

Comparatismi 7 2022

ISSN 2531-7547

<http://dx.doi.org/10.14672/20222065>

L'enigma della perfezione Il tema del Nulla tra Mann e Heidegger

Giovanni Bottioli

Abstract • Quest'articolo tenta di interpretare una frase di Thomas Mann (*La morte a Venezia*): «E il Nulla non è forse una forma di perfezione?», mettendola in relazione con il problema filosofico del non-essere. Viene privilegiata la riflessione che Heidegger presenta in *Che cos'è metafisica?*: qui Heidegger attribuisce al Nulla lo statuto di un verbo, e non di un sostantivo, sottraendosi così alle obiezioni consuete, in particolare a quelle di Bergson. Parlare del Nulla significa descrivere processi di nientificazione (*das Nichten*). L'autore di quest'articolo propone di distinguere tre diversi significati: (a) c'è un nientificare dionisiaco, inteso come dissoluzione, scioglimento, ecc; e ci sono due modi di nientificazione che rinviano all'apollineo: (b) il conferimento di forme rigide, l'incatenamento delle forze; (c) le forme flessibili, che si esprimono nel linguaggio. Questa distinzione viene utilizzata come chiave di lettura per la *Montagna magica* di Mann.

Parole chiave • Nulla; Nientificazione; Heidegger; Mann; Stili di pensiero.

Abstract • This article attempts to interpret Thomas Mann's «And is not Nothingness a form of perfection?», from *Death in Venice*, by relating it to the philosophical problem of non-being. The reflection that Heidegger presents in *What is Metaphysics?* is privileged: Heidegger ascribes to Nothingness the status of a verb, and not a noun, thus evading the usual objections, particularly those of Bergson. To speak of the Nothing is to describe processes of nihilation (*das Nichten*). The author of this article proposes to distinguish three different meanings: (a) there is a Dionysian nihilation, understood as dissolution, melting, etc.; and there are two modes of nihilation that refer back to the Apollonian: (b) the giving of rigid forms, the enchainment of forces; (c) flexible forms, which are expressed in language. This distinction is key to read Mann's *Magic Mountain*.

Keywords • Nothing; Nihilation; Heidegger; Mann; Styles of Thought.

L'enigma della perfezione

Il tema del Nulla tra Mann e Heidegger

Giovanni Bottirolì

La verità sorge dunque dal nulla? Sì, se per «nulla» si intende la pura negazione (*das blosse Nicht*) dell'ente inteso come quella semplice presenza che l'opera, nel suo limpido sussistere, denuncia e dissolve come l'ente solo presuntivamente vero.¹

I.

Ho affrontato il tema, e il problema, del Nulla in un libro abbastanza recente,² perciò corro il rischio di ripetermi. Non riprenderò l'analisi di *Der Tod in Venedig*, che pure offre lo spunto iniziale; come è prevedibile, manterrò la prospettiva filosofica che ispira il mio precedente lavoro, e tuttavia cercherò di approfondirla tramite la rilettura di un'opera che ho molto amato, *Der Zauberberg*.

Ricominciamo dunque da uno dei pensieri di Aschenbach: «E il Nulla non è forse una forma di perfezione (*und ist nicht das Nichts eine Form des Vollkommenen*)?»³, che può indicare un'importante zona di convergenza tra Mann e Heidegger. Questa frase, tanto suggestiva quanto enigmatica, ha tutti i caratteri dell'aforisma, cioè di quel tipo di enunciati nei quali la densità semantica raggiunge l'apice, e di cui non si può mai presumere di aver esaurito le possibili risonanze.

L'enigma poggia su tre termini, prima ancora che sui loro legami: il Nulla, la forma, la perfezione. Del secondo e del terzo abbiamo una comprensione intuitiva, che è destinata a rivelarsi alquanto misera nel momento in cui ci viene eventualmente richiesto di definirli; tuttavia, la realtà indicata da questi termini risulta accessibile alle capacità percettive, e si mantiene comunque in un ambito di concretezza. Non si può dire lo stesso per il Nulla.

Questo termine indica *qualcosa*? La frequenza del suo uso, in molte situazioni quotidiane, sembra giustificare una referenzialità che nessuno (o quasi nessuno) si sentirebbe pronto a difendere, peraltro, dopo un minimo di riflessione. A rigore (se non lo usiamo in discutibili sinonimie), non vi è nulla che il termine *nulla* potrebbe indicare, non vi è alcuna realtà in grado di candidarsi come l'oggetto di questo lessema. La sua forma sostantivata è palesemente illusoria. Facciamo uso del pronome indefinito (nulla, niente, *nichts*)

Questo intervento riprende la relazione presentata al seminario "Mann, Heidegger e l'opera d'arte", che si è svolto a Venezia presso l'Università Ca' Foscari (Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali Comparati), il 9 giugno 2022. Il seminario è stato organizzato da Massimo Stella.

¹ Martin Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte* [1936], in Id., *Sentieri interrotti* [1950], trad. di Pietro Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 55.

² Giovanni Bottirolì, *La prova non-ontologica. Per una teoria del Nulla e del "non"*, Milano-Udine, Mimesis, 2020.

³ Thomas Mann, *La morte a Venezia* [1912], trad. di Elisabeth Galvan, Venezia, Marsilio, 2009, pp. 124-125.

per ragioni grammaticali, insomma, perché la lingua ha bisogno di almeno un operatore di negazione: il pronome indefinito sarebbe dunque una variante del 'non'. Per esempio, dire «non è successo niente di importante» equivale a «quello che è successo non è importante».

Sto assumendo, per adesso, il punto di vista di coloro che hanno espresso la più grande diffidenza, se non ostilità, nei confronti di una nozione incautamente e involontariamente veicolata dalle lingue naturali. Riprendendo una celebre frase di Platone, e sostituendo 'poesia' con 'linguaggio naturale', potremmo dire che tra la filosofia e il linguaggio naturale esiste un'antica inimicizia, che niente (o nessuno) può superare. Come sappiamo, questa inimicizia ha però generato posizioni assai diverse, che comprendono i progetti di una logica formale (e i linguaggi artificiali) ma anche la decisione –la volontà– di attingere dalle lingue naturali le risorse della polisemia, senza ignorare o sottovalutare i rischi dell'omonimia, dell'equivocità.

Tra le proibizioni emanate nei riguardi del Nulla, le più importanti sono forse quelle di Parmenide e di Bergson. A renderle affini è un'ontologia della pienezza o dell'indiviso. *Indiviso* è un termine che io uso in una relazione implicita di contrasto con *diviso* –nel senso in cui la psicoanalisi parla di un soggetto diviso (e in una interpretazione ulteriore, *diviso* non in parti, non mereologicamente, bensì in modi d'essere, e dunque tra stili di pensiero). *Indiviso* non equivale a 'inarticolato' e tantomeno a 'statico'. Nella concezione bergsoniana è proprio il dinamismo, la fluidità insopprimibile, a garantire l'indivisione. E anche a postularla: non sarebbe infatti contraddittorio, per un'ontologia del fluido, riconoscere l'esistenza delle scissioni?

Naturalmente questa impostazione deve far fronte a delle difficoltà: se *indiviso* non equivale a 'inarticolato', quale posto dobbiamo assegnare (o riconoscere) agli individui, e al *principium individuationis*? Un individuo non è forse un'entità morfologicamente distinguibile dalle altre? Sì, risponde Bergson, ma unicamente per le esigenze della vita pratica, a cui presiede l'intelligenza, cioè una facoltà che tende «a pensare la realtà mobile attraverso la mediazione dell'immobile». ⁴ La realtà vera è il divenire: il nostro corpo «cambia forma in ogni momento. O meglio, non esiste forma, in quanto la forma attiene a ciò che è immobile, mentre la realtà è movimento. Reale è soltanto il cambiamento continuo di forma: la forma non è altro che un'istantanea presa su una transizione». ⁵

In questa prospettiva il nulla non può essere che una *pseudo-idea*. Ma questo è solo il punto di partenza per Bergson. Si può senza dubbio concordare con alcune sue affermazioni: per esempio, appare ingenuo pensare al nulla come un 'prima' su cui l'essere nella sua totalità si adagerebbe come su un tappeto; ⁶ è convincente, inoltre, sostenere che il 'non esserci' di qualcosa esprime semplicemente l'atteggiamento di chi aveva una determinata aspettativa, e poi esprime la sua delusione dicendo che quell'oggetto 'non c'è'.

La proibizione o confutazione del nulla intende però essere più radicale. Bergson vuole svalutare non soltanto la pseudoidea del 'nulla' come realtà sostantivata, ma il ruolo stesso della negazione, la sua legittimità e fecondità *logica* (cioè nei processi di pensiero). Può ammetterne la non-eliminabilità grammaticale, linguistica: ma per Bergson il linguaggio svolge finalità unicamente pratiche, e comunque le sue parti essenziali sono i so-

⁴ Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice* [1907], trad. di Fabio Polidori, Milano, Raffaello Cortina, 2002, p. 244.

⁵ Ivi, p. 247.

⁶ Ivi, p. 226.

stantivi, gli aggettivi e i verbi.⁷ Le parti sincategorematiche del linguaggio, cioè congiunzioni e preposizioni, vengono minimizzate.

Perché la negazione deve venire svaloriata e privata di ogni forza? Ebbene, perché bisogna prevenire ogni effetto logico-semantico che il 'non' potrebbe avere se venisse utilizzato per formare espressioni come 'non-esistenza' o 'non-essere'. Ciò che Bergson auspica, insomma, è che la negazione sia percepita come *pseudo-linguaggio*. C'è un passo che mi sembra offrire una conferma: proviamo a rappresentarci un oggetto A e consideriamolo come esistente, poi, con un tratto di penna intellettuale, proviamo a cancellare questa clausola, cioè la sua appartenenza alla realtà effettuale. La cancellazione si rivela impossibile, perché «non ci si può rappresentare un oggetto senza attribuirgli con ciò stesso una certa realtà. Tra pensare un oggetto e pensarlo esistente non c'è assolutamente alcuna differenza».⁸ Conclusione: «In fondo, è proprio da questo presunto potere insito nella negazione che derivano tutte le difficoltà e tutti gli errori».⁹

Tra i compiti della filosofia non vi è solamente quello di controllare la coerenza di un'argomentazione, ma anche quello di rendere espliciti i presupposti su cui essa si fonda. L'ontologia di Bergson, abbiamo detto, è un'ontologia della pienezza: al pieno può subentrare soltanto il pieno; abolire è in realtà 'sostituire'. Vi è qualcosa però che rimane inconfessato nella filosofia di Bergson, cioè l'*orientamento modale*, il primato della realtà effettuale.

Che cosa accade se accettiamo l'indicazione di Heidegger, in *Essere e Tempo*? «Più in alto della realtà (*Wirklichkeit*) si trova la *possibilità*».¹⁰ Qui si afferma un diverso orientamento modale, il primato e quindi una certa 'autonomia' del possibile, ma non, come obiettava Bergson alla dottrina classica delle modalità, l'idea di una precedenza dei possibili rispetto all'esistenza: l'«armadio dei possibili» è l'immagine derisoria di cui si serve Bergson polemicamente; le possibilità sarebbero come le ombre dell'Ade che attendono di bere il sangue della *Wirklichkeit* per accedere alla vita.

Le possibilità sono sempre mescolate alla realtà, certamente: ma non perché pensare un oggetto implichi pensarlo come esistente; tutt'al più, perché rappresentarsi un oggetto è sempre pensarlo in una forma determinata. Ad esempio, posso rappresentarmi un ippogrifo, ma non posso rappresentarmelo senza immaginare che sia un cavallo, che abbia delle ali, che le sue ali siano pienamente dispiegate oppure leggermente reclinate, con i contorni dell'immagine di un fumetto oppure come in un quadro. Insomma, Bergson confonde la determinatezza della rappresentazione (immagine) con l'attribuzione di esistenza.¹¹

⁷ Ivi, p. 248.

⁸ Ivi, p. 233. La traduzione è letterale: «on ne peut pas se représenter un objet sans lui attribuer, par là même, une certaine réalité. Entre penser un objet et le penser existant, il n'y a absolument aucune différence» (cfr. Henri Bergson, *L'évolution créatrice* [1907], in Id., *Œuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 736).

⁹ Ivi, p. 234.

¹⁰ Heidegger, *Essere e tempo* [1927], trad. di Pietro Chiodi, nuova edizione a cura di Franco Volpi, Milano, Longanesi, 2005, p. 54.

¹¹ Cfr. il chiarimento di Ludwig Wittgenstein: «Si può negare un'immagine? No. E in ciò risiede la distinzione tra immagine e proposizione. L'immagine può servire da proposizione. Ma allora all'immagine viene ad aggiungersi qualcosa che le fa *dire* qualcosa. In breve, io posso negare solo che l'immagine sia giusta, ma l'immagine stessa non la posso negare» (26 novembre 1914, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. di Amedeo G. Conte, Torino, Einaudi, 1980, p. 123).

Il primo potere della negazione consiste in effetti nel consentire una distanza rispetto al dominio della percezione e dell'immaginazione. La negazione è un operatore, le cui funzioni vengono generalmente riconosciute nell'ambito della linguistica e della logica. Tuttavia, riconoscere l'imprescindibilità della negazione non equivale a legittimare quella che altri autori, oltre a Bergson, considerano una pseudo-idea, cioè il nulla. Dopo la metafisica, è stato l'empirismo a vietare ogni 'entificazione' di questo concetto: ad esempio, Carnap nella sua polemica con Heidegger. Peraltro, la filosofia consiste sovente nel guardare la realtà alla rovescia rispetto al senso comune. Nella Prolusione del 1929, Heidegger fa riferimento al Nulla non come una derivazione dai legittimi usi della negazione, bensì come la sua origine. «C'è il niente solo perché c'è il 'non', cioè la negazione? Oppure è vero il contrario (...) Da parte nostra affermiamo che il niente è più originario del 'non' e della negazione».¹²

2.

Sono costretto a presentare la riflessione di Heidegger in maniera semplificata, ancora più di quanto sia stato inevitabile nei confronti di Bergson (perché il pensiero di Heidegger è più complesso). Tanto vale procedere schematicamente:

- anzitutto, 'più originario' vuol dire: che rinvia a una polisemia più ampia, più feconda, e questa polisemia del Nulla comporta un'apertura sulla dimensione della logica. D'altronde, non si dà alcuna ontologia in cui non sia implicita una logica (e virtualmente, il viceversa).

Heidegger accenna a questa dimensione quando pone la domanda: «Può la sovranità della 'logica' essere lesa?». ¹³ Collocando tra virgolette il termine *logica*, Heidegger produce un effetto di 'scoronamento' nei confronti dell'articolo determinativo, in cui vorrebbe riconoscersi una lunga tradizione: contro di essa dovremmo dire che non esiste *la* logica, bensì soltanto il pluralismo logico. Sicuramente, questa tesi è valida a partire dall'idealismo tedesco, e dalla distinzione tra Intelletto (*Verstand*) e Ragione (*Vernunft*): non due facoltà, ma due diversi stili di pensiero, il primo è uno stile disgiuntivo, che tende a separare rigidamente le sue unità, il secondo è lo stile dei legami, dei nessi – e richiederà delle precisazioni essenziali. In ogni caso, per citare ancora Heidegger, «l'idea della 'logica' si dissolve nel vortice di un domandare più originario»;¹⁴

- 'più originario' significa altresì: più in alto della negazione, del 'non', si trova il Nulla. Il che non autorizza alcuna entificazione. Il Nulla non è 'qualcosa che non c'è'. Pur non rinunciando alla forma sostantivata, Heidegger conferisce a questo termine un significato verbale: *das Nichts* significa *das nichten*, il nientificare. Ed è a questo significato che ci atterremo.

«È il niente stesso che nientifica (*das Nichts nichtet*)». ¹⁵ Potremmo dire semplicemente: 'nientifica', come diciamo 'piove', in forma impersonale? Da un certo punto di vista, certamente sì, per evitare le ingenuità sulla coppia 'soggetto-oggetto', sottolineate da Heidegger. Un deleuziano eretico, che ammettesse la nozione del nulla, accetterebbe sen-

¹² Heidegger, *Che cos'è metafisica?* [1929], in Id., *Segnavia* [1976], trad. di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 1987, p. 64.

¹³ Ivi, p. 63.

¹⁴ Ivi, p. 72.

¹⁵ Ivi, p. 70.

za dubbio la forma impersonale, de-soggettivante. Nella prospettiva di Heidegger, tuttavia, noi siamo gettati - *in possibilità nientificanti*.

Diversamente da Bergson, Heidegger non trascura le congiunzioni e le preposizioni: affermando l'essere nel mondo (*in-der-Welt-sein*), egli invita a non intendere 'in' come la condizione dell'acqua in un bicchiere o di una chiave nella toppa. Essere gettati in possibilità implica il potere di sperimentare la differenza tra vita autentica e inautentica, cioè tra l'essere immedesimati in relazioni sociali anonime e la ricerca della propria singolarità.

Dove troviamo il 'non' di Heidegger? Anzitutto, e senza alcun dubbio, in *Essere e tempo*. La negazione è in primo luogo il 'non' dell'Esserci, del Dasein. Ci sono alcuni paragrafi (dal 25 al 27), a cui ho fatto spesso riferimento nel mio lavoro per sostenere un'affinità tra Heidegger e la psicoanalisi lacaniana, che è in parte il risultato della lettura di Heidegger da parte di Lacan, e della mediazione decisiva di Sartre. Qui Heidegger considera le relazioni intersoggettive (il *Mitsein*), e pone così il problema: «Innanzi tutto 'io' non 'sono' io nel senso del me-Stesso che mi è proprio, ma sono gli altri, nella maniera del Si. È a partire dal Si e in quanto Si che io, innanzi tutto, sono 'dato' a me 'stesso'. Innanzi tutto l'Esserci è il Si, e per lo più rimane tale».¹⁶

«Zunächst 'bin' nicht 'ich'». Io non sono io, perché sono immedesimato nell'alterità, assorbito da una forma di vita comune in cui mi adagio e mi perdo. Non vediamo forse una perfetta corrispondenza con la situazione di Hans Castorp nel Berghof? Dalla cura sull'«eccellente sedia sdraio», in cui Hans conosce i primi momenti di beatitudine, ai cinque pasti quotidiani, il regolamento del sanatorio stabilisce una circolarità ritmica che tende ad attenuare, se non a far svanire, la linearità dei giorni, tanto che Hans, a un certo punto, dice il Narratore, non avrebbe più saputo dire quanti anni avesse.¹⁷

Dunque, l'ente 'non stabilmente determinato' che noi stessi siamo –per unificare Nietzsche e Heidegger– viene gettato in processi di nientificazione da cui deriva la formazione della sua identità, in un tempo anteriore a quello in cui avrà la capacità di metterla in discussione. Il protagonista del *Bildungsroman* è un personaggio giovane, che desidera una formazione non perché non ne abbia già ricevuta una, ma perché non riesce più a riconoscersi in essa. La nientificazione è un processo che può conferire una forma a un soggetto plastico, duttile. *In quali modi?* Questa è una domanda fondamentale. Ad essere stato appena descritto è solo uno di questi modi: innanzi tutto –*Zunächst*, citando Heidegger– *innanzitutto* l'azione del 'non' ha come effetto un'identità rigida, a partire dalla quale un soggetto coincide con se stesso, ed è invitato ad appagarsi nella coincidenza.

È possibile che un soggetto ritrovi la propria plasticità, la propria flessibilità? Questo è il desiderio dell'eroe del *Bildungsroman*. E che cosa significa sul piano logico e ontologico una flessibilità ritrovata, se non che un individuo può desiderare di non-coincidere con l'identità che non ha scelto? Come ritrovare questo slancio vitale, in un'accezione non bergsoniana? Conosciamo la risposta di Heidegger nel par. 40 di *Essere e tempo*: ciò accade grazie all'angoscia, cioè all'esperienza del Nulla.

Le pagine splendide di *Sein und Zeit* vengono riprese nella prolusione del 1929: nell'angoscia, dice Heidegger, ci sentiamo «sospesi» («*Wir 'schweben' in Angst*»), e anche «spaesati».¹⁸ Viviamo un'esperienza di dissoluzione, in quanto dilegua la realtà effettuale, la dimensione intramondana che saturava la nostra esistenza. Per essere precisi, è il

¹⁶ Id., *Essere e tempo*, cit., p. 161.

¹⁷ Thomas Mann, *La montagna magica* [1924], a cura di Luca Crescenzi, trad. di Renata Colorni, Milano, Mondadori, 2010, p. 804. D'ora in avanti indicata nel corpo del testo con la sigla *MM*, seguita dal numero di pagina cui la citazione si riferisce.

¹⁸ Heidegger, *Che cos'è metafisica*, cit., p. 67.

primato della *Wirklichkeit* che dilegua: l'angoscia provoca un annientamento *modale*, non una distruzione fisica, ovviamente. Ma ciò non diminuisce la rilevanza dei suoi effetti, in quanto l'angoscia interrompe la fuga dell'Esserci di fronte a se stesso.¹⁹ E poiché tutte le vie di fuga vengono a mancare, l'Esserci si ritrova davanti alle proprie possibilità. Il mondo, cioè il Si, la medietà anonima, è sprofondata nella più completa insignificatività: «L'angoscia sottrae così all'Esserci la possibilità di comprendersi deiettivamente a partire dal 'mondo', e dallo stato interpretativo pubblico (...). L'angoscia isola l'Esserci nel suo essere-nel-mondo più proprio, il quale, in quanto comprendente, si progetta essenzialmente in possibilità».²⁰

In altri termini, nell'angoscia il soggetto sperimenta il pluralismo delle miscele modali, la possibilità di ridimensionare –rifiutando il primato dell'effettualità– la concezione della verità come 'corrispondenza' e la logica separativa, cioè il divieto di pensare il legame tra gli opposti. Ciò che dilegua non è solamente l'ente nella sua irremovibile totalità, ma, per così dire, la disgiunzione come stile di pensiero.

Dunque l'angoscia è un'esperienza di nientificazione, ma con un significato diverso da quello che abbiamo descritto in precedenza: adesso «l'immane potere del negativo» (Hegel) non è più al servizio dell'Intelletto e della logica disgiuntiva; al contrario, emergono forze che in prima istanza possiamo chiamare *dionisiache*, perché mirano allo scioglimento. Il secondo modo della nientificazione è la negazione del primo. È questo ciò che Hegel aveva di mira quando definiva la dialettica come il momento «negativamente razionale», che oltrepassa le determinazioni isolate e rigide?²¹ Non è possibile affrontare adesso questo problema, ma va ricordato che al negativamente razionale in Hegel segue lo speculativo, o il positivamente razionale.

Se c'è una logica di Heidegger –e io ritengo che ci sia, benché Heidegger non l'abbia mai esplicitata– il principio che la governa non va cercato nella sintesi bensì nella co-appartenenza (*Zusammengehörigkeit*).

3.

Non che sia facile precisare una nozione, che Heidegger sembra più propenso a sperimentare nelle sue variazioni che non a definire. Fermiamoci un attimo, per riassumere: *das Nichts* indica i processi di nientificazione. Essi comprendono quantomeno il 'non' dell'Esserci, cioè la possibilità di oltrepassamento dell'identità, e il 'non' delle relazioni oppositive, cioè di quella zona della logica dove possiamo vedere con particolare chiarezza il differenziarsi, o meglio lo *scindersi*, degli stili: da un lato, le disgiunzioni dei contraddittori e dei contrari, dall'altro il legame tra i correlativi (una congiunzione che può essere irenica o conflittuale). Se penetriamo in questa zona, siamo in grado di dare un significato concettualmente articolato a quanto accade nella sezione *Neve*, uno dei vertici del romanzo: Hans Castorp rischia di smarrirsi nella bufera, conosce la tentazione di arrendersi, di scivolare in un torpore mortifero, si addormenta per un po', sogna; il suo risveglio è seguito immediatamente da un tentativo di auto-interpretazione. I due aspetti così contrastanti del sogno lo conducono verso i conflitti diurni, alimentati dalle dispute tra Settembrini e Naphta: «Quei due pedagoghi! I loro stessi alterchi e contrasti sono un

¹⁹ Id., *Essere e tempo*, cit., p. 225.

²⁰ Ivi, p. 229.

²¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* [1830], trad. di Vincenzo Cicero, Milano, Rusconi, 1996, par. 79-81.

‘guazzabuglio’ e un confuso strepito di battaglia da cui nessuno anche solo un po’ libero di mente e devoto nel cuore potrebbe mai farsi abbindolare. Con la loro questione aristocratica! Con la loro nobiltà! Morte o vita ... malattia, salute ... spirito e natura. Sono antitesi queste? (*Sind das wohl Widersprüche?*). Mi domando: sono problemi questi? No, non sono problemi [...] [soltanto l’uomo] è nobile, non le antitesi (*die Gegensätze*). L’uomo è signore delle antitesi (*Der Mensch ist Herr der Gegensätze*), queste esistono grazie a lui, e dunque è più nobile di loro» (MM 732-733).

In quest’ultimo caso sarebbe preferibile tradurre *die Gegensätze* con «gli opposti», perché il termine *antitesi* suggerisce un contrasto troppo netto, una inconciliabilità, mentre gli opposti possono ‘conciliarsi’, legarsi, in vari modi. In effetti, se rileggiamo questo passo senza dimenticare la polisemia delle relazioni oppositive, lo possiamo interpretare così: tra le possibilità dell’uomo vi è quella di essere ‘signore degli opposti’, di non lasciarsi incatenare alle opposizioni disgiuntive: alla domanda di Heidegger, «la sovranità della ‘logica’ può essere lesa?», si può rispondere, ancora una volta, affermativamente.

È opportuno rimarcare alcuni punti: in primo luogo, *la nientificazione non riguarda gli oggetti, bensì le relazioni*. Inoltre, se la nozione del Nulla rimane equivoca, anche dopo aver acquisito il suo significato verbale, è in quanto essa riunisce *diversi modi del nientificare*.

Ho già descritto il primo, vale a dire il potere del negativo che introduce articolazioni in una realtà che altrimenti consisterebbe in un puro flusso. Tra i riferimenti possibili vi è senza dubbio Bergson, quando riconosce la necessità di rallentare il flusso dell’esperienza, di pensare il movimento mediante una certa immobilità.²² Si pensi, inoltre, a Hegel, alla famosa tesi secondo cui le parole uccidono le cose, ovvero il linguaggio ha un potere negativizzante (una tesi ripresa da Lacan).

Il secondo modo della nientificazione è quello che ho già chiamato *dionisiaco*, ricordando che tra i nomi di Dioniso vi è *Lusios*: colui che scioglie, le distanze, le gerarchie, le rigidità.

Esiste un terzo modo della nientificazione? Giungiamo così a una questione cruciale, anche per una lettura delle opere di Mann. L’attrazione esercitata dal dionisiaco è palese in *Morte a Venezia*, come nella *Montagna incantata*. La sua potenza si esprime lungo molteplici vie: l’inclinazione all’ozio in un personaggio che è stato frequentemente accostato dagli studiosi al *Taugenichts* di Eichendorff, e che viene designato con questo termine nel romanzo, ad esempio da Claudia quanto torna nel Berghof: «Vedo che il signore è rimasto un perdigiorno filosofico» (MM 828). Hans non ama il lavoro, non riesce a trovare in quella che pure è «la cosa più stimabile», «l’assoluto dell’epoca corrente», un ideale di vita in cui riconoscersi. La cura della sdraio gli concede una vera e propria voluttà. Nel sanatorio, come si è accennato, il tempo lineare svanisce, viene assorbito nel ritmo circolare dei cinque pasti quotidiani, ma anche dal confondersi delle stagioni (giornate estive a dicembre, nevicate ad agosto). Il tempo stesso, o meglio la dissoluzione del tempo, diventa oggetto di desiderio: è l’oggetto piccolo (a) della psicoanalisi lacaniana, cioè intorno a cui le pulsioni non smettono di ruotare, ripetitivamente, eternamente. A un certo punto Settembrini racconta ad Hans l’episodio di una paziente, Otilie Kneifer, la quale si è talmente adattata (*eingelebt*) alla vita del sanatorio da non volersene più andare, «pur essendosi perfettamente ristabilita [...] perché anche questo capita quassù, a volte succede di guarire». Il dottor Behrens insiste nel volerla dimettere. Allora le venne la febbre alta,

²² «La nostra percezione si adopera per solidificare in immagini discontinue la continuità fluida del reale», in Bergson, *op. cit.*, p. 247.

«fece impennare la curva proprio per benino. Ma fu smascherata perché il termometro usuale venne sostituito con una 'suora muta' (*Stumme Schwester*) [...] un termometro privo di numerazione che il medico controlla apponendo una scala graduata» (MM 126). Pochi giorni dopo, Hans fa un sogno nel corso del quale viene colto «da un'eccellente intuizione circa la vera natura del tempo: [...] una suora muta, una colonnina di mercurio priva di qualsiasi numerazione per coloro che intendono barare» (*für diejenigen, welche mogeln wollten*) (MM 132).

Dunque si può barare con il tempo (intramondano), con le misurazioni convenzionali. Nell'episodio narrato da Settembrini a venir smascherata è la paziente; ma nel sogno di Hans è la convenzionalità a venire smascherata, è il tempo degli orologi, della borghesia e del lavoro, a dileguare. Nessuna angoscia salvifica si manifesta, anzi, a manifestarsi è il tempo come l'*indiviso*, l'assolutamente indiviso. *Absolutus*, cioè sciolto dionisiacamente dalla vita delle pianure, di coloro che vivono 'laggiù'. Dioniso è il dio degli opposti – lo si è detto infinite volte, ma senza riflettere adeguatamente su quale sia la relazione oppositiva su cui la sua identità è imperniata: «Dioniso è il dio della contraddizione, di tutte le contraddizioni [...]. Dioniso è vita e morte, gioia e dolore, estasi e spasimo, benevolenza e crudeltà, cacciatore e preda, toro e agnello, maschio e femmina, desiderio e distacco, giuoco e violenza».²³ A Giorgio Colli si potrebbe nondimeno obiettare, con le parole di Hans Castorp (e di Thomas Mann): sono contraddizioni queste? *Widersprüche*? E come dovremmo valutare l'asserzione del dottor Behrens per cui «vivere è morire (*leben ist sterben*)» (MM 39)?

Noi che abbiamo imparato da Aristotele e da Kant a non confondere le contraddizioni logiche e le opposizioni reali, e consideriamo questa distinzione come una soglia minima, irrinunciabile; e che abbiamo deciso però di non rinunciare al legame indicato dalla co-appartenenza heideggeriana, siamo indotti a rendere più preciso il nostro discorso. Nella divinità della *lùsis*, dello scioglimento portato all'estremo, non dovremmo forse riconoscere la *coincidentia oppositorum*?

Non la relazione tra contraddittori, che si escludono reciprocamente, e neanche quella tra correlativi, che sono opposti non sintetizzabili. La *coincidentia oppositorum*, invece, implica la sovrapposizione tra gli opposti, la compenetrazione reciproca. Non ci ritroviamo allora su un terreno bergsoniano? A chi avesse delle perplessità farei osservare come sia del tutto coerente che il bergsoniano Deleuze abbia proposto una lettura 'energetista', una lettura parziale se non depistante, di Nietzsche. Ho affermato in precedenza che vi è un 'non' in tutte le relazioni tra gli opposti; adesso ritengo di poter completare la mia tesi facendo osservare che la *coincidentia oppositorum* è l'unica relazione tra gli opposti da cui il 'non' ha il diritto di assentarsi, in quanto non vi svolge alcuna funzione.

4.

Lo scioglimento è la versione più eminente della nientificazione? Dobbiamo approfondire questa domanda. Senza dubbio, si tratta della versione intuitivamente più afferrabile, e ricca di seduzioni, percepite da Aschenbach e da Hans Castorp. Lasciarsi andare, scivolare tra i flutti del Nulla – che ritorna ad essere un nome nel linguaggio del desiderio. Malattia e salute coincidono, senza dubbio, nel Berghof. Tuttavia, la loro sovrapposizione non è definitiva, e non è neanche una meta ineludibile. Ogni opera d'arte, e certamente ogni narrazione, si regge sul conflitto – su conflitti che possono risolversi, spegnersi, ma

²³ Giorgio Colli, *La sapienza greca*, Milano, Adelphi, 1977, p. 15.

non vanno ignorati. Una narrazione in cui prevalga all'estremo la staticità è possibile come un esperimento, ma esperimenti di questo genere, già tentati, rilanciano il principio opposto. Si è discusso se lo *Zauberberg* sia un romanzo di formazione, serio o parodistico. Potremmo dire che la sovrapposizione, la *coincidentia*, oppure la non coincidenza tra salute e malattia è la posta in gioco.

Nel sanatorio di Davos la malattia viene curata, ma anche, in una prima fase, *intensificata*. Così dice Hans a Settembrini, facendo proprie le parole di Behrens: «Perché l'aria di qui non è buona soltanto *contro* la malattia, bensì anche *per* la malattia stessa, talvolta ne provoca il manifestarsi, che in fondo è necessario per poter guarire» (MM 285). Ed è precisamente nel processo di intensificazione che si decide il destino dei pazienti e in particolare quello di Hans Castorp. Da un lato, esso rappresenta la grande occasione per il dionisiaco di impadronirsi del nuovo arrivato: la fioritura dell'ozio, il grembo muto del tempo. Ma anche l'amore, come possibile legame con la morte, nella cui prossimità il desiderio suggerisce di restare offrendo il più attraente dei pretesti. La signoria di Dioniso si manifesta con notevole frequenza nella semantica del *lösen*, nella vicinanza, temporaneamente frenata dai prefissi, tra *Erlösung*, liberazione, redenzione, e *Auflösung*, disfaccimento. La voce del dio sussurra che tutte le tensioni e tutte le inibizioni devono essere sciolte.

Soprattutto quelle tra Hans e Claudia. Cito dalla sezione *Capricci di Mercurio*, nel Quinto capitolo: «Descriviamo accadimenti ordinari, ma l'ordinario diventa insolito quando alligna su un insolito terreno. Ci furono tensioni (*Spannungen*) fra loro due, e anche benefiche distensioni (*wohltätige Lösungen*) [...] almeno nella fantasia e nel sentimento di Hans Castorp» (MM 339). E poco più avanti: «Ma per tornare con qualche esempio alle 'tensioni e distensioni' (*Spannungen und Lösungen*)» (MM 341). Subito dopo, un breve episodio, in cui Hans e Joachim, durante una passeggiata, arrivano alle spalle di Claudia. Nel momento in cui la supera, Hans le porge un saluto, ricambiato con occhi sorridenti: «fu una svolta quasi inconcepibile; fu il riscatto (*es war die Erlösung*)» (MM 345).

Così fiorisce, tra *Spannungen und Lösungen*, la passione per Claudia Chauchat, la bella signora russa che in alcuni tratti ricorda il primo amore di Hans tredicenne per Hippe, un suo coetaneo e compagno di scuola. Quell'amore silenzioso era durato circa un anno, poi era svanito. Adesso le inibizioni vengono superate, in un diverso orientamento sessuale. Non sembra che Claudia abbia alcunché di androgino: è decisamente femminile.²⁴ È vero che alcuni dettagli di Hippe migrano in lei: gli occhi dal taglio obliquo, a causa dei quali i compagni di scuola chiamavano Hippe «Il Chirghiso», gli zigomi larghi, la voce leggermente velata e rauca. Ma la passione moltiplica i divini dettagli, li estende, per esempio, alla mano, che «non aveva proprio niente di aristocratico», era «troppo tozza, da scolarettina, con le unghie tagliate alla bell'e meglio» (MM 187). Così quella donna «senza distinzione, che lasciava sbattere le porte, faceva palline con la mollica di pane e senza dubbio si mangiava le unghie» (MM 209), suscita in Hans una grande passione – *che non è semplicemente dionisiaca*. Questo mi pare un aspetto decisivo. La passione raggiunge il suo vertice nel linguaggio, durante la notte di Carnevale (o di Valpurga). E più precisamente nella parte finale, quando Hans dice che «Il corpo, l'amore, la morte, sono tre cose

²⁴ «Come non si vestono le donne! Mostrano qua un po' di collo e là un po' di seno, trasfigurano le loro braccia con veli trasparenti [...]. E lo fanno in ogni parte del mondo per suscitare il nostro struggente desiderio. Mio Dio, com'è bella la vita! Ed è bella proprio per certe cose ovvie come il fatto che le donne si vestono in modo seducente» (MM 187).

che ne fanno una sola» (MM 1238), ma oltrepassa la loro compenetrazione. Non rinuncia –e non sarebbe possibile– al linguaggio eterno e monotono della passione: «Io ti amo», balbettò, «ti ho amata da sempre perché sei il Tu della mia vita, il mio sogno, il mio destino, il mio anelito, il mio eterno desiderio» (MM 1237). Ma poi lo trasforma, inventa un'ibridazione tra il lessico enciclopedico del corpo e il desiderio, che desidera essere prigioniero dell'anima. Cito soltanto l'ultima parte della sua implorazione: «lascia che io senta l'odore che emana la pelle della tua rotula sotto la quale l'ingegnosa capsula articolare secerne il suo olio scivoloso! Lascia che io posi devotamente la mia bocca sull'*Arteria femoralis* che batte sulla parte anteriore della tua coscia per diramarsi più in basso nelle due arterie della tibia! Lascia che io senta il profumo che esala da tutti i tuoi pori e sfiori la tua peluria, umana immagine di acqua e albumina destinata all'anatomia della tomba, e lascia che muoia, le mie labbra sulle tue!» (MM 506, e per la traduzione di questo passo, che Mann ha scritto in francese, 1239). Qui, potremmo dire con Nietzsche, e con *La nascita della tragedia*, che Dioniso parla la lingua di Apollo.

5.

Vogliamo una controprova? Settembrini potrebbe mai esprimersi così? La sola ipotesi appare grottesca. Eppure Settembrini è l'alfiere del linguaggio, in quanto capacità di articolazione: la parola, per lui, è «l'espressione dell'intelletto, strumento del progresso e suo splendido vomere» (MM 164), contrariamente alla musica, che egli definisce «un che di non completamente articolato, di ambiguo, di irresponsabile, di indifferente». Il suo discorso si conclude così: «Mi permetta di esasperare il mio punto di vista: nutro nei confronti della musica un'avversione politica» (MM 164-165). Ci potrebbe essere una dichiarazione più anti-dionisiaca, e dunque più *socratica*? Va rilevato infatti che la *Nascita della tragedia* è imperniata su tre personaggi, e non soltanto sui primi due: la vera opposizione per Nietzsche non è tra apollineo e dionisiaco, bensì tra le due divinità estetiche, da un lato, e Socrate dall'altro. Colui che, seduto sui gradini del teatro ateniese, assiste alle rappresentazioni della poesia tragica e confessa a se stesso di non riuscire più a comprenderle –incrociando nella sua perplessità lo sguardo di Euripide, in quella che sembra una scena cinematografica girata da Nietzsche²⁵ è stato un 'punto di svolta' della cultura occidentale in quanto ha inaugurato una nuova forma di esistenza, quella dell'uomo teoretico.²⁶ La serie delle sue trasformazioni giunge sino alla *Montagna incantata*, e a Settembrini.

Non è immediato né intuitivo, lo si diceva poco fa, accorgersi che anche lo stile separativo è un modo della nientificazione. Per questo va attribuita grande importanza allo smascheramento hegeliano-laciano: *la parola uccide la cosa* –ma, più precisamente, quale tipo di parola, quale regime di linguaggio, quale stile logico? Ogni opera letteraria mostra, implicitamente– e per chi è disposto a vederlo –l'inesistenza di ciò che chiamiamo *il linguaggio* (e *la logica*). La presunta unità del linguaggio si scinde nel conflitto tra possibilità, che non coesistono pacificamente. La quiete finale, il riposo nella perfezione,

²⁵ Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia* [1872], trad. di Vivetta Vivarelli, Torino, Einaudi, 2009, p. 113.

²⁶ Anzi: «l'unico punto di svolta (*Wendepunkt*) e il perno della cosiddetta storia universale». Ivi, p. 143.

può far dimenticare che l'opera d'arte continua ad attizzare la lotta (per riprendere Heidegger).²⁷

Mi avvio alle conclusioni. Il tempo, dice Proust, realtà invisibile, va in cerca dei corpi nei quali può manifestarsi.²⁸ Analogamente il Nulla, che non è 'qualcosa che non c'è', e la cui realtà non è fisica bensì mentale, va in cerca dei modi della nientificazione, nei quali soltanto potrà rivelarsi.

Dobbiamo perciò ammettere una *nientificazione apollinea*, che diventa pensabile se alla forma opponiamo non la materia, l'inerzia malleabile, bensì la forza, il mondo delle forze. La parola d'ordine di Nietzsche, «dare una forma al caos che si è», non va ricondotta a un dualismo troppo semplice tra la forma e l'informe, se con questo termine si intende il collasso, lo sfacelo, che pure si presenta nel Berghof, traumaticamente, proprio all'inizio della narrazione: «giunto al primo piano, Hans Castorp si fermò di colpo, bloccato da un rumore assolutamente raccapricciante [...] un rumore non forte ma talmente orribile che Hans Castorp fece una smorfia e fissò il cugino con gli occhi sbarrati. Erano colpi di tosse [...] quella tosse non somigliava a nessun'altra che Hans avesse udito, [...] era stremata, totalmente priva di forza, e non si manifestava in colpi staccati, ma era come un orrendo e spossato rovistare nella poltiglia di un organismo in decomposizione (*Auflösung*)» (MM 18). L'azione artistica dell'apollineo va messa in relazione con tutti i significati dell'informe, senza dubbio, ma anche con la concezione rigida del linguaggio. Nella perfetta formulazione di Heidegger, l'opera d'arte consiste nell'aggiungere il caos e la legge.²⁹

Ho continuare a differire l'enigma della perfezione. Non credo di poterlo sciogliere del tutto neanche adesso, perché rimane arduo superare le resistenze che l'apforisma di Mann oppone, grazie al suo carattere ellittico e anche provvisorio. Aschenbach sta contemplando il mare, il mare di Venezia, che non è l'oceano ma è in grado di sospingere i suoi pensieri verso il sublime. «Egli amava il mare per ragioni profonde: per il bisogno di quiete» e «per un'inclinazione proibita all'inarticolato, allo smisurato, all'eterno, al nulla, esattamente opposta al suo compito e proprio per questo seducente».³⁰ Esattamente opposta (*gerade entgegengesetzt*), ma non incompatibile, anzi necessaria: qui Aschenbach sembra percepire le potenze nientificanti che agiscono nell'opera, e che troppo severamente egli ha respinto. *E se la perfezione fosse la forma che si raggiunge soltanto tramite la nientificazione?* Non è questo, però, il pensiero di Aschenbach: i tre termini dell'enigma si presentano in un ordine diverso, e il più seducente indica la via della dissoluzione.

²⁷ «Il contrapporsi di Mondo e Terra è una lotta [...]. Nella misura in cui l'opera è l'esposizione di un Mondo e il porre-qui la Terra, essa è, ad un tempo, l'attizzatrice di questa lotta (*eine Anstiftung dieses Streites*)». Cfr. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 34.

²⁸ Marcel Proust, *Il tempo ritrovato*, in *Alla ricerca del tempo perduto* [1913-1927], trad. di Giovanni Raboni, Milano, Mondadori, 1983-1993, vol. 4, p. 612.

²⁹ Cfr. Heidegger, *Nietzsche* [1961], trad. di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 1994, p. 134 («la libertà rispetto agli estremi opposti del caos e della legge»).

³⁰ Mann, *La morte a Venezia*, cit., pp. 123-125.