevskij.

1. Il nichilismo alle origini: Padri e figli di Turgenev.

La parola nichilismo e l'appellativo di "nichilista" fa per la sua prima volta la sua comparsa programmatica in Russia, nel ben noto romanzo di Turgenev intitolato *Padri e figli* del 1862. La cosa non deve destare stupore visto e considerato che la Russia della seconda metà del XIX secolo è un osservatorio essenziale per comprendere proprio l'avvento di questo fenomeno inquietante. Quella terra infatti conoscerà nel giro di pochissimi anni una serie di trasformazioni sociali e culturali che la porteranno del giro di pochissimo tempo dal "medioevo" alla modernità più avanzata. Basti pensare, a tale proposito, che in Russia la servitù della gleba fu abolita solo nel 1861, proprio un anno prima della pubblicazione del romanzo in questione. Si può ben comprendere così l'effetto devastante che ebbe sulla coscienza russa del tempo l'affermazione delle cosiddette "idee moderne" che in occidente erano il frutto di più di due secoli di sviluppo e che in Russia fecero invece il loro ingresso in maniera massiccia e incontrollata nel giro di pochi anni. Proprio per questo, possiamo trovare nei pensatori russi, più in particolare nei romanzieri, un termometro sensibilissimo e attentissimo alla questione del nichilismo, visto e considerato che essi, più di ogni altro, sperimentarono sulla loro pelle il crollo ideologico di un sistema che si era retto per secoli in maniera pressoché immutata.

La figura di nichilista nel romanzo di Turgenev è incarnata dal giovane medico Bazàrov che, a detta del suo amico Arkàdij «è una persona che non si inchina di fronte a nessuna autorità, che non accetta nessun principio

indimostrato, qualunque sia il rispetto che circonda quel principio»¹. A queste parole, che sono le parole dei “figli” evidentemente, fa riscontro la posizione dei “padri” in questo caso incarnata dallo zio di Arkàdij Pavel Petrovic: «Noi uomini della vecchia generazione, noi pensiamo che senza principi [...], che senza accettare principi indimostrati, come dici tu, non si fa un passo, non si può nemmeno respirare»².

Già in questo breve scambio di battute è possibile comprendere su quale piano si viene ad accennare la questione del nichilismo: quello dei “principi”. Il nichilista non accetta alcun principio che lo sovrasti, non accetta nessun principio “indimostrato”. Ciò significa, senza dubbio, che per i nichilisti non esiste principio al di fuori di se stesso, dato che il principio, proprio in quanto principio, non può essere dimostrato e che, quindi, l’io del singolo diviene la suprema fonte critica di tutti i principi, e di conseguenza l’unico principio.

In questo senso il nichilismo viene a caratterizzarsi, in questo suo primo accennarsi, come un moto di isolamento critico dell’io rispetto a qualsiasi fonte di autorità e verità. Per Bazàrov, che è un medico, la natura è un insieme di forze meccaniche che irride all’“ingenuo” punto di vista poetico del padre di Arkàdij. E, allo stesso modo, l’amore è un gioco altrettanto ingenuo per ragazzini, visto che tra “persone intelligenti” non ci si innamora.

Nel nichilismo nascente di Bazàrov, così, si intravedono quei tratti che poi costituiranno l’avvento devastante del nichilismo maturo: l’avversione al sentire e al sentimento. Non a caso, infatti, il nichilismo verrà a caratterizzarsi come “assenza di senso”. Questa espressione non è casuale, essa sta a significare la negazione del “senso” come ciò che normalmente ci viene incontro nel “sentire”. Nella vita, infatti, prima di prendere coscienza delle nostre azioni e di giustificarle razionalmente, siamo soliti agire perché “sentiamo” di dover fare o non fare una cosa, “sentiamo”, ad esempio, di non dover maltrattare un bambino, di amare coloro che ci stanno vicino, di aiutare le persone che si trovano in difficoltà, di lodare Dio per il bene che sperimentiamo in questa vita, di scandalizzarci di fronte al male e all’ingiustizia.

Tutti questi sono i “sentimenti” che in genere danno “senso” alla nostra vita, rispetto ai quali il più delle volte solo in un secondo momento subentra la giustificazione razionale di una scala o gerarchia di valori. La prima cosa

¹ I.S. Turgenev, *Padri e figli*, tr. it. di M. Gallenzi, Frassinelli, Milano 1997, p. 26.

² *Ivi*, pp. 25-27.

che rende tutto ciò vivo è tuttavia l'esperienza del sentire questi valori, o "principi", come qualcosa che ci appartiene e che ci costituisce, venendoci incontro come qualcosa di imprescindibilmente valido.

Col dire questo mi tengo ben lontano, si badi bene, dal proporre una mera "filosofia del sentimento" che conduce solo all' "amistà" e alla "pappa del cuore", quello che invece mi preme mette in luce è piuttosto la possibilità e il terreno fenomenologico su cui il nichilismo sorge. Esso è avversione al "senso", in quanto avversione al "sentire", e con ciò un isolamento critico dell'io da tutto ciò che ci "viene in contro" e ci parla da una regione aperta in cui noi entriamo in relazione col nostro "altro": "mondo" o "persona" (umana o divina) che sia. È da questa regione che sorge l'arte, come sentimento del mondo nella sua bellezza, e la morale, come sentimento di amore per il nostro prossimo.

Il protonichilista Bazàrov rifiuta entrambi: alla poeticità del mondo contadino propugnata dal padre di Arkàdij, Nikolàj Petròvic, contrappone *Stoff und Kraft (Materia e forza)* di Büchner, e all'amore di Arkàdij per la giovane Kàtja, il proprio sprezzante, ma tormentato rifiuto della bella ed intelligente Odincòva. In questo rifiuto dell'alterità del sentimento Bazàrov si rinchiude progressivamente nel suo "lavoro" di medico convinto della sua missione di trasformazione della società e dell'uomo, fino a morire, di lì a poco, senza aver nemmeno iniziato.

2. *Le figure del nichilismo in Dostoevskij*

Nel panorama delle grandi figure del nichilismo russo, quella di Bazàrov ne costituisce solo l'abbozzo, lo schizzo preliminare. Ma è con Dostoevskij che il quadro si farà completo.

I romanzi dostoevskiani sono una galleria mirabile di figure di nichilisti, dal momento che tutta la sua scrittura è effettivamente caratterizzata dal costante affrontamento della tematica nichilistica che sempre più si affermava in quegli anni. Per farla breve prenderemo qui in considerazione quattro figure preponderanti: Raskol'nikov (protagonista di *Delitto e castigo*), Ippolit (personaggio de *L'idiota*), Kirillov (personaggio chiave de *I demoni*) e Ivan (coprotagonista de *I fratelli Karamazov*). In queste quattro figure viene a piena maturazione quell'elemento di scissione e di avversione nel deserto dell'assenza di senso che già caratterizzava il protonichilismo di Bazàrov.

Per Dostoevskij, innanzitutto, la questione del nichilismo viene a fare un tutt'uno con la questione del male. Essa viene a caratterizzarsi come una vera e propria rivolta metafisica dell'uomo nei confronti di Dio. In quanto negazione di tutti i principi il nichilismo viene ad assumere in Dostoevskij la caratteristica della negazione suprema: la negazione della vita. Non a caso tutte e quattro le figure di nichilisti che qui si propongono sono tutti "suicidi" o "assassini".

Il nichilismo in Dostoevskij viene ad assumere in pieno quel carattere di negazione che gli compete per definizione. Il nichilismo è affermazione ideologica del nulla e della negazione come unica via d'uscita per l'uomo dallo stato di patimento e dolore in cui si viene a trovare. Per questo il nichilismo è un tutt'uno col male, perché in esso viene a condensarsi il senso originario del maligno come avversione al principio divino. La negazione deliberata che si attua con il nichilismo viene a così a coincidere con l'affermazione piena dell'uomo come sommo depositario e padrone della verità e del senso della vita che si ripiega progressivamente su se stesso fino ad autoannientarsi.

È questa per certi versi la critica della modernità che in Russia tanto prepotentemente si afferma in seguito alla penetrazione massiccia del pensiero occidentale. L'occidente filosofico moderno, infatti, con lo sviluppo del pensiero della soggettività incondizionata del principio razionale ha condotto inevitabilmente alla propria progressiva autonegazione. L'affermazione dell'io, dell'*ego cogito* come *principium inconcussum veritatis* è stato infatti l'inizio di un processo di negazione critica di tutti i principi fino all'affermazione del più radicale ateismo che invano tenta di mettere sul trono del Dio negato l'uomo e la sua ragione.

È la ben nota affermazione di Raskol'nikov: «Se Dio non è, allora tutto è permesso». In nome di questo principio il giovane studente di Pietroburgo commette il suo "delitto" uccidendo una vecchia usuraia e la sua sorella demente. Al di là del delitto, in se stesso terribile, infatti, quello che più colpisce e lascia attoniti dell'atteggiamento di Raskol'nikov è la giustificazione che egli cerca per la sua azione delittuosa. In altre parole il vero delitto del giovane studente pietroburchese sta tutto nel dare una giustificazione autonoma e razionale della propria azione omicida. Per Raskol'nikov è "giusto" uccidere la vecchia usuraia, è giusto che lui stesso si arroghi in proprio il "diritto" di compiere il proprio omicidio:

«Se la si uccidesse e le si pigliassero i denari per poi con essi consacrarsi al servizio dell'intera umanità e della causa comune, non credi tu che con migliaia di buone azioni si cancellerebbe un solo, minuscolo delitto? Per una sola vita, migliaia di vite salvate dallo sfacelo e dalla dissoluzione. Una sola morte, e cento vite in cambio, questa è matematica! E poi che cosa conta sulla bilancia collettiva la vita di quella vecchietta tistica, stupida e malvagia? Non più della vita di un pidocchio, di uno scarafaggio, e vale anche meno, perché quella vecchia è dannosa»³.

È il valore stesso della vita che in queste parole viene messo in discussione in un senso tale in virtù del quale il giovane Raskol'nikov assume su di sé il potere di giudicare l'esistenza altrui sulla base di un metro che qui non manca di assumere la pretesa di "oggettività". La vita della vecchia "vale" matematicamente "meno" di quella di cento o più persone che potranno ricevere aiuto grazie ai soldi a lei sottratti per mezzo del suo assassinio.

In questo passo, dunque, troviamo alcuni elementi assolutamente interessanti per lo sviluppo del nostro tema: innanzitutto il nichilista Raskol'nikov non solo uccide, ma assume su di sé un giudizio di valore in base al quale egli emette la propria sentenza di morte; e in secondo luogo tale giudizio è fondato su di un criterio puramente quantitativo ed utilitaristico, in virtù del quale esso dovrebbe apparire non arbitrario, ma anzi assolutamente "oggettivo", valido per ogni uomo. In ogni caso la vita della vecchia usuraia viene giudicata quale priva di senso, priva di valore in confronto a quella che oggi potremmo definire la "legge dei grandi numeri". Dinanzi alla possibilità di salvare l'umanità, cosa importa la morte e la cancellazione di un misero individuo abietto e insignificante del pari di un pidocchio?

Anche in questo caso, dunque, l'atteggiamento nichilistico si caratterizza come una negazione del senso della vita dinnanzi ad esigenze generalistiche che la travalicano. La vita deve essere schiacciata affinché trionfi l'ideale, l'oggettivo, l'universale. In nome di questo principio tutto ciò che si oppone può e deve essere negato in nome della "causa".

Allo stesso modo dicasi per tutte le altre grandi figure dei nichilisti dostoevskiani in cui il discorso si approfondisce e si radicalizza fino all'estremo della piena giustificazione del suicidio metafisico. Non solo è infatti lecito sacrificare una vita insignificante per la realizzazione dell'idea sociale, della salvezza dell'umanità, ma è ancor di più necessario uccidere se

³ F. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, tr. it. di A. Poliedro, Einaudi, Milano 1993, p.81.

stessi per affermare la propria libertà incondizionata da ogni possibile principio esterno o superiore, eteronomo. Nel personaggio di Ippolit, ma ancora di più in quello di Kirillov, l'aspetto nichilistico della negazione di sé raggiunge vette insuperate come estremizzazione di quello che è il concetto moderno di soggetto sviluppato nella filosofia occidentale: se io sono, se io sono il soggetto autonomo autofondante, io sono il fondamento ultimo di ogni giudizio di valore del reale e della mia stessa esistenza, io devo poter negare me stesso per potermi affermare in maniera assoluta come unico fondamento assoluto di verità e di senso.

È questo il caso di Ippolit, il giovane tifico de *L'idiota* che significativamente trascorre gli ultimi giorni della sua esistenza di "condannato a morte" dalla sua malattia in una stanza dalla cui unica finestra non si vede "nulla", perché subito si erge davanti ad essa un "muro" che occlude la visione. Questa incapacità di vedere, questa assenza di apertura, è la condizione di Ippolit condannato ad una morte prematura in cui il senso della vita si nega. È proprio dinnanzi a questa condizione di improcrastinabilità della morte che bisogna dimostrare di essere «un essere superiore [...] che nega tutto ed è indifferente alla morte»⁴.

In Ippolit si fa così avanti la terribile convinzione per cui, se è vero che la vita lo nega condannandolo a morte anzitempo nel giro di sole tre settimane, nulla ha più senso, tutto è indifferente, e allora a quel punto l'unica cosa che rimane da fare è un'ultima radicale azione di protesta nei confronti della vita: negare la vita che lo nega ergendosi a giudice supremo della vita stessa:

«Morirò guardando dritto alla sorgente della forza e della vita senza desiderare questa vita! Se avessi avuto il potere di non nascere, non avrei certo accettato l'esistenza a condizioni così ridicole. Ma mi rimane il potere di morire, anche se non faccio che pareggiare i conti. [...] La natura ha così ridotto le mie possibilità di agire con le sue tre settimane di condanna che, probabilmente, il suicidio è l'unica azione che io possa cominciare a terminare con la sola forza della mia volontà. Perché dovrei rinunciare alla mia ultima possibilità di agire?»⁵.

Il suicidio metafisico di Ippolit diventa così la negazione della negazione, una negazione al quadrato che certo non conduce hegelianamente ad una conciliazione, ma alla radicalizzazione dell'opposizione, all'annullamento più

⁴ F. Dostoevskij, *L'idiota*, tr. it. di L. Brustolin, Garzanti, Milano 1994, p. 452.

⁵ *Ivi*, p. 481.

assoluto della propria individualità e della propria persona nel vano tentativo di affermarne la suprema potenza. L'unico senso che Ippolit è in grado di accordare alla propria morte è in questo caso solo quello di un valore scientifico della sua scomparsa: «Lego il mio scheletro all'Accademia di Medicina a beneficio della scienza»⁶. Il suo scheletro è ciò che rimane della sua vita, privo di carne e di sangue, una vita privata di ogni senso, scarnificata, disincarnata, morta ben prima che la morte l'annienti.

Allo stesso modo il suicida Kirillov raggiunge gli stessi estremi negatori di Ippolit, ma al di fuori di un'ottica determinata da morte imminente. In lui la scelta di suicidarsi avviene nella più totale libertà di scelta. Non si tratta più di prendere congedo da una vita che cede dinanzi alla potenza negatrice di una natura indifferente, nel vano tentativo di "pareggiare il conto", quanto piuttosto di scegliere deliberatamente la propria morte per affermare appieno la propria incondizionata libertà da ogni principio eteronomo, da Dio. Il suicidio di Kirillov è negazione volontaria di Dio: «Se non c'è Dio, io sono Dio. [...] Se Dio c'è, tutta la volontà è sua, e io non posso sottrarmi alla sua volontà. Se non c'è, tutta la volontà è mia, e sono costretto ad affermare il mio libero arbitrio»⁷.

L'affermazione incondizionata del proprio arbitrio soggettivo diventa per Kirillov il termine di riferimento per un drammatico *aut-aut* che impedisce *a priori* ogni possibile conciliazione: se io sono, e in quanto tale sono libero, capace di una libertà incondizionata, Dio deve essere negato, perché se Lui fosse, Lui sarebbe l'assoluto e di me non sarebbe nulla. Dio è la negazione della mia libertà, per questo deve essere negato. Ma affinché ciò possa essere reso possibile, è necessario che io affermi il mio arbitrio in maniera incondizionata negando liberamente la mia stessa esistenza:

«Io proclamerò il mio libero arbitrio; sono obbligato a credere che non credo. [...] Solo questo potrà salvare tutti gli uomini e già dalle prossime generazioni, li rigenererà fisicamente poiché nel suo aspetto fisico attuale, per quanto ci abbia pensato, non credo che l'uomo possa fare a meno del Dio di prima. Io per tre anni ho cercato l'attributo della mia divinità e l'ho trovato: l'attributo della mia divinità è il Libero Arbitrio! E tutto ciò con cui io posso dimostrare, nella sua forma essenziale, la mia ribellione e la mia nuova terribile verità. Perché essa è davvero

⁶ *Ivi*, p.478.

⁷ F. Dostoevskij, *I demoni*, tr. it. di F. Gori, Garzanti, Milano 1993, p. 660.

terribile. Io mi uccido per manifestare la mia ribellione e la mia nuova terribile libertà»⁸.

Il gioco di negatività e di negazione che si instaura tra Dio e uomo nell'ambito della "dimostrazione" kirilloviana è tale da condurre il pensiero e la volontà alla negazione assoluta come esito fatale di qualsiasi argomentazione nichilistica. Essa pretende innanzitutto di affermare l'uomo contro Dio, di porre l'uomo come principio assoluto di verità, solo che per fare ciò è necessario che l'uomo neghi se stesso affinché Dio sia negato. L'esito è in ogni caso la nullità di una contraddizione che per affermarsi fino in fondo deve negare se stessa.

Nella posizione di Kirillov il nichilismo raggiunge una delle sue massime affermazioni come quel nulla che costituisce ogni tentativo di autoaffermazione assoluta da parte dell'uomo, perché in fondo a tutto sta il sentimento ultimo del fatto che il libero arbitrio nella sua essenza altro non è che la semplice affermazione del nulla che costituisce ogni uomo nella sua finitezza. Con l'affermazione del libero arbitrio l'uomo non ottiene altro che la conferma della propria costitutiva incapacità di affermarsi positivamente, ovvero solo la possibilità della meccanica autonegazione di ciò che gli è più proprio. Non è un caso dunque che Dostoevskij ci descriva Kirillov pochi istanti prima del suo suicidio come un quasi-cadavere, pallido e dagli occhi infossati, rigido, che si muove a scatti compiendo movimenti meccanici come quelli di una marionetta impazzita. Kirillov, anche lui, è già morto prima di morire e la sua presunta liberazione altro non è che il cadere nella schiavitù del più rigido meccanicismo.

Allo stesso modo, la radicalità della negazione nichilistica di Dio si afferma con virulenza inaspettata nell'ultimo dei grandi nichilisti dostoevskiani qui presi in esame: Ivàn Karamazov. In questo personaggio centrale del romanzo, forse il più importante del romanziere russo, l'essenza del nichilismo si compie nel suo carattere di irredenta scissione che conduce alla più assoluta follia e alla morte. In Ivan l'insensatezza del dolore della vita lo conduce al chiaro e lucido rifiuto di Dio e della redenzione come riconciliazione suprema di tutte le offese e di tutto il male del mondo. Per questo la ribellione di Ivan non conduce al suicidio fisico, ma, ben peggio, alla negazione spirituale. Ivan tenta disperatamente di rimanere dritto contro promessa della divina

⁸ *Ivi*, pp. 662-63.

riconciliazione, vuole rimanere un negatore, in eterno. Non vuole negarsi per negare Dio, rinnovando così il paradosso kirilloviano, vuole piuttosto stare saldo nella sua indignata volontà negatrice dinanzi alla totalità dello spirito divino. Dinanzi alla sofferenza del mondo, dinanzi alla sofferenza dei bambini, non c'è redenzione possibile e non c'è salvezza, perché non c'è verità che possa riscattare e che valga tutta la sofferenza presente nel mondo:

«In definitiva – dice Ivàn rivolgendosi al fratello Alësa – questo mondo di Dio io non lo accetto, e pur sapendo che esiste, non lo ammetto affatto. Non è che non accetti Dio, intendimi: è il mondo creato da Dio che non accetto e che non posso rassegnarmi ad accettare»⁹.

Per Ivan Dio non deve essere semplicemente negato, egli deve sedere al banco degli imputati come colpevole del dolore del mondo, dinanzi al quale non esiste per il Karamazov giustificazione possibile. È in lui forse più che in tutti gli altri esempi qui rapidamente riportati che il nichilismo, l'assenza di senso, si trasforma nella rivolta più totale ed assoluta. Il dolore, in particolare il dolore e la sofferenza dei bambini è la testimonianza più palese, per Ivan, che il mondo sia il frutto di una volontà malvagia piuttosto che del Dio di amore, dinanzi alla quale è giusto ribellarsi, è giusto opporsi. Ivan non vuole più nemmeno diventare Dio, sostituirsi a lui, vuole solo ed esclusivamente puntare il dito fisso lì dove nessuno vorrebbe vedere, nella crudeltà più assoluta, nel male senza senso che si scatena contro dei bambini innocenti:

«Capisci questa assurdità, amico mio, fratello mio, mio pio novizio del Signore? – domanda Ivan al fratello dopo aver raccontato di una bambina seviziata e rinchiusa dai suoi stessi genitori – Riesci a capire tu a che scopo questa assurdità sia stata creata e a che serve? Dicono che l'uomo non potrebbe vivere senza di essa perché non conoscerebbe il bene e il male. Ma a che scopo questa diabolica differenza fra bene e male se si paga così cara? Tutto il sapere del mondo non vale le lacrime di quella bambina che invoca il “buon Dio”! Io non parlo delle sofferenze degli adulti – loro hanno mangiato il frutto proibito e se ne vadano pure al diavolo, che il diavolo se li porti tutti quanti – ma i bambini, i bambini!»¹⁰.

⁹ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, tr. it. di I. Sibaldi, Mondadori, Milano 1997, p.327.

¹⁰ *Ivi*, pp. 336-37.

La verità di Dio, la gloria di Dio, non vale per Ivan il dolore e la sofferenza degli innocenti, perché l'armonia di un mondo restaurato nella sua edenicità nella venuta finale del Salvatore non potrà saltare con leggerezza oltre tutto il male che c'è stato. Il dolore è per Ivan un *nonsense* che eleva un muro invalicabile tra la sua anima e Dio:

«Non voglio l'armonia, è per amore dell'umanità che non la voglio. Preferisco che le sofferenze rimangano invendicate. Preferirei restare con la mia sofferenza invendicata e il mio sdegno inappagato *anche se avessi torto*. E poi l'hanno sovrastimata quell'armonia e l'ingresso non è certo per la mie tasche. Perciò mi affretto a restituire il mio biglietto d'ingresso. E se sono un uomo onesto, devo restituirlo il più presto possibile. E farò così. Non è che non accetti Dio, Alësa: gli rendo rispettosamente il biglietto»¹¹.

Nel rendere il biglietto d'ingresso nel regno dei cieli per il pieno recupero dello status edenico originario Ivan compie infine il suo atto di ribellione ribadendo la sua ferma volontà di rimandare al mittente ogni possibile atto di conciliazione tra la propria "mente euclidea" e Dio stesso. Quello che Ivan rifiuta è infatti non tanto Dio, ma la redenzione, radicalizzando ulteriormente la negatività della sua posizione nichilistica fino all'affermazione della propria assoluta scissione che non desidera nemmeno la morte come compimento del proprio nulla essenziale.

Esemplare da questo punto di vista è il dialogo che Ivan intrattiene, prima di sprofondare nella febbre cerebrale che lo condurrà alla morte, col diavolo che altro non è che il suo "doppio". La coscienza lacerata di Ivan è "diabolica" nel vero senso della parola. In quanto separata e scissa dal suo fondamento essa è "critica" in maniera radicale: analizza, scinde, punta il dito in maniera impietosa sulle "contraddizioni" della vita affermando, da un punto di vista euclideo e quindi rigorosamente consequenziale, che non può esservi sintesi o riconciliazione conclusiva che risolva le stridenti contraddizioni nell'unità del tutto.

In questo senso la forma di nichilismo propugnata da Ivan è la più terribile e sconfina nel male assoluto, dacché non pretende di "negare il tutto" – perché egli sa che un tale atteggiamento condurrebbe alla sua stessa negazione –, ma piuttosto vuole contrapporsi nella maniera più ostinata, perché solo così sa che il tutto non potrà mai essere il tutto, perché gli manca

¹¹ *Ivi*, p. 341.

una parte che gli si oppone. La negatività dell'atteggiamento di Ivan, dunque, non è un "momento" in funzione di qualcos'altro (come negli altri casi) ma pretende di essere assoluta. Il nichilismo di Ivan è diabolico, perché pretende di porsi come alternativa a Dio, come giudice di Dio stesso, senza comprendere che la negazione, in quanto negazione, è pur sempre ciò che conduce al suo inevitabile superamento.

In questa rapida carrellata delle figure del nichilismo in Dostoevskij emerge dunque con forza la caratteristica negatrice del nichilismo stesso. Esso è negazione, "affermazione" del nulla con tutte le inevitabili contraddizioni che essa porta con sé. Già da queste poche pagine possiamo cominciare a comprendere come il nichilismo sia in se stesso essenzialmente paradossale: in quanto affermazione del nulla e dichiarazione dell'assenza di senso, esso diventa automaticamente strenuo tentativo di porre positivamente ciò che semplicemente "non è". Nel suo tentativo di affermarsi come principio assoluto l'uomo non può che sprofondare nel nulla che lo costituisce in maniera essenziale. Affermare l'io come razionalità ipercritica significa allo stesso tempo negare il senso, per lasciarsi ricondurre dentro un vuoto in cui "tutto è possibile". Vuoto che, da ultimo, è destinato a risucchiare quella stessa coscienza che maldestramente aveva cercato di porlo e di controllarlo come uno strumento al servizio del proprio arbitrio. Il senso di onnipotenza che ci dà l'illusione di poter affermare che "niente ha un senso", che "non esistono principi assoluti", è così destinato a scontare ben preso la nemesis di quello stesso "niente" di cui tanto baldanzosamente ci sentiamo "i padroni", per poi accorgerci subito dopo che, sì, eravamo proprio solo "padroni di niente", e che infine, piuttosto, è il niente ad estendere la sua illimitata signoria su di noi.

3. Figure del nichilismo in Nietzsche.

Proprio negli stessi anni in cui Dostoevskij andava elaborando nei suoi romanzi una radicale critica del nichilismo, nel cuore dell'Europa si affermava con forza un'altra voce inquietante intorno al medesimo tema: quella di Friederich Nietzsche, il cantore della "morte di Dio".

Mai come in questi due autori, uno "scrittore" e un "filosofo", si è forse realizzata una comune sensibilità intorno al medesimo tema, al di là di quelle che posso essere solo della superficiali e accidentali differenze. Nietzsche conosceva Dostoevskij, in particolare il suo romanzo *Delitto e castigo*, che tra

l'altro cita nella sua opera principale *Così parlò Zarathustra*. Ma al di là di queste coincidenze quello che più importa è il loro convergere sul tema del nichilismo nella sua più totale radicalità.

L'evento della "morte di Dio" e l'avanzare del "deserto" costituiscono per Nietzsche il nucleo ontologico radicale della crisi dell'occidente. La "morte di Dio" non è semplicemente un'opinione o un auspicio dell'ateo Nietzsche. Essa costituisce qualcosa di più radicale, qualcosa che mina alla base l'essere stesso dell'occidente.

Per questo la mia posizione di partenza nell'affrontare il tema del nichilismo nietzscheano sarà quella, preliminare, di affermare che Nietzsche *non è* un nichilista, quanto piuttosto colui che ha individuato, per primo, l'essenza nichilistica del pensiero occidentale. Il nichilismo è qualcosa di essenziale, qualcosa che appartiene in maniera inequivocabile al pensiero occidentale e che non può essere scavalcato, né superato a buon mercato. Il nichilismo è non a caso un "evento", qualcosa che accade, che "si dà", si impone progressivamente: «Il deserto cresce»¹² – scriverà significativamente Nietzsche nel suo *Zarathustra*. Il deserto dell'assenza di senso, in virtù del quale «i valori supremi si svalutano» costituisce per Nietzsche non tanto una presa di posizione ma un'affermazione radicale dello *status* dell'uomo occidentale in quanto tale. Nell'aforisma 343 della *Gaia scienza*, significativamente intitolato *Quel che significa la nostra serenità* egli infatti afferma:

«Il più grande avvenimento recente – che "Dio è morto", che la fede nel Dio cristiano è divenuta inaccettabile – comincia già a gettare le sue prime ombre sull'Europa. [...] Ma in sostanza si può dire che l'avvenimento stesso è fin troppo grande, troppo distante, troppo alieno dalla capacità di comprensione dei più perché possa dirsi già *arrivata* anche soltanto la notizia di esso»¹³.

Nietzsche può dirsi "sereno" dinanzi all'evento più devastante della storia dell'occidente perché egli non è un tormentato propugnatore della "morte di Dio", quanto piuttosto colui che ne firma l'atto di morte al suo primo annunziarsi. La notizia della "morte di Dio", pertanto è già in cammino da tempo, ma solo oggi, "recentemente", è "arrivata" all'uomo occidentale,

¹² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano 1996, p. 356.

¹³ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, a cura di G. Colli e F. Masini, Adelphi, Milano 1999, p. 251.

comincia a “gettare le sue prime ombre” come quell’evento fondamentale che già da sempre è in atto nel pensiero occidentale.

Ma che vuol dire per Nietzsche che “Dio è morto”? E che ha che fare la “morte di Dio” col nichilismo?

Nell’aforisma n. 12 dell’ottavo volume delle opere postume Nietzsche afferma: «Che cosa significa nichilismo? – *che i valori supremi si svalutano*. Manca il fine; manca la risposta al “perché?”»¹⁴. Questo frammento, databile intorno agli anni 1887-88, si ricollega al ben noto aforisma 125 de *La gaia scienza* di circa sette anni prima. Qui viene fatto per la prima volta l’annuncio della “morte di Dio”. In esso si narra di un “uomo folle” che vagando con una lanterna accesa in pieno giorno grida incessantemente: «“Cerco Dio! Cerco Dio!”» presso «quelli che non credevano in Dio». La situazione è senza dubbio paradossale e folle, appunto, proprio come l’uomo che cerca con un lume in pieno giorno quel Dio che nella teologia e nella devozione viene solitamente definito come “luce spirituale”, “illuminazione”, presso coloro che lo negano. Il racconto prosegue così:

«L’uomo folle balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: “Dove se n’è andato Dio?” gridò “ve lo voglio dire! *L’abbiamo ucciso* – voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all’ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strofinare via l’intero orizzonte? Che mai facemmo per sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov’è che si muove ora? Dov’è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all’indietro, di fianco in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? – non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo ancora nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi l’abbiamo ucciso!»¹⁵.

Col nichilismo «i valori supremi si svalutano», «manca la risposta al “perché?”». Con la “morte di Dio” accade l’evento supremo del nichilismo come perdita generale di senso. Col nichilismo cade progressivamente il “perché” delle cose come punto di riferimento universale dell’ente in generale, manca il “fondamento”. La morte di Dio altro non è che l’evento *par*

¹⁴ F. Nietzsche, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1986, VIII, II, 12.

¹⁵ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 162-63.

excellance di questa caduta e perdita di senso. I tragici interrogativi dell'uomo folle altro non sono che l'indicazione del venir meno del "perché" delle cose, degli enti tutti: l'orizzonte, l'alto, il basso, l'avanti, l'indietro e il di fianco, tutto ha perso il suo limite, il suo "contenitore" universale, ciò che manteneva l'universo tutto nella sua unità. L'"infinito nulla" e il "vuoto", "freddo", di una "notte" oscura e senza stelle è ora l'elemento in cui l'uomo è costretto a vagare per aver voluto uccidere Dio.

Con la morte di Dio viene a cadere il perché universale di tutte le cose, la "causa prima" il "*summum ens*", l' "*ens perfectissimum*" che dà senso e valore a tutte le cose, ed è stato l'uomo ad ucciderlo perché ha voluto farne il metro della propria esistenza finita, la cifra della propria volontà di potenza. Il Dio che muore per Nietzsche altro non è che il frutto di un processo di accumulo di una menzogna millenaria che ha fatto di Dio, dell'ideale, del valore, la maschera luminosa dietro cui nascondere la propria volontà di dominio su tutto l'essente. È il Dio metafisico, quello intellettualistico, "dei filosofi" per utilizzare la felice intuizione pascaliana. E un tale Dio è per Nietzsche già da sempre morto, e non potrà mai essere vivo perché, facendo di Lui una mera "idea" lo sgancia da ogni possibile vita e vitalità, rendendolo mero garante di ciò di cui l'uomo ha bisogno per rendersi signore dell'essente.

In più passi della sua opera Nietzsche sottolinea con forza che Dio come l'"ideale", con il valore ad esso legato secondo la millenaria tradizione occidentale, altro non sia che il garante di tutti quei dualismi che scindono la realtà per renderla strumentalmente manipolabile. L'opposizione reale-ideale, sensibile-sovrasensibile, bene-male, mondo vero-mondo apparente, altro non sono che il frutto dell'intellettualismo umanistico proprio del pensiero occidentale che tende per sua intrinseca natura ad assumere su di sé il giudizio inerente tali questioni per poi proiettarle in Dio come garante supremo di un ordine che in realtà è l'uomo stesso ad aver creato e posto.

Con la posizione del "mondo ideale" a partire da Platone, attraverso l'affermazione del cristianesimo come "platonismo per il popolo" si viene così a creare per Nietzsche il presupposto della sua stessa negazione, andando a perdere progressivamente il suo valore, allontanandosi e svalutandosi progressivamente fino a diventare un scialba evanescenza di una luce che scolora e si fa mera nebbia.

Nell'aforisma n.75 del *Crepuscolo degli idoli*, significativamente intitolato *Come il mondo vero finì per diventare favola*, Nietzsche ci dà un breve ma

efficacissimo saggio di come l'essere del mondo ideale si sia progressivamente depotenziato fino a perdere tutto il suo significato:

«1. Il mondo vero, raggiungibile dal sapiente, dal pio, dal virtuoso, – egli vive in esso, *lui stesso è in questo mondo.* / 2. Il mondo vero, per il momento irraggiungibile, ma promesso al sapiente, al pio al virtuoso (“al peccatore che fa penitenza”). / 3. Il mondo vero irraggiungibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo. / 4. Il mondo vero – irraggiungibile? Comunque non raggiunto. E in quanto non raggiunto, anche *sconosciuto*. Di conseguenza neppure consolante, salvifico, vincolante: a che ci potrebbe vincolare qualcosa di sconosciuto? / 5. Il “mondo vero” – un’idea che non è più utile a niente, nemmeno più vincolante – un’idea divenuta inutile e superflua, *quindi* un’idea confutata: aboliamola! / 6. Il mondo vero lo abbiamo abolito: quale mondo è rimasto? Forse quello apparente? [...] Ma no! *Con il mondo vero abbiamo abolito anche quello apparente*»¹⁶.

In questo passo viene ben semplificata da Nietzsche la storia del pensiero occidentale a partire dalle sue radici platoniche, attraverso il cristianesimo, poi Kant e l'idealismo tedesco, fino al positivismo che giudica l'ideale come qualcosa di “inutile” di cui bisogna sbarazzarsi e la conseguente finale eliminazione della dicotomia tra apparenza e realtà su cui tutto il percorso filosofico dell'occidente, la sua “posizione di valori” si è finora fondata. La morte di Dio, e con Lui di tutto il cielo di stelle fisse composto dal mondo vero come mondo ideale è dunque il frutto ultimo di un processo di progressivo svuotamento e svalutazione del senso.

Per questo «Dio è morto! E noi l'abbiamo ucciso!» perché ciò che è morto altro non è che quella posizione di valore che l'uomo aveva compiuto come volontà del proprio potenziamento. La morte di Dio è data dal fatto che l'uomo ha progressivamente perduto il senso di tale idea, egli non vive più in essa, in quanto essa non rappresenta più per l'uomo quel valore per il proprio potenziamento che inizialmente aveva.

In questo senso si può ben comprendere come per Nietzsche Dio e il mondo ideale, ben lungi dall'essere oggetti in se stanti, altro non sono che mere posizioni della volontà di potenza. Per questo il ruolo della sua filosofia non sta in nient'altro che nel mostrare come dietro la “menzogna millenaria” non si cela che un unico principio: una volontà che precede ogni rappresentazione teoretica ed ogni proiezione ideale e che costituisce l'unico

¹⁶ F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, cit., VI, III, 75.

sfondo di potenza a partire dal quale tali “rappresentazioni” sono rese possibili.

Dinanzi a questa scoperta della svalutazione di tutti i valori sinora invalsi nietzsche non fa altro che accelerare la crisi acutizzando il senso del nulla entro cui l'uomo si viene inevitabilmente a trovare una volta acquisita questa terribile verità. Il senso di “schifo” e di “disgusto” di fronte alla scoperta della “menzogna” sotto la quale l'uomo ha mascherato il nulla sempre presente che circonda la sua esistenza è ben evidenziato da Nietzsche nelle molteplici figure del “grande disprezzo” che popolano il poema filosofico *Così parlò Zarathustra*.

Il “disprezzo” e la “negazione” diventano così i sentimenti basilari che derivano dal diffondersi del nichilismo. La presa di coscienza che nulla è, che tutti i valori altro non sono che maschere atte a nascondere il nulla e il caos che ci circondano non possono che condurre l'uomo all'«ora del grande disprezzo. L'ora in cui vi prenda lo schifo anche per la vostra felicità e così per la vostra ragione e la vostra virtù»¹⁷.

Lo schifo che qui Nietzsche propugna è un momento fondamentale in cui si acquisisce il disprezzo per tutti quei valori normalmente vigenti: la “felicità”, la “ragione” e la “virtù” che alla luce dell'acquisita coscienza del nulla in cui ci troviamo gettati diventano «indigenza, feccia e miserabile benessere»¹⁸. Sia ben chiaro, anche in questo caso lo “schifo” di cui Nietzsche parla non è una semplice “opinione” o sensazione di cui chiunque può giornalmente fare esperienza, del tipo: “a me fa schifo questo o quello”. Piuttosto lo schifo e il disprezzo di cui Nietzsche parla è dato dalla profonda consapevolezza di quel nulla in cui l'esistenza umana si viene a trovare nel momento stesso in cui comprende la menzogna millenaria in cui essa quotidianamente si colloca.

Questa radicalità del “grande disprezzo” viene ulteriormente chiarita da Nietzsche nel famoso discorso *Delle tre metamorfosi* con cui si apre lo *Zarathustra*. Qui Nietzsche ci parla delle tre metamorfosi che lo spirito deve compiere per raggiungere se stesso: «come lo spirito diventa cammello, e il cammello leone, e infine il leone fanciullo»¹⁹. Per il momento tralascieremo la

¹⁷ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.7.

¹⁸ *Ibi*.

¹⁹ *Ivi*, p.23.

terza, quella del “fanciullo”, per concentrarci sulle prime due. Dello spirito cammello Nietzsche ci dice:

«Molte cose pesanti vi sono per lo spirito, lo spirito forte e paziente nel quale abita la venerazione: la sua forza anela verso le cose pesanti, più difficili da portare. [...] Tutte queste cose, le più gravose da portare, lo spirito paziente prende su di sé: come il cammello che corre in fretta sotto il suo carico, così corre anche lui nel deserto»²⁰.

Lo spirito cammello è colui che si “fa carico” del peso e lo porta nel “deserto”. In questa immagine sintetica si cela il simbolo del nichilismo che non è ancora divenuto cosciente di sé. Lo spirito paziente del cammello porta il suo peso nel deserto dell’esistenza. Il deserto, lo si è già accennato, è il deserto dell’assenza di senso. Il deserto è tale perché non c’è nulla in esso, è l’immagine del vuoto sconfinato in cui l’uomo si trova gettato. In questo luogo desolato il cammello si carica del peso dei valori, dell’abnegazione alla legge morale, allo stato, a Dio. Tutto ciò tuttavia non è altro che il peso col quale lo spirito cammello nasconde e giustifica il deserto che lo circonda. Non sa perché lo fa, ma sa che deve farlo, deve perché deve. Ma, poco più avanti, prosegue:

«Là dove il deserto è più solitario avviene la seconda metamorfosi: qui lo spirito diventa leone, egli vuol come preda la sua libertà ed essere signore nel proprio deserto. / Qui cerca il suo ultimo signore: il nemico di lui e del suo ultimo dio vuol egli diventare, con il grande drago vuol egli combattere per la vittoria. / Chi è il grande drago, che lo spirito non vuol più chiamare signore e dio? “Tu devi” si chiama il grande drago. Ma lo spirito del leone dice “io voglio”. / “Tu devi gli sbarra il cammino, un rettile dalle squame scintillanti come l’oro, e su ogni squama splende a lettere d’oro “tu devi!”. / Valori millenari rilucono su queste squame e così parla il più possente dei draghi: “tutti i valori delle cose risplendono su di me”. / “Tutti i valori sono già stati creati, e io sono – ogni valore creato. In verità non ha da essere più alcun ‘io voglio!’”. / Così parla il drago. / [...] Crearsi la libertà e un no sacro anche verso il dovere: per questo è necessario il leone»²¹.

Lo “spirito leone” è lo spirito del grande disprezzo, è colui che nega e abbatte, distrugge e annienta con la forza della sua volontà l’imposizione del

²⁰ *Ibi.*

²¹ *Ivi*, p. 24.

“tu devi” da parte del drago, depositario della tradizione millenaria dei valori abitualmente riconosciuti. La volontà del leone è una volontà che dice di “no”, che si contrappone e che contraddice. In questo suo porsi lo “spirito leone” prende coscienza del deserto e lo conquista come territorio sconfinato della propria volontà. Egli uccide Dio, ma il suo uccidere Dio e il vincere sul drago altro non sono che l’atto di riconoscimento del deserto che comunque, tanto per lo spirito cammello che per il drago che per il leone è l’orizzonte, l’ambiente preliminare e imprescindibile in cui si svolge la lotta.

Il deserto dell’assenza di senso comunque predomina su tutte queste figure. Esse pertanto possono ben dirsi “figure del nichilismo”, figure del deserto che nel deserto si muovono e dal deserto stesso sono generate come sue custodi. Lo spirito leone, in questo senso, non fa altro che conquistarsi la libertà per poter dire che “il re è nudo!”, che i presunti “valori” con cui ci affaccendiamo a dare un senso alla nostra esistenza non sono altro che scaglie di un guardiano posto a mascheramento del deserto medesimo.

Ma il deserto resta tale, l’assenza di senso predomina come il tratto dominante della verità del mondo. La libertà del leone apre solo la possibilità di un nuovo senso ma non è ancora capace di creare: «Creare valori nuovi – di ciò il leone non è ancora capace: ma crearsi la libertà per una nuova creazione – di questo è capace la potenza del leone»²². Questo apre l’ambito della libertà al di là del darsi dei limiti valoriali in cui inevitabilmente l’esistenza tende a darsi per ordinarsi nel deserto. Per questo il Dio che muore e che manifesta il deserto in cui noi ci troviamo in fondo non è che un idolo e un feticcio, una proiezione ideale del nostro io finito che con lui deve necessariamente finire, affinché si possa compiere l’ultima metamorfosi: quella dello “spirito fanciullo” che finalmente supera la negatività dello spirito leone nel sacro “sì” creatore ed eterno in cui il deserto diviene un giardino in un “senso della terra” recuperato nell’eternità del tutto:

«Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco e una ruota ruotante da sola, un primo moto e un sacro dire di sì. / Sì, per il giuoco della creazione, fratelli, occorre un sacro dire di sì: ora lo spirito vuole la *sua* volontà, il perduto per il mondo conquista per sé il *suo* mondo»²³.

²² *Ibi*.

²³ *Ivi*, p.25.

Il nulla del nichilismo che si dischiude con la consapevolezza della morte di Dio non per Nietzsche che un “momento” in cui tutto si oscura per permette di nuovo al sole di risplendere con più forza di quanto non avesse fatto prima. L’attraversamento della “profonda mezzanotte” che si dischiude a partire dalla consapevolezza del “grande disprezzo” non può far altro dunque che condurre ad un “grande meriggio” della verità dell’eterno che si dischiude solo a partire dalla caduta definitiva della maschera occultante del Dio inautentico della metafisica.

L’analisi del discorso delle “tre metamorfosi” dello *Zarathustra* nietzscheano ci permette quindi di cogliere l’aspetto parziale del nulla e dello spirito di negazione che si afferma a partire dall’atteggiamento metafisico dell’occidente. Questo atteggiamento metafisico si radica nel potere del giudizio come strumento di dominio dell’essere e dell’uomo in quanto uomo. Questo potere è infatti ciò che consente di fissare, nel sostanzialismo che lo contraddistingue, uomo e natura in canoni predeterminati, in modelli, in schemi e forme in virtù di cui è possibile rendere prevedibile la vita, calcolarla, privandola così della sua stessa vitalità – di quel guizzo e di quello slancio di cui al contrario solo il fanciullo è in grado di cogliere il profondo significato.

Proprio per questo il significato, il senso, che viene oscurato dal potere del nichilismo è effettivamente quello di una vita che esula dalla regola, da una vita che vive di eccezioni e di errori, che si nutre di menzogne e che come l’arte, ingannando rivela ciò che è essenziale. Al nichilismo quindi non spetta l’ultima parola, secondo Nietzsche, proprio perché esso è solo un “momento” di quel gioco di capovolgimenti che sono parte della vita stessa nella sua capacità di produrre continue eccezioni, rispetto a cui la regola non è altro che un tentativo maldestro da parte dell’uomo di negare, riaffermando, ciò che inevitabilmente lo costituisce.

* * *

Alla luce di quanto esposto diviene quindi possibile tracciare, in conclusione, alcuni tratti comuni delle varie figure del nichilismo sin qui presentate, per vedere come in tutti i casi esse cedano da ultimo il passo ad “altro”. Tanto in Dostoevskij che in Nietzsche, infatti, solitamente ritenuti i “padri” del nichilismo contemporaneo le “figure” del nichilismo acquistano il

loro senso nel “dileguarsi” della loro stessa presunta incontrovertibilità. Tanto Raskol’nikov che Ippolit che Kirillov, quanto Ivan e tutte le varie declinazioni della disperazione nell’ “uomo superiore” nietzscheano, si danno solo nella misura in cui è concessa la possibilità del loro oltrepassamento in altre figure che potremmo definire della “verità” o dell’ “eternità”. Figure queste in cui si incarna la possibilità di una vita che non muore ma che si rinnova continuamente come nello “spirito fanciullo” espressione della gioia nietzscheana del dionisiaco. Così Raskol’nikov non è senza la sua Sonja, Ippolit non è senza il suo Myskin, Kirillov non si dà senza il suo vescovo Tichon e Ivan non sussisterebbe senza il suo Starets Zosima; allo stesso modo in Nietzsche la figura del negatore non è mai definitiva, essa non si afferma mai, ma o retrocede al rango dell’ultimo uomo o procede verso quella oltreumanità affermatrice dell’eterno come condizione invero del sé più profondo e intimo di ciascuno. In questo senso, quindi, l’apparente spirito di (auto)negazione che si produce con la ribellione nichilistica, ovvero con l’accorgimento della sua “presenza” in mezzo a noi – come ci hanno fatto giustamente notare tanto Dostoevskij che Nietzsche – è tale solo nella nostalgia infinita per la luminosità di quei singoli nei quali la verità, in tutta la sua semplice e complessa multidimensionalità della vita, si è incarnata e impersonata, rendendo possibile, solo così alle “figure del nichilismo” di risaltare con tanta nettezza.