

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Dottorato di ricerca
in Filosofia
Ciclo XXV
Anno di discussione 2013**

**IL VUOTO DELLA VERITÀ
Indagine sull'epistemologia di Nietzsche**

**Settore scientifico disciplinare di afferenza: M-FIL/03
Tesi di Dottorato di Paola Filosa, matricola 955728**

Coordinatore del Dottorato

Prof. Carlo Natali

Tutore del Dottorando

Prof. Carmelo Vigna

RINGRAZIAMENTI

Questa tesi non sarebbe stata possibile senza l'aiuto e il sostegno costante del Professor Carmelo Vigna, che segue il mio lavoro fin dal 2005. Egli ha avuto la pazienza e la costanza propri di ogni grande maestro, che intravede le potenzialità ancora inesprese di ogni singolo. Per questa lungimiranza e per l'impegno profuso a far emergere le mie capacità, gli sarò sempre debitrice.

L'altro punto di riferimento nel mio percorso formativo è sicuramente il Professor Paolo Pagani. È doveroso il mio ringraziamento per i numerosi spunti di discussione che sono nati negli anni precedenti alla redazione di questa tesi e che mi hanno molto aiutato a chiarire i punti di forza e quelli di debolezza della critica nietzscheana alla metafisica classica.

Ringrazio inoltre il Professor Patrick Wotling per la disponibilità nell'incontrarmi e per i consigli preziosi che mi ha fornito.

La mia formazione filosofica, infine, non sarebbe stata altrettanto proficua se non avessi potuto partecipare agli incontri del FilPra a partire dal 2005. Il continuo scambio e i proficui dibattiti che ne sono emersi negli anni mi hanno permesso di crescere come filosofa, ma soprattutto come persona. Questo soprattutto perché nel gruppo del Cise, prima di avere dei colleghi, ho trovato degli amici. Fra loro un particolare ringraziamento va a Riccardo Fanciullacci, che dedicando del tempo alla discussione del mio punto di vista, mi ha aiutata a definire con precisione ciò che cercavo nella complessità della verità nietzscheana.

A Davide, mio marito, devo riconoscere il sostegno, la pazienza e l'amore con cui mi ha accompagnato in questi tre anni di dottorato, e in tutti quelli che verranno.

AVVERTENZA

Per gli scritti di Nietzsche si è fatto riferimento a *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, München-Berlin-New York 1980- [KSA], stabilita sulla base dei *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin-New York 1967- [KGW].

Per la traduzione italiana dei testi ci si è avvalsi delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964-, 2° edizione [OFN]. Per quanto riguarda i *Frammenti postumi* si è scelto di adottare, là dove possibile, la nuova edizione riveduta ed ampliata: voll. I-IV a cura di M. Carpitella, F. Gerratana, G. Campioni; vol. V a cura di G. Colli, M. Montinari, G. Campioni, M. C. Fornari, Adelphi, Milano 2004- [FP].

Si è tenuta presente l'opera *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, ausgewählt und geordnet von P. Gast unter Mitwirkung von E. Förster-Nietzsche, in *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, Kröner, Stuttgart 1964. Per l'edizione italiana si rimanda a *La volontà di potenza*, frammenti postumi ordinati da P. Gast ed E. Förster-Nietzsche, nuova edizione italiana a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1992.

Le lettere sono state citate da *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, München-Berlin-New York 1986 [KSB]. Per la traduzione italiana è stato utilizzato l'*Epistolario di Friedrich Nietzsche*: voll. I e II a cura di G. Colli e M. Montinari; vol. III a cura di G. Campioni e F. Gerratana; vol. IV a cura di G. Campioni; vol. V a cura di G. Campioni e M. C. Fornari, Adelphi, Milano 1977-2011 [EP].

Per le citazioni si è scelto di adottare le stesse sigle adoperate negli apparati critici dell'edizione Colli-Montinari, seguite dall'indicazioni della sezione, del capitolo o del numero dell'aforisma, del volume (numeri romani) e del tomo (solo per le OFN, numeri romani), della pagina (numeri arabi) dell'edizione italiana o tedesca, a seconda dei casi.

Per la bibliografia secondaria in lingua straniera, dove possibile, si è rintracciato il testo in traduzione italiana. Nel caso non sia stato possibile, la traduzione delle citazioni è a nostra cura.

Le sigle utilizzate per le opere di Nietzsche sono le seguenti:

AC	<i>L'anticristo</i>
DD	<i>Ditirambi di Dioniso</i>
DW	<i>La visione dionisiaca del mondo</i>
EH	<i>Ecce Homo</i>
FW	<i>La gaia scienza</i>
GD	<i>Crepuscolo degli idoli</i>
GM	<i>Genealogia della morale</i>
GT	<i>La nascita della tragedia</i>
HL	<i>Sull'utilità e il danno della storia per la vita</i>
JGB	<i>Al di là del bene e del male</i>
M	<i>Aurora</i>
MAM I	<i>Umano troppo umano I</i>
NF	<i>Frammenti postumi</i>
NW	<i>Nietzsche contra Wagner</i>
PZG	<i>La filosofia nell'epoca tragica dei greci</i>
SE	<i>Schopenhauer come educatore</i>
ST	<i>Socrate e la tragedia</i>
UPW	<i>Sul pathos della verità, in Cinque prefazioni per cinque libri non scritti</i>
VM	<i>Opinioni e sentenze diverse, in Umano, troppo umano II</i>
WL	<i>Su verità e menzogna in senso extramorale</i>
WM	<i>La volontà di potenza</i>
WS	<i>Il viandante e la sua ombra, in Umano troppo umano II</i>
Za I, II, III, IV	<i>Così parlò Zarathustra prima, seconda, terza e quarta parte</i>

L'arabesco indecifrabile
è dato per la gioia del suo movimento, non per la soluzione del suo
teorema

Elsa Morante, Il mondo salvato dai ragazzini

INTRODUZIONE

L'interesse che ci spinge verso un'analisi della filosofia nietzscheana è motivato dalla convinzione che questo filosofo rappresenta, contro la tesi heideggeriana¹, il massimo momento di rottura con la tradizione metafisica di stampo classico. Come afferma Löwith, «il potente influsso esercitato dagli stimolanti scritti nietzscheani va ben al di là del dibattito filosofico che hanno suscitato. [...] Nietzsche [...] è da circa mezzo secolo una parola d'ordine, che non è stata presa per questo motivo alla lettera»².

Questa dissertazione si propone di indagare, in particolare, il concetto di verità nella filosofia nietzscheana, concetto che si pone in netta antitesi con l'epistemologia di stampo aristotelico, che chiama in causa una *adæquatio* tra la cosa e il pensiero della cosa³. Per usare l'espressione con cui Heidegger apre il suo testo dedicato a Nietzsche, in questa dissertazione la verità nietzscheana è «la cosa in questione»⁴.

La presa di coscienza dell'inefficacia della critica nietzscheana della metafisica è stato il nostro *starter*: inefficacia dovuta a evidenti errori interpretativi di Nietzsche, ma poi tranquillamente ratificata da tanti suoi interpreti filo-nietzscheani. Costoro per lo più tendono ad accettare senza discussione alcuna il presupposto nietzscheano che l'autoevidenza dei principi primi su cui si fonda la metafisica classica sia frutto di una produzione inconscia di natura istintual-vitalistica. Per tentare di superare l'*impasse* che fa arroccare i metafisici da una parte e gli interpreti filo-nietzscheani dall'altra, si è cercato di render conto dei fraintendimenti in cui Nietzsche incorre in fatto di ontologia classica e, al contempo, si è tentato di esaminarli criticamente, per poter dare voce al messaggio più importante e forse più profondo che si intravede nella filosofia di questo pensatore: cioè a quella pratica esortazione che invita a un esercizio coerente della volontà, così coerente da esser capace, per ciò stesso, di annullare il dualismo tra la volontà e la realtà.

¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, ed. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 1995², p. 398 e sgg.

² K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, ed. it. S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 199.

³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, [q. 1, art. 2, Contra], ed. it. F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005, p. 127.

⁴ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 19.

Ma ci siamo ben presto accorti che la critica della metafisica in Nietzsche (ma poi non solo in lui) è in realtà il *risultato* della critica alla forma classica della verità. Dovevamo dunque necessariamente metter gli occhi sul tema nietzscheano della verità. Ed è quel che abbiamo fatto.

Ora, per analizzare a fondo il problema della verità in Nietzsche, ci è parso opportuno, in primo luogo, chiarire il ruolo che la volontà ha nel suo pensiero. Verità e volontà, infatti, si implicano in Nietzsche in maniera immediata e quindi si determinano a vicenda. In altri termini, Nietzsche sviluppa la sua filosofia in netta antitesi con la reciproca implicazione (che è poi una reciproca inclusione, tra volontà e intelletto e, quindi, tra volontà e verità, che dell'intelletto è l'oggetto proprio), tipica della metafisica classica. Contro quel che considera un intellettualismo imperante, il filosofo tedesco mette in campo, infatti, la supremazia della volontà e così in qualche maniera elabora un'interpretazione del mondo prettamente morale: una sorta di rovesciamento 'ontoetico', in cui ogni ente diventa un ente moralmente interpretato.

La volontà, così come pensata da Nietzsche, si discosta nettamente, in ogni caso, da un concetto di volontà che molto somiglia a una sostanzializzazione antropomorfa, ovvero da un principio immanente di tipo schopenhaueriano. Essa è volontà di potenza come estrinsecazione di molteplici volontà di potenza finite e determinate che saturano l'essere, convertendolo in divenire⁵. Questa volontà, che struttura l'intero della realtà, trasforma la verità in specifici nuclei interpretativi singolari, anch'essi in continua interazione reciproca. Tale verità, anche se perde il suo tradizionale contenuto, conserva pur sempre in sé una certa pretesa di stabilità. Essa, infatti, è valida per ogni uomo nella declinazione che egli le dà, perché è una realtà creata, un'interpretazione che s'incarna nell'essere-divenire. In altri termini, la verità in Nietzsche emerge come struttura priva di contenuto, come un guscio vuoto che si riempie di volta in volta della pulsione dominante.

Per intendere il senso nietzscheano della verità, c'è però un secondo luogo teorico da visitare: la "cifra", insieme simbolica e speculativa, dell'eterno ritorno dell'uguale. In questo lavoro, si tenta quindi di restituire una qualche coerenza a questo principio così controverso (e, aggiungo *en passant*, contraddittorio) della filosofia nietzscheana, intendendolo come un principio libero da una qualsiasi pretesa di verità e, quindi, non come il contenuto di un'affermazione, cioè come una tesi cui si può contrapporre un'antitesi e che sottostà alle leggi dell'argomentazione, bensì come il contenuto di un'*esortazione* volontaristica, relativamente estranea ai vincoli costrittivi della logica.

Ma questa è poi davvero una "mossa speculativa" realmente possibile? Perché, nonostante la volontà appaia non più vincolata da una pretesa di verità, resta da chiedersi se una esortazione pratica cosiffatta sia realizzabile. Ossia: si può realmente volere l'eterno ritorno dell'uguale o si può solo dire (a parole) che si vuole l'eterno ritorno dell'uguale? Lo si vedrà nel seguito.

⁵ Cfr. NF, 7 [54], 1886, OFN, VIII I, p. 297.

In ogni caso, per rendere conto il più possibile della prospettiva nietzscheana, questa dissertazione è stata articolata in tre parti: le prime due dedicate alla volontà e l'ultima alla verità. Inoltre, si è scelto, fin dove il testo lo consentiva, di mappare il territorio teorico utilizzando il metodo genealogico, così caro a Nietzsche.

In particolare, nella prima parte si è analizzato il livello antropologico della volontà e ci si è concentrati sulla formazione del concetto di volontà umana, sul ruolo che la religione riveste nella sua nascita – come approccio antropologico a un sovvertimento ontologico – e sullo sviluppo che quest'ultima ha nell'idolatria della scienza propria del positivismo e nella deriva nichilistica conseguente alla morte di Dio. Nell'ultimo capitolo di questa prima parte si è lasciato ampio spazio all'eterno ritorno dell'uguale, inteso come principio pratico dell'umano.

La seconda parte è stata dedicata all'analisi di un secondo, ma più originario livello ontologico della volontà. Questa parte indaga la natura di costruito secondo del soggetto, funzionale alle esigenze della vita, della società e della metafisica; soggetto inteso come un'unità illusoria fondata sull'idea di coscienza. Così, se è vero che è la categoria di soggetto che struttura la coscienza come organo di interiorizzazione, è altrettanto vero, secondo Nietzsche, che ogni ente è il risultato di un flusso continuo di potenza in cui le differenti volontà di potenza si scontrano in una lotta continua per il dominio.

Se ogni 'soggetto' è, in realtà, un flusso continuo di potenza, il corpo diventa inevitabilmente protagonista delle forme di vita. Ma la rivendicazione del corpo da parte di Nietzsche si muta ben presto in un'egemonia del corporeo sul razionale. Anche in questo caso, tuttavia, il corpo rappresenta «un'unità di composizione, e non un'unità originaria»⁶. Esso è costituito dall'emergere necessario, ma temporaneo, di un impulso – differente di volta in volta – dotato di una forma primordiale di coscienza votata esclusivamente al dominio come autosuperamento. In questo modo le molteplici volontà di potenza agiscono sull'Intero, saturano l'essenza costitutiva dell'essere e lo convertono nella forma fluida del divenire.

L'ultimo capitolo, anche in questo caso, è dedicato all'eterno ritorno dell'uguale, inteso nella sua valenza di principio ontologico e di unica legge dell'essere.

La terza parte della dissertazione, infine, è dedicata interamente alla discussione dell'epistemologia nietzscheana. Partendo dalla critica al concetto di verità, intesa come *adaequatio* (mediante la critica al principio d'identità, al principio di non contraddizione, alla categoria di sostanza, al principio di causalità e a quello di finalità e passando per la critica dell'origine del linguaggio e della produzione concettuale come cristallizzazione dell'universale) si giunge all'analisi del prospettivismo, cioè alla 'parola d'ordine' dell'epistemologia nietzscheana, che forse

⁶ P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, Flammarion, Paris 2008, p. 157.

restituisce bene il senso dello svuotamento dell'antico concetto di verità⁷. Qui era inevitabile marcare - per quanto in modo ancora elementare - la nostra distanza da Nietzsche.

Nota a margine. Nel mio testo, nonostante l'inevitabile riferimento agli interpreti più famosi del pensiero nietzscheano – da Heidegger a Löwith, da Jaspers a Deleuze, da Vattimo a Müller-Lauter – si è dato particolare rilievo alla *Nietzsche-renaissance*, sviluppatasi in Francia negli anni tra il 1950 al 1970. Questo perché, a mio avviso, la filosofia francese della seconda metà del XX secolo, più di tutte le altre, è stata influenzata dalla trasvalutazione dei valori, di cui Nietzsche si fa promotore e da cui procede poi la messa in questione del concetto classico di verità.

⁷ S'intende qui con metafisica nietzscheana iscrivere Nietzsche nell'interrogazione «intorno ai principi primi e alle cause» (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, [1 2, 982b 8-10], ed. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 11).

PARTE PRIMA

LA VOLONTÀ UMANA

*Ogni filosofia è filosofia di proscenio. [...] Ogni
filosofia nasconde anche una filosofia: ogni
opinione è anche un nascondiglio, ogni parola
anche una maschera.*

Al di là del bene e del male, § 289

IL PRIMATO DELLA MORALE: GENEALOGIA DI UNA SCELTA

1. *La volontà umana: discutere un primato metafisico*

Per riuscire a rilevare l'importanza che riveste l'analisi del problema della verità in Nietzsche, ci pare necessario partire da un esame del concetto di volontà. Solo attraverso il chiarimento del ruolo della volontà, infatti, possono essere illuminate le numerose declinazioni cui si apre il concetto di verità.

La volontà di potenza è uno dei concetti-chiave della filosofia nietzscheana, forse il più rilevante, insieme all'eterno ritorno dell'uguale. Nonostante la diffusa convinzione che l'opera di Nietzsche sia strutturalmente frammentaria – mito questo dovuto più che altro alle numerose difficoltà bibliografiche di reperibilità e contestualizzazione storica dei testi e della loro esegesi¹ – proprio la nozione di volontà di potenza sembra poter dare un senso di coesione al suo pensiero, in particolare per ciò che riguarda il tema del prospettivismo². D'altra parte il tema della verità è da sempre intrinsecamente connesso a quello della volontà³.

¹ Un esempio su tutti è il caso dell'edizione del *Der Wille zur Macht*, editato postumo dalla sorella del filosofo, Elisabeth Forster-Nietzsche, e dall'amico Peter Gast. È questa una raccolta di alcuni tra i numerosissimi frammenti e appunti lasciati da Nietzsche, in cui la scelta dei brani inseriti, risultata arbitraria e faziosa, ha prodotto numerosi fraintendimenti e grossolani errori nell'interpretazione postuma (esemplare è quella di Alfred Baeumler che vede in Nietzsche uno dei teorizzatori del nazismo). Si è dovuto attendere l'edizione critica di tutto il corpus nietzscheano curata da Giorgio Colli eazzino Montinari per restituire al pensatore l'interezza del suo sistema.

Per un maggior approfondimento si rimanda alla parte riservata alla storia della critica, in G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche* (Laterza, Roma-Bari 1985¹⁶). Altri testi interessanti al riguardo sono: *Nietzsche: edizioni e interpretazioni* (cur. M. C. Fornari, ETS, Pisa 2006); G. COLLI e M. MONTINARI, *État de textes de Nietzsche* (in *Cahiers de Royaumont: Nietzsche*, [VII^e colloque – 4-8 juillet 1964], cur. G. Deleuze, Minuit, Paris 1967, pp. 127-140); A. MAGGIORE, *Note sul pensiero contemporaneo: alcune recenti riletture di Nietzsche in Italia* («Rivista di storia della filosofia» 2 [1972], pp. 303-322); C. BERTO, *Le ultime interpretazioni italiane di Nietzsche* (in *Saggi su Nietzsche*, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 38-68); E. BLONDEL, *Struttura, filologia, filosofia: Nietzsche in Francia a partire dal 1968* (*ibid.*, pp. 15-37); G. CAMPIONI, *Leggere Nietzsche: alle origini dell'edizione Colli-Montinari* (ETS, Pisa 1992); J. LE RIDER, *Nietzsche en France: de la fin du XIX^e siècle au temps présent* (PUF, Paris 1999); K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno* (op. cit., pp. 199-233).

² Termine con cui è passata alla storia la particolare nozione nietzscheana di verità.

³ Nella storia del pensiero della metafisica classica l'implicazione diretta tra la conoscenza dell'oggetto desiderato e l'azione attuata per il conseguimento di tale oggetto è innegabile. L'azione è messa in moto dalla volontà desiderante,

1.1 Volontà e verità nelle origini della metafisica – Aristotele

Aristotele, padre della metafisica tradizionale, rileva come l'elemento razionale sia fondamento di tutto il processo morale, poiché l'azione è il risultato di una scelta deliberata e la deliberazione è, a sua volta, il risultato di una mediazione attuata dal sapere pratico tra intelletto e desiderio. La volontà, a sua volta, svolge un ruolo fondamentale nel processo di deliberazione⁴. Essa è presentata come quella facoltà mediatrice tra desiderio e intelletto che permette all'intelletto pratico⁵ di deliberare e poi di scegliere la migliore deliberazione⁶. Non si delibera mai sul fine, che è già dentro ogni singolo come volontà mediata dalla ragione⁷, ma si delibera su come poter raggiungere il fine che ci si prefigge. L'intelletto pratico, infatti, è rivolto non ai principi primi, bensì ai principi pratici, cioè al caso particolare. Nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele chiarisce come i principi pratici derivino dalle virtù⁸ e le virtù stesse derivino, a loro volta, dall'addestramento al loro uso⁹ e da un buon desiderio, cioè un desiderio orientato secondo ragione¹⁰. Nel processo deliberativo la saggezza –

attivata a sua volta dalla conoscenza (presumibilmente vera) dell'oggetto del proprio desiderio. Questa circolarità emerge in modo emblematico nella filosofia aristotelica, ma può essere facilmente reperita, in toni e con impostazioni diverse, nella maggioranza degli scritti di etica dall'antichità ad oggi. Da ciò appare evidente come qui si trovi il cuore del problema.

Per un maggior approfondimento, solo a titolo di esempio, si rimanda ai seguenti testi: J. MARITAIN, *La filosofia morale* (Morcelliana, Brescia 1999⁵); S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia* (La Scuola, Brescia 1963, in particolare il vol. 3); C. VIGNA, *Il frammento e l'intero* (Vita e Pensiero, Milano 2000, in particolare la seconda parte dedicata alla *Storia*).

⁴ Aristotele scrive che «tre sono nell'anima gli elementi che determinano conoscenza vera e azione: sensazione, intelletto, desiderio» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, [VI 2, 1139a 16-18], ed. it. C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 225). La volontà non è compresa tra questi, ma è strettamente legata al desiderio poiché «il volere è soprattutto relativo al fine» (*ibid.*, [III 4, 1111b 25-26], p. 87) e il desiderio è, strutturalmente, orientato verso l'oggetto desiderato: è un 'tendere a'. Volontà e desiderio, quindi, sono distinti e, al tempo stesso, correlati. Infatti «la volontà è una forma intenzionale interna alla vita del desiderio. Specifica la natura del desiderio, perché importa una *decisione operativa* rispetto all'oggetto desiderato» (C. VIGNA, *Etica del desiderio umano (in nuce)*, in *Introduzione all'etica*, cur. C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 121). Per approfondire ulteriormente l'argomento si rimanda ai paragrafi 6 e 7 del testo ora segnalato (cfr. *ibid.*, pp. 121-122).

⁵ Ricordiamo che Aristotele distingue tra l'intelletto teorico – che conosce la verità materiale della cosa e esprime giudizi sulla cosa, conoscendo la verità nel suo aspetto formale – e l'intelletto pratico-poietico – che è misura delle cose che fa o produce. Così come l'anima è divisa in una parte irrazionale e in una razionale (cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, [I 13, 1102a 28], op. cit., p. 41), allo stesso modo «poniamo che le parti razionali siano due, quella con cui contempliamo quegli enti, i principi dei quali non ammettono di essere diversamente, e quella con cui consideriamo gli enti che lo ammettono.[...] Diciamo che l'una è la parte scientifica e l'altra è la parte calcolatrice, infatti il deliberare e il calcolare sono la stessa cosa, e nessuno delibera su ciò che non può essere diversamente: quindi quella calcolatrice è una certa parte dell'anima razionale» *ibid.*, [VI 2, 1139a 5-15], p. 225.

⁶ «Se la scelta è la migliore, il ragionamento deve essere vero e il desiderio corretto, e l'uno deve affermare, e l'altro perseguire, gli stessi oggetti. Questo è il pensiero pratico e questa è la sua verità. [...] Della parte intellettuale pratica il bene è la verità che si trova in accordo con il desiderio corretto» *ibid.*, [VI 2, 1139a 25-30], p. 225.

⁷ Infatti «il fine è voluto, mentre i modi di raggiungerlo sono deliberati e scelti» *ibid.*, [III 7, 1113b 3-4] (p. 95). I fini sono gli oggetti propri della volontà e sono riconosciuti e perseguiti solo in quanto bene: «la volontà è tendenza al fine o al bene universalmente conosciuto, al bene in quanto bene o alla *ratio boni*» S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, op. cit., vol. 3, p. 140.

⁸ «La virtù è uno stato abituale che produce scelte» ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, [VI 2, 1139a 23], op. cit., p. 225.

⁹ «Compiendo atti giusti si diventa giusti, temperanti con atti temperanti, coraggiosi con atti coraggiosi» *ibid.*, [II 1, 1103b 1-2], p. 47.

¹⁰ Il filosofo stagirita spiega che l'anima ha una parte razionale e una irrazionale. Il desiderio attiene alla parte irrazionale dell'anima, ciononostante subisce l'influsso della ragione: da lei è, in qualche modo, 'persuaso'. Aristotele

una delle virtù dianoetiche¹¹ proprie dell'intelletto pratico – ha il compito di indicare i modi per realizzare il fine. La deliberazione che l'individuo attua tendenzialmente si orienta, quindi, verso i modi indicati dalla saggezza. In questo senso Aristotele considera la saggezza come ciò che ha per oggetto il bene dell'uomo.

La deliberazione, quindi, tiene fermi i fini e i dati della situazione e si sforza di trovare una mediazione tra essi¹². Ciò che è stato già giudicato dalla deliberazione deve poi essere sottoposto alla scelta, l'ultimo passo del processo deliberativo¹³. La scelta è sicuramente volontaria, poiché frutto di un'analisi razionale originata dal desiderio¹⁴; tuttavia non corrisponde alla volontà. Essa è propriamente quella facoltà della parte desiderante dell'anima in grado di mettere in comunicazione desiderio e intelletto pratico, trasformando l'oggetto desiderato in un fine perseguibile secondo determinati mezzi analizzati dalla ragion pratica. Questa comunicazione tra desiderio e intelletto istruisce sul legame profondo che la volontà instaura con la verità, oggetto proprio dell'intelletto. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele scriverà, infatti:

la scelta è un desiderio deliberato, proprio per questo, se la scelta è la migliore, il ragionamento deve essere vero e il desiderio corretto. [...] Questo è il pensiero pratico e questa la sua verità; del pensiero teorico [...] il bene e il male sono verità ed errore (dato che questo è l'operare tipico di tutta la parte pensante dell'anima), mentre della parte intellettuale pratica il bene è la verità che si trova in accordo con il desiderio corretto¹⁵.

scrive: «anche la parte irrazionale è duplice: infatti la parte vegetativa non ha nessun rapporto con la ragione; la parte impetuosa e, in generale, desiderante, ha una qualche partecipazione alla ragione, in quanto la ascolta e le obbedisce» *ibid.*, [I 13, 1102b 28-33] (p. 45). Proprio per garantire questa comunicazione tra desiderio e intelletto interviene la volontà.

¹¹ Per una trattazione approfondita della questione delle virtù in Aristotele, della distinzione tra virtù etiche e dianoetiche e della specificità di ognuna di esse si rimanda al passo [I 13, 1102b 11-1103a 10] dell'*Etica Nicomachea*; al libro II e III (sulle virtù etiche) e al libro VI (sulle virtù dianoetiche) dello stesso (cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, op. cit., pp. 43-45; 46-75 e 222-255).

¹² «Deliberiamo [...] sulle cose che dipendono da noi e sono realizzabili [...] si pensa che natura, necessità e caso siano delle cause, e inoltre lo siano l'intelletto e tutto ciò che dipende dall'uomo. I singoli individui deliberano sulle cose che possono essere compiute a opera loro [...] deliberiamo su tutto ciò che si genera a causa nostra, e non si dà sempre allo stesso modo. [...] Il deliberare si dà nei casi che avvengono per lo più, in cui è oscuro come andranno a finire, e in quelli in cui [...] vi è un che di indeterminato. [...] Deliberiamo non sui fini, ma su ciò che porta al fine. [...] Le azioni tendono a un fine altro da sé. Infatti non sarà oggetto di deliberazione il fine, ma ciò che porta al fine» *ibid.*, [III 5, 1112a 30- 1112b 34], pp. 89-91.

¹³ L'uomo possiede delle passioni che, mediate da desiderio e intelletto, creano le virtù; a loro volta le virtù servono per trovare i mezzi per raggiungere i fini. I fini sono gli oggetti propri della volontà e anche in essa vi è una mediazione da parte dell'intelletto pratico. Quando si hanno i fini e i mezzi per raggiungerli l'intelletto pratico opera una deliberazione che porta a varie opzioni alternative per raggiungere il fine. A questo punto l'uomo sceglie la soluzione che reputa migliore e porta a compimento l'azione.

¹⁴ «Il volontario ci sembrerà essere ciò il cui principio è in chi agisce, quando costui conosca i singoli aspetti nei quali l'azione si verifica» ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, [III 3, 1111a 22-24], op. cit., p. 83.

¹⁵ *Ibid.*, [VI 2, 1139a 23-30], p. 225.

1.2 Volontà e verità nelle origini della metafisica – Tommaso d'Aquino

La relazione profonda tra volontà e verità è ripresa, e in parte rielaborata, da uno dei più grandi interpreti di Aristotele: Tommaso d'Aquino.

La volontà è definita in termini scolastici come un *appetitus*, cioè un tendere verso un fine sempre identificato come un bene¹⁶. Si differenzia dall'*appetitus naturalis*, cioè dal tendere generico di ogni ente verso qualcosa – esplicitazione questa dell'applicazione del principio di finalità ad ogni ente – e dall'*appetitus elicitus*, cioè da quelle tendenze consapevoli paragonabili agli impulsi¹⁷. Essa è un *appetitus rationalis*: una tendenza razionale al bene conosciuto¹⁸. Quest'orientamento verso il bene conosciuto, pur sperimentandosi attraverso l'aspirazione a beni particolari, comunica una tendenza al bene universale, dato che il singolo bene particolare è perseguito in funzione del suo essere bene, non in funzione della sua specificità¹⁹. Ciò è possibile perché Tommaso distingue l'appetito intellettuale e quello sensitivo²⁰ – che ha per oggetto appetibile l'oggetto conosciuto dai sensi, e non dall'intelletto – come potenze distinte dell'anima, pur instaurando tra i due una connessione²¹. L'oggetto proprio della volontà è un oggetto conosciuto dall'intelletto, quindi che partecipa dell'universale²². Anche in Tommaso, quindi, emerge una relazione profonda di interdipendenza tra volontà e intellesione. Tale rapporto è esplicitato nel suo

¹⁶ Era questa un'idea già presente in Aristotele (cfr. «il bene è stato definito, in modo appropriato, come ciò a cui tutto tende» *ibid.*, [I 1, 1094a 3-4], p. 3). Tommaso riprende e commenta proprio questo passo di Aristotele nella *Summa theologica*: «la volontà è un appetito razionale. Ora ogni appetito ha per oggetto il bene soltanto. E la ragione sta nel fatto che l'appetito consiste nell'inclinazione dell'appetente verso un oggetto. Ma nessun essere prova inclinazione verso cose a lui non conformi e non convenienti. E siccome ogni essere, in quanto è ente e sostanza, è un bene, è necessario che ogni inclinazione sia orientata verso un bene. [...] Come l'oggetto verso cui tende l'appetito naturale è il bene esistente nella realtà; così l'oggetto verso cui tende l'appetito animale, o quello volontario è il bene conosciuto. E quindi, perché la volontà tenda verso un oggetto, non è necessario che esso sia un vero bene, ma che sia conosciuto sotto l'aspetto di bene. Per questo il Filosofo scrive che «il fine è un bene, o un bene apparente» TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, [I^a II^{ae}, q. 8, art. 1, Resp.], ed. it. domenicani italiani, ESD, Bologna 1984-1992, vol. 8, p. 215.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, [I^a, q. 80, art. 1, Resp.], vol. 5, p. 354.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, [I^a II^{ae}, q. 8, art. 1, Resp.], vol. 8, p. 215.

¹⁹ «Anche se l'appetito ha per oggetto delle cose, che fuori dell'anima esistono nella loro singolarità, tuttavia si porta su di esse in vista di una ragione universale; essa cioè desidera una cosa in quanto questa è un bene» *ibid.*, [I^a, q. 80, art. 2, ad 2^{um}], vol. 5, p. 356.

²⁰ Aristotele, nella sua tripartizione dell'anima – vegetativa, sensitiva e razionale – fa rientrare la facoltà appetitiva nell'anima sensitiva (cfr. «se poi vi è la facoltà sensitiva, c'è anche l'appetitiva. Infatti, l'appetizione può essere desiderio, impulso e volontà» ARISTOTELE, *De anima*, [II 3, 414b 1-3] ed. it. G. Movia, Bompiani, Milano 2001, p. 127).

²¹ «L'opinione universale non muove che per mezzo di quella particolare: analogamente l'appetito superiore muove mediante quello inferiore» TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, [I^a, q. 80, art. 2, ad 3^{um}], op.cit., vol. 5, p. 356.

Ricordiamo che, anche nella sua analisi delle facoltà intellettive, Tommaso riserva ai sensi sempre una funzione criteriologica: i sensi hanno il compito di permettere al soggetto di verificare l'aderenza del pensiero al reale. A tal riguardo si faccia riferimento a: Id., *De veritate*, [q. 1, art. 9 e art. 11] (op. cit., pp. 170-173 e 178-183). Qui Tommaso esplicita che la verità risiede nel senso come conseguente all'atto del senso, ma non come conosciuta mediante i sensi. Diversamente la verità risiede nell'intelletto come conseguente al suo atto e come conosciuta da esso.

Per un maggiore approfondimento si rimanda a: P. ROUSSELOT, *L'intellettualismo di San Tommaso* (ed. it. C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 70-76). In queste pagine Rousselot chiarisce anche in cosa consiste l'operazione della *resolutio in sensibilia*.

²² Per un approfondimento della questione che tratta la determinazione di un bene universale come fine della volontà si rimanda a: S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia* (op. cit., vol. 3, in particolare le pp. 53-71 e 141-146).

pensiero come una vicendevole inclusione: se si considera il fine come origine del movimento si parlerà della volontà come mossa dall'intelletto – «perché il bene intellettualmente conosciuto è oggetto della volontà e la muove come fine»²³ – viceversa, se si considera la causa agente come origine del movimento si parlerà dell'intelletto, e di tutte le altre potenze dell'anima²⁴, come mosse dalla volontà – perché «in una serie di potenze attive ordinate tra loro, quella che mira a un fine universale muove le altre, che mirano a fini particolari [...] [e] oggetto del volere sono il bene e il fine nella loro universalità»²⁵. Emerge, dunque, una reciproca inclusione «poiché l'intelletto conosce che la volontà vuole; e la volontà vuole che l'intelletto conosca. Analogamente il bene è incluso nel vero, in quanto è un vero conosciuto dall'intelletto; e il vero è incluso nel bene, in quanto è un bene desiderato»²⁶. Tuttavia non bisogna dimenticare che, nel pensiero tomista, nonostante si parli di una circolarità tra volontà e intelletto, il primato conviene sempre all'intelletto, immerso nella complessità del reale²⁷. Questo spingerà Rousselot, riferendosi alla filosofia dell'aquinata, a parlare di 'intellettualismo' e a definire il pensiero come «in sé, la più attiva e la più potente delle azioni»²⁸.

È chiaro, quindi, che fin dalle origini, nella tradizione metafisica, sia emersa la partecipazione reciproca di volontà e di verità, oggetto proprio dell'intelletto, come una loro proprietà specifica. Tale legame ha tendenzialmente visto, nella storia della metafisica, una supremazia della seconda sulla prima²⁹. Nietzsche, al contrario, tenterà di fondare il primato della volontà sulla verità, annullando la circolarità dei due elementi in nome del dominio completo della prima sulla seconda. Una posizione di questo tipo ricade inevitabilmente nel prospettivismo. Proprio in quest'ottica,

²³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, [I^a, q. 82, art. 4, Resp.], op. cit., vol. 5, p. 381.

²⁴ Sono qui da escludere, tuttavia, le potenze proprie dell'anima vegetativa. Esse, infatti, sono slegate dal controllo arbitrario dell'uomo. Per un maggior approfondimento si rinvia a: ARISTOTELE, *De anima*, [II 4, 415 a 14 – 416 b 31] (op. cit. pp. 132-141).

²⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, [I^a, q. 82, art. 4, Resp.], op. cit., vol. 5, pp. 381-382.

²⁶ *Ibid.*, [I^a, q. 82, art. 4, ad 1um] (p. 382). Sul dinamismo delle facoltà dell'anima Tommaso scrive: «alle potenze superiori dell'anima, per il fatto che sono immateriali, compete che riflettano su se stesse: perciò tanto la volontà quanto l'intelletto riflettono entrambi su se stessi e l'uno sull'altra ed anche sull'essenza dell'anima e su tutte le sue potenze. Infatti, l'intelletto conosce se stesso, la volontà, l'essenza dell'anima e tutte le potenze dell'anima. Similmente, la volontà vuole che essa voglia e che l'intelletto conosca e vuole che l'anima esista e così [dicasi] delle altre cose» Id., *De veritate*, [q. 22, art. 12, Resp.], op. cit., p. 1501.

²⁷ «Da un punto di vista assoluto, la ragione viene prima, benché, per riflessione, la volontà diventi anteriore e superiore, in quanto muove la ragione» *ibid.*, [q. 22, art. 13, Resp.], p. 1507.

²⁸ P. ROUSSELOT, *L'intellettualismo di San Tommaso*, op. cit., p. 27.

²⁹ Si pensi, solo a titolo di esempio, alla struttura del *cogito* cartesiano; o all'imperativo categorico kantiano, che ha la forma della legge cui l'uomo deve sottomettere il proprio volere; o ancora al momento dell'autocoscienza nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, in cui la dialettica servo-padrone risolve sì la tensione degli appetiti del singolo, ma solo attraverso il pensiero si può concretizzare la dialettica dell'autocoscienza, passando dai semplici appetiti al pensare. Al di fuori di questa linea interpretativa, tra gli altri, si pone naturalmente Schopenhauer, che nella sua analisi del mondo in chiave puramente volontaristica apre ad una concezione metafisica in cui il primato passerà dalla verità alla volontà. Nietzsche, è cosa risaputa, all'inizio della sua produzione filosofica è fra i più ferventi seguaci del volontarismo schopenhaueriano, nonostante se ne distacchi ben presto per radicalizzarlo e rielaborarlo, portando così il suo pensiero oltre Schopenhauer stesso.

quindi, deve essere interpretata una buona parte della critica nietzscheana alla metafisica classica, giustificandola come un attacco all'intellettualismo in essa imperante.

2. La morale come fondamento del pensiero nietzscheano

Pensare il primato della volontà ha come conseguenza diretta l'impostazione di tutta la riflessione nietzscheana in una filosofia morale. Il fine della metafisica nietzscheana, infatti, è l'interpretazione del mondo in chiave morale, e non a caso il rinnovamento che egli profetizza deve passare da una trasvalutazione di tutti i valori. Heidegger, nei suoi celebri corsi che trattano di Nietzsche come «*la cosa in questione nel suo pensiero*»³⁰, recupera questa linea interpretativa, coniugandola con la sua indagine sulla metafisica come «il compimento dell'età moderna»³¹. Egli magistralmente riconduce tutti i grandi 'titoli capitali' del pensiero nietzscheano alla questione che concerne la trasformazione della morale:

la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale è intimamente connessa con la dottrina della volontà di potenza. Questa dottrina, nella sua unitarietà, si autocomprende storicamente come trasvalutazione di tutti i valori finora in vigore³².

In questo Heidegger coglie pienamente il senso del disegno nietzscheano. Il filosofo di Röcken, già nel prologo della sua opera più famosa – *Così parlò Zarathustra* – identifica i seguaci del messia Zarathustra come «compagni nella creazione [...] che scrivano nuovi valori, su tavole nuove»³³. Pur comparando in tutta l'opera come un *leitmotiv*, la portata della questione morale nell'interpretazione

³⁰ Heidegger dal 1936 al 1940 terrà dei corsi su Nietzsche all'Università di Freiburg. Dalla trascrizione di questi corsi, e dall'aggiunta a essi di una serie di trattazioni scritte tra il 1940 e il 1946, nascerà il volume *Nietzsche*, in cui, come scriverà lo stesso Heidegger nella sua premessa, «il nome del pensatore [Nietzsche] sta, come titolo, a indicare *la cosa in questione nel suo pensiero*. [...] Far sì che il nostro pensiero entri nella cosa in questione, prepararlo ad essa – è questo il contenuto della presente pubblicazione» M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 19.

³¹ Come è noto Heidegger interpreta il pensiero nietzscheano come il culmine esasperante della metafisica occidentale. Per lui, infatti, «nel pensiero della volontà di potenza Nietzsche pensa già il fondamento metafisico del compimento dell'età moderna. Nel pensiero della volontà di potenza si compie anzitutto il pensiero metafisico stesso. Nietzsche [...] è l'*ultimo metafisico* dell'Occidente. L'epoca in cui il compimento si dispiega nel suo pensiero, l'età moderna, è un'età finale. Cioè: un'epoca in cui, a un certo punto e in un certo modo, insorge la decisione storica che decide se questa epoca finale è la conclusione della storia occidentale oppure il controcanto (*Gegenspiel*) per un nuovo inizio. Percorrere il corso del pensiero di Nietzsche fino alla volontà di potenza significa: finire sotto gli occhi di questa decisione storica» (*ibid.*, p. 398). Nella storia dell'esegesi nietzscheana, l'interpretazione heideggeriana è stata un punto di riferimento ineludibile. Per una contestualizzazione del rapporto Nietzsche-Heidegger si faccia riferimento, solo a titolo di esempio, ai seguenti testi: J. BEAUFRET, *Heidegger et Nietzsche: le concept de valeur* (in *Cahiers de Royaumont: Nietzsche*, op. cit., pp. 245-264); W. MÜLLER-LAUTER, *Heidegger e Nietzsche* («Teoria» 1 [1996], pp. 5-29) e Id., *Volontà di potenza e nichilismo* (op. cit.); E. SEVERINO, *L'anello del ritorno* (Adelphi, Milano 1999, in particolare le pp. 99-137).

³² M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 33.

³³ Za, *Prefazione di Zarathustra*, § 9, OFN, VII, p. 18.

nietzscheana del mondo si coglie a pieno nel discorso dal titolo *Dei mille e uno scopo*³⁴. Già nelle prime righe si legge che «al mondo, Zarathustra non ha trovato una potenza maggiore di “bene e male”»³⁵, intendendo con ciò che la valutazione morale con cui ogni singolo individuo – nel caso di questo brano, con cui ogni singolo popolo – decifra il reale, investe ontologicamente il reale stesso. Ogni ente è, per Nietzsche, un ente moralmente interpretato, poiché qualsiasi relazione dell'uomo con l'Intero è già di per sé soggetta ad una valutazione preventiva da parte dell'individuo. Ogni azione è originariamente una valutazione e dipende direttamente da un ordine etico che l'uomo si è autoimposto:

in verità, gli uomini hanno dato a se stessi tutto il loro bene e male. In verità, essi non lo presero, non lo trovarono, né cadde loro come una voce dal cielo.

Per conservarsi, l'uomo fu il primo a porre dei valori nelle cose, – per primo egli creò un senso alle cose, un senso umano! Perciò si chiama ‘uomo’, cioè: colui che valuta.

Valutare è creare: udite, creatori! [...] Solo valutando egli conferisce valore: e senza di ciò la noce dell'esistenza sarebbe vuota³⁶.

Nietzsche specifica qui non solo che ogni individuo sceglie autonomamente la propria scala valoriale, ma anche che tale scelta è votata all'autoconservazione. Si vedrà, infatti, come, per lui, la storia della metafisica ricada all'interno di una prospettiva di dominio della debolezza sulla forza – intendendo con ciò una supremazia sia di tipo antropologico, sia di tipo ontologico: dall'esigenza di riscatto che ne consegue nasce la necessità di una trasvalutazione di tutti i valori.

Tale trasvalutazione dei valori chiama in causa proprio il concetto di essere storicamente e metafisicamente considerato. Il problema sollevato da Nietzsche, infatti, non si risolve semplicemente in una sostituzione dei vecchi valori della metafisica tradizionale con altri, di nuovo stampo³⁷. Il filosofo di Röcken cerca di soppiantare la metafisica di impianto platonico-idealista con

³⁴ Za I, *Dei mille e uno scopo*, OFN, VI I, p. 67.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibid.* (p. 68). In questo caso è interessante citare anche il testo tedesco: «Wahrlich, die Menschen gaben sich alles ihr Gutes und Böses. Wahrlich, sie nahmen es nicht, sie fanden es nicht, nicht fiel es ihnen als Stimme vom Himmel. Werthe legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, — er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich “Mensch”, das ist: der Schätzende (il corsivo è nostro). Schätzen ist Schaffen: hört es, ihr Schaffenden!

[...]

Durch das Schätzen erst giebt es Werth: und ohne das Schätzen wäre die Nuss des Daseins hohl» Za I, *Von tausend und Einem Ziele* (KGW, VI I, p. 71). Nel testo tedesco si nota come questa di Nietzsche sia una forzatura etimologica, perché il termine ‘uomo’ (*Mensch*) non ha la stessa radice del termine ‘valutare’ (*schätzen*). Questo è solo uno dei tanti esempi di sovvertimento utilitaristico della lingua adottati dal filosofo tedesco in virtù di una prosa che, spesso, possiede tratti di lirismo ermetico.

³⁷ Scrive Nietzsche in un frammento dedicato alle diverse forme del nichilismo: «si raggiunse il sentimento della mancanza di valore, quando si comprese che non è lecito interpretare il carattere generale dell'esistenza né col concetto

una nuova metafisica che reintroduca la concezione eraclitea di identità tra essere e divenire. Tuttavia, al tempo stesso egli salvaguarda il legame tra etica e ontologia presente nella coincidenza platonica di essere e bene – coincidenza che rappresenta per lui l'errore fondante della metafisica tradizionale – stabilendo una supremazia delle categorie etiche su quelle ontologiche.

Martin Heidegger e Georges Bataille, tra gli altri, sono riusciti mirabilmente a cogliere questa svolta nel pensiero nietzscheano. Entrambi riconoscono che il cuore dell'ontologia nietzscheana è la messa in questione del ruolo che i valori rivestono. Secondo Heidegger, Nietzsche stravolge totalmente il riferimento che i valori, fino ad allora considerati validi, avevano nel "soprasensibile", reimmergendoli nell'immanenza degli enti e pensando «per la prima volta l'essere come valore»³⁸. Bataille, d'altra parte, considera il bene della tradizione metafisico-cristiana come un evidente "declino morale" che non permette la comunicazione e l'espressione della molteplicità degli enti, perché mantiene una pura interezza dell'essere. Secondo il pensatore francese, a questa concezione si oppone, a ragione, Nietzsche, proponendo una "metafisica del male"³⁹ che possa garantire la pluralità, inserendo la possibilità della comunicazione nella ferita dell'«essere pieno»⁴⁰. Nonostante le divergenze tra le due posizioni interpretative, esse rivelano il peso che riveste il rovesciamento ontologico chiamato in causa da Nietzsche. Questa impostazione, che inevitabilmente interverrà modificando l'intera struttura del reale consegnando il primato alla morale, metterà in questione la natura stessa del sapere.

Lo stesso sapere filosofico risulta, alla luce dell'interpretazione nietzscheana, una storia di uomini e dei loro valori. La destrutturazione in atto nella critica alla metafisica tradizionale spinge

di "fine", né col concetto di "unità", né col concetto di "verità". [...] Abbiamo misurato il valore del mondo in base a categorie *che si riferiscono a un mondo puramente fittizio*» NF, 11 [99], 1887, OFN, VIII II, pp. 258-259.

³⁸ «La trasvalutazione pensa per la prima volta l'essere come valore. Con essa la metafisica incomincia a essere pensiero dei valori. Fa parte di questo mutamento il fatto che [...] il *bisogno* di valori del tipo e nel posto che si sono avuti finora – cioè nel soprasensibile – venga *sradicato*. [...] I nuovi valori e la loro misura possono essere attinti soltanto dall'ente stesso. L'ente stesso ha perciò bisogno di una nuova interpretazione [...] in modo tale da essere reso atto a servire come "principio" per scrivere una nuova tavola dei valori e come misura per una corrispondente gerarchia» M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., pp. 566-567.

La celebre affermazione heideggeriana – «la trasvalutazione pensa per la prima volta l'essere come valore» – è ripresa in seguito da Vattimo, che afferma: «la sua morale [di Nietzsche] non concerne il fare ma l'essere; unico atto morale che ancora si possa assegnare come compito [...] è appunto quello di trasformare l'uomo in modo che sia anzitutto capace dell'identità di esistenza e valore» G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 1974⁵, p. 285.

³⁹ Bataille, nella sua esegesi del testo nietzscheano, parlerà di culmine morale, riferendosi ad una «esuberanza delle forze» che si riscontra nel male, cioè in tutto ciò che ricopre questo termine nella tradizione metafisico-cristiana. D'altro canto, il tentativo di continuare a perseguire il bene cristianamente inteso nel suo carattere peculiare, quello della 'conservazione' – tentativo che nella sua insensatezza viene condannato da Nietzsche, dato che tale perseguimento ottiene come risultato un declino dell'Occidente nel nichilismo – viene indicato da Bataille come un inevitabile ma pericoloso declino morale. Non bisogna però dimenticare che il culmine rappresenta un tendere, un quasi inaccessibile a cui ci si può avvicinare solo con un incalcolabile dispendio di forze, dato che l'uomo dispone, in fin dei conti, solo della sua volontà di agire.

A tal riguardo si faccia riferimento al testo G. BATAILLE, *Su Nietzsche* (ed. it. A. Zanzotto, SE, Milano 1994), in particolare la parte seconda.

⁴⁰ «La "comunicazione" non può venire da un essere pieno e intatto ad un altro: essa vuole esseri in cui si trovi posto in gioco l'essere – in loro stessi – al limite della morte, del nulla; il culmine morale è un momento in cui si mette in gioco, si sospende l'essere al di là di se stesso, al limite del nulla» *ibid.*, p. 50.

Nietzsche a procedere a tentoni. Nella sua estenuante ricerca di un ipotetico sapere stabile cui aggrapparsi, ma già tenendo ben ferma l'esigenza di una critica del fondamento metafisico, il primo Nietzsche si vota a una poco convincente fede illuministica nella scienza: in *Umano, troppo umano* egli scriverà

di tutte queste concezioni si sbarazzerà in maniera decisiva il continuo e laborioso processo della scienza, che finirà col celebrare un giorno il suo più alto trionfo in una *storia della genesi del pensiero*, il cui risultato potrebbe forse comprendersi in questa proposizione: ciò che noi ora chiamiamo il mondo, è il risultato di una quantità di errori e fantasie che sono sorti a poco a poco nell'evoluzione complessiva degli esseri organici, e che sono cresciuti intrecciandosi gli uni alle altre e ci vengono ora trasmessi in eredità come tesoro accumulato in tutto il passato – come tesoro: perché il valore della nostra umanità riposa su di esso⁴¹.

Ben presto, però, il nostro autore abbandonerà questa posizione, conservando tuttavia l'intuizione della necessità di una «storia della genesi del pensiero» e la convinzione che all'origine del conoscere vi siano «una quantità di errori e fantasie». Si concentrerà, allora, su una ricostruzione 'genealogica' dello sviluppo del pensiero e di una morale condivisa nella storia dell'Occidente. È necessario, quindi, interrogarsi prima di tutto sulla natura di questa ricostruzione genealogica e sul ruolo che essa riveste nella critica della metafisica classica. Allo stesso modo si tenterà, in questo scritto, di utilizzare il metodo genealogico per indagare la moralizzazione dell'epistemologia nietzscheana, riconoscendo tramite esso, ancora una volta, la dominazione del volontaristico sulla verità stabile, fondamento di ogni sapere.

3. *Il racconto genealogico*

Prima di chiarire in che senso Nietzsche parla di genealogia e quale potrebbe essere la portata della scelta di un procedimento genealogico come impostazione di un pensiero filosofico, sembra opportuno concentrarsi sul ciò che originariamente si intende con questo termine.

La parola *γενεαλογία* in greco indica un racconto [*λόγος*] sulla nascita [*γενεά*] o sulla discendenza⁴². In filosofia con questo termine si intende, piuttosto, un 'discorso sull'origine', ma è

⁴¹ MAM I, § 16, OFN, IV II, pp. 26-27.

⁴² Un esempio classico di racconto genealogico così inteso è la *Teogonia*, il poema mitologico di Esiodo, in cui si ripercorre la storia e la struttura degli dei greci.

Natoli indica la natura polisemica del termine genealogia: «l'ampio spettro di nomi con cui si può rendere il termine *origo* lungi dal chiarire il concetto lo complica, assegnando alla parola un significato di volta in volta dipendente dalla varietà delle funzioni» S. NATOLI, *Ermeneutica e genealogia* (Feltrinelli, Milano 1981, p. 172). In riferimento al suo uso da parte di Nietzsche si rimanda alla successiva spiegazione e, per un approfondimento ulteriore, al testo M.

principalmente con Nietzsche che esso diventa un vero e proprio modello metodologico. La genealogia è, nel pensiero nietzscheano, intimamente connessa con la storia. Già nella *Seconda inattuale* egli considera la storia non un processo autonomo, ma piuttosto un sapere da interrogare e interpretare: bisogna agire «contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamolo, a favore di un tempo venturo»⁴³. Ciò che in questo testo appare solo come un'intuizione acquisterà corpo nello sviluppo del pensiero nietzscheano, raggiungendo la sua massima fioritura in opere come *Aurora*, *Genealogia della morale* e *Al di là del bene e del male*. Il metodo genealogico impone a Nietzsche di interrogarsi sul compito del filosofo. La filosofia non può più essere interpretata come la risposta al socratico-platonico «che cos'è?», non può essere letta come la storia dello sviluppo del pensiero. Essa appare a Nietzsche il frutto di una volontà che pone una realtà cui domandare, nonostante le risposte siano, principialmente, a fondamento stesso delle domande.

L'origine della filosofia non è più da rintracciare in uno spirito di verità che abita l'umano, bensì nei valori che fondano l'impostazione del pensiero del singolo. La domanda socratico-platonica «che cos'è?», che domanda della verità della cosa, è sostituita da quella nietzscheana «chi vuole il vero?». Il fondamento della realtà, rifiutato nella sua concezione di un'essenza metafisica data e definitiva, diviene la questione dell'origine dei valori⁴⁴. Questo stravolgimento è il frutto della demistificazione continua adottata da Nietzsche contro la metafisica tradizionale: eliminato l'approccio metafisico, la filosofia come sapere deve essere reinterpretata attraverso il metodo genealogico.

3.1 Analisi esegetica del metodo genealogico

Deleuze, nella sua interpretazione nietzscheana, rivendica il ruolo che i valori hanno in questa demistificazione⁴⁵. Egli coglie, nell'uso nietzscheano della genealogia, un «sentimento di differenza

FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia* (ed. it. A. Fontana e P. Pasquino, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977³, in particolare alle pp. 30-41).

⁴³ HL, *Prefazione*, OFN, III I, p. 261.

⁴⁴ Così Nietzsche si esprime riguardo a tale questione nella *Genealogia della morale*: «i miei pensieri sull'origine dei pregiudizi morali [...] si tratta di essi in questo scritto polemico» e poi ancora «il mio “a priori” – la mia curiosità, allo stesso modo del mio sospetto, dovettero fermarsi per tempo alla questione, quale origine abbia propriamente il nostro bene e il nostro male. [...] Un po' di addottrinamento storico e filologico, con l'aggiunta di un'innata delicatezza di sensibilità per i problemi psicologici in generale, trasformò bene presto il mio problema nell'altro: in quali condizioni l'uomo è andato inventando quei giudizi di valore: buono e cattivo? e quale valore hanno in se stessi?» GM, *Prefazione*, §§ 2-3, OFN, VI II, pp. 213-215.

Sempre negli stessi toni è la prefazione di *Aurora*, in cui il filosofo così descriverà il suo lavoro di preparazione all'opera: «allora, intrapresi qualcosa che non a tutti sarebbe dato di fare: discesi nelle profondità, perforai il fondo, cominciai a sondare e a scalzare un'antica fiducia, sulla quale noi filosofi, da un paio di millenni, eravamo soliti edificare come sul più sicuro fondamento – sempre di nuovo, sebbene ogni costruzione, fino a questo momento, fosse sempre crollata: cominciai a scalzare la nostra fiducia nella morale» M, *Prefazione*, § 2, OFN, V I, pp. 3-4.

⁴⁵ Il filosofo francese inizia, infatti, il suo testo su Nietzsche con le seguenti parole: «nel suo significato più ampio, il progetto di Nietzsche consiste nell'introduzione dei concetti di senso e di valore in filosofia» G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, ed. it. F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, p. 3.

o di distanza»⁴⁶. Nell'indagine che spinge Nietzsche a procedere genealogicamente, infatti, Deleuze rintraccia il vero spirito della filosofia critica che

si leva contemporaneamente tanto contro la suprema idea di fondamento, per la quale i valori rimangono indifferenti alla propria origine, quanto contro l'idea di semplice derivazione causale o di mero inizio, per cui l'origine rimane indifferente ai valori⁴⁷.

Una filosofia, come quella nietzscheana, che esamina l'origine come il continuo risultato di una valutazione e come causa prima della valutazione, fa proprio quell'elemento differenziale che è al contempo critico e creativo⁴⁸. In questo senso «genealogia vuol dire valore dell'origine e origine del valore»⁴⁹.

Foucault, a sua volta, pone l'attenzione sull'uso che la metafisica tradizionale fa della genealogia e sulla capacità nietzscheana di ribaltarne il senso. Metafisicamente parlando, la ricerca dell'origine rimanda alla causa prima e perfetta⁵⁰: è «il luogo della verità»⁵¹. Foucault suggerisce che la genealogia come metodo, al contrario, riesca a far emergere l'originarietà dei valori come causa prima del sapere nella realtà, e quindi di ciò che è detto 'vero'. Ad una genealogia metafisica che perverte ed influenza, si contrappone una genealogia che denuncia e svela⁵². Tra le righe del testo

⁴⁶ *Ibid.* (p. 5). Deleuze riconduce la questione del valore al fondamento del criticismo nietzscheano. Di fatto i valori da una parte assumono il ruolo di principi di valutazione, dall'altra sono essi stessi soggetti ad una valutazione e forniscono essi stessi i parametri entro cui scaturisce la valutazione. In quest'ambivalenza della natura del valore va rintracciato il suo carattere critico e, al contempo, creativo. Mettere in questione l'origine dei valori significa valorizzare la valutazione e il suo ruolo predominante di 'costruzione' del reale: «la nozione di valore implica [...] un sovvertimento *critico*. [...] Il problema critico sta nel valore dei valori, nella valutazione dalla quale deriva il loro valore; è il problema della loro *creazione*. La valutazione si profila quale elemento differenziale dei valori ad essa corrispondenti: elemento critico e creativo al tempo stesso» *ibid.*, pp. 3-4.

Si confronti anche un passo di Nietzsche dal titolo *A vantaggio della critica*: FW, § 307, OFN, V II, pp. 179-180.

⁴⁷ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 4.

⁴⁸ È evidente in Nietzsche, infatti, che la distruzione è sempre connessa alla creazione in un circolo continuo di distruzione e rinascita.

⁴⁹ Il testo continua così: «genealogia si contrappone tanto al carattere assoluto dei valori quanto al loro carattere relativo o pratico. Genealogia significa elemento differenziale dei valori da cui deriva il loro stesso valore. Genealogia vuol dire dunque origine e nascita, ma anche differenza o distanza nell'origine. [...] Molte sono le cose che [Nietzsche] si aspetta da questa concezione della genealogia: una nuova organizzazione delle scienze, una nuova organizzazione della filosofia, una determinazione di valori per il futuro» G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., pp. 5-6.

⁵⁰ Si legge, infatti, in *Umano, troppo umano*: «glorificare l'origine – è questo il germoglio metafisico che rispunta nella considerazione della storia e che fa ogni volta credere che al principio di tutte le cose si trovi il più perfetto e il più essenziale» WS, § 3, OFN IV III, p. 135.

⁵¹ M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, op. cit., p. 33.

⁵² «Se interpretare, fosse mettere lentamente in luce un significato nascosto nell'origine, solo la metafisica potrebbe interpretare il divenire dell'umanità. Ma se interpretare è impadronirsi, attraverso violenza e surrezione, di un sistema di regole che non ha un significato essenziale in sé, ed imporgli una direzione, piegarlo ad una volontà nuova, farlo entrare in un altro gioco e sottometerlo ad altre regole, allora il divenire dell'umanità è una serie di interpretazioni. E la genealogia deve esserne la storia: storia delle morali, degl'ideali, dei concetti metafisici, storia del concetto di libertà o della vita ascetica, come emergenze di interpretazioni diverse. Si tratta di farle apparire come avvenimenti sul teatro delle procedure» *ibid.*, p. 41.

Oltre a Foucault, anche Natoli si dedica esaurientemente al rapporto tra genealogia ed ermeneutica. Con richiami deleuziani e, in parte, severiniani, egli ipotizza una «dialettica tragica» tutta nietzscheana che rende conto del legame tra

foucaultiano affiora nel lettore una velata consapevolezza: Nietzsche si appropria della genealogia per sovvertirne la natura ed evidenziarne i limiti, riuscendo così a superare quegli stessi limiti. Egli userà il metodo genealogico per denunciare l'approccio genealogico della metafisica. Foucault si concentra, inoltre, sul rapporto del filosofo con la storia, condividendone l'accusa di un evidente presupposto sovrastorico. Scriverà, infatti:

questa storia degli storici si dà un punto d'appoggio fuori del tempo; pretende di giudicare tutto secondo un'obiettività da apocalisse; in realtà ha supposto una verità eterna, un'anima che non muore, una coscienza sempre identica a se stessa⁵³.

La prospettiva storica si salva, per Foucault, nel «senso storico» nietzscheanamente inteso. In esso non c'è un tentativo di leggere tutto lo sviluppo delle società e delle conoscenze umane in senso evolucionistico; al contrario, esso salvaguarda l'elemento casuale della frammentazione che nega il principio di causa⁵⁴. E solo così Nietzsche è in grado di riconfermare la storia sotto forma di sapere genealogico⁵⁵. «Il senso storico dà al sapere la possibilità di fare, nel movimento stesso della sua conoscenza, la propria genealogia»⁵⁶.

3.2 «Chi vuole il vero?»

Dato che il sapere deve concepirsi come una riduzione ai valori che l'hanno generato, Nietzsche ben presto riterrà necessario interrogarsi sulla natura e sul ruolo del filosofo. Appare evidente, infatti, che, se la questione dell'origine fa affiorare il ruolo primigenio dei valori nella produzione del sapere, il sapere non può che essere considerato come frutto di un giudizio di valore, sottomesso ad un impulso volontaristico. Si torna perciò alla questione «chi vuole il vero?».

senso e significato, in cui è possibile presentare l'ermeneutica e la genealogia come due modalità di accesso al sapere tra loro compatibili. Per ulteriori approfondimenti si rimanda al testo di S. NATOLI, *Ermeneutica e genealogia* (op. cit., in particolare il saggio dedicato a Nietzsche, pp. 17-89).

⁵³ M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, op. cit., p. 42.

⁵⁴ «La storia "effettiva" si distingue da quella degli storici perché non si fonda su nessuna costante: nulla nell'uomo – nemmeno il suo corpo – è abbastanza saldo per comprendere gli altri uomini e riconoscersi in essi. Tutto ciò a cui si appoggia per rivolgersi verso la storia e coglierla nella sua totalità, tutto ciò che permette di descriverla come un paziente movimento continuo – è tutto questo che si tratta di spezzare sistematicamente» *ibid.*, p. 43.

⁵⁵ «La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi; molti addirittura prendono di punto in bianco la più recente configurazione dell'uomo, quale essa si è venuta delineando sotto la pressione di determinate religioni, anzi di determinati avvenimenti politici, come la forma fissa dalla quale si debba partire» MAM I, § 2, OFN, IV II, p. 16.

⁵⁶ M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia* (op. cit., p. 46). Lo stesso Nietzsche, d'altronde, scrive: «tutta la teologia è basata sul fatto che dell'uomo degli ultimi quattro millenni si parla come di un uomo eterno, al quale tendono naturalmente dalla loro origine tutte le cose del mondo. Ma tutto è divenuto; non ci sono fatti eterni: così come non ci sono verità assolute. Per conseguenza il *filosofare storico* è da ora in poi necessario» MAM I, § 2, OFN, IV II, p. 16.

Questa ‘rivoluzione copernicana’ tra il sapere e il sapiente mette in luce l’eccessivo peso che la filosofia ha finora affidato alla teoria⁵⁷ e, d’altra parte, lo scarsissimo peso che ha invece consegnato al corpo e alle sue ragioni⁵⁸. Nietzsche rivendica la mancata autonomia del pensiero e rimpiazza l’oggetto proprio della filosofia: la questione del valore sostituisce la questione della ricerca del vero⁵⁹. Il filosofo autentico, di conseguenza, non sarà più il teoretico che, forte dell’inattaccabilità della sua logica, giudica secondo una presunta oggettività, fondando le proprie dimostrazioni sull’esistenza dei principi primi e dei trascendentali⁶⁰. Per Nietzsche gli autentici filosofi «*sono coloro che comandano e legiferano*»⁶¹. In un accurato appello ai pensatori del suo tempo egli scriverà:

questo soltanto [...] si conviene a un filosofo. Non abbiamo alcun diritto di essere, in qualche cosa, *isolati*: non possiamo sbagliare singolarmente né cogliere singolarmente la verità. Con la necessità, invece, con cui un albero produce i suoi frutti, crescono da noi i nostri pensieri, i nostri valori, i nostri sì e i nostri no, e i se e i forse – in un rapporto di affinità e di reciproca

⁵⁷ Per un approfondimento di tale questione si rimanda al capitolo 6 del testo di Wotling *La philosophie de l’esprit libre*, che tratta del rapporto tra la filosofia e i valori.

Wotling si concentra anche sul fatto che, una volta resisi conto che l’origine del sapere poggia sui valori, la messa in questione dei valori non può essere trattata anch’essa in maniera prettamente teorica, come si era soliti fare con la questione della verità. «Lo snodo più importante della comprensione della filosofia [nietzscheana] non sta soltanto nel fatto di rintracciare la presenza di valori all’origine di ogni pensiero, cancellando così il mito della sua autonomia, ma piuttosto nel fatto di non considerare quest’ulteriore fondamento in modo teorico: nel fatto cioè di riconoscere che non dipende dalla logica conoscitiva – senza la qual cosa, il valore non sarebbe nient’altro che un nuovo fondamento» P. WOTLING, *La philosophie de l’esprit libre* (op. cit., p. 187). Il sovvertimento attuato dalla filosofia nietzscheana, d’altronde, è molto più complesso di una semplice sostituzione del fondamento. Cfr. la nota 39 del presente capitolo.

⁵⁸ «Ma il risvegliato e il sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null’altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo.

[...] Che cos’è che ha creato l’apprezzare e il disprezzare e il valore e la volontà?

Il Sé creatore ha creato per sé apprezzare e disprezzare, ha creato per sé il piacere e il dolore. Il corpo creatore ha creato per sé lo spirito, e una mano della sua volontà» Za I, *Dei dispregiatori del corpo* (OFN, VI I, pp. 34-35). E ancora «il credere nel *corpo* è più fondamentale del credere nell’anima: quest’ultima credenza è sorta dalle aporie della considerazione non scientifica del corpo» NF, 2 [102], 1885 (OFN, VIII I, p. 99).

⁵⁹ Nietzsche si è lungamente dedicato a quale possa essere il compito del vero filosofo. Solo a titolo esemplificativo e non esaustivo, rimandiamo in particolare ai paragrafi, tra gli altri, dal 210 al 213 di *Al di là del bene e del male* (cfr. JGB, §§ 210-213, OFN, VI II, pp. 117-124).

⁶⁰ Spesso Nietzsche si concentra sul filosofo dell’avvenire, contrapponendo ad esso i filosofi del presente e del passato. Questi ultimi sono semplici «operai della filosofia» che «devono accertare e ridurre in formole qualsiasi ampia fattispecie di valutazioni – vale a dire di antiche *determinazioni* di valori, creazioni di valori, che sono diventate dominanti e che per un certo tratto di tempo hanno assunto il nome di “verità” – sia nel campo della *logica*, che in quello della *politica* (morale) e dell’*arte*» (*ibid.*, § 211, pp. 119-120); sono «dotti» che «in tutto non vogliono essere che spettatori. [...] Essi [...] aspettano e guardano a bocca spalancata pensieri, che altri hanno pensato.

[...]

Abili con dita versatili [...] quelle dita sanno infilar l’ago, intrecciare i fili e tessere la trama: e così tessono le brache allo spirito!

Ottimi orologi: purché non si dimentichi di caricarli giusto! E allora ti dicono l’ora senza fallo, mentre emettono un rumorio discreto» Za II, *Dei dotti*, OFN, VI I, pp. 151-152.

⁶¹ «Essi affermano “*così deve essere!*”, essi determinano in primo luogo il “dove” e l’“a che scopo” degli uomini e così facendo dispongono del lavoro preparatorio di tutti gli operai della filosofia, di tutti i soggiogatori del passato – essi protendono verso l’avvenire la loro mano creatrice e tutto quanto è ed è stato diventa per essi mezzo, strumento, martello. Il loro “conoscere” è *creare*, il loro creare è una legislazione, la loro volontà di verità è – *volontà di potenza*» JGB, § 211, OFN, VI II, p. 120.

integrale corrispondenza, testimonianze, tutti, di *un'unica* volontà, di *un'unica* salute, di *un unico* regno terrestre, di *un unico* sole⁶².

Per poter affrontare in modo rigoroso la questione della verità in Nietzsche, appare quindi necessario, prima di tutto, analizzare il modo in cui la volontà interagisce con l'umano e con l'intero del reale, e per farlo adeguatamente, ci serviremo del procedimento genealogico che Nietzsche sviluppa nella sua filosofia.

⁶² GM, *Prefazione*, § 2, OFN, VI II, p. 214.

LA RELIGIONE E IL SUO RUOLO NELLA NASCITA DELLA MORALE

1. Roma vs Giudea

Nel capitolo precedente si è sottolineato il carattere eminentemente morale della filosofia nietzscheana. È necessario ora cominciare ad inoltrarsi nell'analisi specifica del ruolo che una morale particolare, quella cristiana, ha nel pensiero nietzscheano. L'intento del filosofo è delineare una sorta di storia della volontà, rintracciando nei mutamenti etico-storico-sociali dell'uomo occidentale l'espressione continua della volontà di potenza, che emerge in modo differente e confuso, ma costante. L'esame della morale dominante nell'Occidente moderno ha esattamente questo scopo. Per questo motivo si ripercorreranno in questo capitolo le tappe della nascita e dello sviluppo del cristianesimo, seguendo il metodo genealogico utilizzato da Nietzsche e rifacendosi, in particolar modo, alla *Genealogia della morale*. Si premette che l'evoluzione storica che qui viene suggerita rientra a pieno titolo nell'andamento genealogico nietzscheano, nonostante le incongruenze che possono essere riscontrate ad una prima sommaria indagine. Il filosofo tedesco, infatti, non considera la storia in senso meramente evolucionistico. Egli preferisce considerarne differenti elementi, in una forma di evoluzione disomogenea, che renda conto, però, di uno sviluppo del tipo umano predominante¹.

1.1 Il mito degli dèi greci

È risaputa l'importanza che Nietzsche attribuisce alla Grecia presocratica, sia come ideale artistico sia come ideale filosofico². Nei suoi primi scritti si coglie una sorta di 'venerazione' per il

¹ «La totalità della storia non forma secondo lui [Nietzsche] un'immagine compatta. Tuttavia egli la identifica in una totalità che si muove verso la realizzazione di un tipo umano il più elevato possibile. Vede la storia come un processo evolutivo nel quale dall'uomo deve nascere qualcosa di superiore all'uomo» K. JASPERS, *Nietzsche e il cristianesimo*, ed. it. G. Dolei, Marinotti, Milano 2008, p. 79.

² Il mondo ellenico è stato indagato, filologicamente e filosoficamente, nelle sue forme artistiche soprattutto nelle prime opere del filosofo. Appare necessario sottolineare che in questo paragrafo, per esigenze di analisi, non sarà possibile

mondo presocratico, che sarà poi in parte ridimensionata nelle sue opere più mature. Se in principio la greicità era l'ideale cui tendere nella riscoperta di una visione tragica del mondo, parafrasando il titolo di un famoso scritto nietzscheano³, ben presto diviene l'emblema di una sconfitta senza senso, di una vittoria della metafisica ottenuta per abbandono dell'avversario. Inoltre, Nietzsche è ben cosciente che l'uomo nobile greco aveva delle caratteristiche che non potranno in alcun modo essere riprodotte dai suoi contemporanei⁴. Esso rimane un esempio positivo ma inattuale, e, in ogni caso, da superare.

La grandezza di quest'uomo greco dimora tutta nel pantheon di dèi che esso ha creato, e nei motivi che lo hanno spinto a crearlo⁵. Tutte le religioni nascono, secondo Nietzsche, dalle norme morali che ogni uomo decide di seguire durante la sua esistenza. Così gli dèi e la fede di ogni uomo si adattano, si modificano rispetto all'idea originale, a seconda dell'ambiente esterno e col mutare delle circostanze storiche, sociali e culturali. Gli dèi rappresentano la proiezione dei valori di ogni singolo uomo, l'identità profonda di ogni popolo. La stirpe ellenica, già di suo dotata di grandezza

soffermarsi diffusamente sul tema della greicità nelle opere nietzscheane. Si rimanda, per un approfondimento, ai seguenti testi: G. COLLI, *La nascita della filosofia* (Adelphi, Milano 1975¹⁸); C. COLLI-STAUDE, *Nietzsche filosofo tra inattualità e vita* (ETS, Pisa 2009); G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche* (op. cit., in particolare le pp. 8-26).

Un ulteriore sviluppo del discorso potrebbe concentrarsi sul rapporto tra filologia e filosofia in Nietzsche. A tal fine segnaliamo l'interessante articolo di Denis Thouard, che si apre anche alla discussione del ruolo rilevante che il mito ha nel pensatore tedesco, nascondendo «una verità più profonda che [quella a cui si può accedere attraverso] la ragione» D. THOUARD, *Le centaure et le cyclope*, «L'Herne» 73 [2005], pp. 95-110.

³ Si fa qui riferimento, ovviamente, a *La visione dionisiaca del mondo*, scritto da Nietzsche nel giugno-luglio del 1870, che subì una revisione successiva (nell'inverno tra il 1870 e il 1871), esclusivamente nella sua suddivisione interna. Il testo fu pubblicato postumo la prima volta in: F. NIETZSCHE, *Die dionysische Weltanschauung* (Dritte Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs, Leipzig 1928). Si trova oggi, nella traduzione italiana, in DW, OFN, III II, pp. 48-77.

⁴ «Ciò che prima non si sapeva, ciò che oggi si sa o si potrebbe sapere – sta nel fatto che una *trasformazione regressiva*, un ritorno, in qualsiasi senso e grado, non è affatto possibile» GD, *Scorribande di un inattuale*, § 43 (OFN, VI III, p. 143). Questa impossibilità a riproporre modelli precedenti è valida anche, come vedremo, per confutare la celebre interpretazione löwithiana dell'Eterno Ritorno dell'uguale, che lo pensava in termini di restaurazione de «la visione presocratica del mondo» (K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, op. cit., p. 97), come ha ben chiarito Wotling in occasione del convegno *Metafisica e nichilismo*, svoltosi a Bologna nei giorni 1-2 aprile 2004 (cfr. P. WOTLING, *Religione ateistica e metafisica fisica?*, in *Metafisica e nichilismo*, cur. C. Gentili, W. Stegmaier e A. Venturelli, Pendragon, Bologna 2006, pp. 75-92).

⁵ Per Nietzsche ogni dio è, originariamente, una creazione umana. Egli lo afferma indiscutibilmente anche in riferimento al dio da lui stesso celebrato come colui che svela la tragica insensatezza della vita umana: Dioniso, cui sono dedicati quasi l'intera opera dei suoi primi scritti. Nel suo Zarathustra scrive: «un tempo anche Zarathustra gettò la sua illusione al di là dell'uomo, come tutti coloro che abitano un mondo dietro il mondo. E allora il mondo mi sembrò l'opera di un dio sofferente e torturato.

Un sogno mi sembrò allora il mondo e l'invenzione poetica di un dio. [...] Così anche io, un tempo, gettai la mia illusione al di là dell'uomo. [...] Al di là dell'uomo, davvero?

Ahimè, fratelli, il dio che io creai era opera e illusione d'uomo, come tutti gli dèi!

Uomo egli era, e appena un frammento misero di uomo e di io: questo spettro venne a me dalla mia stessa cenere e brace, e – davvero! – non dall'al di là, esso venne a me!

[...]

Stanchezza, che d'un sol balzo vuol attingere le ultime cose, con salto mortale: una misera ignorante stanchezza, che non vuol più nemmeno volere: essa ha creato tutti gli dèi e i mondi dietro il mondo» Za I, *Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo* (OFN, VI I, pp. 30-31). Più avanti, nel discorso dal titolo *Sulle isole beate*, Zarathustra affermerà che l'uomo può creare solo il superuomo, e non un dio, ma solo perché ritiene di aver già parlato a sufficienza della vera natura di tutte le divinità: esso sono il frutto della nostra più profonda umanità.

Per ciò che riguarda Dioniso, si rimanda alla trattazione che se ne darà nella seconda parte, capitolo primo del presente testo.

d'animo, di forza intellettuale e soprattutto di sensibilità artistica – tutte doti che Nietzsche esalta nel suo immaginario di uomo – si rispecchia pienamente nei suoi dèi⁶. Essi non sono creatori del mondo e l'uomo greco non era una loro creatura; come l'uomo sottostanno alla necessità delle Moire. Essi rappresentano, piuttosto, un «mondo intermedio» che permette la vita dell'uomo velando la sapienza del dio silvano: tutto nell'esistenza è tragicità e dolore⁷. La loro grandezza risiede proprio nel differenziarsi così profondamente dal Dio cristiano e nella concezione della vita che rappresentano:

attraverso queste [figure divine] parla una religione della vita, non già una religione del dovere o dell'ascetismo o della spiritualità. Tutte queste figure esprimono il trionfo dell'esistenza, [...] in loro è divinizzato ciò che sussiste, sia esso buono o cattivo. [...] La religione greca corre il pericolo di essere sottovalutata [...] nel caso in cui non ci si rappresenti un tratto di profondissima sapienza, spesso disconosciuto, mediante cui quella realtà epicurea degli dèi d'improvviso appare come una creazione dell'incomparabile popolo di artisti, e quasi come una suprema creazione⁸.

È la volontà la molla che muove la razza ellenica. Nietzsche afferma che la teogonia che essi hanno concepito non può essere compresa se non viene interpretata come un'automanifestazione della

⁶ «[Gli] dèi greci, questi rispecchiamenti di uomini nobili e signori di sé, nei quali la bestia, che è nell'uomo, si sentiva divinizzata e non lacerava se stessa, non infuriava contro se stessa!» GM, *Colpa, cattiva coscienza e simili*, § 23, OFN, VI II, p. 294.

⁷ «La cosa migliore è di non esistere, e la migliore dopo questa è di morire presto». Questa sentenza è riportata da Nietzsche, tra l'altro, ne *La visione dionisiaca del mondo* come la verità cosmica di cui è portatore Dioniso. Nelle note Colli chiarisce che la citazione compare, riveduta e ampliata, in *La nascita del pensiero tragico* e si riferisce al frammento 6 dell'*Eudemo* di Aristotele, in cui si narra la leggenda popolare dell'incontro tra re Mida e Sileno, il compagno di Dioniso. Secondo la ricostruzione nietzscheana, il re interrogò il satiro su cosa fosse «per l'uomo la cosa migliore e massimamente preferibile», e questi, dopo qualche reticenza, pronunciò le seguenti parole: «miserabile progenie effimera della pena e del bisogno, a che scopo farmi violenza, affinché dica quello che per voi è più giovevole non sapere? Difatti la vostra vita trascorre tanto più lontana dalla sofferenza, quanto più ignorate la vostra miseria. Chi è nato uomo, non può in genere diventare qualcosa di perfetto, e non partecipa affatto all'essenza dell'ottimo. Per voi tutti, uomini e donne, la cosa preferibile più di ogni altra sarebbe dunque di non essere nati per nulla. La migliore dopo questa peraltro, giacché siete nati, sarebbe di morire quanto prima è possibile» DW, § 2, *NOTE*, OFN, III II, pp. 425-426. Il testo di Aristotele si può rintracciare in ARISTOTELE, *Aristotelis fragmenta selecta*, cur. W. D. Ross, E typographeo clarendoniano, Oxford 1955⁶, § 6, pp. 18-19.

Concordiamo con la tesi più volte espressa da Colli, secondo cui intendere la verità come l'intuizione dell'angoscia radicale dell'uomo risulti una riduzione attuata da Nietzsche all'interno del complesso legame tra Dioniso e Apollo. Il curatore delle opere nietzscheane afferma, infatti, che «la significazione attribuita da Nietzsche ad Apollo appare insufficiente [perché] la contrapposizione tra Apollo e Dioniso come tra arte e conoscenza non corrisponde a molte importanti testimonianze storiche riguardanti questi due dèi» G. COLLI, *La nascita della filosofia*, op. cit., pp. 16-17.

Ci riserviamo di approfondire più avanti la questione. In ogni caso è possibile confrontare a riguardo i testi di G. COLLI, *Dopo Nietzsche* (Adelphi, Milano 1974⁵) e Id., *La nascita della filosofia* (op. cit.).

⁸ DW, § 2, OFN, III II, p. 56.

volontà greca che cerca di sfuggire l'insensatezza del mondo. E quale modo migliore di sottrarsi se non rappresentarla sotto forma d'arte: nasce così la tragedia⁹.

L'arte è per Nietzsche il mezzo migliore che l'uomo possiede per interpretare il mondo. L'arte greca, in particolare, esprime in pieno questa potenzialità. Nella sua ricostruzione delle arti classiche, il filosofo tedesco ripropone la divisione tra Apollo e Dioniso. Il primo è il protettore delle arti figurative: la scultura, l'architettura e la poesia epica. Al secondo sono ascritte le arti che si fondano con l'ebbrezza e il rapimento: la tragedia e la musica. La poesia lirica, poi, partecipa di entrambe le nature.

Apollo, dio della saggezza e della misura¹⁰, crea il sogno e l'illusione¹¹; Dioniso, dio dell'ebbrezza e dell'estasi, crea il dolore e la perdita del sé nella lacerazione dell'individualità¹². I due dèi sono presentati insieme, nonostante Nietzsche non tardi a manifestare la supremazia del secondo sul primo. Grazie al loro influsso, l'uomo ellenico riesce a trasporre nell'illusione artistica della tragedia la consapevolezza dell'angoscia radicale in cui la sentenza del dio Sileno lo getta¹³.

⁹ «Nei greci la “volontà” volle intuire se stessa nella trasfigurazione del genio e del mondo dell'arte. [...] Questa è la sfera della bellezza, dove essi videro le loro immagini in uno specchio, gli dèi olimpici. Con questo rispecchiamento di bellezza la “volontà” ellenica lottò contro il talento, correlativo a quello artistico, del dolore e della saggezza del dolore» (GT, § 3, OFN, III I, p. 34). Questo stesso brano era stato già scritto da Nietzsche, in forma pressoché identica, ne *La visione dionisiaca del mondo* e si concludeva così: «da questa lotta e come monumento della vittoria di questa volontà è nata la tragedia» DW, § 2, OFN, III II, p. 59.

¹⁰ Sarà proprio in nome di questo richiamo alla misura che, con la venuta di Socrate e col sorgere della supremazia dell'aspetto apollineo nel mondo greco, comincerà, secondo Nietzsche, quel declino verso una morale d'impostazione metafisica e, successivamente, cristiana (cfr. «il culto figurativo della civiltà apollinea [...] trovò uno scopo sublime nell'esigenza etica della misura» *ibid.*, p. 61).

Al tema della misura e al suo intreccio pervasivo con tutti i grandi temi del pensiero nietzscheano è dedicato lo scritto di B. GIOVANOLA, *Nietzsche e l'“Aurora” della misura* (Carrocci, Roma, 2002). Il testo ripercorre e rielabora il concetto di misura, evidenziandone la trattazione – diretta e indiretta – nei testi nietzscheani, per farne una categoria di confronto che fondi un'esegesi riconducibile a un'idea di costante equilibrio qualitativo nella filosofia nietzscheana, soggiacente ai continui richiami all'eccesso presenti nelle opere del filosofo tedesco. Tale interpretazione apre numerosi spunti di riflessione. Il costante equilibrio, o ‘saggezza della misura’, che l'autrice richiama rinvia a quel costante richiamo all'autodominio e al controllo che Nietzsche fondava come suprema virtù umana, e praticava anche su se stesso. Tuttavia esso ha come scopo più l'idea di allevare un certo tipo d'uomo pronto alla scelta del proprio superamento, nella prospettiva della *Züchtung* cui si appella Wotling (cfr. P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, op. cit., p. 141 e sgg.), che richiamare un'interna misura votata all'equilibrio dell'Intero del reale.

¹¹ «La contemplazione, la bellezza e l'illusione circoscrivono la sfera dell'arte apollinea: si tratta del mondo trasfigurato dell'occhio, che crea artisticamente nel sogno, con le palpebre abbassate» DW, § 2, OFN, III II, p. 60.

¹² Ne *La nascita della tragedia*, Nietzsche teorizza che il *principium individuationis* derivi direttamente da Apollo, mentre Dioniso, rappresentando il caos originario da cui tutto, compreso l'uomo, sorge, se contemplato nella sua vera essenza, ha la facoltà di dissolvere l'individualità del singolo, reimmergendolo nell'elemento primordiale in cui la coscienza di sé viene annullata. Perciò l'uomo greco avrebbe inventato la tragedia per incanalare la forza distruttiva di Dioniso.

Questa tesi, solo brevemente accennata ne *La visione tragica del mondo*, verrà dettagliatamente affrontata nella seconda parte, primo capitolo del presente scritto, dedicato alla dicotomia Dioniso-Apollo e al dissolvimento del soggetto.

¹³ Nietzsche comincia la sua riflessione sulla natura dell'uomo greco proprio interrogandosi sull'esigenza della nascita della tragedia. Egli scriverà: «Greci [...] la specie di uomini finora meglio riuscita, più bella, più invidiata, più seduttrice verso la vita, i Greci – come? proprio essi ebbero *bisogno* della tragedia? Ancor più, dell'arte?» GT, *Tentativo di autocritica*, § 1, OFN, III I, p. 3.

La sua concezione della tragedia classica è in netta opposizione con quella di Schopenhauer, che considerava la tragedia come la rappresentazione dello spirito pessimista dei greci. A conferma di ciò, ne *La nascita della tragedia*, Nietzsche citerà il seguente passo de *Il mondo come volontà e rappresentazione*: «ciò che dà alla visione tragica il particolare slancio di elevazione [...] è il farsi strada della conoscenza che il mondo, la vita non possono dare nessuna

La divisione tra sfere d'influenza nelle pratiche dell'arte da parte dei due dèi, diventa, per Nietzsche, la rivelazione di una *Weltanschauung* che condiziona tutte le pieghe dell'essere; si adatta ad una vera e propria trasfigurazione dell'Intero. D'altronde, con una sentenza molto netta e suggestiva, Nietzsche affermerà: «dal sorriso di questo Dioniso sono nati gli dèi olimpici, dalle sue lacrime gli uomini»¹⁴.

Questi dèi greci ci parlano di un uomo in grado di affrontare, per quanto possibile, l'insensatezza dell'esistenza umana, di un uomo «infinitamente sensibile, così splendidamente recettivo al dolore», di un uomo che, nel suo slancio creativo, magnifica se stesso e la sua volontà, riflettendosi nello specchio della divinità. Quest'uomo, secondo Nietzsche, incarna la morale del nobile.

1.2 La morale del nobile vs la morale degli schiavi

La stirpe ellenica mostrerà ben presto i segni di una prematura decadenza: abbandonerà la sapienza dionisiaca, che si esprime massimamente nella santificazione del dolore, in favore dell'illusoria purificazione della verità socratica, più rassicurante e comoda. La filosofia greca si aprirà alla metafisica; allo stesso modo, in un gioco di specchi che Nietzsche mette in risalto, ben presto le religioni pagane si volgeranno al cristianesimo.

Ma più colpevole di Socrate¹⁵ è Paltone, che potenzia gli elementi distruttivi presenti nel pensiero del maestro, tramandandoli e sviluppandoli fino a proiettare l'esigenza di una verità incontrovertibile in quel mondo al di là del cielo che è l'Iperuranio, dando così un primo cenno della trascendenza cristiana¹⁶.

Platone è quell'ambiguità e quella fascinazione chiamate «ideale» che resero possibile alle più nobili nature dell'antichità fraintendere se stesse e incamminarsi sul *ponte* che portava alla

soddisfazione, e che per conseguenza *non meritano* il nostro attaccamento: in questo consiste lo spirito tragico – esso conduce dunque alla *rassegnazione*» aggiungendo poi: «oh, quanto diversamente parlava Dioniso a me!» *ibid.*, § 6 (p. 12). Questa introduzione a *La nascita della tragedia* è stata scritta dall'autore 16 anni dopo la prima pubblicazione dell'opera, quando già in lui era maturato un netto distacco dalla filosofia del suo primo grande maestro.

Sul tema della tragedia, inoltre, Nietzsche si distanzierà anche dall'analisi aristotelica. Si legge in *Crepuscolo degli idoli*: «non per affrancarsi dal terrore e dalla compassione, non per purificarsi da una pericolosa passione mediante un veemente scaricarsi della medesima – come pensava Aristotele –: bensì per *essere noi stessi*, al di là del terrore e della compassione, l'eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il *piacere dell'annientamento*» GD, *Quel che devo agli antichi*, § 5 (OFN, VI III, p. 161). Lo stesso tema verrà ripreso dal pensatore tedesco in *Ecce homo*, proprio in riferimento alla sua prima opera (cfr. EH, *La nascita della tragedia*, § 3, OFN, VI III, pp. 321-322).

Per i riferimenti a Schopenhauer e Aristotele si rimanda a: ARISTOTELE, *Poetica*, [6, 1149b 21 e sgg.] (ed. it. A. Barabino, Mondadori, Milano 1999¹¹, pp. 15 e sgg.) e A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, [III § 51] (ed. it. G. Riconda, Mursia, Milano 1982, pp. 294-295).

Per un maggiore approfondimento del tema del tragico in Nietzsche, si rimanda a: S. KOFMAN, *Explosion II*, Galilée, Paris 1993, in particolare le pp. 77-132.

¹⁴ GT, § 10, OFN, III I, p. 72.

¹⁵ Cfr. GD, *Il problema Socrate*, OFN, VI III, pp. 62-68.

¹⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., pp. 632-640.

«croce» [...] Platone è un codardo di fronte alla realtà – *conseguentemente* si rifugia nell'ideale¹⁷.

Comprendiamo da questa citazione come, per Nietzsche, ciò che è in gioco nella consacrazione alla vocazione metafisica è l'interpretazione del reale¹⁸. Tuttavia, la prospettiva metafisica, pur intervenendo in un momento precedente allo sviluppo della religione cristiana, ne è in qualche modo il primo sintomo¹⁹. La morale prima ebraica, e poi cristiana – la morale degli schiavi – infatti, sarà la causa del rovesciamento dei valori che darà inizio al declino dell'uomo occidentale. In questo caso, ancor più che Platone, è necessario sottolineare l'ambigua influenza che le Sacre Scritture e la religione cristiana hanno avuto per Nietzsche²⁰. Karl Jaspers rintraccia nelle principali tematiche nietzscheane proprio un'impostazione di tipo cristiana²¹. Gli elementi di matrice cristiana a cui si riferisce Jaspers sono: la facoltà di poter parlare «di una *visione totale della storia universale*», un'idea dell'uomo che lo presenta «quale *essere* [fondamentalmente] *sbagliato*» – è intuibile qui il riferimento al peccato originale – e, principalmente, «la *volontà assoluta di autenticità*» e di «*perseguire il vero*» ad ogni costo²². Da essi l'esistenzialista ricava altrettante aporie presenti nella filosofia nietzscheana: l'impossibile conciliazione tra una visione totale della storia universale e la teoria dell'Eterno Ritorno, l'irrealizzabilità dell'auto-trascendimento

¹⁷ GD, *Quel che devo agli antichi*, § 2 (OFN, VI III, p. 156). Attacchi come questi nei confronti di Platone sono frequentissimi nelle opere nietzscheane. Ciò nonostante non si può non considerare il ruolo capitale che proprio la filosofia di Platone ha avuto nella formazione filosofica del pensatore dell'Eterno Ritorno e lo spazio che lui gli ha dedicato, in particolare nei primi anni della sua produzione. Egli ha redatto, infatti, numerosi testi dedicati proprio a Platone a partire dal 1867. Tra questi ricordiamo in particolare il suo corso sui dialoghi platonici tenuto a Basilea nel semestre invernale 1871-1872 (*Plato amicus sed*, ed. it. P. Di Giovanni, Bollati Boringhieri, Torino 1991), la conferenza *Socrate e la tragedia* (ST, OFN, III II, pp. 25-45) e lo scritto *La filosofia nell'epoca tragica dei greci* (PZG, OFN, III II, pp. 268-351), entrambi riconducibili al periodo che va dal 1870 al 1873.

Per un approfondimento del tema del rapporto tra Platone e Nietzsche, nella sua complessità e ambiguità, rimandiamo al volume di F. GHEDINI, *Il Platone di Nietzsche* (Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1999) e al successivo Id., *Interrogare la sfinge* (Il Poligrafo, Padova 2011).

¹⁸ Ci concentreremo in questa prima parte esclusivamente sull'aspetto che riguarda la critica nietzscheana al cristianesimo, rinviando una trattazione più esaustiva intorno alla critica della metafisica tradizionale alla terza parte del presente scritto.

¹⁹ Ciò costituisce, tra l'altro, un esempio lampante del metodo genealogico utilizzato da Nietzsche, che mette in stretta dipendenza eventi storici distanti tra loro, identificandovi un'origine comune e deducendone una consequenzialità anti-storica. Ricordiamo qui la definizione che Granier dà di genealogia nietzscheana: «forgiando il termine nuovo di "genealogia", Nietzsche sconvolge il significato classico di origine. [...] Questa origine [...] coincide col movimento che porta le cose a sbocciare nella realtà, assegnando loro un senso e un valore, cioè assegnando loro un rango nella gerarchia del reale» J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions du Seuil, Paris 1966, p. 152.

²⁰ Il filosofo parla diffusamente del suo rapporto con la religione ne *La mia vita*, l'abbozzo di una precoce autobiografia composta in giovane età (cfr. F. NIETZSCHE, *la mia vita*, ed. it. M. Carpitella, Adelphi, Milano 1977¹⁰).

Nietzsche è nato e cresciuto in un ambiente ecclesiale: il padre e il nonno erano entrambi pastori protestanti e la madre lo incoraggerà inutilmente a seguirne le orme. Il suo rapporto con la religione è sempre stato dichiaratamente conflittuale, nonostante la fascinazione che ne subiva.

²¹ «L'ostilità nei confronti del cristianesimo come realtà è in Nietzsche inseparabile dal suo effettivo *legame* col cristianesimo come istanza. [...] La sua lotta al cristianesimo [...] significa [...] superarlo ulteriormente, e precisamente con le forze che il cristianesimo, e solo esso, ha sviluppato nel mondo» K. JASPERS, *Nietzsche e il cristianesimo*, op. cit., pp. 45-46.

²² Cfr. *ibid.*, pp. 88 e 46.

dell'uomo verso l'Übermensch, l'incapacità nietzscheana di recuperare una prospettiva universale della conoscenza dopo averne destituito i presupposti morali, così da doversi votare ad una verità prospettica²³. Anche Lou von Salomé, nella sua biografia del filosofo, ipotizza la ricaduta in un misticismo religioso dai sapori cristiani dell'ultimo Nietzsche²⁴.

Storicamente Nietzsche ha sempre identificato il popolo giudaico con un popolo di schiavi²⁵. Ha rintracciato in loro, inoltre, fin dalle origini, l'esigenza di pensarsi come un gruppo. Questa identificazione del singolo col gruppo di appartenenza ha, nel caso degli ebrei, un'importanza

²³ In realtà il richiamo a una storia universale risulta a Nietzsche utile per far emergere gli aspetti decadenti e distruttivi proprio di una impostazione di questo tipo, al fine di dimostrare l'esigenza di un rovesciamento totale di prospettiva che si identifica nella proposta dell'eterno ritorno dell'uguale (cfr. HL, OFN, III I, pp. 261-350); così come la gnoseologia nietzscheana finisce per costituirsi come una universalità pratica individuale, poiché ogni individuo plasma il reale, e la conoscenza che ne consegue, nella sua personale creazione volontaristica (cfr. NF, 25 [505], 1884 [OFN, VII II, pp. 130-131], 2 [108], 1885, 5 [14] e 7 [60], 1886, [OFN, VIII I, pp. 101-102, 179 e 299-300]).

Nonostante sia corretto riconoscere una matrice cristiana ad alcune tendenze nietzscheane, ricondurre a esse l'intera filosofia di Nietzsche, come fa Jaspers, è sintomo di un'esegesi che considera, in ultima analisi, quell'unità di vissuto e conoscenza, sulle orme di Dilthey, l'autentica sostanza della ricerca filosofica nietzscheana. Jaspers, in fondo, ha come unico scopo recuperare, in prospettiva esistenziale, la domanda radicale sulla vivibilità dell'esperienza filosofica («per lui [Jaspers] in filosofia non si dà verità del concetto e del sapere concettuale» M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 38). Nietzsche gli pare un filosofo massimamente utile a tale scopo, dati i suoi continui appelli al ruolo fondamentale che il corpo – inteso nella sua carnalità di istinti e pulsioni – le istanze morali e l'ambiente sociale in cui si vive rivestono nella produzione di pensiero di ognuno. Tuttavia, come ricorda Löwith, «Nietzsche sosteneva di essere il maestro dell'eterno ritorno, [...] e rinunciare all'«aspetto teoretico» dell'idea del ritorno a favore di una evidenziazione delle sue «conseguenze etiche e religiose»» vuol dire ridurre la complessità del pensiero nietzscheano solo ad un suo specifico aspetto (cfr. K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, op. cit., pp. 200-203). Considerare Nietzsche un non-metafisico – heideggerianamente inteso – in senso forte, può avere come conseguenza una sottovalutazione degli esiti con cui tali tesi investono l'intero del reale (cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., pp. 21-23, 393-399, 632-640, 698-808).

Per un ulteriore approfondimento si rimanda ai seguenti testi di Jaspers: oltre al già citato K. JASPERS, *Nietzsche e il cristianesimo* (op. cit.) il più esaustivo Id., *Nietzsche* (ed. it. L. Rustichelli, Mursia, Milano 1996).

²⁴ Ella scrive: «in Nietzsche si avvertiva già l'impulso che, superando gli aforismi, lo avrebbe condotto allo *Zarathustra*: il moto profondo del Nietzsche cercatore di Dio, che proveniva dalla religione e si avviava alla profezia religiosa» (testo tratto dalle *Memorie della mia vita*, citato in *Triangolo di lettere*, ed. it. M. Carpitella, Adelphi, Milano 1999, p. 155). La pensatrice russa identifica l'Übermensch nietzscheano con una divinità onnipotente (Cfr. L. ANDREAS-SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche*, ed. it. E. Donaggio e D. M. Fazio, SE, Milano 2009, in particolare le pp. 117-192). Lo stesso Nietzsche, però, sottolinea più volte il carattere esclusivamente immanente dell'autosuperamento che dovrebbe mettere in pratica l'ultimo uomo per divenire Übermensch. Anche in questo caso già Löwith aveva condannato la pretesa parzialità dell'interpretazione nietzscheana della Andreas-Salomé (cfr. K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, op. cit., pp. 200-203).

Per ulteriori indagini sull'influenza che la religione ha avuto sul pensatore tedesco rimandiamo a: *Nietzsche e il cristianesimo* (Atti del convegno [Trento, 7-8 marzo 1988] cur. G. Penzo e M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 1992); H. BIRAULT, *De l'être, du divin et des dieux* (cur. M. Goy, Cerf, Paris 2005. Nella seconda parte, dal titolo *Nietzsche: antichristianisme et philosophie*, sono raccolti vari articoli di Birault dedicati al rapporto di Nietzsche col divino) e all'interessante testo di D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (PUF, Paris 1998). Franck si avvicina alla posizione di Jaspers, sottolineando come molto in Nietzsche sia «pensato in maniera cristiana, ma su modello anticristiano» (*ibid.*, p. 37) e si spinge a pensare l'eterno ritorno come «un'accezione atea della resurrezione» che reinterpreta la morte e comporta «la giustificazione del corpo attivo». Al centro di questa lettura teologica del pensiero nietzscheano si pone l'attenzione alla corporeità che viene investita della capacità di 'incorporare' la verità. Franck conclude, infatti, affermando: «è il corpo e solo il corpo che filosofa» (*ibid.*, p. 476).

²⁵ Nietzsche sottolinea, ne *La nascita della tragedia*, che le caratteristiche della nuova tragedia euripidea, che si plasmava sulla razionalità imperante di Socrate, così distante da quelle, oramai decadute, di Eschilo e Sofocle, si concretizzano in un predominio del regno del «quinto stato, quello dello schiavo» GT, § 11 (OFN, III I, p. 78). Le peculiarità giudee sono già riscontrabili, quindi, nella degenerazione della natura degli uomini greci. Tuttavia è specificatamente con gli ebrei che inizia quella che lui chiama «la rivolta degli schiavi nella morale» GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 7, OFN, VI II, p. 233.

radicale: ciò consente al nostro autore di considerarli un gregge²⁶ ed un'unica identità creatrice²⁷. La tavola dei valori ideata da questi schiavi nasce da un'esigenza di libertà e da una volontà di supremazia. I padroni di questi schiavi erano i nobili, portatori dei valori tipici dell'aristocrazia greca, tramandata poi a quella romana. Il filosofo tedesco, per rappresentare in forma simbolica il contrasto tra queste due differenti morali, ipotizza una continua lotta tra Roma e Giudea²⁸. Sono stati gli aristocratici, gli uomini di condizione superiore, a riconoscere loro stessi e le loro azioni come buone, contrapponendole a tutto ciò che è plebeo e volgare. Indicandosi come «i veridici»²⁹, loro per primi si arrogarono il diritto di forgiare valori. Il fulcro della morale aristocratica è, nell'ideologia nietzscheana, l'azione spogliata delle sue conseguenze³⁰. Così intesa la morale aristocratica s'identifica con una volontà sempre espressa: questa è la sua potenza e questo rende i suoi esponenti potenti per prestanza e per mentalità. Al contrario, la morale degli schiavi è incarnata da individui deboli e impotenti. Da questa impotenza nasce e cresce il loro odio; da questo odio scaturirà la loro rivolta contro quei valori che garantivano agli aristocratici la loro supremazia³¹.

²⁶ Nietzsche suole indicare il popolo giudaico come «gli schiavi», alludendo allo stato di sottomissione che, a suo dire, essi dovevano moralmente riconoscersi. L'insieme dei cristiani, invece, è chiamato «il popolo gregge». Il cristianesimo trae la sua origine direttamente dalla morale giudaica, esplicitando in sé quei caratteri che erano già caratteristici della morale giudaica. In questo senso si può usare il termine 'gregge' indifferentemente per i due popoli. Conseguentemente il singolo individuo che compone una di queste due comunità è definito 'uomo pecora'.

La scelta del termine, in Nietzsche, ha due rimandi espliciti. Il primo, diretto, è alla natura stessa che contraddistingue i cristiani: deboli, sottomessi e ubbidienti come pecore. Il secondo, indiretto, è alla figura di Cristo, che afferma nel vangelo di Giovanni «Io sono il buon pastore, conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me» Giovanni, 10, 14.

²⁷ La coincidenza di tutti gli sforzi del popolo ebraico sotto un'unica guida, come si vedrà, è l'arma migliore che essi riuscivano a mettere in campo per attuare la prima trasvalutazione dei valori. Tuttavia, data la natura e il carattere decadente di tali ebrei, la trasvalutazione che realizzeranno avrà il carattere di una mera reazione.

²⁸ «Il simbolo di questa lotta, espresso in caratteri che sono restati sino ad oggi leggibili al di sopra di tutta la storia degli uomini, è "Roma contro Giudea, Giudea contro Roma": – non c'è stato fino ad oggi alcun avvenimento più grande di questa lotta, di questa posizione del problema; di questa contraddizione pervasa d'inimicizia mortale. Roma senti nell'ebreo qualcosa come la contronatura stessa, per così dire il suo *monstrum* antipodico; in Roma si considerava l'ebreo "un *provato colpevole* di odio contro l'intero genere umano": a buon diritto, in quanto si ha un diritto di ricollegare la salvezza e l'avvenire del genere umano all'assoluta supremazia dei valori aristocratici, dei valori romani. [...] I Romani erano invero i forti e i nobili, come non sono mai esistiti sulla terra di più forti e più nobili, e nemmeno mai sono stati sognati. [...] Gli Ebrei viceversa erano quel popolo sacerdotale, del *ressentiment par excellence*, in cui era insita una genialità popolare-morale impareggiabile» GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 16, OFN, VI II, pp. 250-251.

²⁹ È interessante riportare la ricostruzione etimologica che Nietzsche realizza in questo caso per dimostrare la sua tesi: «chiamano se stessi [...] i "veridici". [...] La parola coniata in tal senso, ἔσθλός, significa, secondo la radice, qualcuno che è, che ha realtà, che è reale, che è vero; in seguito, con una trasposizione soggettiva, il vero in quanto veridico: in questa fase della metamorfosi concettuale essa diventa l'espressione caratteristica e il termine di riferimento dell'aristocrazia e travalica in tutto e per tutto nel significato di "aristocratico", per distinguerlo dall'uomo volgare, *mentitore* [...] sinché alla fine, dopo la caduta della nobiltà, la parola rimane per designare la *noblesse* dell'anima» *ibid.*, § 5, p. 228.

³⁰ Nietzsche scardina il concetto di colpa attaccando la dicotomia causa-effetto all'interno della critica della metafisica classica. Si rinvia qui al terzo paragrafo, capitolo primo della terza parte del presente scritto.

³¹ «Nella mia *Genealogia della morale* ho messo psicologicamente per la prima volta in evidenza i concetti antitetici di una morale *aristocratica* e di una morale del *ressentiment*, scaturita quest'ultima, *dal no* contro la prima: ma tale è in tutto e per tutto la morale ebraico-cristiana» AC, § 24, OFN, VI III, p. 193.

1.3 Il popolo ebreo: la prima trasvalutazione

La morale prima giudea e poi cristiana si rivolge ai deboli e agli oppressi. Accettandola e seguendola lo schiavo si può riconoscere migliore rispetto ai suoi padroni. Il buono, dunque, non è più il nobile, il forte, il potente. 'Buono' d'ora in poi sarà il debole, il miserabile, l'uomo pio che in un colpo solo si è liberato del dominio del forte e si è anche assicurato la beatitudine eterna. La grande diffusione che il cristianesimo ha conosciuto è dovuta proprio al messaggio che annuncia: tutti gli uomini deboli e volgari – nell'accezione nietzscheana – si considerino uomini buoni. Secondo il filosofo tedesco tale rovesciamento dei valori ha originato la morale moderna di tutto l'Occidente, cancellando la supremazia dell'azione, e cioè negando la volontà di potenza dei singoli in nome di quella del branco. Tuttavia questo sovvertimento attuato dal popolo schiavo ha un carattere prettamente reattivo.

Infatti, poiché l'espressione della propria volontà è prerogativa esclusiva del forte, e spesso è anche il motore delle proprie azioni, la morale della forza – forza di spirito, che si converte anche in forza fisica – è una morale che esalta l'azione, a discapito delle conseguenze che ne derivano, anzi, rifiutando l'idea che ne possano derivare delle conseguenze. In questo senso una morale che sovverta quella della forza – la morale degli schiavi – avrà il suo fondamento sulla mistificazione dell'azione in quanto tale, appesantendo ogni uomo col peso della colpa. Chi individualmente è impotente all'azione, cioè è intrinsecamente impossibilitato ad esprimere la propria volontà di potenza, si rifugia nella forza del numero. Ma Nietzsche non si lascia ingannare: l'impotenza di molti equivale all'impotenza di uno. Il rovesciamento di valori da loro operato si risolve inevitabilmente, dunque, in una re-azione al precedente stato di cose. La forza che spinge il cambiamento proviene dall'esterno, come risposta ad uno stato di sudditanza morale³². Come spiega efficacemente Deleuze, «le forze superiori o dominanti si definiscono come attive, mentre quelle inferiori o dominate come reattive. [...] Reattivo è una qualità originaria della forza che però può essere interpretata come tale solo in rapporto e in base all'attivo»³³. La differenza fondamentale tra la morale degli aristocratici e quella degli schiavi si gioca tutta in questa dialettica tra attività e reattività: mentre la prima si origina «da un trionfante sì alla vita» – ricordiamo che, secondo

³² «Gli Ebrei, quel popolo sacerdotale che ha saputo infine prendersi soddisfazione dei propri nemici e dominatori unicamente attraverso una radicale trasvalutazione dei loro valori, dunque attraverso un atto improntato alla *più spirituale vendetta*» GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 7 (OFN, VI II, p. 232). Cfr. anche *ibid.*, § 10, pp. 235-239.

³³ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (op. cit., pp. 61-64). In questo caso Deleuze si riferisce alla differenziazione delle forze all'interno del corpo come molteplicità che tiene insieme l'uno. Rimandiamo per la trattazione della questione del corpo alla seconda parte del presente scritto, dove si analizzerà la disgregazione dell'individuo operata nel pensiero nietzscheano.

Nietzsche, vi è quasi identità tra felicità e azione³⁴ – la seconda consegue inevitabilmente da un primordiale no «a un “di fuori”, a un “altro”, a un “non io”: e questo no è la sua azione creatrice»³⁵.

Per addentrarci ulteriormente nel ragionamento nietzscheano è necessario, a questo punto, ampliare, e al contempo approfondire, l'esame del popolo-schiavo, dando spazio alla figura 'oscura e perversa' del sacerdote.

2. La religione ebraico-cristiana tra il sacerdote e l'aristocratico

A guidare la rivolta degli schiavi sono coloro che più di tutti incarnano il disprezzo per la morale aristocratico-cavalleresca e, nella loro inestinguibile volontà di dominio, la necessità di un sovvertimento degli equilibri di forza tra gli uomini: i sacerdoti. Il loro ruolo, infatti, si concreta in quest'unico atto creativo – benché di carattere reattivo – che origina la morale degli schiavi e la diffusione del cristianesimo e che annienta la morale aristocratica³⁶.

2.1 La figura del sacerdote

Nietzsche tende a riconoscere ai preti un certo talento. Li definisce «i nemici più malvagi [...] perché sono i più impotenti», e aggiunge: «i massimi odiatori nella storia del mondo sono sempre stati i preti, e sono stati pure gli odiatori più geniali»³⁷. A loro dedica numerosi paragrafi e frammenti seminati nelle sue opere³⁸.

Seguendo Nietzsche nella sua analisi si riscontrano ben presto i motivi che hanno dato origine al rispetto, se così si può definire, da lui tributato a queste figure problematiche. Nella prima dissertazione della *Genealogia della morale* si evince come l'aristocratico ponga se stesso,

³⁴ «I “bennati” si sentivano appunto come i “felici” [...] in quanto uomini completi, sovraccarichi di forza, e perciò necessariamente attivi, non sapevano separare dalla felicità l'agire» GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 10 (OFN, VI II, p. 237). Anche in questo caso, nella morale degli schiavi, si attuerà un rovesciamento tale che trasformerà la felicità nella sua forma passiva della 'non-azione', cioè nella «quiete, pace, “sabbath”, distensione dell'anima e rilassamento del corpo» *ibidem*.

³⁵ *Ibid.*, p. 236.

³⁶ Si confronti a riguardo: P. VALADIER, *La portata radicale del sì nietzscheano* (in *Saggi su Nietzsche*, op. cit., pp. 121-134). Valadier sottolinea come sia la volontà di dominio non solo a spingere la casta sacerdotale a dare voce alla rivolta, ma anche a promuovere «l'espansione del cristianesimo paolino entro l'impero romano» (*ibid.*, p. 125). La volontà di dominio, infatti, è l'elemento fondamentale che genera e fiorisce nella morale cristiana; perciò «il concetto di “vendetta” non va [...] compreso partendo da un'analisi del tempo, come pensa Heidegger, ma dal contrapporsi della casta sacerdotale a quella regale: poiché la vendetta non nasce fondamentalmente dall'incapacità ad accettare la compattezza del passato, ma dall'impotenza del debole ad accettare l'indifferenza e l'innocenza del creatore» *ibidem*.

³⁷ GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 7, OFN, VI II, p. 232.

³⁸ «[I preti,] anche tra loro [vi] sono eroi: molti hanno sofferto troppo – : così vogliono far soffrire altri.

Sono nemici malvagi: nulla è più vendicativo della loro umiltà. E colui che li attacca finisce facilmente col contaminarsi.

[...]

Con zelo essi spingevano la loro greggia sul loro sentiero, e con grida: come se vi fosse un solo sentiero verso il futuro! Davvero, anche questi pastori erano delle pecore» *Za II, Dei preti* (OFN, VI I, pp. 108 e 110). Si confronti anche NF, 7 [5], 1886, OFN, VIII I, pp. 258-259.

spontaneamente, come esempio di ‘uomo buono’. Questo suo primo atto creativo si genera direttamente dal suo originario sì alla vita. Il nemico, cioè il ‘cattivo’, conseguentemente, è una figura marginale. Per ciò che riguarda lo schiavo, si attua il procedimento inverso. Dato che la sua re-azione originaria è un no, esso crea anticipatamente il carattere essenziale del suo nemico, vestendolo di tutti gli elementi tipici dell’aristocratico, lo contraddistingue come ‘malvagio’ – così da accrescere esponenzialmente il disprezzo morale che deve suscitare, attirando su di lui una cattiveria consapevole ed una sorta di godimento nel compiere azioni cattive – e, infine, a questo modello contrappone se stesso: il nuovo ‘buono’³⁹. A cogliere pienamente la potenza di questo rovesciamento valoriale sono stati i sacerdoti, che su esso hanno adattato una religione, costruito la loro fede e fondato il loro dominio sugli schiavi. Un dominio che si è consolidato con l’esempio da un lato e la punizione dall’altro, e che si regge su un’intricata e fitta trama di valori interdipendenti che Nietzsche tenta di strappare, per farne emergere la realtà che nasconde. La casta sacerdotale, nel suo istinto di sopravvivenza e nella sua insaziabile brama di potere, arriva a rinnegare la potenza come fondamento della vita e a servirsi dell’unica forza che scorre nelle vene dei deboli: il *ressentiment*, lo spirito della decadenza⁴⁰.

Per quella specie di uomini che nell’ebraismo e nel cristianesimo desiderano la potenza, una specie sacerdotale, la *décadence* è soltanto un *mezzo*: questo genere di uomini trova un interesse vitale nel rendere malata l’umanità e nel rovesciare, in un senso pericoloso per la vita e denigratorio per il mondo, i concetti di «buono» e «malvagio», «vero» e «falso»⁴¹.

Vendetta e *ressentiment* sono incanalate dai sacerdoti per distruggere la morale aristocratica⁴². Questo capovolgimento valoriale costituisce, nell’ottica nietzscheana, un vero e proprio sovvertimento ontologico nella percezione umana del reale. L’universale falsificazione che ne

³⁹ Cfr. GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 11 (OFN, VI II, pp. 239-242). Rimandiamo anche a G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, op. cit., in particolare le pp. 20-22.

⁴⁰ «All’interno del gregge [...] si va continuamente vieppiù accumulando quella pericolosa sostanza deflagratrice ed esplosiva, il *ressentiment*. Far esplodere questa sostanza deflagrante così che non mandi all’aria né il gregge né il suo pastore, questo è il suo [del prete-pastore] caratteristico giuoco di destrezza e anche la sua massima utilità: se si volesse compendiare, in una stringatissima formola, il valore dell’esistenza sacerdotale, si dovrebbe senz’altro dire: il prete è il *modificatore di direzione* del *ressentiment*» GM, *Che significano gli ideali ascetici?*, § 15, OFN, VI II, p. 331.

⁴¹ AC, § 24 (OFN, VI III, p. 194). Riportiamo qui anche la *prima proposizione* della *legge contro il cristianesimo*: «viziosa è ogni specie di contronatura. La varietà di un uomo più viziosa è il prete: lui *insegna* la contronatura. Contro il prete non si hanno ragioni, si ha il carcere» *ibid.*, p. 262.

⁴² «Nella morale la rivolta degli schiavi ha inizio da quando il *ressentiment* diventa esso stesso creatore e genera valori; il *ressentiment* di quei tali esseri a cui la vera reazione, quella dell’azione, è negata e che si consolano soltanto attraverso una vendetta immaginaria» GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 10, OFN, VI II, pp. 235-236.

deriva, infatti, intacca ogni sfera dell'Intero, finendo col coincidere con una vera e propria trasvalutazione ontologica⁴³. Scrive Nietzsche:

gli Ebrei sono il popolo più notevole della storia mondiale poiché, posti dinnanzi al problema dell'essere o non essere, hanno preferito, con una consapevolezza assolutamente inquietante, l'essere a *qualsiasi prezzo*: questo prezzo fu la radicale *falsificazione* di ogni natura, di ogni naturalità, di ogni realtà, dell'intero mondo interiore come di quello esteriore⁴⁴.

Le conseguenze più radicali di questa trasvalutazione, come si intuisce dalle parole del pensatore, si concretizzano in due 'invenzioni' capitali che si affacciano nella storia dell'uomo e non la abbandoneranno più: la natura trascendente dell'individuo e l'istituzione del soggetto agente. Questi temi, storicamente parlando, hanno origini differenti da quella attribuita loro da Nietzsche⁴⁵. Ciononostante il filosofo attua qui una forzatura a cui lo spinge l'analisi di tipo genealogica: Nietzsche è convinto di rintracciarne il seme già nel *ressentiment* dello schiavo – lo spirito di decadenza dell'uomo greco che si converte nello schiavo ebreo – così come si presentano nella loro enucleazione e declinazione fondamentale. Dall'idealismo platonico alla religione ebraica, e poi cristiana, il passo è breve.

2.2 La scelta dell'uomo nobile si fa colpa e peccato

Per esigenze di analisi, ci concentreremo innanzitutto sull'istituzione del soggetto agente, rimandando la trattazione della questione della trascendentalità dell'individuo al paragrafo dedicato al Dio cristiano⁴⁶.

Affinché la vendetta dello schiavo ebreo si compia realmente, la casta sacerdotale sa che la trasvalutazione etica attuata deve distruggere la morale precedente, cioè: è necessaria la conversione dell'aristocratico. Come sia possibile convertire il potente alla morale dell'impotenza non è un problema di facile soluzione. Nietzsche ha già chiarito come i deboli vantino, dalla loro, una supremazia numerica. Tuttavia, per soggiogare il nobile, devono spingerlo a riconoscersi come

⁴³ È evidente che si può identificare la trasvalutazione valoriale con una trasvalutazione ontologica solo nel momento in cui si accetta l'idea nietzscheana che l'uomo, mediante la sua interpretazione – che deriva direttamente dai propri valori – e mediante la conoscenza empirica del reale che ne consegue, agisca direttamente sull'essenza della cosa. Tale concezione nietzscheana si fonda sulla convinzione che il concetto stesso di 'essenza' sia nullo. Affronteremo più avanti nella trattazione questo complesso nodo delle dottrine nietzscheane, dopo aver ampiamente spiegato come e perché sia possibile pensare il rapporto, per Nietzsche inscindibile, tra valore e conoscenza e se questo rispecchi realmente la natura della conoscenza umana (cfr. il paragrafo 1.2 del capitolo terzo, prima parte, il capitolo primo, seconda parte e il capitolo primo terza parte del presente scritto).

⁴⁴ AC, § 24, OFN, VI III, p. 193.

⁴⁵ Si può cominciare a parlare in senso forte di trascendenza già con Platone e la questione del soggetto è un tema ricorrente della filosofia moderna.

⁴⁶ Cfr. il terzo paragrafo del presente capitolo.

‘malvagio’, e quindi a desiderare di possedere le caratteristiche che definiscono lo schiavo. Perciò «il volgo [...] duplica il fare»⁴⁷. Nietzsche cioè ipotizza che l’idea del soggetto agente dipenda direttamente dall’introduzione, nella nuova morale degli schiavi, del concetto di colpa, declinato poi nella sua variante teologica: il peccato.

Si è rilevato come anche gli dèi greci fossero sottomessi alle Moire. Il concetto di responsabilità per le azioni compiute era, nell’era presocratica, piuttosto labile, attraversato e sormontato dal destino, vissuto a sua volta come una necessità ineludibile. La figura del fato compare qui come una semplificazione antropologica dell’eterno ritorno dell’uguale: figura complessa e disomogenea che tiene ferma la necessità dell’evento, sradicandolo dai suoi interpreti, e rivendicandone l’elemento caotico⁴⁸. Tuttavia, pur nella sua semplicità, il fato garantisce che l’azione abbia un suo valore indipendentemente dal soggetto che la compie, pur ricadendo in parte su di lui⁴⁹. È proprio questa concezione che viene cancellata quando si comincia a parlare di colpa e di peccato, esponendo l’agente all’accusa e rendendolo unico responsabile della propria azione sia a livello sociale, che a livello teologico. Infatti, si è colpevoli davanti agli uomini e davanti a Dio. La mossa degli schiavi è sottile e altamente distruttiva: associa all’azione il soggetto che la compie. Con questo sistema si duplica il fare, appunto – cioè lo si stratifica e scompone come frutto di potenze diverse dell’anima⁵⁰ – e, soprattutto, si consolida una concezione dei fenomeni che si basa sul legame causa-effetto⁵¹. Il soggetto diventa l’arma vincente dell’uomo del *ressentiment*, il migliore strumento del suo odio, poiché si concreta in una sovversione ontologica delle condizioni di comprensione dell’Intero.

Il concetto di «realtà», di «essere», è ricavato dal nostro senso del «soggetto».

«Soggetto», interpretato in base a noi stessi, in modo che l’«io» funga da soggetto, da causa di ogni fare, da *autore*.

⁴⁷ GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 13, OFN, VI II, p. 244.

⁴⁸ Svilupperemo la questione dell’eterno ritorno dell’uguale come cifra antropologica nella prima parte, capitolo quarto del presente scritto, e quella dell’eterno ritorno dell’uguale come cifra ontologica più avanti, nella seconda parte, capitolo terzo.

⁴⁹ Per meglio comprendere questa concezione nietzscheana dell’azione si pensi alle tragedie greche di Eschilo o Sofocle. Le vicende da loro narrate spesso vedono eroi soggiogati dal fato e debitori di colpe non ancora commesse cui non possono sfuggire. L’accettazione del dolore è proprio il tratto distintivo di tali eroi tragici. Si confronti a tal riguardo: ARISTOTELE, *Poetica*, [13, 1452b 28 e sgg.] (op. cit., pp. 29-31) e GT, § 9 (OFN, III I, pp. 64-71).

⁵⁰ Come scrive Nietzsche: «la morale del volgo tiene anche la forza distinta dalle estrinsecazioni della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, al quale sarebbe *consentito* estrinsecare forza oppure no. Ma un tale sostrato non esiste: non esiste alcun “essere” al di sotto del fare, dell’agire, del divenire; “colui che fa” non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto» GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 13, OFN, VI II, p. 244.

⁵¹ «La concezione di una coscienza (“spirito”) come causa, e più tardi anche quella dell’io (del “soggetto”) come causa, sono semplicemente filiazioni posteriori determinatesi dopo che da parte della volontà la causalità si stabilì come data, come *empiria*» GD, *I quattro grandi errori*, § 3, OFN, VI III, p. 86.

Ci riserviamo di approfondire la messa in questione della veridicità delle connessioni di causa-effetto nella parte da noi dedicata alla verità (cfr. il terzo paragrafo, capitolo primo, terza parte del presente scritto).

I postulati logico-metafisici, il credere nella sostanza, nell'*accidens*, nell'attributo, ecc., trovano la loro forza di persuasione nell'abitudine di considerare tutto il nostro fare come conseguenza della nostra volontà, in modo che l'«io», come sostanza, non perisca nella molteplicità del mutamento. – *Ma non c'è nessuna volontà*⁵².

Per il nostro pensatore, nozioni come quella di sostanza e d'identità cadono, inevitabilmente, nella trappola del soggetto. Ma, per ciò che riguarda specificatamente la prospettiva antropologica, che qui intendiamo analizzare, ciò che viene messo in relazione è l'azione commessa e l'agente che la commette. Da ciò ne consegue che il nobile è riconosciuto peccatore dagli schiavi, a causa della sua capacità intrinseca di esprimere la propria potenza attraverso l'azione. Il debole, che non è in grado di agire, trasforma questa sua mancanza in una virtù rinunciataria. Da un'impotenza di fatto, si passa ad un'impotenza volontaria, da un difetto congenito ad una virtù inseguita con orgoglio e degna di stima⁵³. Si concreta così la trasvalutazione del concetto di buono che gli schiavi avevano inseguito e la casta sacerdotale appoggiato e favorito. S'intensifica, inoltre, il potere della colpa,

⁵² NF, 9 [98], 1887 (OFN, VIII II, p. 48). E ancora: «l'uomo si crede causa, autore. –

Tutto ciò che accade sta con qualunque soggetto in un rapporto predicativo.

Ogni giudizio è basato sulla compatta piena e profonda convinzione dell'esistenza di soggetto e predicato o di causa ed effetto; e quest'ultima convinzione (in quanto affermazione che ogni effetto è attività e che ogni attività presuppone un agente) è anzi un caso particolare della prima, sicché resta come convinzione fondamentale: esistono i soggetti» NF, 2 [83], 1885 (OFN, VIII I, p. 90). Si confronti tutto il frammento 2 [83] del 1885 che qui non si ha la possibilità di riportare nella sua interezza. Nel citare questo frammento si è introdotta quell'idea nietzscheana che smonta la concezione antropologica della volontà. Il pensatore della 'volontà di potenza', infatti, declinerà quest'ultima in chiave ontologica, rifuggendo l'accezione classica di volontà che la vedeva medio tra il desiderio e l'intelletto pratico – aristotelicamente parlando.

L'opera dissacrante di Nietzsche si rivolgerà, come vedremo nella seconda parte del seguente scritto, non solo contro il soggetto agente, ma contro qualsiasi forma di riduzione individualistica e identitaria degli elementi riconducibili alla coscienza. Il soggetto, semplicemente non esiste. Granier, presentando la posizione nietzscheana, parlerà di «un *ego* ipostatizzato in un io-sostanza, che produce il pensiero tramite la sua spontaneità creatrice» J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (op. cit., p. 133). Tuttavia, anche così inteso il soggetto risulterà sempre una produzione derivata, mai originaria.

È Interessante la posizione di Trotignon, che pensa il soggetto nietzscheano come un *io cosmico* «che concepisce la sua propria individualità come l'erranza e la flessione locale della potenza assoluta» P. TROTIGNON, *Circulus vitiosus: deus – circulus: vitiosus deus* («Revue philosophique de la France et de L'Étranger» 3 [1971], p. 302).

Per un approfondimento ulteriore si rinvia, oltre ai due testi già citati, a: J. PONNIER, *Nietzsche et la question du moi* (l'Harmattan, Paris 2008); G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera* (op. cit., in particolare le pp. 213-247).

Tra questi di particolare rilievo è il libro di Ponnier che si pone in comunicazione diretta con l'ermeneutica di stampo psicanalitico che ha trovato nelle opere nietzscheane un considerevole spunto di ricerca.

Già Freud e Jung si erano interessati al fenomeno Nietzsche. Jung aveva addirittura consacrato a lui i seminari del suo club psicologico di Zurigo, dal 1934 al 1939 (di tali seminari, pubblicati per la prima volta dalla Princeton University press nel 1988, è disponibile in italiano solo il primo e il secondo volume – relativo agli anni 1934-1935 [vol. I] e 1935-1936 [vol. II]: C. G. JUNG, *Lo «Zarathustra» di Nietzsche*, cur. James L. Jarrett, ed. it. A. Croce, Bollati Boringhieri, Torino 2011, vol. 1 e 2012, vol. 2). Un'utile introduzione al rapporto tra Nietzsche e Jung è l'articolo di G. ROCCI, *Nietzsche e Jung: una prospettiva ermeneutica*, in *Filosofare con Nietzsche*, op. cit., pp. 55-62). Le numerose ipotesi che nel tempo si sono succedute su eventuali disturbi psicologici di cui Nietzsche sarebbe stato affetto, e che consentirebbero di illuminare i punti oscuri del suo pensiero, sono analizzate da Ponnier nel paragrafo dal titolo *Le «cas» Nietzsche* (cfr. J. PONNIER, op. cit., pp. 17-22).

⁵³ «Per un istinto di autoconservazione, di autoaffermazione, in cui ogni menzogna suole purificarsi, questa specie di uomini ha bisogno della credenza nell'indifferente libertà di scelta del “soggetto”» GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 13, OFN, VI II, p. 245.

convertendola in peccato, sottomettendo, cioè, il colpevole alla giustizia divina. Al concetto di colpa si uniscono quelli di pena e punizione, che spingono gli uomini a istituzionalizzare il peccato e a legiferare sulla punizione nella giustizia umana, oltre che in quella divina. Su questa istituzione legale, come si vedrà, si basa il concetto di società civile.

Davanti a questa colpevolizzazione generale il nobile si arrende, comincia a dubitare del proprio giudizio e della propria scala valoriale, in breve si converte alla morale degli schiavi. Egli brama essere giudicato virtuoso dagli oppressi: questo è, secondo Nietzsche, il suo peccato contro natura, contro la propria natura. Fa esperienza di stati d'animo che a lui dovrebbero essere estranei: pentimento e rimorso, e s'insinua in lui un'inattesa convinzione: l'esistenza della libera scelta, del libero arbitrio⁵⁴. Il libero arbitrio non è altro che l'ennesimo espediente per annodare indissolubilmente soggetto e azione. Questo dono di Dio nella sua fioritura si compie come forzatura del reale. Nietzsche pone il Dio cristiano in netto contrasto con quella che lui afferma essere la struttura antropologica e, come vedremo, la struttura ontologica dell'Intero⁵⁵, e la libertà gioca in questa opposizione un ruolo determinante⁵⁶.

⁵⁴ Cfr. GD, *I quattro grandi errori*, §§ 7-8, OFN, VI III, pp. 91-93.

⁵⁵ Difatti il Dio cristiano, nelle opere nietzscheane, spesso richiama i temi dell'illusione e della favola.

⁵⁶ «Il soggetto (o, per parlare in maniera più popolare, l'*anima*) è stato fino a ora sulla terra il migliore articolo di fede, perché ha reso possibile alla maggioranza dei mortali, ai deboli e agli oppressi di ogni sorta quel sublime inganno di sé che sta nell'interpretare la debolezza stessa come libertà, il suo essere-così-e-così come *merito*» GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 13, OFN, VI II, p. 245.

Nietzsche rifiuta l'idea occidentale di libertà. La ritiene una delle tante aberrazioni fiorite con l'introduzione del 'soggetto' nella tradizione metafisico-cristiana, consolidatasi poi nella forma politica del liberalismo. La sua idea di libertà rimanda piuttosto ad un *ché* da conquistarsi contro tutti e contro tutto, fiorisce nella lotta e muore nella fratellanza, si incarna in un irrigidimento radicale della responsabilità e in un rifiuto definitivo di ogni interazione proveniente dall'esterno (cfr. GD, *I quattro grandi errori*, §§ 7-8 e *Scorribande di un inattuale*, § 38, OFN, VI III, pp. 91-93 e 137-139).

Tuttavia, in un senso più profondo, Nietzsche considera la libertà in una prospettiva di necessità casuale ed innocente, senza legame alcuno né col passato né col futuro, in un perpetuo presente che rimette sempre in questione l'individuo e il reale. La vera libertà è da intendersi allora come questa forma d'indipendenza in cui si e parte del reale e al contempo si crea il reale in cui si è immersi: è l'innocenza del gioco del fanciullo che, come «una ruota ruotante da sola», come «un nuovo inizio» che sempre include in sé l'oblio, si esprime in «un sacro dire di sì» (Za I, *Delle tre metamorfosi*, OFN, VI I, p. 25). Essa si scava un posto nella relazione tra l'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza, fino ad una parziale identificazione: «lo stesso *istinto della libertà* (per esprimermi nel mio linguaggio: la volontà di potenza)» GM, *Colpa, cattiva coscienza e simili*, § 18, OFN, VI II, p. 287.

Si può ancora parlare di libertà in questo senso? La questione è complessa e non è nostra intenzione affrontarla in questa sede. Alcuni chiarimenti saranno garantiti dalla spiegazione del rapporto di interdipendenza e implicazione reciproca dell'eterno ritorno dell'uguale e della volontà di potenza – le cifre fondamentali su cui poggia il 'sistema' nietzscheano. Certo ci pare necessario sottolineare una certa inadeguatezza di Nietzsche nel pensare la cifra della libertà all'interno della tradizione metafisica. Essa sembra ridotta inevitabilmente alle sue declinazioni o religiose o politico-sociali o privatistiche (libero arbitrio, liberismo, egoismo), in un processo di ipostatizzazione alquanto azzardato.

Per un approfondimento ulteriore di questo tema spinoso rimandiamo a: Nietzsche *on freedom and autonomy* (cur. K. Gemes e S. May, Oxford University press, Oxford 2009); M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (op. cit., pp. 330-336, 792-808); G. MÉTAYER, *Nietzsche et Voltaire* (Flammarion, Paris 2011) in cui l'autore interpreta Voltaire alla luce della sua comunanza con Nietzsche nell'attacco perpetrato al cristianesimo allo scopo di educare il giudizio individuale dell'autentico 'spirito libero'; D. SACCHI, *Alcuni rilievi del nesso fra verità, libertà e temporalità nella filosofia di F. Nietzsche* (Vita e Pensiero, Milano 1996).

Rinviamo inoltre, per la discussione di un Nietzsche politico, a M. FERRARIS, *Le nazioni di Nietzsche* (in *Filosofare con Nietzsche*, cur. G. Penzo e G. Praticò, FERV, Roma 2002, pp. 19-25) al controverso testo di D. LOSURDO, *Nietzsche*, il

La morale degli schiavi, col tempo acquisterà sempre più potere, fino a divenire la morale dominante. Ben presto ciò che era nato come una reazione allo stato naturale di dominio del potente sull'impotente, ciò che aveva condotto alla precaria introduzione di un elemento identitario nella lotta tra le potenze che si esprimono nell'individuo, si concretizzerà in quest'unico soggetto debole e nocivo, schiavo non più dell'aristocratico, bensì della propria coscienza.

2.3 *Ressentiment e cattiva coscienza*

La figura che emerge da quest'analisi nietzscheana è un uomo figlio di quella forma perversa e sottile di odio che è il *ressentiment*: egli vive e si nutre di vendetta⁵⁷; agisce e si realizza attraverso la vendetta⁵⁸.

Nella morale la rivolta degli schiavi ha inizio quando il *ressentiment* diventa esso stesso creatore e genera valori; il *ressentiment* di quei tali esseri a cui la vera reazione, quella dell'azione, è negata e che si consolano soltanto attraverso una vendetta immaginaria⁵⁹.

ribelle aristocratico (Bollati Boringhieri, Torino 2002) e ad A. NEGRI, *Nietzsche nella pianura* (Spirali/Vel, Milano 1993).

Lo scritto di Losurdo brilla per un'esauritiva ricostruzione storico-politica della biografia intellettuale nietzscheana, con particolare riferimento alle fonti culturali e giornalistiche del tempo. Ciononostante esso ripropone il pensiero nietzscheano alla profetizzazione di un agognato asservimento di tipo schiavistico delle masse di 'inferiori' in nome di un progetto di ribellismo aristocratico. Pur non rifiutando che quest'elemento è presente in Nietzsche, esso deve entrare in stretta relazione con le cifre fondamentali del suo pensiero, in particolare con la dottrina dell'Übermensch, e cioè con la prospettiva dell'autosuperamento continuo dell'uomo. La logica del dominio in Nietzsche, è da intendersi più in chiave ontologica (come struttura portante del reale) che in chiave prettamente politico-sociale (cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., pp. 69-76). Comprendiamo, tuttavia, la perplessità di Losurdo, che ritiene questa posizione ancora più pericolosa dal punto di vista delle istituzioni democratiche (perché garantirebbe un diritto di superiorità necessario e inevitabile, non più legato alle condizioni storico-sociali in gioco). Essa, allo stesso tempo, è messa in discussione dal ruolo fondamentale di creazione del mondo che rivestono i valori incarnati della società civile.

Il testo di Losurdo va letto con attenzione critica, pur rilevandone l'evidente valore e scrupolosità e lo sbocco che offre alla discussione sulle interpretazioni nietzscheane, dopo le sue strumentalizzazioni fasciste e post-moderne. Rileviamo infine che, all'interpretazione di Losurdo e alle sue critiche mosse all'edizione italiana Colli-Montinari dà pronta risposta Giuliano Campioni in G. CAMPIONI, *Edizioni e interpretazioni: la "lettura lenta" di Domenico Losurdo*, in *Verità e prospettiva in Nietzsche*, cur. F. Totaro, Carocci, Roma 2007, pp. 19-65.

⁵⁷ Cfr. le note 28, 32 e 38 del presente capitolo.

⁵⁸ «L'uomo del risentimento vive ogni essere e ogni oggetto come offesa in misura esattamente proporzionale all'effetto che ne subisce. La bellezza, la bontà sono da lui inevitabilmente vissute come oltraggi, alla stessa stregua di un dolore o di una sventura. [...] L'uomo del *risentimento* è di per sé causa del proprio dolore» G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (op. cit., p. 174). Deleuze pensa il risentimento come frutto dell'afflusso nell'uomo delle «tracce mnestiche». In seguito all'affiorare cosciente della memoria delle tracce, unito all'impossibilità congenita di questa tipologia di uomo, esplose in pieno il *ressentiment*: «la memoria delle tracce è in sé e per sé fonte di odio; il suo veleno e il suo disprezzo nei confronti di un oggetto servono a compensare la propria incapacità di sottrarsi alle tracce dello stimolo relativo a tale oggetto. Perciò la vendetta del risentimento, per quanto concretamente possa realizzarsi, scaturisce da un principio "spirituale", immaginario e simbolico» *ibid.*, pp. 174-175.

Questa interpretazione aiuta a chiarire la tipologia 'uomo del *ressentiment*'. Molto interessante, in realtà, è tutta l'analisi deleuziana del *ressentiment* e della cattiva coscienza. Il pensatore francese considera questi due elementi come fatalmente dipendenti da quella differenziazione delle forze fra reattive e passive – e, conseguentemente, dalla distinzione di due tipologie contrarie di uomini (cfr. lo schema deleuziano: *ibid.*, pp. 218-219) – che rappresenta il punto di partenza di tutta la sua lettura nietzscheana (cfr. *ibid.*, pp. 167-220).

⁵⁹ GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 10, OFN, VI II, pp. 235-236.

Questo *ressentiment* fabbrica melliflue astuzie e audaci stratagemmi per rinsaldare il potere della nuova morale. Si assiste così alla trasformazione di pietosi caratteri naturali in virtù volontarie: debolezza, impotenza, bassezza e sottomissione si tramutano in merito, bontà, umiltà e sottomissione⁶⁰. Allo stesso modo le miserie cui si è sottoposti nella vita acquistano senso e profondità in una prospettiva di redenzione eterna, come esercizio necessario in vista della beatitudine. E ancora «queste bestie del sottosuolo sature di vendetta e d'odio» convertono la loro ritorsione verso gli aristocratici nel trionfo della giustizia divina, e battezzano la pretesa regione del loro eterno gioire 'il regno di Dio', cui si accederà grazie al giudizio universale⁶¹. Tale è il reale potere del *ressentiment*, secondo Nietzsche, e la pienezza della fantasmagoria ebraica esplose nella giustificazione divina: il giudizio insindacabile di Dio è garante di una stabilità di questi valori che persisterà anche quando il suo fondamento crollerà nell'annuncio della morte di Dio. Altrimenti detto: la struttura che pensa l'umano nella sua apertura razionale alla trascendenza resterà stabile nonostante il cedimento delle ragioni ultime che giustificano la trascendenza, almeno secondo ciò che afferma Nietzsche⁶².

Accanto al *ressentiment*, Nietzsche rintraccia un altro elemento costitutivo di questi uomini fragili e impotenti: la 'cattiva coscienza'. Anche la cattiva coscienza gioca un ruolo fondamentale nell'alimentare e rinsaldare la trasvalutazione in atto; tuttavia essa agisce direttamente all'interno dello schiavo – in quella che, nell'immaginario comune, è chiamata, appunto, la coscienza – a differenza del *ressentiment* che si rivolge piuttosto al suo esterno, contro gli aristocratici. La coscienza è, anch'essa, una produzione secondaria rispetto all'essenza della natura umana. Essa deriva direttamente dall'epifania del soggetto agente. L'uso del termine che ne fa Nietzsche nelle sue opere è ambiguo: a volte è sovrapposta all'intero soggetto, in altre occasioni indica la ragione intesa come produttrice di pensiero o, addirittura, solo l'autocoscienza della ragione. In quest'ultimo caso, distinta com'è dall'intelletto calcolante, s'identifica con un'esigenza dell'uomo di «“sapere” quel che gli mancava, [...] come si sentiva, [...] quel che pensava»⁶³. In questo fiorire

⁶⁰ «Essere malati è in sé una sorta di *ressentiment*. [...] E nulla fa bruciare tanto rapidamente quanto le passioni del *ressentiment*. [...] Per il malato il *ressentiment* è la cosa proibita, il suo male: per disgrazia è anche la sua tendenza più naturale. [...] Il *ressentiment*, che nasce dalla debolezza, non è dannoso a nessuno quanto al debole stesso – in altri casi, quando si tratta di nature forti, è un sentimento *superfluo*, un sentimento da dominare, e saperlo dominare è quasi la prova della propria ricchezza» EH, *Perché sono così saggio*, § 6, OFN VI III, pp. 280-281

⁶¹ Cfr. GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 14, OFN, VI II, pp. 247-248.

⁶² Si rimanda qui al celebre frammento de *La gaia scienza* in cui il folle annuncia la morte di Dio per mano degli uomini: FW, § 125, OFN, V II, pp. 129-130.

⁶³ Alla coscienza intesa in tal senso è dedicato un frammento de *La gaia scienza*, in cui si afferma come: «la coscienza in generale si sia sviluppata soltanto sotto la pressione del bisogno di comunicazione. [...] Coscienza è propriamente soltanto una rete di collegamento tra uomo e uomo – solo in quanto tale è stata costretta a svilupparsi» (*ibid.*, § 354, p. 221). Il filosofo tedesco lega dunque la nascita della coscienza, intesa come autocoscienza della ragione, alla nascita della società comune, intesa come esigenza di protezione reciproca dei più deboli. Egli afferma ancora che: «il pensiero che diviene *cosciente* ne è soltanto la più piccola parte, diciamo pure la parte più superficiale e peggiore: infatti solo questo pensiero consapevole si determina in parole, cioè in segni di comunicazione, con la qual cosa si rivela l'origine

di significati intravediamo la complessità del termine ‘cattiva coscienza’. Essa è il pervertimento della coscienza dell’uomo esemplare, cioè del nobile. Rimanda a un concetto piuttosto ampio di coscienza, ma non al soggetto nella sua interezza di sentimenti e pulsioni, concentrandosi piuttosto sulle facoltà intellettive. È

quella grave malattia in balia della quale doveva cadere l’uomo sotto la pressione della più radicale tra tutte le metamorfosi che egli abbia mai vissuto – quella metamorfosi in cui si venne a trovare definitivamente incapsulato nell’incantesimo della società e della pace. [...] Questi semianimali felicemente adattati allo stato selvaggio, alla guerra [...]: una spaventosa pesantezza gravava su di loro. [...] Erano ridotti, questi infelici, a pensare, dedurre, calcolare, combinare cause ed effetti, alla loro «coscienza», al loro più miserevole organo, il più esposto a ogni errore! [...] Intanto quegli antichi istinti non avevano cessato tutt’a un tratto di porre le loro esigenze! [...] Tutti gli istinti che non si scaricano all’esterno, *si rivolgono all’interno* – questo è quella che io chiamo *interiorizzazione* dell’uomo: in tal modo soltanto si sviluppa nell’uomo quella che più tardi verrà chiamata la sua «anima»⁶⁴.

della coscienza medesima» (*ibidem*). Il legame tra coscienza, linguaggio e società civile per Nietzsche è incontestabile (cfr. anche NF, 2 [95], 1885, OFN, VIII I, pp. 95-96). A questo significativo frammento de *La gaia scienza* è dedicata tutta la seconda parte del testo che riporta gli atti del convegno tenutosi a Reims il 12-13 marzo del 2009: *Lecture della Gaia scienza*, cur. C. Piazzesi, G. Campioni e P. Wotling (ETS, Pisa 2010, in particolare le pp. 117-187) e, in parte, un saggio di Pierre Klossowski: P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, in *Un si funeste désir* (Gallimard, Paris 1963, pp. 173-212).

Controverso, d’altra parte, è il suo rapporto con l’inconscio così come inteso da Freud e dalla tradizione psicanalitica. Pur considerandosi uno ‘psicologo del profondo’, il filosofo tedesco non discusse mai direttamente le tesi freudiane. Quando poi si riferisce all’inconscio, intende con ciò quegli istinti e impulsi nascosti che muovono ogni uomo e che lui, da osservatore minuzioso, intende smascherare, senza però realizzare una teoria psicologica generale su base neurofisiologica, capace di spiegare sia il funzionamento normale dell’attività psichica, sia di motivarne le patologie, come fece, invece, Freud.

Per un approfondimento si rimanda al testo di L. LUPO, *Le colombe dello scettico* (ETS, Pisa 2006), dedicato interamente al tema della coscienza nel pensiero nietzscheano tra il 1880 e il 1888. Il libro servirà anche da punto di riferimento per un’adeguata bibliografia sull’argomento.

Si confronti a tal riguardo, inoltre: R. LEHRER, *Nietzsche's presence in Freud's life and thought* (State university of New York press, Albany [NY] 1995); R. RONI, *Tra Nietzsche e Freud* (Morlacchi, Perugia 2012); L. RUSSO, *Nietzsche, Freud e il paradosso della rappresentazione* (Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1986) e il suo successivo *Le illusioni del pensiero* (Borla, Roma 2006); e infine P. WOTLING, *Il pensiero del sottosuolo* (tr. it. C. Piazzesi, ETS, Pisa 2006) un breve ma interessante saggio sul rapporto di Nietzsche con la psicologia.

⁶⁴ GM, *Colpa, cattiva coscienza e simili*, § 16 (OFN, VI II, pp. 283-284). Più avanti nel testo Nietzsche continua «l’inimicizia, la crudeltà, il piacere della persecuzione, dell’aggressione, del mutamento, della distruzione – tutto quanto si volge contro i possessori di tali istinti: ecco l’origine della “cattiva coscienza”. L’uomo che in mancanza di nemici esterni e di resistenze, rinserrato in una opprimente angustia e normalità di costumi, faceva impazientemente a brani se stesso, si perseguitava, si rodeva, si aizzava, si svillaneggiava, quest’animale che si vuole “ammansire” e dà di cozzo alle sbarre della sua cella fino a coprirsi di piaghe, questo essere che manca di qualcosa [...] che deve far di se stesso un’avventura, una camera di supplizi, una selva insicura e perigliosa – questo giullare, questo desioso e disperato prigioniero divenne l’inventore della “cattiva coscienza”» (*ibid.*, p. 284). E poi ancora: «questo *istinto della libertà* reso latente a viva forza – lo abbiamo già capito – questo istinto della libertà represso, rintuzzato, incarcerato nell’intimo, che non trova infine altro oggetto su cui ancora scaricarsi e disfrenarsi se non se stesso: questo, soltanto questo è, nel suo cominciamento, la *cattiva coscienza*» *ibid.*, § 17, p. 287.

Alla cattiva coscienza sono dedicati, in particolare, i paragrafi dal 16 al 20 della seconda dissertazione della *Genealogia della morale* (cfr. *ibid.*, §§ 16-20, pp. 283-291).

La cattiva coscienza è il prodotto di questo addomesticamento forzato, che in qualche modo spinge il nobile a pervertire la propria natura, facendo così spazio a quel concetto di anima che tanto credito avrà nella religione cristiana. Il concetto di ragione e quello di anima si sostengono a vicenda, e insieme accrescono il potere della morale degli schiavi sugli aristocratici, ormai asserviti alle ragioni del volgo. Quest'anima è, nell'ottica nietzscheana, un coacervo di tutti quegli istinti che, repressi nella loro normale espressione, si rivolgono verso l'interno avvelenando le pulsioni più forti, che ancora si fanno sentire. Ben diversa, in realtà, è la concezione dell'anima presentata dalla metafisica tradizionale e dai Padri della Chiesa, tra cui spicca quella aristotelica che la intende forma del corpo⁶⁵. Tuttavia, secondo Nietzsche, questa divergenza deve essere interpretata come

⁶⁵ Aristotele esprime spesso la convinzione che l'anima intellettuale (cioè la forma adeguata per le operazioni intellettive) sia forma sostanziale del corpo. Alla questione dell'esistenza dell'anima e della sua natura dedica il *De anima*, in cui appunto scrive: «si è detto che cosa sia universalmente l'anima: è infatti sostanza nel senso di forma, cioè l'essenza di un determinato corpo» ARISTOTELE, *De anima*, [II 1, 412b 10-11], op. cit. p. 117.

Tommaso d'Aquino riprende la concezione aristotelica sviluppandola in uno dei trattati filosofici sull'anima più esaurienti e conosciuti: il *De unitate intellectus contra averroistas*.

Questo trattato approfondisce il concetto di anima e d'«intelletto possibile» di Aristotele (adattandolo naturalmente all'idea teologica di anima) rispondendo all'interpretazione che ne aveva dato Averroè. L'intelletto è designato da Aristotele come la parte dell'anima mediante la quale l'uomo riceve le forme intelligibili delle cose e le conosce. L'intelletto passivo riceve tali forme intelligibili attraverso l'intelletto attivo, che le ricava per astrazione dalle rappresentazioni sensibili. È l'intelletto in potenza o passivo che nel linguaggio medievale sarà tradotto come «intelletto possibile».

Già nella *Summa contra Gentiles* Tommaso aveva scritto: «che [...] l'anima è unita al corpo come sua forma si può dimostrare come segue:

- 1) L'elemento per cui qualcosa che è ente in potenza diviene ente in atto è la forma e l'atto di essa. Ora, il corpo che esiste potenzialmente diviene ente in atto mediante l'anima: vivere infatti è l'essere del vivente; e il seme prima dell'animazione è vivente solo in potenza, mentre con l'anima diventa vivente in atto. Dunque l'anima è la forma del corpo animato.
- 2) Sia l'essere che l'operare appartengono non alla sola forma o alla sola materia, bensì al composto; perciò l'essere e l'agire vanno attribuiti a due cose di cui l'una sta all'altra come la materia sta alla forma. [...] Ora, il vivere e il sentire sono attribuiti all'anima e al corpo. [...] All'anima però vivere e sentire si attribuiscono come al loro principio. Perciò l'anima è forma del corpo.
- 3) Tutta l'anima sta all'intero corpo, come ogni parte dell'anima sta alla rispettiva parte del corpo. Ora, ogni parte dell'anima funge per l'organo rispettivo da forma e da atto. [...] Dunque l'anima è forma e atto del corpo» TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, ed. it. T. S. Centi, Torino 1975, p. 397.

Nel *De unitate intellectus*, Tommaso comincia col dimostrare che l'intelletto possibile non è una sostanza separata dal corpo: «che poi non si arrivi a dire che la parte intellettuale è esclusa da questa universalità, questo viene evitato attraverso ciò che dice in seguito: «Che quindi l'anima, o alcune parti di essa, se per natura è divisibile, non sia separabile dal corpo, non vi è dubbio; infatti alcune parti dell'anima sono l'atto di parti del corpo. Ma invero nulla lo vieta per altre parti, che non sono atto di alcun corpo» (ARISTOTELE, *De anima*, [II 1, 413a 4-7]); affermazione che non può essere intesa se non in riferimento a quelle che appartengono alla parte intellettuale, quali l'intelletto e la volontà. Da ciò si mostra con chiarezza che di quell'anima, che sopra Aristotele aveva definito universalmente, affermando che è atto del corpo, vi sono alcune parti che non sono atto di alcun corpo. Infatti una cosa è che l'anima sia l'atto del corpo, altra cosa è che sia atto del corpo una sua parte, come si mostrerà in seguito. Per cui già in questo stesso capitolo Aristotele mostra che l'anima è l'atto del corpo per il fatto che lo sono alcune parti di essa, quando dice: «Bisogna applicare alle parti ciò che è stato detto» (*ibid.*, [II 1, 412b 17-18]), cioè parlando del tutto» TOMMASO D'AQUINO, *De unitate intellectus contra averroistas*, op. cit., p. 55-57.

Negli ultimi due capitoli del testo, Tommaso si occupa poi di smentire la tesi averroista secondo cui l'intelletto possibile è unico per tutti gli uomini, e lo fa mediante argomenti aristotelici e la dimostrazione dell'inconsistenza degli assunti averroisti. Appare infatti evidente che se ci fosse un unico intelletto tutti gli individui conoscerebbero le stesse cose e ci sarebbe una *actio intellectualis* identica per tutti. Tommaso specifica che proprio l'intelletto è ciò che specifica l'uomo, che lo rende individuo, un animale razionale.

L'anima così indagata dall'Aquiniano appare come l'anima-forma, forma del corpo, ma anche dotata di sussistenza come le sostanze separate. «L'anima umana [...] esiste grazie al proprio essere, e la materia comunica in qualche modo con

una dimostrazione della mistificazione prodotta dalla trasvalutazione dei valori naturali. Essa verrà messa in questione da Nietzsche, come vedremo, scardinando le nozioni di sostanza e di identità, fondamento delle precedenti interpretazioni dell'anima, in vista di nuove ipotesi possibili⁶⁶.

L'uomo soggetto alla morale degli schiavi è uno schiavo anch'esso: il *ressentiment* e la cattiva coscienza fanno di lui un animale malato, vittima e insieme carnefice di se stesso, succube del loro dominio che s'incarna nella colpa civile e morale e nelle pene che ne conseguono. Questo fondo di miseria, paura e vendetta si realizza al massimo grado nella forma 'divina' della società civile.

2.4 La società civile

La società civile è, per Nietzsche, il terreno comune in cui far germogliare la morale degli schiavi; anzi essa sembra acquistare senso e forma come veicolo d'elezione di questi valori. Il potere della società civile si declina in una pratica attiva e in una passiva del singolo in rapporto al gruppo, ma sempre col fine di controllare e consolidare lo statuto di 'uomo civile', che viene poi a coincidere con quello di 'uomo-pecora'.

Prima di tutto la società civile ha il compito di amministrare il controllo su tutti i partecipanti alla società attraverso la giustizia. Questo è l'esercizio passivo del dominio cui il singolo è sottoposto, o, meglio, che si autoinfligge. Pur di garantire la stabilità sociale e l'appartenenza al gruppo, l'individuo si sottomette alla punizione per una presunta colpa commessa. Ma, nietzscheanamente parlando, non può essere imputata alcuna responsabilità all'agente per l'azione attuata.

L'impianto giudiziario di una società si articola su ciò che tale società considera reato. Tali reati rispondono direttamente alla morale vigente nella detta società e ad ognuno di essi corrisponde una pena commisurata. Le società costituite sull'impianto della morale degli schiavi – cioè, secondo Nietzsche, tutto l'Occidente cristiano – penalizzano tutto ciò che mina il dominio dello schiavo e, quindi, la società stessa con la sua pace, il suo ordine, la sua autorità. Poco importa che la presunta

essa, senza comprenderla totalmente, per il fatto che la dignità di tale forma è superiore alla capacità della materia; nulla vieta che l'anima abbia qualche operazione e facoltà alla quale la materia non attinge» *ibid.*, p. 141.

L'ultima cosa che può tornare utile alla nostra analisi è un commento di Tommaso in relazione alla dottrina di Sigieri di Brabante. Quest'ultimo, caposcuola dell'averroismo latino, poneva l'unione dell'intelletto come motore del corpo umano. Tale dottrina si spinge fino a distruggere i principi propri della filosofia morale, poiché toglie al singolo l'attività intellettuale e, così facendo, toglie all'uomo anche la responsabilità delle singole azioni. Poiché, infatti, la volontà è strettamente connessa all'intelletto, se c'è un unico intelletto in esso risiede la volontà. L'individuo non può quindi essere giudicato responsabile delle scelte che compie. Tommaso, opponendosi a questa posizione, restituisce all'individuo la responsabilità dell'azione compiuta, in netta antitesi, cioè, con la posizione nietzscheana.

⁶⁶ «Si deve prima di tutto dare il colpo di grazia anche a quell'altro e più funesto atomismo che il cristianesimo ci ha ottimamente e tanto a lungo insegnato, *l'atomismo delle anime*. Ci sia consentito di caratterizzare con questa parola quella credenza che considera l'anima come qualche cosa di indistruttibile, di eterno, d'indivisibile, come una monade, come un *atomon*; questa credenza deve essere estirpata dalla scienza! Non è assolutamente necessario, sia detto tra noi, sbarazzarci con ciò anche dell'"anima" e rinunciare a una delle più antiche e venerande ipotesi. [...] La strada per nuove forme e raffinamenti dell'ipotesi anima resta aperta: e concetti come "anima mortale" e "anima come pluralità del soggetto" e "anima come struttura sociale degli istinti e delle passioni" vogliono avere, sin d'ora, diritto di cittadinanza nella scienza» JGB, § 12 (OFN, VI II, p. 18). Cfr. anche: «uno [...] in contrapposizione ai metafisici, è felice di albergare in sé non "un'anima immortale", bensì *molte anime mortali*» VM, § 17, OFN, IV III, p. 17.

colpa sia scatenata dagli stessi istinti repressi dell'uomo debole o da un impulso senza freno dell'aristocratico. La pena ha la funzione di tutelare il sistema stesso. D'altronde l'analisi del concetto di pena è in sé molto complesso, perché nello sviluppo delle società esso ha cambiato ripetutamente ruolo e funzione.

Per ciò che concerne quell'altro elemento della pena, quello fluido, il suo «significato», il concetto di «pena», non presenta più, in realtà, in uno stato molto tardo della civiltà (per esempio nell'Europa odierna), *un unico* significato, bensì un'intera sintesi di «significati»; la precedente storia della pena in generale, la storia della sua utilizzazione ai fini più diversi finisce per cristallizzarsi in una sorta di unità, che è difficile a risolversi, difficile ad analizzare, e, occorre sottolinearlo, del tutto *impossibile a definirsi*⁶⁷.

Sembra, tuttavia, se ne possa scorgere l'origine: «il valore della pena deve essere quello di destare nel colpevole *il sentimento della colpa*, in essa si cerca il caratteristico *instrumentum* di quella reazione psichica che prende il nome di “cattiva coscienza”, “rimorso”»⁶⁸. La colpa risulta perciò slegata dall'azione che la comporta. Essa è istituzionalizzata dalla società preventivamente, ma è solo attraverso la pena che ne consegue che si radica nell'animo del colpevole. E il suo scopo, in realtà, è ancora quello di incanalare la cattiva coscienza. L'azione, che prima era compiuta solo per istinto, ha ora bisogno di una giustificazione razionale⁶⁹. Secondo il filosofo tedesco, inoltre, lo

⁶⁷ GM, *Colpa, cattiva coscienza e simili*, § 13 (OFN, VI II, p. 279). Il testo continua spingendosi verso una chiarificazione dei differenti tipi di significati che, di volta in volta, possono riempire il concetto di pena: «pena come neutralizzazione di pericolosità, come impedimento di un ulteriore danno. Pena come risarcimento del danno al danneggiato, in qualsivoglia forma (anche in quella di una compensazione d'affetti). Pena come isolamento di un'alterazione d'equilibrio, per prevenire un propagarsi di tale alterazione. Pena come istillazione di timore di fronte a coloro che determinano e danno esecuzione alla pena. Pena come una sorta di compensazione per i vantaggi che il delinquente ha goduto fino a quel momento (per esempio, ove venga utilizzato come schiavo di miniera). Pena come segregazione di un elemento in via di degenerazione (talora di un intero ramo, come avviene secondo il diritto cinese: come mezzo, quindi, per conservare la purezza della razza o rendere stabile un certo tipo sociale). Pena come festa, vale a dire come soverchiamento e derisione di un nemico finalmente abbattuto. Pena come uno scolpire nella memoria, sia per colui che subisce il castigo – il cosiddetto «miglioramento», sia per i testimoni dell'esecuzione. Pena come corresponsione di una retribuzione, riservata dalla potenza che tutela il malfattore dagli eccessi della vendetta. Pena come compromesso con lo stato di natura della vendetta, in quanto quest'ultimo viene ancora sostenuto da stirpi possenti e rivendicato come privilegio. Pena come dichiarazione di guerra e misura di guerra contro un nemico della pace, della legge, dell'ordine, dell'autorità, che viene combattuto con mezzi, quali appunto fornisce la guerra, in quanto pericoloso per la comunità, in quanto violatore di patti relativi ai presupposti di questa, in quanto ribelle, traditore e perturbatore della pace» *ibid.*, pp. 279-280.

⁶⁸ *Ibid.*, § 14 (p. 280). Questo sentimento, che la persona punita dovrebbe provare per la sua colpa, dà a tutta la società la certezza di un'accettazione completa dei valori cristiani da parte del colpevole.

⁶⁹ «Così parla il giudice rosso: “perché questo delinquente ha ucciso? Voleva rapinare”. Ma io vi dico: la sua anima voleva sangue, non rapina: egli era assetato della gioia del coltello!

Ma la sua povera ragione non capiva questa demenza e lo convinse: “Che importa il sangue! disse; non vuoi almeno commettere anche una rapina? Prenderti una vendetta?”

Ed egli ascoltò la sua povera ragione: un peso di piombo fu il suo discorso per lui, – e così rapinò quando uccise. Non voleva vergognarsi della sua demenza.

E ora è la sua colpa che grava su di lui come piombo, e la sua povera ragione è di nuovo così anchilosata, così paralitica, così pesante» Za I, *Del pallido delinquente*, OFN, VI I, p. 40.

stesso sistema giudiziario implica l'impossibilità di suscitare rimorso, poiché la società utilizza per le sue punizioni le stesse azioni che condanna ai colpevoli. Gli stessi giudici, che hanno il compito di assicurare la giustizia nella società cristiana, non condannano l'azione in sé, ma solo determinate sue applicazioni⁷⁰. Il colpevole è considerato dalla società un cagionatore di danni, un sovvertitore della morale; bisogna punire il colpevole perché l'azione commessa riflette il rifiuto di uno o più di quei valori che garantiscono la sopravvivenza della società in cui vivono gli schiavi.

Che cosa rappresenta allora la giustizia, civile o penale che sia? Prima di tutto un vantaggio⁷¹, spiegabile all'origine attraverso il rapporto tra creditore e debitore⁷². Chi riceve un torto è in credito con chi glielo ha inflitto. La condanna del debitore, pur confermandosi come una rivalsa del creditore sul condannato, sostituisce la vendetta personale, impossibile a compiersi altrimenti data la natura dello schiavo. Che sia la società a punire il colpevole dà a tutti i membri del popolo la possibilità di canalizzare il loro *ressentiment*, e al contempo, soddisfa la loro vendetta⁷³.

Per quanto riguarda la pratica attiva della società civile essa è rintracciabile in quello che Wotling chiama «il problema generale dell'allevamento [*Züchtung*]»⁷⁴. Per allevamento culturale s'intendono tutte quelle pratiche atte ad incidere a tal punto nella formazione morale e civile dell'uomo, da riuscire a trasformarlo⁷⁵. Tali pratiche sono direttamente riconducibili, secondo

⁷⁰ Si legga a tal proposito l'invocazione di Zarathustra nel discorso *Del pallido delinquente*, in cui appaiono evidenti le motivazioni che realmente dovrebbero spingere i giudici ad esercitare la giustizia. Si consideri inoltre, ancora una volta, la netta distinzione che Nietzsche rileva tra l'azione compiuta e il soggetto che la compie. «La vostra uccisione, giudici, ha da essere compassione e non vendetta. Badate, nell'uccidere, di giustificare la vita!

Non basta che vi riconciliate con colui che uccidete.

[...]

“Nemico” dovete dire, ma non “ribaldo”; “malato” dovete dire, ma non “furfante”; “pazzo” dovete dire, ma non “peccatore”.

E tu, rosso giudice, se mai dicessi a voce alta tutto quanto hai già fatto col pensiero: tutti griderebbero: “Via, questa sozzura, questo verme velenoso!”.

Ma una cosa è il pensiero, un'altra è l'azione e un'altra ancora è l'immagine dell'azione. La ruota del motivo non passa tra loro.

Un'immagine ha fatto impallidire questo pallido uomo. Egli era all'altezza della sua azione, quando la commise: ma non sopportò l'immagine, quando era stata commessa.

Così da quel momento si considerò sempre come l'autore di una sola azione. Demenza io chiamo ciò: l'eccezione si stravolse in lui e diventò la sua essenza» *ibid.*, pp. 39-40.

⁷¹ «La giustizia, in quanto funzione di una potenza di vasto orizzonte, che vede al di là delle piccole prospettive di bene e male, ha dunque un orizzonte più ampio del vantaggio – essa intende conservare qualcosa che è di più di questa o quella persona» (NF 26 [149], 1884, OFN, VII II, p. 171). Qui si evince la concezione che Nietzsche ha della giustizia vigente nelle società dominate dalla morale degli schiavi per contrapposizione rispetto a ciò che realmente dovrebbe intendersi con giustizia.

⁷² Cfr. GM, *Colpa, cattiva coscienza e simili*, § 4, OFN, VI II, pp. 260-262.

⁷³ «Mediante la “pena” del debitore, il creditore partecipa di un *diritto signorile*: raggiunge altresì finalmente il sentimento esaltante di poter disprezzare e maltrattare un individuo come un “suo inferiore” – o quanto meno, nel caso che la vera e propria potestà punitiva, l'applicazione di una pena sia già trapassata all' “autorità”, di vederlo disprezzato e maltrattato. La compensazione consiste quindi in un mandato e in un diritto alla crudeltà» *ibid.*, § 5, p. 263.

⁷⁴ P. WOTLING, *Religione ateistica e metafisica fisica?*, op. cit., p. 91.

⁷⁵ «L'imparare ci trasforma, i suoi effetti sono quelli di ogni alimentazione, la quale non si limita a “conservare”» JGB, § 231, OFN, VI II, p. 142.

Nietzsche, alla religione e al suo ruolo nella composizione della società civile⁷⁶. La legislazione e i costumi, infatti, derivano direttamente dalle religioni, o meglio, dalla morale vigente, e questo perché sono i valori a istituire le forme del vivere comune, incarnandosi nelle pratiche dei singoli e finendo per identificarsi con presunti ideali patriottici⁷⁷. Il grande potere che quindi le religioni hanno non deve essere annientato, bensì ben incanalato:

il filosofo come lo intendiamo *noi*, noi spiriti liberi – come l'uomo che ha la responsabilità più vasta e per cui il completo sviluppo dell'umanità è un fatto di coscienza: questo filosofo si servirà delle religioni per la sua opera di plasmazione culturale ed educativa, allo stesso modo con cui utilizzerà le condizioni politiche ed economiche del momento⁷⁸.

La società civile fiorisce e si potenzia nei valori che ne hanno garantito la nascita, in un circolo infinito che è compito del nuovo filosofo, dello spirito libero, spezzare. In quest'ottica, perciò, Wotling interpreta l'allevamento come la cifra con cui rischiarare la filosofia nietzscheana. La cultura, cioè «l'insieme delle creazioni umane [...] determinate dalla volontà di potenza»⁷⁹, diventa per lui «il nuovo oggetto che modifica l'interrogazione filosofica»⁸⁰. Sviluppando completamente il pensiero nietzscheano nella sua portata pratica, si sottomette tutta la sua filosofia ad una finalità che appiattisce le cifre più prettamente ontologiche di tale pensiero in un orizzonte valoriale⁸¹.

La società civile, concludendo, si compone di uomini che hanno represso i loro istinti naturali per far spazio all'essere civile, l'unico che si adatta alla loro naturale impotenza. Nella sua sprezzante analisi Nietzsche riconosce un progressivo livellamento delle classi sociali, fino ad un presunto stato di miseria in cui tutte le forme politiche di stampo democratico gettano l'uomo

⁷⁶ «Le morali e le religioni sono il mezzo *principale* con cui si può fare dell'uomo quel che si vuole; presupposto che si abbia un di più di forza creativa e si sappia affermare la propria volontà creatrice su lunghi periodi di tempo, in forma di legislazioni e costumi» NF, 34 [176], 1885, OFN, VII III, p. 155.

⁷⁷ «Con il termine "patria", Nietzsche indica sia le abitudini intellettuali che i modi di pensare instaurati dalla tradizione filosofica» P. WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation* (PUF, Paris 2009, NOTA 1, p. 13). Data questa dilatazione del termine 'patria' usato da Nietzsche, si può ben comprendere la posizione di Valadier, che arrischia l'ipotesi di un disegno nietzscheano che mira alla «sparizione delle società degli schiavi a vantaggio delle società favorevoli all'individuo». Tale sostituzione dovrebbe coincidere con «l'istaurazione di un ateismo innocente», formula con cui Valadier indica un ateismo che si può sviluppare solo in funzione di una concezione del religioso indissolubilmente legato ad un contesto di reità (cfr. P. VALADIER, *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Desclée de Brouwer, Paris 1975, in particolare le pp. 53-57).

⁷⁸ JGB, § 61 (OFN, VI II, p. 66). Il testo continua così: «l'influenza, operante nella scelta e nella formazione culturale, tanto distruttiva, cioè, quanto creatrice e plasmatrice, la quale può essere esercitata grazie alle religioni, è un'influenza molteplice e diversa secondo la varietà degli uomini che vengono posti sotto il loro potere e la loro custodia» *ibidem*. Cfr. anche: «in questa Europa democratica, è diventato molto facile *addestrare* uomini; uomini che imparano facilmente, si adattano facilmente, sono la regola» NF, 26 [449], 1884, OFN, VII II, p. 247.

⁷⁹ P. WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., p. 27.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁸¹ Uno degli esiti più interessanti della lettura wotlinghiana è l'interpretazione dell'eterno ritorno come un valore tra i valori (a onor del vero il più importante tra i valori), e non uno statuto ontologico del reale. Rimandiamo, per la discussione di tale posizione, al paragrafo 1.2, capitolo quarto, parte prima del presente scritto.

occidentale. Esse, infatti, accomunano e ricomprendono tutti gli uomini nella stessa fascia di mediocrità⁸². Si è sacrificato l'amore per l'uomo all'altare dell'odio e del timore della massa per la potenza di alcuni uomini. Tutti tesi a creare una moralità che permettesse all'uomo volgare di sentirsi superiore, gli schiavi non si sono resi conto di aver creato una società in cui chiunque spicchi per intelligenza, piuttosto che per forza o per genialità, sia disprezzato e additato come pericoloso. Egli potrebbe, infatti, spezzare il fragile equilibrio su cui si basa il concetto fondamentale della morale degli schiavi: siamo tutti uguali di fronte a Dio⁸³. Questa è, per Nietzsche, «la fatalità dell'Europa»⁸⁴.

3. Dio, Gesù e l'uomo-pecora

La morale ebraica, quella morale degli schiavi che si opponeva all'aristocratico prima greco e poi romano, ben presto richiederà una diversa spinta, per riuscire a sostenere la quantità di deboli e inetti che in essa si riconoscono⁸⁵. L'estrema diffusione che caratterizzerà la religione cristiana dipende direttamente dalla nuova possibilità che è consegnata al debole: il martirio. Il cristiano incarna, meglio dell'ebreo, quest'etica della sofferenza e del peccato e si volgerà con riconoscenza e gratitudine a Gesù, l'ultimo messia che lo accompagna verso una vita ancora più confacente alla sua natura. Salvo poi ripudiare, nei fatti, il suo stesso messaggio. La morale cristiana nasce con la venuta di Cristo e abbandona Cristo nel giardino dei Getsemani, perpetuando all'infinito il tradimento di Giuda.

3.1 L'uomo-pecora e il prete asceta

Pur avendo tutte le caratteristiche dello schiavo, il cristiano attualizza ciò che nell'ebreo poteva trovarsi solo in potenza. Numerose sono le straordinarie opportunità di sofferenza e di auto-sottomissione che il cristianesimo appena nato offre, sotto le spoglie delle quali si celano disprezzo, miseria e volontà di dominio. Il carattere stesso del messaggio di Gesù – l'amore incondizionato per

⁸² Cfr. JGB, § 242 (OFN, VI II, pp. 153-155). Per un riferimento al Nietzsche politico si rimanda alla nota 56 del presente capitolo.

⁸³ «E 'volontà di uguaglianza' – questo ha da diventare d'ora in poi persino il nome per virtù; e noi vogliamo elevare il nostro stridio contro tutto quanto ha potenza!»

Voi predicatori dell'uguaglianza, la demenza tirannica dell'impotenza in voi invoca l'«uguaglianza»: le vostre più riposte brame di tirannide si mascherano così in parole di virtù!» Za II, *Delle tarantole*, OFN, VI I, pp. 119-120.

⁸⁴ GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 12 (OFN, VI II, p. 243). Si confronti anche l'ottavo capitolo di *Al di là del bene e del male*, dedicato a *Popoli e patrie* (JGB, §§ 240-256, OFN, VI II, pp. 151-174).

⁸⁵ «Il cristianesimo può essere compreso unicamente tenendo presente il terreno su cui è allignato – esso *non* è un movimento opposto all'istinto ebraico, ne è invece il suo stesso corollario, un'illazione ulteriore nella spaventosa logica di quello» AC, § 24, OFN, VI III, p. 192.

il prossimo e lo spirito di sopportazione che lo anima⁸⁶ – apre la strada ad una completa adozione di quella meschina natura tipica dell'uomo del *ressentiment*. La fede cristiana irretisce lo schiavo; essa

è fin da principio sacrificio: sacrificio di ogni libertà, di ogni orgoglio, di ogni autocoscienza dello spirito, e al tempo stesso asservimento e diletto di se stessi, automutilazione. C'è della crudeltà e un atteggiamento religioso fenicio in questa fede che è richiesta da una coscienza infrollita, multiforme e dai molti vizi: il suo presupposto è che la sottomissione *provoca un dolore* indescrivibile, che l'intero passato e tutte quante le consuetudini di un tale spirito recalcitrano a questo *absurdissimum*, sotto la forma del quale la «fede» gli si approssima⁸⁷.

La sottomissione a Dio nasce, nel cristiano, come frutto di un dominio spezzato – quello dell'aristocratico – ma mai veramente superato. Senza un padrone lo schiavo è perso. È la sua stessa natura che gli impone la sottomissione. Il vuoto lasciato dai nobili deve essere colmato da un essere che personifichi tutte le debolezze e la meschinità dell'uomo del *ressentiment*. Dio risponde a questa esigenza. Ad esso lo schiavo si rivolge e assoggetta⁸⁸. La fede diventa un surrogato della potenza creatrice di nobili. In questo asservimento nasce un popolo di pecore guidate da un unico pastore⁸⁹ verso un ideale di salvezza non accessibile nella vita terrena e rimandata all'*unio mystica* con Dio⁹⁰.

Ne consegue una demistificazione del corpo e della vita che si muta in disprezzo e che incanala l'insoddisfazione e le sofferenze di quest'individuo, assoggettato alla sua cattiva coscienza,

⁸⁶ «Per lo meno, dopo questo accenno, sarà meno ambiguo l'enigma: fino a che punto, cioè, in concetti contraddittori come *disinteresse*, *abnegazione*, *autosacrificio* possa essere indicato un ideale, una bellezza; e una cosa d'ora innanzi sarà nota – non ne dubito – vale a dire di quale specie è il *piacere* che prova il disinteressato, il negatore di se stesso, l'immolatore di sé : questo piacere è crudeltà. [...] soltanto la cattiva coscienza, soltanto la volontà di svillaneggiare se stessi fornisce il presupposto per il *valore* del non egoistico» GM, *Colpa, cattiva coscienza e simili*, § 18 (OFN, VI II, p. 288). Per un maggior approfondimento rimandiamo alla lettura di tutto il paragrafo 18, qui citato solo nella sua chiusa.

⁸⁷ JGB, § 46, OFN, VI II, p. 54.

⁸⁸ «Agli uomini comuni, infine, ai più, i quali esistono per far da servi e per l'utile collettivo e soltanto per questo *hanno diritto* di esistere, la religione dà l'inestimabile dono di contentarsi del loro stato e del loro modo di essere, molteplice pace dell'anima, un nobilitarsi dell'obbedienza, una gioia e un dolore maggiormente condivisi con i loro simili e una specie di trasfigurazione e di adornamento, qualcosa come la giustificazione dell'intera loro vita quotidiana, dell'intera loro abiezione, di tutta quanta la miseria quasi bestiale della loro anima. La religione e il significato religioso della vita depongono su tali uomini martoriati un bagliore di sole e rendono loro sopportabile persino la loro stessa vista. [...] Non c'è nulla di più venerando, nel cristianesimo e nel buddhismo, della loro arte di ammaestrare le creature più umili a collocarsi, attraverso la devozione, in un apparente ordine superiore di cose, e di tener stretto, in tal modo, a sé quel loro contentarsi dell'ordine reale, all'interno del quale esse vivono abbastanza duramente – e proprio questa durezza è necessaria!» *ibid.*, § 61, p. 67.

⁸⁹ Cfr. la nota 26 del presente capitolo.

⁹⁰ «La stessa umanità è ancora ammorbata dalle conseguenze di queste terapeutiche ingenuità pretesche! Pensiamo [...] [a] l'intera metafisica dei preti, nemica dei sensi, atta a impoltronire e a scaltrire, la loro autoipnosi alla maniera dei fachiri e dei bramini [...] e la conclusiva, anche troppo comprensibile, universale sazietà, con radicale terapia, il nulla (ossia Dio – l'aspirazione a una *unio mystica* con Dio e l'aspirazione dei buddhisti al nulla, Nirvana, e niente più!). Presso i sacerdoti tutto diventa appunto più pericoloso, non soltanto mezzi di cura e arti mediche, ma anche superbia, vendetta, sagacia, dissolutezza, amore, sete di dominio, virtù, malattia» GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 6, OFN, VI II, p. 231.

nell'estatica prospettiva di un sacrificio che ridoni senso alla sua intera esistenza: il martirio⁹¹. Quella sentenza del dio Sileno, la verità che nascondeva, sono ormai completamente rifiutate. Si manifesta l'esigenza, per la morale degli schiavi, di dare un significato più profondo e al contempo più continuo alla vita: un significato che parli di bontà. Ci si rifugia perciò nell'eternità del regno di Dio⁹², da ottenere come ricompensa per una vita asservita e virtuosa.

Anche pagati volete e essere, o virtuosi! Volete avere una ricompensa per la virtù, e il cielo per la terra, ed eternità per il vostro oggi?

[...]

Tutti i segreti del vostro fondo debbono venire alla luce; e quando giacerete al sole come zolle di terra rivoltata e dissodata, allora anche la vostra menzogna sarà separata dalla verità vostra.

Perché questa è la vostra verità: voi siete troppo *puliti* per la sporcizia di parole come: vendetta, punizione, ricompensa, rivalsa⁹³.

Ogni virtù cristiana può essere ricondotta, secondo Nietzsche, a questo amalgama di *ressentiment*, vendetta, decadenza, odio e brama di potere. Il cristianesimo insegna al suo popolo l'altruismo e l'amore per il prossimo, nascondendo dietro ogni suo gesto una volontà di signoreggiare correttamente indirizzate per evitare il disordine sociale⁹⁴. La carità, come virtù teologale, cementa la collaborazione tra gli schiavi con lo scopo di mantenere l'equilibrio necessario al loro dominio. Essa risponde all'esigenza di sentirsi uniti contro l'aristocratico per imporre i propri valori. La sottile azione di tutte le pratiche connesse alla carità crea una rete di mutuo soccorso che sostiene la società⁹⁵.

⁹¹ «Del desiderio di suicidarsi, enorme al tempo in cui il cristianesimo sorse, quest'ultimo ha fatto una leva della sua potenza: lasciò sopravvivere soltanto due forme di suicidio, le travesti di altissima dignità e di supreme speranze, e proibì tutte le altre in una maniera terrificante. Furono però permessi il martirio e il lento suicida dell'asceta» FW, § 131, OFN, V II, p. 155.

⁹² «Per essere in grado di dire no a tutto quanto rappresenta il movimento *ascendente* della vita, la natura ben riuscita, la potenza, la bellezza, l'autoaffermazione terrena, da parte dell'istinto del *ressentiment* divenuto genio si dovette, a questo punto, inventare un *altro* mondo, secondo cui quella *affermazione della vita* appariva come il male, come il riprovevole in sé» AC, § 24 (OFN, VI III, p. 193). E ancora: «vi sono predicatori di morte: e la terra è piena di gente cui bisogna predicare di abbandonare la vita» Za I, *Dei predicatori di morte* (OFN, VI I, p. 48). Cfr. anche *ibid.*, *Dei dispregiatori del corpo*, pp. 34-36.

⁹³ Za II, *Dei virtuosi*, *ibid.*, p. 111.

⁹⁴ «La forma più frequente, in cui la gioia viene in questa guisa prescritta come mezzo di cura, è la gioia del *procurare* gioia (come beneficiare, far doni, alleviare, aiutare, persuadere, consolare, lodare, trattare con distinzione); prescrivendo "amore per il prossimo", il prete asceta prescrive in fondo un'eccitazione dell'istinto più forte e maggiormente affermatore di vita, anche se dosato con la massima cautela – la *volontà di potenza*. La gioia della "più piccola superiorità", implicita in ogni beneficiare, avvantaggiare, trattare con distinzione, è il più abbondante mezzo di conforto di cui sono soliti servirsi i fisiologicamente inibiti, posto che siano ben consigliati: in caso diverso si fanno reciprocamente del male, obbedendo naturalmente allo stesso istinto fondamentale» GM, *Che significano gli ideali ascetici?*, § 18, OFN, VI II, p. 340.

⁹⁵ Nietzsche scrive: «non si trascuri infatti questa circostanza: per necessità di natura i forti tendono tanto a *dissociarsi*, quanto i deboli ad *associarsi*» *ibid.*, p. 341.

L'accentuazione dei caratteri peculiari delle nature vendicative degli schiavi emerge anche in una forma particolare del sacerdozio cristiano individuata da Nietzsche: il prete asceta⁹⁶. Più pericoloso e astuto del sacerdote ebraico, il prete asceta incarna quegli ideali di purezza e di rinuncia, cui spesso sono soggetti gli uomini guidati dal *ressentiment*.

La purezza viene invocata inizialmente in riferimento alle quotidiane pratiche di igiene, convertite poi in dettami religiosi. Da una cura del corpo si passa ben presto ad una cura dello spirito che identifica la purezza spirituale proprio con un disprezzo di tutto ciò che concerne le 'bassezze' dei bisogni corporali. Allo stesso modo l'aspirazione del debole ad acquisire la potenza dell'aristocratico lo porta ad impadronirsi del suo carattere peculiare, il distacco verso le meschinità del mondo⁹⁷, ma declinandolo nella sua forma perversa, cioè la rinuncia. Alla perfezione dell'ideale di rinuncia si deve l'insistenza del cristiano nell'attesa della trascendenza. La creazione di un altro mondo oltre il mondo in cui trasferire le proprie aspirazioni e desideri interpreta puntualmente questa speranza⁹⁸. Il riferimento all'al di là, che era già presente nella tradizione ebraica, diventa, in seguito alla resurrezione di Gesù, il fulcro di ogni anelito cristiano, il fine ultimo dell'uomo. Si rinuncia alla vita in nome di un'altra vita fittizia: questa è la massima rinuncia in cui, secondo Nietzsche, si può cogliere un bisogno disperato di vita⁹⁹. «Questo prete asceta, questo apparente nemico della vita, questo *negatore* – appartiene precisamente alle più grandi forze *conservatrici* e

⁹⁶ Per una trattazione approfondita della figura del sacerdote cristiano, impossibile qui per esigenze di analisi, si rimanda all'esaustivo capitolo dedicato alla figura del prete in P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du Christianisme*, Cerf, Paris 1974, pp. 181-292.

⁹⁷ Nietzsche avrà modo di scrivere a Peter Gast, riferendosi al ruolo di Zarathustra: «è mia convinzione che esistano persone più nobili e meno nobili [...] ed è indispensabile che l'individuo superiore non solo *stia* più in alto, ma che avverta anche *la passione della distanza* e che di tanto in tanto la lasci vedere» EP, 446, IV, p. 395.

⁹⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (op. cit., pp. 214-220). Qui leggiamo: «è la finzione di un al di là contenuta nell'ideale ascetico ad accompagnare il risentimento e la cattiva coscienza attraverso tutte le loro tappe, a permettere che si svaluti la vita e tutto ciò che di attivo vi è in essa, a conferire al mondo il valore di un'apparenza o di un nulla: la finzione di un altro modo era già implicita nelle altre finzioni come condizione della loro possibilità» *ibid.*, p. 217.

Deleuze presenta l'ideale ascetico come carattere peculiare in grado di agire direttamente sulla cattiva coscienza. In questo senso esso si concretizza come espressione di quelle forze reattive che qualificano lo schiavo, e quindi il cristiano, come istigato direttamente dal nichilismo, inteso come volontà di nulla. Il nichilismo, infatti, è «“motore” delle forze reattive» *ibid.*, p. 220.

⁹⁹ «Una vita ascetica è infatti un'autocontraddizione: domina qui un *ressentiment* senza eguali, quello di un insaziato istinto e una volontà di potenza che vorrebbe signoreggiare non su qualcosa della vita, ma sulla vita stessa, sulle sue più profonde, più forti, più sotterranee condizioni; qui si consuma un tentativo di impiegare la forza per ostruire le sorgenti della forza; [...] mentre si avverte e si *ricerca* un compiacimento dell'insuccesso, della marcescenza, del dolore, della sventura, del brutto, dell'espiazione volontaria, dell'autorinuncia, della flagellazione e dell'olocausto di se stessi» GM, *Che significano gli ideali ascetici?*, § 11 (OFN, VI II, pp. 321-322). Si legga di seguito: «*l'ideale ascetico scaturisce dall'istinto di protezione e di salute di una vita degenerante*, che cerca con tutti i mezzi di conservarsi e lotta per la sua esistenza; esso indica una parziale inibizione ed estenuazione fisiologica, contro la quale combattono incessantemente, con nuovi mezzi e invenzioni, i più profondi istinti vitali rimasti intatti. L'ideale ascetico è un siffatto mezzo: le cose si presentano, dunque, precisamente all'opposto di quel che pensano i veneratori di questo ideale – la vita lotta in esso e attraverso di esso con la morte e *contro* la morte, l'ideale ascetico è uno stratagemma nella *conservazione* della vita» *ibid.*, § 13 (p. 324). E poi ancora: «sofferenza era e incapacità – questo creò tutti i mondi dietro il mondo; e quella illusione di felicità, che solo conosce chi più di tutti soffre» Za I, *Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo*, OFN, VI I, p. 31.

*affermativamente creatrici della vita»*¹⁰⁰. Il rifugio nella trascendenza è la fuga del soggetto dall'angoscia del divenire immanente e dalla prospettiva di una vita privata di un senso più profondo¹⁰¹.

L'ideale ascetico, questo «*optimum* delle condizioni di suprema e arditissima spiritualità»¹⁰², si svilupperà negli anni a tal punto da installarsi fatalmente nella natura umana, pervertendone i comportamenti.

Secondo una considerazione di massima l'ideale ascetico e il suo culto sublimamente morale, questa genialissima, spregiudicatissima e pericolosissima sistematizzazione di ogni mezzo d'aberrazione del sentimento, sotto la salvaguardia di santi propositi, si è iscritto in guida tremenda e inobliale nell'intera storia dell'uomo; e purtroppo *non soltanto* nella sua storia¹⁰³.

Questa casta sacerdotale di asceti guida il suo popolo-gregge verso una schiavitù sempre più profonda e disperante: ogni uomo-pecora è prima di tutto schiavo di se stesso, del suo *ressentiment* e della sua cattiva coscienza, della sua vocazione al martirio e delle favole che costruisce per giustificare tanta sofferenza. Le conseguenze di questo riempimento di senso del reale oltrepasseranno ampiamente la storia del cristianesimo¹⁰⁴.

Il fine del cristiano – la beatitudine eterna – annichilisce ogni altro fine terreno. Le inclinazioni immanenti del desiderio umano si dissolvono di fronte all'impulso che spinge l'uomo alla trascendenza¹⁰⁵. Così il cristiano, l'uomo di fede, è fatalmente l'uomo metafisico.

¹⁰⁰ GM, *Che significano gli ideali ascetici?*, § 13, OFN, VI II, p. 325.

¹⁰¹ Trotignon, nella sua analisi sulla nascita del nichilismo, in una lettura più ontologica che etica del fenomeno dell'ascetismo nietzscheano, lo definisce così: «l'ascetismo [...] è un movimento di trascendenza del soggetto che supera ciò che gli è proprio e manca il punto in cui il trascendente doveva darsi al pensiero» (P. TROTIGNON, *Circulus vitiosus: deus – circulus: vitiosus deus*, op. cit., p. 302), rilevando come nella natura stessa della vita ascetica va rintracciata l'impossibilità di un accesso del pensiero al trascendente. Quest'ultimo è, infatti, nel pensiero nietzscheano, l'illusione prodotta dall'esigenza di una fuga dalla disperazione in cui vive l'uomo soggetto a quelle forze reattive di cui parla ampiamente Deleuze (cfr. la nota 98 del presente capitolo).

¹⁰² GM, *Che significano gli ideali ascetici?*, § 7, OFN, VI II, p. 310.

¹⁰³ *Ibid.*, § 21 (pp. 348-349). In realtà una certa dieta dell'ascetismo è auspicabile, secondo Nietzsche, in funzione di una filosofia della potenza. Egli stesso applica a sé un dominio costante, in nome del suo compito più alto: rendere conto della volontà di potenza. Avrà modo di scrivere: «il mio autodomínio è in fin dei conti la mia forza maggiore. [...] Perfino le mie "realizzazioni" (specialmente a partire dal 1876) vanno viste nella prospettiva dell'asceti. Naturalmente, l'asceti assume un aspetto diverso da un uomo all'altro» EP, 366, IV p. 294.

¹⁰⁴ Scrive Deleuze: «nel suo senso più profondo, l'ideale ascetico esprime la volontà che fa trionfare le forze reattive» G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 217.

¹⁰⁵ La metafisica tradizionale, ovviamente, riconduce l'apertura al trascendentale del desiderio alla sua comunicazione col logos, con la parte razionale dell'anima. La questione tocca quindi tutta una serie di concetti – quali identità, sostanza e pensiero – che vanno ben al di là del semplice rapporto tra fine immanente e fine trascendente del desiderio. Rimandiamo la discussione delle tesi nietzscheane sulla critica della metafisica tradizionale alla terza parte di questo scritto. Si potrà così avere la possibilità di comprendere meglio anche questa identificazione tra cristiano e metafisico che Nietzsche presenta.

Si confronti, per ciò che concerne più strettamente la dinamica tra desiderio e pensiero razionale, il primo paragrafo, prima parte, capitolo primo della presente trattazione e, per un maggiore approfondimento, il testo di C. VIGNA, *Etica*

3.2 Gesù, Dioniso e S. Paolo

L'accostamento di Gesù e Dioniso compare di frequente nelle trattazioni nietzscheane. Il filosofo tedesco era in qualche modo ossessionato da queste due figure. Pur essendo così diametralmente contrastanti, il divario tra loro richiama inevitabilmente la cifra del confronto continuo e costante¹⁰⁶. Nei 'biglietti della follia'¹⁰⁷ Nietzsche arriva addirittura ad assimilarle, identificandosi sia con Dioniso che con il Crocifisso, anche se con quest'ultimo termine è presumibile che Nietzsche non si riferisse direttamente a Cristo, ma piuttosto a se stesso come un nuovo messia, crocifisso anch'esso dai suoi contemporanei¹⁰⁸. Dioniso e Gesù rappresentano le divinità di due morali contrapposte: quella aristocratica e quella dello schiavo¹⁰⁹. Ma mentre il primo è eletto come divinità di riferimento, il secondo rappresenta una sorta di facciata dietro cui si nascondono i frutti decadenti del *ressentiment*.

Il Cristo di cui parla Nietzsche è ben lontano per natura dagli ideali di cui si nutre la morale degli schiavi¹¹⁰. Egli, alla fin fine, è un rivoluzionario tradito dai suoi stessi discepoli, tanto che Jaspers si

del desiderio umano (in nuce) (op. cit., pp. 119-154, in particolare le pp. 126-130, in cui si parla della «“trascendentalità” della relazione desiderante rispetto a un oggetto determinato qualsiasi»).

¹⁰⁶ Questa relazione dicotomica può essere chiarita attraverso molteplici trattazioni diversissime tra loro. Un esempio ne è il testo di G. WOHLFART, *Dioniso contro il Crocifisso* (in *Nietzsche e il cristianesimo*, op. cit., pp. 43-57), in cui il rapporto tra Dioniso e Cristo viene illuminato attraverso la tematizzazione del 'bello' nella metafisica d'artista di Nietzsche e nel *De visione Dei* di Cusano, fino ad interpretare la distanza della 'religione dionisiaca' dalla religione cristiana come precorritrice della distanza tra quest'ultima e l'arte contemporanea.

Per altri esempi si rimanda al capitolo dal titolo *Dioniso contro il Crocifisso*, più articolato ed esaustivo, in P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du Christianisme* (op. cit., pp. 523-583) e ad un breve paragrafo nel testo di K. JASPERS, *Nietzsche e il cristianesimo* (op. cit., pp. 122-125).

¹⁰⁷ Con questo termine sono comunemente indicati quei biglietti spediti da Nietzsche a partire dal 3 gennaio 1889, in cui comincia a manifestarsi in modo evidente la follia che colpirà il filosofo tedesco negli ultimi 10 anni della sua vita. Alcuni sono stati conservati, di altri si è venuto a conoscenza per via indiretta. Si possono ritrovare nell'Epistolario (EP, 1239-1253, V, pp. 887-891) e nel volume *Lettere da Torino* (cur. G. Campioni, Adelphi, Milano 2008, pp. 193-202).

Per un approfondimento sulla pazzia di Nietzsche richiamiamo la nota 52 del presente capitolo.

Nonostante il pensiero comune, è indiscutibile che ci sia un certo grado di coerenza tra i testi di tali biglietti e il pensiero nietzscheano, pur riscontrandone i toni esasperati che spingono verso l'orlo di quell'abisso che è l'anima di Nietzsche.

¹⁰⁸ «Questa volta vengo come Dioniso il vittorioso, che renderà la terra un giorno di festa... Non che io abbia molto tempo... I cieli gioiscono per il fatto che sono qui... Sono stato anche appeso alla croce...» Biglietto indirizzato a Cosima Wagner del 3 gennaio 1889, EP, 1241, V, p. 888.

¹⁰⁹ «In un caso la vita giustifica e afferma la sofferenza: nell'altro, la sofferenza mette la vita sotto accusa, testimonia contro di essa, ne fa qualcosa che deve essere giustificato» G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 23.

Deleuze dedica un intero capitolo al rapporto complesso che lega Dioniso e Cristo, in cui l'opposizione delle due figure divine finisce per confluire nell'opposizione tra 'affermazione differenziale o molteplice' – di cui Dioniso e Zarathustra sono il simbolo – e 'negazione dialettica' – che trova nel Cristo in croce la sua massima rappresentazione (cfr. *ibid.*, pp. 23-26).

Si confrontino anche: AC, §16 (OFN, VI III, pp. 182-183); NF, 35 [9], 1885 (OFN, VII III, pp. 189-190) e 14 [81, 194 e 195], 1888 (OFN, VIII III, p. 154, 169-170).

¹¹⁰ Questa concezione di Gesù compare effettivamente solo nelle opere più tarde del filosofo, mentre nel pensiero del giovane Nietzsche la figura di Cristo risultava coerentemente connessa alla morale cristiana. È indubbio che la maturazione della riflessione nietzscheana faccia emergere quelle contraddizioni che in prima istanza non avevano trovato spazio nel pensiero del filosofo. Sommavilla collega l'origine di questa nuova trattazione della figura del Redentore alla lettura e alla piena assimilazione di Tolstoj da parte di Nietzsche. Il filosofo tedesco trasformò, quindi, «questo Gesù tutto mitezza, tutto passività, non-violenza e non-resistenza di Tolstoj» nel suo tipo psicologico,

spingerà ad affermare che «la sua [di Gesù] realtà non ha propriamente nulla da fare [*sic*] con la storia del cristianesimo»¹¹¹. Per comprendere la natura autentica del cristianesimo bisogna, in realtà, volgere lo sguardo a S. Paolo e al pervertimento che la figura del Messia subisce nella trasmissione delle sue gesta e parole¹¹². Ciò che incuriosisce Nietzsche è la tipologia di uomo che Egli incarna, «il tipo psicologico del Redentore. Esso *potrebbe*, per l'appunto, essere contenuto nei Vangeli a dispetto dei Vangeli, per quanto questi siano pur sempre mutili o sovraccarichi di tratti estranei»¹¹³. Il messaggio di Cristo, l'amore incondizionato, diventa allora il frutto di «un'estrema capacità di soffrire ed irritabilità, la quale non vuole più essere, in generale, “toccata”, poiché sente ogni contatto troppo profondamente»¹¹⁴. Questo amore è la massima affermazione, perché ogni negazione risulta insostenibile¹¹⁵; una fede che si basi su questa idea non può in alcun modo votarsi allo scontro, né tantomeno volgere il proprio interesse a qualcosa della vita terrena, che finisce per essere considerata «un labile simbolo impiegato per parlare della beatitudine»¹¹⁶. Infatti, il Gesù di Nietzsche considera il mondo terreno nient'altro che un insieme di simboli da usare nelle sue parabole per parlare dell'unica realtà: il regno dei cieli. Ne consegue il carattere vano di ogni immanenza¹¹⁷ e l'inconsistenza dei concetti di colpa e peccato¹¹⁸, perché «la beatitudine non viene promessa, non è associata a condizioni: essa è la sola realtà – il resto è segno per poter parlare di essa»¹¹⁹.

Questo messaggio è vissuto e incarnato nel Redentore, che sceglie di morire¹²⁰. E al contrario l'immagine che ce ne propongono i Vangeli, secondo Nietzsche, accosta alla cifra dell'amore incondizionato tutta una serie di elementi ad esso estranei, che rendono conto, però, del «trascinante fascino di una siffatta mescolanza di sublimità, malattia e infantilismo»¹²¹. Il Messia è un *décadent*

bistrattato e tradito nella sua essenza più intima (cfr. G. SOMMAVILLA, *Nietzsche e Gesù*, in *Nietzsche e il cristianesimo*, op. cit., pp. 213-220, in particolare il paragrafo 3, pp. 218-219).

¹¹¹ K. JASPERS, *Nietzsche e il cristianesimo*, op. cit., p. 56.

¹¹² «Che in essa [la Bibbia] sia descritta [...] la storia dell'apostolo Paolo, – chi mai lo sa ad eccezione di qualche dotto? Tuttavia senza questa storia singolare [...] non esisterebbe una cristianità; avremmo avuto appena notizia di una piccola setta giudea, il maestro della quale morì sulla croce» M, § 68, OFN, V I, p. 49.

¹¹³ AC, § 29, OFN, VI III, p. 201.

¹¹⁴ *Ibid.*, § 30, p. 202.

¹¹⁵ «Conosce la beatitudine (il piacere) soltanto nel non opporre più resistenza, non più a nessuno, né alla disgrazia, né al male, – l'amore come unica, come *ultima* possibilità di vita... [...] La dottrina della redenzione. Io la definisco un sublime sviluppo ulteriore dell'edonismo su base assolutamente morbosa» *ibid.*, p. 203.

¹¹⁶ K. JASPERS, *Nietzsche e il cristianesimo*, op. cit., p. 59.

¹¹⁷ «Il concetto, l'esperienza “vita”, la sola che egli [Gesù] conosca, si oppone, per lui, a ogni specie di parola, di formula, di legge, di credenza, di dogma. Egli parla semplicemente di quel che è più interiore: “vita” o “verità” o “luce” è la sua parola per quanto è massimamente interiore – tutto il resto, l'intera realtà, l'intera natura, lo stesso linguaggio, ha per lui soltanto il valore di un segno, di un simbolo» AC, § 32 (OFN, VI III, p. 206).

¹¹⁸ «In tutta quanta la psicologia del “Vangelo” manca la nozione di colpa e di castigo; come pure quello di ricompensa. Il “peccato”, qualsiasi rapporto di distanza tra Dio e l'uomo è eliminato – *precisamente questa è la “buona novella”*» *ibid.*, § 33, p. 207.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ «La sorte del Vangelo fu decisa con la morte – restò sospesa alla “croce”» *ibid.*, § 40, p. 216.

¹²¹ *Ibid.*, § 31, p. 204.

par excellence; Nietzsche arriva a definirlo un «idiota»¹²² di dostoevskiana memoria¹²³. Tuttavia l'immagine che ne rimandano gli apostoli è, nell'analisi filologica nietzscheana della Bibbia, alquanto contraddittoria.

Il tipo del redentore ci è conservato soltanto in una forte deformazione. Questa deformazione è in sé molto verosimile: per parecchie ragioni un tipo siffatto non poteva restare puro, integro, scevro di ingredienti. Non solamente l'ambiente in cui si è mossa questa strana figura deve avere lasciato traccia in tale tipo, ma l'hanno lasciata altresì, e in misura ancora maggiore la storia, il *destino* delle prime comunità cristiane: retroattivamente il tipo ne venne arricchito, con tratti che diventano comprensibili soltanto in dipendenza delle guerra e per scopi di propaganda. [...] I primi discepoli, in particolare, dovevano prima tradurre nella loro propria grossolanità un tale essere completamente immerso nei simboli e nell'inconcepibile, per poter comprendere in generale qualche cosa, – per essi il tipo cominciò a *sussistere* soltanto dopo essere stato plasmato unitariamente in forme più note. [...] Si apre una contraddizione tra il predicatore della montagna, del lago e dei prati, la cui apparizione fa pensare ad un Buddha, su un terreno molto poco indiano, e quel fanatico dell'attacco, nemico mortale dei teologi e dei preti¹²⁴.

I discepoli, davanti alla crocifissione, non possono far altro che esigere una spiegazione, ne hanno bisogno perché «l'amore di un discepolo non conosce il caso»¹²⁵. Accusando gli ebrei della morte di Cristo si dava sfogo alla voglia di vendetta dello schiavo e si trasformava Gesù nel «ribelle contro l'ordine»¹²⁶. Per sostenere il peso della propria incapacità ad adempiere agli insegnamenti

¹²² Cfr. *ibidem* e NF, 14 [38], 1888, OFN, VIII III, p. 28.

¹²³ Si confronti qui un frammento nietzscheano intitolato *Gesù. Dostoevskij* riportato nella nota 30 al paragrafo 31 de *L'anticristo*: «Dostoevskij. Egli ha *indovinato* Cristo» AC, § 31 (OFN, VI III, NOTA 30, p. 527). Dato questo frammento sembra decisamente plausibile la conoscenza da parte del filosofo tedesco de *L'idiota*, nonostante i dubbi che esprime a tal riguardo Jaspers (cfr. K. JASPERS, *Nietzsche e il cristianesimo*, op. cit., NOTA 2, p. 61).

È ormai riconosciuto il ruolo che le letture dei romanzi di Dostoevskij, spesso in traduzione francese, hanno avuto sulla filosofia nietzscheana. Con lo scrittore russo Nietzsche condivide l'interesse per il nichilismo come categoria per leggere la contemporaneità – anche se in Dostoevskij esso rappresenta più un fenomeno metafisico-politico –, lo sviluppo di una visione dell'ateismo affine e una concezione di Dio che rimanda inevitabilmente in entrambi alla nazionalità. Particolarmente fruttuosa per Nietzsche è stata la lettura dei *Demoni*, di cui comincia a trascrivere numerose parti dalla sua traduzione francese (del 1886) intorno al 1888. Qui, più che in altri romanzi, il filosofo tedesco rintraccia il carattere non solo ateistico, bensì antiteistico del nichilismo dostoevskiano, carattere che Nietzsche farà proprio e potenzierà in tutto lo sviluppo del suo pensiero. Figure di riferimento per questo tema sono: Stavrogin, con la sua noia metafisica, Sigalëv col suo costruttivismo sociale e, soprattutto, Kirillov che, subito prima del suo suicidio, incontrando Verhovenskij, spiega come il gesto che sta per compiere acquista un significato redentivo, data la sua logica antiteistica dell'autodeificazione dell'uomo.

Numerosi sono i testi dedicati a questo proficuo rapporto. Solo per citarne alcuni rimandiamo a: *Nietzsche e Dostoevskij* (Atti del convegno del Centro Studi Luigi Pareyson, [Torino, 3-5 giugno 1999] cur. C. Ciancio e F. Vercellone, Trauben, Torino 2001); B. DE SCHLOEZER, *Nietzsche et Dostoevskij* (in *Cahiers de Royaumont: Nietzsche*, op. cit., pp. 168-176); L. SESTOV, *La filosofia della tragedia: Dostoevskij e Nietzsche* (ed. it. S. Givone, Marco editore, Lungro di Cosenza 2004).

¹²⁴ AC, § 31, OFN, VI III, pp. 203-204.

¹²⁵ *Ibid.*, § 40, p. 216.

¹²⁶ *Ibidem*.

che avevano mosso il Messia in tutta la sua opera di evangelizzazione, si finì per rivestire la propria cattiva coscienza con questi insegnamenti¹²⁷. E dato che ancora una volta gli schiavi esigono un *leader*, Paolo diventa «il primo cristiano, l'inventore della cristianità!»¹²⁸

Si riconosce qui, come rileva abilmente Valadier¹²⁹, l'esigenza nietzscheana di rintracciare le condizioni originarie che hanno permesso l'emergere di un determinato fenomeno, soprattutto quando lo sviluppo successivo del fenomeno stesso tende a disconoscerle o a superarle. A Paolo, secondo Nietzsche, va il merito di aver 'logicizzato' la dottrina della resurrezione, «questa oscenità di concezione», rendendola necessaria e funzionale alla sua rielaborazione della buona novella, il cuore pulsante della morale cristiana¹³⁰. Interpretando la morte di Gesù come primo accesso alla redenzione, Paolo riesce a trasferire le aspettative di salvezza degli schiavi, disattese nella realtà immanente, in un al di là trascendente. E ci riesce perché, nella sua rilettura della vita del Redentore sottintende una pre-interpretazione dell'esistenza umana che confermi la logica della salvezza. Così, nell'uomo, l'anima, infinita ed eterna, diventa l'elemento essenziale di cui preoccuparsi, preservandone la bontà e la purezza. Le mire di santità riempiono di fervore fideistico questi uomini del *ressentiment*, troppo vili e impauriti per affrontare il peso della loro impotenza. A questo punto la morale degli schiavi, generata come una reazione al dominio esercitato dai nobili, diventa l'unico fondamento chiarificatore su cui costruire l'avvenire del mondo.

3.3 Dio: il massimo creditore, il soppressore degli istinti, il creatore di civiltà

Che ruolo ha Dio nell'analisi genealogica del cristianesimo portata avanti da Nietzsche? Si è già accennato al fatto che Egli resta un punto di riferimento nella dinamica che lega colpa e peccato. Senza un Dio cui rimandare un giudizio inappellabile, la casta sacerdotale non sarebbe in grado di

¹²⁷ «La venerazione, divenuta furibonda, di queste anime del tutto uscite di senno non sopportò più quell'uguaglianza evangelica di ognuno di fronte al figlio di Dio, che Gesù aveva insegnato; la loro vendetta fu di *innalzare* Gesù in maniera aberrante, di distaccarlo da loro. [...] Il Dio unico e il figlio unico di Dio: entrambi prodotti del *ressentiment*» *ibid.*, pp. 217-218. E poi ancora: «il tempo, la vita fisica e le sue crisi non esistono affatto per il maestro della "lieta novella"... Il "regno di Dio" non è qualcosa che si attende: non ha un ieri e un dopodomani, non giunge tra "mille anni" – è l'esperienza di un cuore; esiste ovunque e in nessun luogo» *ibid.*, § 34, p. 210.

¹²⁸ «Prima di lui non c'erano che alcuni Ebrei settari» M, § 68, OFN, V I, p. 52.

¹²⁹ Cfr. P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du Christianisme*, op. cit., in particolare la parte dedicata a S. Paolo, pp. 315-335.

¹³⁰ Cfr. AC, § 41 (OFN, VI III, p. 218). Paolo stesso affermerà in una sua epistola: «se Cristo non è resuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede» *I Cor.* 15, 14.

Cfr. inoltre «il cristianesimo ha promesso alla povertà di spirito il regno dei cieli; ma il primo cristiano colto e intelligente ha conferito al cristianesimo la sua dialettica e retorica, senza di che esso sarebbe perito per la sua povertà spirituale» NF, 6 [233], 1880, OFN, V I, p. 478.

Bisogna aggiungere che le motivazioni che spinsero Paolo sono sempre da rintracciare nella sua natura, schiava del *ressentiment*. La sua presunta conversione trae origine dall'esigenza di distruggere la legge giudaica, data la sua incapacità ad obbedirle (cfr. M, § 68, OFN, V I, pp. 49-52). L'esegesi nietzscheana permette a Valadier di affermare: «nel caso di Paolo, l'affermazione teorica e pratica che, a primo sguardo, nega il giudaismo, non si sviluppa che grazie a quest'ultimo. Il giudaismo è il presupposto del cristianesimo paolino, presente senza posa alla sua cristallizzazione, tanto che un giudaismo emancipato, e quindi credibile, ne è il risultato» P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du Christianisme*, op. cit., p. 317.

fondare quella moralizzazione della colpa nel peccato necessaria a mantenere l'ordine sociale¹³¹. E a questo timore del giudizio divino si deve aggiungere un imprecisato, ma costante senso del debito nei confronti della divinità che si è radicato nell'uomo di civiltà in civiltà¹³². In seguito «l'avvento del Dio cristiano, in quanto massimo dio che sia stato fino a oggi raggiunto, ha portato perciò in evidenza, sulla terra, anche il *maximum* del senso del debito»¹³³. Infatti, l'elemento della redenzione, invocato ed istituito dal cristianesimo paolino attraverso il sacrificio di Gesù, libera l'uomo dal peccato originale e, al contempo, rovescia su ogni individuo la colpa del carnefice¹³⁴.

Come si può restituire il debito ad un dio che immola il proprio figlio noi? Prigioniero di se stesso e della morale che avrebbe dovuto renderlo libero, l'uomo del *ressentiment* vede nel Dio cristiano il suo massimo creditore. Nella sua trasvalutazione di valori per affrancarsi dalla morale aristocratica, trasforma la sua società, la sua religione, il suo Dio, in una schiavitù costante: un compromesso inconsapevole che lo fa oscillare in perenne equilibrio tra i propri istinti repressi e la propria naturale meschinità e piccolezza¹³⁵.

La sua natura da schiavo dominerà sempre le sue creazioni, e tra queste vi sono anche tutti i presupposti teologici a fondamento delle religioni. Ne consegue una concezione di Dio meramente funzionale; è ad un mezzo che Nietzsche pensa quando nomina qualsiasi dio: poiché gli dèi sono un'invenzione umana¹³⁶. «Se vi fossero degli dèi, come potrei sopportare di non essere un dio! *Dunque non vi sono dèi*»¹³⁷. Così parla Zarathustra ai suoi discepoli. E ancora: «ahimè, fratelli, il dio che io creai era opera e illusione d'uomo, come tutti gli dei!»¹³⁸. Questo dio del popolo-gregge si rivela come il massimo creditore, un soppressore degli istinti e un creatore di civiltà.

¹³¹ «Sul nesso esistente tra le nozioni di “colpa”, di “dovere” e i loro presupposti religiosi: di proposito, ho sinora lasciato in disparte la caratteristica moralizzazione di questi concetti (lo spostamento dei medesimi nella coscienza, o ancor più precisamente, l'invilupparsi della *cattiva* coscienza con l'idea di dio). [...] Con la moralizzazione delle nozioni di colpa e di dovere, con il loro spostarsi indietro nella *cattiva* coscienza [...] quei concetti [...] *devono* volgersi a ritroso – ma contro *chi*? È fuori di dubbio: in primo luogo contro il “debitore”, in cui ormai la cattiva coscienza mette tali radici, si fa così intimamente corrosiva, si estende e cresce a tal punto, [...] che insieme alla inestinguibilità della colpa si finisce per concepire anche l'inestinguibilità dell'espiazione, il pensiero della irrisarcibilità di quella (della “pena eterna”)» GM, *Colpa, cattiva coscienza e simili*, § 21, OFN, VI II, pp. 291-292.

¹³² «L'umanità ha ricevuto, insieme con l'eredità delle divinità della stirpe e della tribù, anche quella del peso di debiti non ancora soddisfatti e del desiderio di estinguerli» *ibid.*, § 20 (p. 290). Cfr. anche *ibid.*, §§ 19-21, pp. 288-292.

¹³³ *Ibid.*, § 20, p. 291.

¹³⁴ Cfr. M, § 94, OFN, V I, p. 68.

¹³⁵ «Quest'uomo della cattiva coscienza si è impadronito del presupposto religioso per spingere il proprio automartirio fino alla sua più orribile crudeltà e sottigliezza. Un debito verso *Dio*: questo pensiero diventa per lui strumento di tortura. [...] [Egli] reinterpreta questi stessi istinti animali come una colpa verso Dio [...] si tende nella contraddizione “Dio” e “diavolo”, ogni no che dice a se stesso, alla natura, alla naturalità, alla realtà del suo essere, lo proietta fuori di sé come un sì, come qualcosa d'esistente, di corporeo, di reale, come Dio, come santità d'Iddio, come tribunale d'Iddio, come patibolo d'Iddio, come al di là, come eternità, come strazio senza fine, come inferno, come incommensurabilità di pena e colpa» GM, *Colpa, cattiva coscienza e simili*, § 22, OFN, VI II, p. 293

¹³⁶ Cfr. la nota 5 del presente capitolo.

¹³⁷ *Za II, Sulle isole Beate* (OFN, VI I, p. 101). Cfr. anche M, § 62, OFN, V I, pp. 47-48.

¹³⁸ *Za I, Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo* (OFN, VI I, p. 30). Nietzsche qui si riferisce alla sua interpretazione di Dioniso, presentata già ne *La nascita della tragedia*.

Innanzitutto Nietzsche contesta la possibilità che un dio incarni solo un aspetto della natura umana; essendo gli uomini il suo costante riferimento, il filosofo tedesco non ammette questa «castrazione *contronatura* di un Dio»¹³⁹ che personifica solo gli ideali di bontà, amore e sottomissione. Al contrario, un dio, per ottenere devozione, dovrebbe essere la completa manifestazione di quell'istinto iracondo e potente che si rivela nella volontà di potenza intesa come volontà di dominio¹⁴⁰. In questo senso ogni dio rispecchia a pieno l'essenza profonda del popolo che lo venera.

Quando un popolo va in rovina; quando sente definitivamente dileguarsi la fede nell'avvenire, la sua speranza di libertà; quando entrano nella sua coscienza la sottomissione come prima utilità, le virtù del sottomesso come condizioni di conservazione, allora *deve* trasformarsi anche il suo Dio. Esso allora diventa sornione, timoroso, modesto, consiglia «la pace dell'anima», il non-più-odiare, l'indulgenza, persino l'«amore» verso l'amico e il nemico. Moralizza costantemente, striscia nell'antro di ogni virtù privata, diventa Dio per ognuno, diventa uomo privato, diventa cosmopolita¹⁴¹.

Questa identificazione tra lo spirito del popolo e il proprio dio, è un'idea che Nietzsche recupera dalla lettura dei *Demoni* di Dostoevskij¹⁴². Lo scrittore russo pensa la divinità come attributo necessario della nazionalità, che deve respingere tenacemente gli dèi delle nazioni esterne e proteggere instancabilmente i propri. La potenza di un popolo si coglie, quindi, anche dalla forza del suo spirito morale. Più il culto tende a generalizzarsi più il popolo e la nazione cui si riferisce tale culto cominciano a perdere individualità. Da quest'idea Nietzsche viene fortemente influenzato. Il filosofo tedesco vede nel dio “nazionale” la proiezione della potenza del popolo stesso. È evidente, perciò, che le caratteristiche del Dio cristiano rappresentano il *maximum* di decadenza per i popoli occidentali. Nello sviluppo della religione cristiana questo stato di *décadence* si accentua fino a lasciare spazio, nella modernità, alla prospettiva ateistica¹⁴³. Ciò nonostante l'analisi

¹³⁹ AC, § 16 (OFN, VI III, p. 182). Scrive Nietzsche poco più avanti: «si ha bisogno tanto del Dio cattivo quanto di quello buono: non è precisamente alla tolleranza, alla filantropia che si deve invero la propria esistenza... Che importerebbe un Dio che non conoscesse né ira, né vendetta, né invidia, né scherno, né astuzia, né azioni violente? cui forse non fossero noti neppure gli incantevoli *ardeurs* della vittoria e dell'annientamento? Un Dio simile non lo si comprenderebbe: a quale scopo dovremmo averlo?» *ibid.*, pp. 182-183.

Cfr. anche M, § 91, OFN, V I, pp. 66-67.

¹⁴⁰ «In realtà per gli dèi non esiste alcun'altra alternativa: o essi sono la volontà di potenza – e finché restano tali saranno dèi del popolo – oppure invece l'inettitudine alla potenza – e allora saranno necessariamente *buoni*» AC, § 16, OFN, VI III, p. 183.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Cfr. la nota 123 del presente capitolo.

¹⁴³ «Le religioni periscono perché si crede nella morale: il Dio cristiano-morale non è sostenibile; quindi “ateismo” – come se non ci potesse essere nessuna altra specie di dèi» NF, 2 [107], 1885 (OFN, VIII I, p. 101). Cfr. anche M, § 92, OFN, V I, pp. 67-68.

approfondita di Nietzsche ci svela un mondo in cui, pur essendo scomparso Dio, sopravvivono immutate tutte quelle forme degeneranti di corruzione che avevano dato vita al cristianesimo: si possono riconoscere nella nuova idolatria per lo stato¹⁴⁴, per la scienza o per l'arte¹⁴⁵.

La spiritualità con cui l'animale uomo entra in contatto nel cristianesimo lo estranea dalla realtà¹⁴⁶ e dai valori più importanti per Nietzsche: la terra¹⁴⁷, il corpo¹⁴⁸, la vita¹⁴⁹. L'evoluzione storica dell'ideologia morale giudaica ha portato l'uomo moderno sull'orlo di una profonda frattura tra la sua anima (intesa come spirituale, trascendente, divina) e la materialità della sua vita. Il cristianesimo ha reso l'uomo l'animale malato.

Il nemico non è mai unicamente il cristianesimo, né la morale in sé, bensì l'amalgama dell'uno e dell'altro – l'esser-filistei è un termine fin troppo debole – nemmeno il borghesismo rende ben conto dell'idra mostruosa: poiché tendenze così diverse e pratiche sornione la compongono. Orbene essa risiede in tutti e in ognuno di noi. E Nietzsche stesso doveva liberarsene a forza di estirparne tutti i germi che portava in lui come peccato ereditario; questa fu la sua prima fatica¹⁵⁰.

¹⁴⁴ Cfr. Za I, *Del nuovo idolo*, OFN, VI I, pp. 54-57.

¹⁴⁵ Cfr. MAM I, § 27 (OFN, IV II, p. 36); NF, 2 [123], 1885 (OFN, VIII I, p. 110) e VM, §§ 99-178 (OFN, IV III, pp. 41-71).

¹⁴⁶ «Né la morale, né la religione vengono a contatto, nel cristianesimo, con un qualsiasi punto della realtà. Cause puramente immaginarie (“Dio”, “anima”, “io”, “spirito”, “libero volere” – o anche “non libero”), effetti puramente immaginari (“peccato”, “redenzione”, “grazia”, “punizione”, “remissione dei peccati”). Un commercio tra *esseri* immaginari (“Dio”, “spiriti”, “anime”)» AC, § 15, OFN, VI III, p. 181.

¹⁴⁷ Cfr. Za I, *Della virtù che dona*, § 2, OFN, VI I, pp. 88-93.

¹⁴⁸ Cfr. *ibid.*, *Dei dispregiatori del corpo*, pp. 34-36.

¹⁴⁹ «Il concetto cristiano di Dio – Dio come divinità degli infermi, Dio come ragno, Dio come spirito – è uno dei più corrotti concetti di Dio, che siano mai stati raggiunti sulla terra. [...] Dio degenerato fino a *contraddire la vita*, invece di esserne la trasfigurazione e l'eterno *si!* In Dio è dichiarata l'inimicizia alla vita, alla natura, alla volontà di vivere! Dio, la formula di ogni calunnia dell'“al di qua”, di ogni menzogna dell'“al di là”! in Dio è divinizzato il nulla, è consacrata la volontà del nulla!» AC, § 18, OFN, VI III, p. 185.

¹⁵⁰ P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969, p. 27.

CAPITOLO TERZO

A CAVALLO DEL NICHILISMO

1. *Dalla morte di Dio all'idolatria della scienza*

Il cristianesimo supererà, nel suo sviluppo, attacchi esterni e scissioni interne, fino ad affacciarsi alla modernità ancora carico di quegli elementi che ne hanno decretato l'origine. Finirà, tuttavia, per essere abbattuto dalle conseguenze del «più grande avvenimento recente – che “Dio è morto”, che la fede nel Dio cristiano è divenuta inaccettabile»¹.

1.1 *La morte di Dio*

La morte di Dio interpella l'uomo europeo, gettandolo nella prospettiva terrificante e immobile del nichilismo. Esso ne rappresenta la devastante conseguenza, di cui l'uomo contemporaneo sta ancora pagando lo scotto².

La morte di Dio viene annunciata al lettore nietzscheano, per la prima volta, nel frammento 125 de *La gaia scienza*. Per economia di spazio ne citiamo qui le parti salienti, invitando tuttavia alla lettura dell'intero brano.

Avete sentito di quell'uomo folle che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: «Cerco Dio! Cerco Dio!»? – E poiché proprio là si

¹ FW, § 343, OFN, V II, p. 239.

² «L'avvenimento stesso è fin troppo grande, troppo distante, troppo alieno dalla capacità di comprensione dei più perché possa dirsi già *arrivata* anche soltanto notizia di esso» *ibidem*.

Per una breve ma valida introduzione alla questione della morte di Dio rimandiamo a M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»* (in *Sentieri interrotti*, ed. it. P. Chiodi, La nuova Italia, Firenze 1968, pp. 191-246). Consigliamo inoltre la lettura di due interessanti articoli: E. KLINGER, *Nietzsche e la teologia* (in *Nietzsche e il cristianesimo*, op. cit., pp. 103-114) e G. PENATI, *Heidegger e Nietzsche: senso anticristiano o cristiano della «morte di Dio»?* (in *ibid.*, pp. 279-288). Il primo testo intesse una suggestiva rete interpretativa in cui si incrociano un concetto esistenzialista di Dio, la divinizzazione della volontà di potenza e la messa in questione della temporalità, suggerendo una possibile teologizzazione del pensiero nietzscheano. Il secondo scritto, invece, parte da un'analisi dei testi heideggeriani dedicati alla morte di Dio e arriva a un confronto diretto tra le posizioni di fondo dei due filosofi in questione e la Parola cristiana. Mentre in Nietzsche emerge una netta contrapposizione tra la volontà di potenza e la verità cristiana, la verità heideggeriana sembra lasciare aperto uno spazio per il dialogo e la contaminazione reciproca.

trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. [...] 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 ed io! Siamo tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto? [...] Non stiamo forse vagando come attraverso un assoluto nulla? [...] Non è troppo grande, per noi, la grandezza di quest'azione? Non dobbiamo anche noi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande – e tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di quest'azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!». – A questo punto l'uomo folle tacque, e rivolse di nuovo il suo sguardo sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. «Vengo troppo presto,» proseguì «non è ancora il mio tempo. Questo enorme evento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino – non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. [...] Quest'azione è ancora sempre più lontana dagli uomini delle stelle più lontane – *eppure son loro che l'anno compiuta!*»³.

Questo testo, così ricco di riferimenti e complesso nel contenuto, racchiude in sé già tutti gli elementi che permetteranno di chiarire in cosa consiste per Nietzsche la morte di Dio e perché la sua conseguenza imprescindibile è il nichilismo.

In prima istanza è necessario sottolineare che la morte di Dio presuppone inevitabilmente l'esistenza del Dio cristiano in quanto oggetto di una credenza, frutto della fede. Dio come presenza continua a interagire con l'universo di senso dell'umano al di là della sua, presunta o meno, esistenza ontologica. Inoltre la morte di Dio non ha il carattere di un postulato metafisico⁴. Per Deleuze è «la proposizione drammatica per eccellenza» e non ha nulla a che fare con la speculazione razionale, in qualsiasi sua forma⁵. È un accadimento che chiama in causa il più profondo dell'umano, sconvolgendone ogni punto di riferimento e distruggendo i limiti entro cui si origina il pensiero. In quanto accadimento è un evento storico, anche se non è riconducibile ad un singolo episodio puntuale. Piuttosto investe, in qualche modo, tutta la tradizione occidentale, e, in parte, anche quella orientale⁶. Vattimo è più cauto nella sua analisi. Rifiuta il carattere metafisico

³ FW, § 125 (OFN, V II, pp. 150-152). Altri testi fondamentali di riferimento sono: *ibid.* §§ 108, 149 e 343 (pp. 136, 163-165 e 239-240); Za, *Prefazione di Zarathustra*, § 2, Za III, *Degli apostati* e Za IV, *A riposo e L'uomo più brutto* (OFN, VI I, pp. 4-5, 218-222 e 313-324).

⁴ Ciò non vuol dire, tuttavia, che le conseguenze che ne derivino non intacchino anche i postulati metafisici, poiché, come chiariremo più avanti, il nichilismo stravolge inevitabilmente l'orizzonte di senso dell'uomo, anche in rapporto alla produzione razionale di pensiero e alla realtà ontologica della cosa interpretata.

⁵ Cfr. J. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 228 e sgg.

⁶ In Nietzsche è continuo il richiamo al buddismo e alla presenza in esso di alcuni elementi di natura cristianeggiante. A tal riguardo rimandiamo, solo a titolo di esempio, ai seguenti testi: AC, §§ 20-21 (OFN, VI III, pp. 186-189); FW, §§ 134, 141-142 e 347 (OFN, V II, pp. 156, 160 e 248-250); NF, 5 [31], 1870 (FP, I, pp. 129-130), 25 [101], 1884 (OFN, VII II, pp. 27-29) e 34 [204], 1885 (OFN, VII III, pp. 166-168).

della morte di Dio, tuttavia ne riconosce l'elemento razionale⁷. Il filosofo torinese rivendica tuttavia la proprietà eminentemente potenziale delle conseguenze di questo evento, concordando così con Masini nella sua definizione di Nietzsche come «filosofo sperimentale»⁸. Per lui «la morte di Dio [...] riassume in sé tutti gli esiti di quello che Nietzsche chiama l'autosoppressione della morale»⁹. Più radicale nella sua eminente natura razionale è l'interpretazione severiniana. Severino concepisce la morte di Dio come una dottrina, insieme a quella dell'eterno ritorno dell'uguale, che poggia su una dimostrazione inattaccabile. Questa dimostrazione inattaccabile si fonda su un'evidenza originaria: che nel mondo tutto diviene, salvo poi concepire questa evidenza originaria come una fede¹⁰. In ogni caso, se tutto diviene, è esclusa la possibilità che esista un essere immutabile. Perciò

⁷ «La “morte di Dio” [...] non è un'enunciazione metafisica della non esistenza di Dio; intende essere preso alla lettera come l'annuncio di un evento» G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, op. cit., p. 67.

⁸ Ne *Lo scriba del caos* il pensiero nietzscheano è interpretato da Masini come frutto di una nuova consapevolezza: che il valore della verità risieda tutto nella fede riposta in essa. Ne consegue che ogni nuova decodificazione dell'Intero – compresa quindi l'ipotesi nietzscheana del prospettivismo – rientra a pieno titolo nella natura della scoperta e dell'esperimento: vale, cioè, finché non si avrà un argomento decisivo contrario (cfr. F. MASINI, *Lo scriba del caos*, Il Mulino, Bologna 1978).

Vattimo, a sua volta, richiama l'elemento sperimentale rifacendosi al frammento 341 de *La gaia scienza* (cfr. FW, § 341, OFN, V II, pp. 236-237), in cui si presenta l'eterno ritorno proprio come possibilità che mette in questione l'intera interpretazione del reale.

⁹ G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, op. cit., p. 67.

¹⁰ «Il divenire del mondo, che nella sua forma più radicale coincide con la creatività dell'uomo, è l'evidenza e la verità suprema e inevitabile [dell'Occidente]» E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, op. cit., p. 22.

La fede nel divenire incondizionato dell'Intero è ciò che Severino chiama «la follia dell'Occidente», poiché, nella sua concezione neoparmenidea dell'essere, ogni essere, in realtà, si risolve in un immutabile eterno. Tutta l'interpretazione che Severino offre delle dottrine nietzscheane si basa su questa tesi fondante il suo stesso pensiero. Utilizzando rigorosamente il principio di non contraddizione, il filosofo bresciano dimostra come sia impossibile che un ente prima sia e poi non sia, o, detto altrimenti, che un ente passi dall'essere al niente. E, poiché proprio questa è la definizione del divenire, ne consegue che nel mondo nulla diviene, e che il divenire non è altro che una fede, un concetto in sé autocontraddittorio. Nonostante ciò Severino non nega il divenire come evidenza, egli lo riconverte nella sua forma propria, a suo dire, di apparire. Esso rappresenta l'orizzonte eterno e finito dell'apparire in cui gli enti entrano ed escono, così da spingere l'uomo a credere che essi 'mutino' nel loro temporaneo passaggio sullo sfondo dell'apparire (cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1999² e Id., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981²).

A Nietzsche Severino riconosce il merito di essere stato, insieme a Leopardi e Gentile, tra coloro che hanno portato la follia dell'Occidente al suo limite estremo, «provando a conciliare l'inconciliabile: il divenire e il principio di non contraddizione» (V. VITIELLO, *Anulus æternitatis: il nichilismo tra necessità e possibilità*, in *Verità e prospettiva in Nietzsche*, op. cit., p. 128).

Senza addentrarci in una complessa analisi delle difficoltà presenti nella dottrina severiniana (le cui più rilevanti sono il problema dell'univocismo dell'essere neoparmenideo, che si impone per evitare di finire in un nominalismo ontologico, e la questione della corretta semantizzazione del senso dell'essere. A tal riguardo si confronti C. VIGNA, *Il frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 475-501), ci limiteremo qui a mettere in questione alcuni elementi della sua interpretazione del pensiero nietzscheano. È evidente, infatti, che tale esegesi consegue direttamente dal pensiero filosofico del suo interprete.

Vincenzo Vitiello ravvede una difficoltà nel pensare l'apparire del divenire degli enti come l'errore in cui è immerso la cultura dell'Occidente. La posizione di questo errore e la sua autonegazione garantirebbero, secondo Severino, l'incontrovertibilità della verità (che ogni ente è non-niente). Tuttavia Vitiello rileva che anche la posizione dell'errore è un accadere positivo, cioè un'«affermazione che è un *positivo* essere, un essente, qualcosa che è, ed è, come ogni altro essente, eterno, sebbene il suo contenuto sia negativo». Rimane quindi da chiedersi: «come spiegare il positivo accadere dell'errore?» V. VITIELLO, *Anulus æternitatis: il nichilismo tra necessità e possibilità*, op. cit. 133.

La risposta severiniana delega al linguaggio la possibilità di separare il predicato dal soggetto. Il linguaggio, cioè, cristallizza ogni singolo ente nelle sue particolari 'apparizioni', distinguendolo così da ogni suo singolo apparente mutamento. Si intravede qui, come vedremo nel capitolo dedicato alla critica del linguaggio, quell'idea di cristallizzazione concettuale che era propria di Nietzsche. Ma «se l'esser-compreso del predicato nel soggetto ha come

l'impossibilità di sfuggire al divenire di tutto è l'impossibilità di sfuggire alla «morte di Dio» – giacché l'eternità, il non divenire è, per il pensiero dell'Occidente, l'essenza del divino. L'impossibilità di sfuggire alla morte di Dio è pertanto la «dimostrazione» dell'inesistenza di Dio¹¹.

Nell'esegesi nietzscheana, tuttavia, è Valadier che, a nostro avviso, dà della morte di Dio la definizione più chiara ed esaustiva:

la morte di Dio così proclamata non è dunque né un semplice avvenimento interiore, né una peripezia d'ordine filosofico, ma una realtà che ha preso forma nella storia di una civiltà, e che in quanto tale riguarda ogni uomo che partecipa (senza averne misurato la portata) all'originalità di questa storia¹².

L'universo di senso dell'umano è investito da questa sorprendente ed irrevocabile notizia¹³. Il racconto del folle impone una presa di coscienza ancora impossibile, ma già, in qualche modo, in atto. Dio muore assassinato dagli uomini e dalla sua stessa compassione, come rileva Nietzsche in altri suoi testi¹⁴. La natura della divinità cristiana gli impone un rapporto costante con l'uomo: il suo amore si esprime solo nel rapporto reciproco. Questo Dio, riflesso dell'uomo, è «un Dio che ama gli uomini a condizione che abbiano fede in lui», un Dio carico di pietà e di vendetta. A essere annientato è il dio paolino, quel dio che è negazione della vita, e non il dio della metafisica¹⁵, che

conseguenza la *necessaria* distinzione dell'«implicito» dall'«esplicito», e cioè l'impossibilità di portare l'implicito a esplicitezza» è lecito asserire con Vitiello «che tra l'essere e l'apparire dell'essere v'è un abisso» *ibid.*, pp. 133-134 (cfr. anche Id., *Il Dio possibile*, Città Nuova, Roma 2002, in particolare le pp. 37-43 e 51 -56).

Queste non sono le uniche obiezioni che l'analisi severiniana solleva. Resta, infatti, da discutere la posizione di Severino sull'eterno ritorno dell'uguale. Ci riserviamo di ampliare meglio la riflessione nel capitolo quarto, prima parte del presente scritto e nell'appendice ad esso annessa, dedicata proprio alle critiche mosse all'interpretazione nietzscheana di Severino.

¹¹ E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, op. cit., p. 24.

¹² P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du Christianisme* (op. cit., p. 483). Valadier ripercorre, in un'attenta analisi di alcuni frammenti nietzscheani fondamentali, la 'storia' anche letteraria della morte di Dio (cfr. *ibid.*, pp. 480-494).

¹³ «Tutti coloro che verranno dopo di noi appariranno, in virtù di quest'azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!» FW, § 125 (OFN, V II, p. 151). Nietzsche non ha dubbi: la morte di Dio viene presentata da lui come un evento decisivo per la sua genealogia della storia della morale, e non come una semplice interpretazione possibile. Tutta la realtà deve essere valutata tenendo conto di questo passaggio epocale che apre le porte dell'Occidente al nichilismo.

¹⁴ Cfr. AC, § 47 (OFN, VI III, pp. 229-230); FW, § 141 (OFN, V II, pp. 160); Za II, *Dei compassionevoli* e Za IV, *A riposo* (OFN, VI I, pp. 104-107 e 313-318).

¹⁵ Come afferma Granier: «il Dio di cui è annunciata la morte al mondo è il Dio del cristianesimo» (J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., p. 236). Basandosi solo su un frammento de *L'anticristo* (cfr. AC, § 47, OFN, VI III, pp. 229-230), Granier ipotizza di poter individuare, nel pensiero nietzscheano, una distinzione tra il «Dio cristiano» e il «Dio della metafisica». Questo *escamotage* arbitrario permette a Granier di attribuire solo al primo le critiche che il filosofo tedesco in realtà estende a entrambi (cfr. J. GRANIER, *La critique nietzschéenne du Dieu de la métaphysique*, «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 52 [1968], pp. 389-407).

resta come in filigrana nell'interpretazione del mondo propria dell'uomo figlio del nichilismo. Il valore assoluto della verità e il rifugio nel trascendentale restano immutati. In questo senso la morte di Dio è un omicidio in cui l'assassinio si sostituisce all'assassinato. L'uomo reattivo, «l'uomo più brutto»¹⁶, l'ultimo uomo prende il posto di Dio perché non sopporta più la sua misericordia: diventa il «dio-uomo»¹⁷. L'esito della morte di Dio è un senso di vertigine esistenziale¹⁸.

Valadier ricorda come, in riferimento al frammento 125 de *La gaia scienza*, già Eugen Biser¹⁹ avesse parlato del genere letterario della parabola, confrontandolo con un altro frammento dello stesso tipo, il numero 84 di *Umano, troppo umano II*²⁰. Questo genere particolare impone di soffermarsi su alcuni elementi del testo che richiedono un esame più approfondito.

La figura del folle, ad esempio, è in sé piuttosto contraddittoria. Nella prima stesura del frammento era Zarathustra il latore che irrompeva nella piazza del mercato. La sostituzione apportata da Nietzsche suggerisce che l'uomo folle, pur mantenendo una certa proprietà messianica, rimane pur sempre un uomo reattivo. Egli, infatti, si accumuna ai suoi ascoltatori come co-autore dell'azione più importante da loro compiuta, un'azione collettiva inscritta nella storia stessa del cristianesimo: l'assassinio di Dio. Pur non arrivando a identificarlo con l'uomo più brutto²¹, è indubbio che non si può considerare il folle un predecessore del profeta Zarathustra, che avrà un peso tanto rivelante nell'opera a lui consacrata. L'annunciatore della morte di Dio resta un negatore «prigioniero del negativo»²², imbrigliato cioè nell'azione compiuta, senza la possibilità di aprirsi al nuovo ruolo di creatore di valori²³.

Nel suo annuncio il folle tenta di coniugare una predicazione cherigmatica e l'invito a far emergere una consapevolezza celata negli animi degli astanti²⁴. Egli parla a degli atei, che già

¹⁶ Cfr. Za IV, *L'uomo più brutto*, OFN, VI I, pp. 319-324.

¹⁷ Cfr. J. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 232.

¹⁸ Per l'espressione poetica di un'idea che si avvicina molto alla morte di Dio rimandiamo alla poesia *La vertigine* di Giovanni Pascoli, che si trova nella raccolta *Nuovi poemetti*.

¹⁹ Cfr. E. BISER, «*Gott ist tot*» (Kösel-Verlag, München 1962), e, dello stesso autore, *Ni Antichrist ni à la recherche de Dieu*, in *Nietzsche aujourd'hui?*, cur. M. de Gandillac e B. Pautrat, Hermann, Paris 2011, vol. 2, pp. 255-278.

²⁰ Si tratta anche in questo caso di una parabola che chiama in causa la morte di Dio, in cui un gruppo di prigionieri, preso atto che il loro guardiano (Dio) è assente, si ritrovano nel loro consueto cortile di lavoro. Quindi, uno tra loro si autoproclama figlio del guardiano (Cristo) e chiede agli altri compagni di credere in lui. Se essi faranno ciò, saranno salvati per suo tramite, in caso contrario saranno giudicati dal terribile giudizio di suo padre. Poco dopo qualcuno comunica la morte del guardiano e i prigionieri si allontanano, scrollando le spalle e lasciando solo il suo presunto figlio (cfr. WS, § 84, OFN, IV III, pp. 176-177).

²¹ Tale assimilazione è suggerita da Valadier (cfr. P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du Christianisme*, op. cit., p. 487). Tuttavia il folle di Nietzsche suggerisce sì una consapevolezza confacente all'uomo più brutto, ma non il suo carattere spaventato e rancoroso. Ricordiamo inoltre che l'uomo più brutto fugge gli altri uomini e si rivolge a Zarathustra come l'unico in grado di sopportarne la presenza, mentre il folle viene deriso, ma non perseguitato dagli altri uomini.

²² P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du Christianisme*, op. cit., p. 489.

²³ «Si racconta ancora che l'uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo *Requiem aeternam Deo*» FW, § 125, OFN, V II, p. 152.

²⁴ Valadier chiarisce che l'elemento evangelico che rileva la preesistenza dell'evento, coniugabile con un approccio socratico, nonostante non sia basato su argomentazioni, è espresso da quel «avete sentito di...» con cui inizia il brano (cfr. P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du Christianisme*, op. cit., p. 483). L'annuncio della morte di Dio si avvicina

quindi rifiutano l'esistenza di Dio. Tuttavia, ciò che loro non sono in grado di comprendere è che tale rifiuto è conseguenza di una loro azione. L'interpretazione di alcuni elementi del testo chiarisce questa ignoranza inconsapevole. Ad esempio il fatto che il folle si muova con una lanterna accesa «alla chiara luce del mattino»²⁵, rievocando Diogene o, come suggerisce Valadier, il Giovanni Battista di Sant'Agostino²⁶. Da una parte suggerisce la contraddizione tra il bagliore della lampada in cui il folle si muove, illuminato dalla consapevolezza della morte di Dio e dall'autentico motore di tutti gli uomini – l'istinto di sopravvivenza²⁷ – e il vecchio chiarore del sole che riscalda tutti gli altri uomini: la conoscenza umana, ancora schiava della predisposizione teorica e finalistica²⁸. Dall'altra parte, la coesistenza di due fonti differenti di luce, indica l'inattualità del folle che giunge quando ancora non è il suo tempo, quando «questo enorme evento è ancora per strada e [...] non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini»²⁹. Gli astanti cui si rivolge il folle, poi, i miscredenti suoi compagni nel deicidio, ricordano le mosche del mercato di Zarathustra: i grandi commedianti, le mosche velenose, sempre alla ricerca di una nuova fede³⁰.

L'errore degli uomini del mercato è il rifiuto di Dio, ma non dell'attitudine cristiana a interpretare il mondo: è la storia del grande errore interpretativo³¹. Dio rimane come uno spettro aleggiante sul mondo³², e gran parte del rapporto dell'uomo con la scienza deve essere interpretato alla luce di questo errore.

alla proclamazione della venuta di Gesù, poiché si tratta di «una realtà cui è necessario aprirsi per comprenderne il senso» (*ibidem*).

²⁵ FW, § 125, OFN, V II, p. 150.

²⁶ Cfr. P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du Christianisme*, op. cit., NOTA 105, p. 485.

²⁷ «Quell'istinto che in egual misura vige negli uomini più elevati e in quelli più comuni, l'istinto della conservazione della specie, erompe di tanto in tanto come ragione e passione dello *spirito*; esso ha allora intorno a sé uno splendente corteggio di motivi e vuole far dimenticare a tutti i costi d'essere, in fondo, impulso, istinto, assurdità, assenza di fondamento» FW, § 1 (OFN, V II, p. 39). Si rimanda all'intero frammento per un maggiore approfondimento.

²⁸ Valadier, al contrario, identifica nella luminosità dell'astro mattutino la nuova consapevolezza dell'assenza di fondamento e nel riverbero della luce artificiale il continuo rimando dell'uomo a se stesso per scoprire il senso del reale. Tale interpretazione accorda al folle quel carattere di inamovibilità dalla situazione di stasi in cui si trova – consapevole della morte di Dio, ma impossibilitato a rivolgersi verso la 'filosofia del mattino' –, ma non spiega come mai gli atei nel mercato, che sono immersi nel bagliore del mattino, si trovano ancora più impantanati nell'inconsapevolezza ed incompetenza. Più avanti, inoltre, lo stesso Valadier, in una scrupolosa disamina delle conseguenze della morte di Dio, suggerite da tre simboli ricorrenti nelle parole del folle – il mare, la terra e il rapporto tra terra e sole – identificherà Dio proprio col vecchio sole che tramonta, avvalorando tale esegesi attraverso un rimando a Biser, che vedeva in Dio l'orizzonte intramontabile, '*quo maius nihil cogitari potest*' (cfr. P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du Christianisme*, op. cit., pp. 485 e 489-494).

²⁹ FW, § 125 (OFN, V II, pp. 151-152). Si confronti anche: «Dio è morto – chi l'ha ucciso? Anche il senso di *aver ucciso il santissimo e l'onnipotente* deve ancora nascere nei *singoli* – per ora è troppo presto! troppo debole! L'assassinio degli assassini! Ci risvegliamo come assassini! Come consolarsi? Come purificarsi? *Un simile assassino dovrà diventare egli stesso il più santo e potente dei poeti?*» NF, 12 [77], 1881, OFN, V II, p. 475.

³⁰ Cfr. Za I, *Delle mosche del mercato*, OFN, VI I, pp. 58-61.

³¹ Cfr. GD, *Come il «mondo vero» finì per diventare favola* (OFN, VI III, pp. 75-76), in particolare il punto 6: «abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente?... Ma no! *col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*

(Mezzogiorno, momento dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore)» *ibid.*, p.76.

Cfr. anche MAM I, § 19, OFN, IV II, pp. 29-30.

³² «Dovunque è venerazione, ammirazione, gioia, timore, speranza, presentimento, si cela il dio di cui abbiamo detto che è morto – egli si insinua ovunque per vie traverse e vuole soltanto non essere riconosciuto e chiamato per nome. In

1.2 La scienza tra illuminismo e idolatria

Nietzsche sviluppa la sua relazione con la scienza all'insegna dell'ambiguità³³. Nei suoi primi scritti sembra restare affascinato dal rigore tipico di questa disciplina e dallo spirito positivista che si respirava negli ambienti intellettuali a lui contemporanei³⁴. Tuttavia, le dottrine scientifiche non sono in grado, secondo Nietzsche, di rendere conto della complessità del reale. Quest'idea si respira in tutte le opere del filosofo tedesco, nonostante alcuni suoi iniziali entusiasmi che rischiano di prestarsi a facili fraintendimenti³⁵.

In prima istanza rileviamo che Nietzsche distingue tra 'la scienza' e 'lo spirito scientifico' che la alimenta. L'analisi epistemologica, si sa, permette l'autocoscienza del metodo che garantisce la validità delle scoperte acquisite. Tale metodo, in epoca moderna, si è imperniato sull'impianto ipotetico, che si fonda sul principio di causalità e che si attesta attraverso il principio di verifica. Per questo motivo la scienza può essere definita da Jaspers una «*conoscenza metodica*, il cui risultato s'impone a noi con *certezza vincolante e universale validità*»³⁶. È proprio il procedimento scientifico, allora, che garantisce il criterio di veridicità delle conoscenze scientifiche. Ciò consente a Nietzsche di affermare: «non la vittoria della *scienza* è ciò che distingue il XIX secolo, ma la vittoria del metodo scientifico sulla scienza»³⁷. Quindi la supremazia del

tal caso infatti *scompare* come l'ombra di Buddha nella caverna – egli *continua* a vivere alla condizione nuova e singolare che *non si creda più in lui*. Certamente, però, è diventato uno spettro!» NF, 14 [14], 1881, OFN, V II, p. 514.

³³ Per un adeguato approfondimento della questione si rimanda a: *Nietzsche and the Sciences*, cur. B. Babich e R. S. Cohen, Kluwer academic publishers, Dordrecht 1999, 2 voll.; *Nietzsche and Science*, cur. T. H. Brobjer e G. Moore, Ashgate, Aldershot 2004; B. E. BABICH, *Nietzsche e la scienza*, ed. it. F. Vimercati, Raffaello Cortina editore, Milano 1996; P. D'IORIO, *La linea e il circolo*, Pantograf, Genova 1995; P. GORI, *Il meccanicismo metafisico*, il Mulino, Napoli 2009 (in particolare la prima parte, pp. 1-73); F. MOISO, *Nietzsche e le scienze*, Milano 1999.

A questo tema è inoltre stato da poco dedicato il convegno internazionale *La filosofia de Nietzsche y su trasfondo científico*, organizzato dall'Universidad Autónoma del Estado de México e tenutosi a Toluca dal 5 al 7 aprile 2011.

³⁴ Tanto che, in modo improprio come vedremo nell'analisi che segue, si è finito spesso per sintetizzare questo atteggiamento con la formula di 'illuminismo nietzscheano'.

³⁵ Si confrontino, solo a titolo di esempio: MAM I, §§ 16, 18, 27, 110, 251, 278 (OFN, IV II, pp. 25-27, 28-29, 36, 90-92, 178-179, 195-196); NF, 2 [123], 1885 (OFN, VIII I, p. 110) e VM, § 206, WS, § 171 (OFN, IV III, pp. 79, 203-205).

³⁶ K. JASPERS, *La natura e il valore della scienza*, in *La mia filosofia*, ed. it. R. De Rosa, Einaudi, Torino 1946, pp. 109-110.

³⁷ NF, 15 [51], 1888 (OFN, VIII III, p. 231). Heidegger, poi, rincara la dose: «nelle scienze, la via al sapere va sotto il nome di metodo. Il metodo non è, specie nella scienza moderna, un puro strumento al servizio della scienza; è anzi al contrario il metodo che ha assunto a proprio servizio le scienze. Questo fatto è stato visto in tutta la sua portata per la prima volta da Nietzsche» M. HEIDEGGER, *L'essenza del linguaggio* (in *In cammino verso il linguaggio*, ed. it. A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973, p. 141). Heidegger continua citando un secondo frammento nietzscheano, il 469, che recupera da *La volontà di potenza*: «le idee più importanti vengono trovate per ultime: ma le idee più importanti sono i *metodi*» WM, § 469 (ed. it. M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1992, p. 265). E poi ancora: «nelle scienze, non solo il tema viene posto dal metodo, ma viene immesso nel metodo, e vi resta sottoposto. La corsa folle che oggi trascina le scienze verso mete che esse stesse ignorano ha la sua forza propulsiva nel potenziamento e nel progressivo assoggettamento alla tecnica del metodo e delle possibilità a questo intrinseche. Nel metodo è tutta la potenza del sapere. Il tema rientra nel metodo» *ibidem*.

Da questa posizione nietzscheana, Heidegger partirà per affrontare la questione della tecnica in rapporto alla scienza, intendendo con essa non l'applicazione pratica della scienza, bensì la sua propria essenza operativa, e riducendo scienza

metodo scientifico si attesta come elemento fondante della gnoseologia nietzscheana³⁸. Tuttavia, prima di concentrarci sulla questione della possibilità del conoscere, appare necessario approfondire i limiti e gli errori che, secondo Nietzsche, contraddistinguono la disciplina scientifica.

Il filosofo tedesco ritiene che, nello sviluppo della civiltà occidentale, la scienza sia stata coltivata in conformità a tre errori fondamentali³⁹. Il primo è la presunta convinzione che la scienza serva per comprendere a pieno i precetti divini: l'uomo comincia a studiare le materie scientifiche nella speranza di poter con queste dimostrare l'esistenza di Dio e svelarne i misteri. Il secondo consiste nel credere che sapere, morale e felicità coincidano. Se così fosse le conoscenze scientifiche garantirebbero un fondamento certo all'etica. Ma lo studio della scienza non è, per Nietzsche, un mezzo per ottenere la felicità; non si può credere alla sua «assoluta utilità». Il terzo errore è l'amore per essa. Nella scienza gli individui credono ci sia un ché di autonomo e di «disinteressato», immune alle tendenze e alle inclinazioni umane. Questa illusione rivela una concezione dell'intelletto indipendente dalle passioni, una visione della ragione «come attività pienamente libera scaturita da se stessa»⁴⁰. Al contrario il filosofo tedesco spiega, nel libro terzo de *La gaia scienza*⁴¹, come tutte le convinzioni scientifiche e le conoscenze acquisite dipendano direttamente da errori «utili e atti alla conservazione della specie»⁴² e da almeno una convinzione «così imperiosa e incondizionata da sacrificare a se stessa tutte le altre. [...] La convinzione che “niente è più necessario della verità”»⁴³.

e tecnica ad una «forma dell'assicurazione dell'agire senza scopo» M. HEIDEGGER, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 62 (cfr. anche M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, *ibid.*, pp. 5-27).

Per una tematizzazione maggiore del rapporto tra Nietzsche, Heidegger e Jaspers in riferimento alla questione del metodo scientifico, si rimanda a U. GALIMBERTI, *Il tramonto dell'Occidente*, Feltrinelli, Milano 2005, in particolare pp. 38-42.

³⁸ In una definizione molto efficace, Galimberti afferma che «il metodo è quella via che in modo vincolante e valido per tutti conduce all'utilizzazione del mondo» (U. GALIMBERTI, *Il tramonto dell'Occidente*, op. cit., p. 40). Tale utilizzazione del mondo si ottiene, in ottica nietzscheana, attraverso l'interpretazione del reale. La conoscenza, infatti, non fa altro che mettere in luce una determinata impostazione gnoseologica, vigente in uno specifico periodo storico, direttamente dipendente dalla costruzione valoriale della società in cui la conoscenza si acquisisce, riconducibile, cioè, ad una determinata genealogia dei valori.

³⁹ Cfr. FW, § 37, OFN, V II, pp. 75-76.

⁴⁰ *Ibid.*, § 110, p. 139.

⁴¹ «Per immensi periodi di tempo, l'intelletto non ha prodotto nient'altro che errori: alcuni di questi si dimostrano utili e atti alla conservazione della specie. [...] Tali erronei articoli di fede, che furono sempre ulteriormente tramandati e divennero infine quasi il contenuto specifico e basilare dell'umanità, sono per esempio questi: che esistano cose durevoli, che esistano cose uguali, che esistano cose, materie, corpi, che una cosa sia quel che essa appare, che il nostro volere sia libero, che quanto è per me bene lo sia anche in sé per sé. Solo molto tardi apparve chi negò e mise in dubbio tali proposizioni – solo molto tardi si fece innanzi la verità, come la forma più depotenziata della conoscenza. [...] La forza delle conoscenze non sta nel loro grado di verità, bensì nella loro età, nel loro essere incorporate, nel loro carattere di condizione di vita. [...] Non soltanto utilità e piacere, ma istinti d'ogni specie si schierano nella battaglia per “le verità”; la battaglia intellettuale divenne un'occupazione, un'attrattiva, una vocazione, un dovere, un merito – la conoscenza e l'aspirazione al vero trovarono finalmente il loro posto nel sistema, come un bisogno tra gli altri bisogni. [...] La conoscenza divenne dunque un frammento della vita stessa, e come vita si trasformò in una potenza continuamente crescente: finché da ultimo ogni conoscenza e ogni originario errore di fondo vennero in urto tra di loro, entrambi come vita, entrambi come potenza, entrambi nello stesso uomo» *ibid.*, pp. 138-140.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibid.*, § 344, p. 241.

Nella prospettiva della perdita di senso in cui è gettato l'uomo moderno in seguito alla morte di Dio la scienza comincia ad assumere il ruolo ancora vacante di nuova certezza stabile. L'illuminismo trascina con sé una pericolosa sovrainterpretazione del valore della scienza in quanto tale: la fiducia in essa si trasforma in fede, Dio è inadeguatamente sostituito dalla scienza⁴⁴.

Jaspers rintraccia nel pensiero nietzscheano cinque limiti fondamentali attribuibili alla scienza moderna⁴⁵. In primo luogo, la conoscenza scientifica che investe l'oggetto non coincide con la conoscenza dell'essere. La disciplina scientifica non rappresenta per Nietzsche il luogo privilegiato che garantisca un'adeguata interpretazione del mondo. Essa risulta «una *sovra scienza*»⁴⁶ e, addirittura, da essa si determina «il sentimento che un “conoscere” non si dia affatto, [...] che il “conoscere” stesso sia una rappresentazione in sé contraddittoria»⁴⁷. In secondo luogo, si evidenzia come l'appagamento, nel processo metodico, è assicurato dalla ricerca della verità, e non dal suo possesso⁴⁸. Nietzsche sembra considerare l'uomo che si accontenta di padroneggiare la conoscenza «un maestro e un conoscitore» dotato di un orgoglio ridicolo⁴⁹. In terzo luogo, constatiamo che la certezza scientifica non si declina come assoluta sicurezza di ciò cui si dedica. «La certezza si riferisce al sapere metodico nella sua determinatezza e relatività; al contrario l'esigenza di sicurezza come tale vuole la totale assenza di rischio»⁵⁰. In quarto luogo, è da ritenersi impossibile che l'investigazione scientifica individui degli scopi fondamentali per la vita. Essa risulta solo utile all'esistenza, ma mai necessaria⁵¹. Infatti,

dalle leggi della gerarchia discende la conseguenza che ai dotti, in quanto appartengono al ceto medio dello spirito, non è affatto lecito arrivare a scorgere i veri *grandi* problemi e interrogativi. [...] Una interpretazione «scientifica» del mondo [...] potrebbe essere di conseguenza una delle *più sciocche*, cioè, tra tutte le possibili interpretazioni del mondo, una delle più povere di senso⁵².

⁴⁴ «*Promesse della scienza*. La scienza moderna ha come scopo: meno dolore possibile, vita più lunga possibile – cioè una specie di eterna beatitudine, in verità molto modesta in confronto con le promesse delle religioni» MAM I, § 128, OFN, IV II, p. 102.

⁴⁵ Cfr. K. JASPERS, *Nietzsche*, Mursia, Milano 1996, pp. 168-169.

⁴⁶ NF, 5 [14] 1886, OFN, VIII I, p. 179.

⁴⁷ *Ibidem*. Afferma a tal proposito Jaspers: «dalla profondità di ciò che è inaccessibile a tutta la scienza, entra nell'esserci ciò che è estraneo alla scienza stessa» (K. JASPERS, *Nietzsche*, op. cit., p. 168) e cioè tutte quelle forme alternative di verità tanto care a Nietzsche (le verità che parlano del reale come di espressioni continue e mutevoli di forze) che non rientrano in ciò che lui considera 'le verità scientifiche' (cfr. WL, § 2, OFN, III II, p. 368).

⁴⁸ «Per questo Lessing, il più onesto uomo teoretico, osò proclamare che a lui interessava più la ricerca della verità che la verità stessa: con ciò è stato svelato con stupore, anzi con dispetto degli scienziati, il segreto fondamentale della scienza» GT, § 15, OFN, III I, p. 100.

⁴⁹ Cfr. Za IV, *La sanguisuga*, OFN, VI I, p. 303.

⁵⁰ K. JASPERS, *Nietzsche*, op. cit., p. 168. Cfr. anche NF, 40 [57], 1885, OFN, VII III, pp. 342-343.

⁵¹ «Non c'è nessuna armonia prestabilita fra il progresso della verità e il bene dell'umanità» MAM I, § 517, OFN, IV II, p. 275.

⁵² FW, § 373, OFN, V II, pp. 295-297.

In quinto luogo, si riscontra un'impossibilità da parte della scienza di render conto del suo proprio significato. Proprio in virtù di quest'impossibilità deve essere negata la totale autonomia della scienza⁵³. La tesi moderna di una scienza fine a se stessa lascia il posto alla consapevolezza che essa «è stata sempre praticata, ma [unicamente] come mezzo»⁵⁴. La passione per la conoscenza propria dell'uomo si può mantenere lucida e spingere l'uomo a oltrepassare l'esigua prospettiva che la scienza offre⁵⁵. In caso contrario, il trasporto per il sapere ha l'attitudine a incarnarsi in tre forme degenerate della concezione della scienza. La prima è una propensione a rintracciare nella scienza le stesse caratteristiche che si riscontrano nell'ideale ascetico.

Oggi la scienza *non* ha assolutamente *alcuna* fede in sé, tanto meno ha un ideale *al di sopra* di sé – e ovunque essa è ancora passione, amore, ardore, *sofferenza*, non costituisce l'antitesi di quell'ideale ascetico, ma piuttosto la sua stessa *forma più recente e più nobile*⁵⁶.

La seconda è quella tendenza a considerare la scienza come una fede, di cui si è già accennato più sopra; e la terza è una fiducia eccessiva nella scienza che la porta a un inevitabile rifugio nei sistemi filosofici di natura metafisica. Si crea così un'ambigua simbiosi, poiché si reclamano dalla scienza risposte che essa non è in grado di dare⁵⁷.

All'uomo scientifico appaiono, nelle sue modeste e faticose peregrinazioni, che molto spesso sono destinate ad essere viaggi nel deserto, quegli splendidi fenomeni atmosferici che si chiamano «sistemi filosofici»: con magica forza d'illusione essi mostrano vicina la soluzione di tutti gli enigmi e la più fresca bevanda della vera acqua di vita⁵⁸.

⁵³ «Sia che la volontà scientifica sia animata da fini pratici (dall'utilità), dalla morale della veridicità, dal piacere della semplice ricerca, da finalità filosofiche – in ogni caso, si tratta pur sempre di un che di diverso dalla scienza, mediante il quale la scienza si fa reale ed acquista senso» K. JASPERS, *Nietzsche*, op. cit., p. 169.

⁵⁴ *Ibidem*. Parlando dello 'spirito oggettivo' che anima e satura l'uomo di scienza, Nietzsche afferma: «l'uomo obbiettivo è uno strumento, uno strumento di misura e uno specchio artisticamente lavorato, prezioso, delicato e facilmente offuscabile, che si deve trattare con cura e con ogni onore; ma non è una meta, un risultato e un'ascesa, un uomo complementare, in cui si giustifica la restante esistenza, un epilogo – e ancor meno un cominciamento, una generazione e una causa prima: [...] è piuttosto soltanto un vaso dalle forme delicatamente soffiate, sottili e volubili, il quale deve soprattutto attendere una qualche specie di contenuto per prender "forma" secondo quest'ultimo – egli è di solito un uomo senza alcun contenuto di nessuna sorta, un uomo "senza se stesso"» JGB, § 207, OFN, VI II, p. 112.

⁵⁵ A tal proposito scrive Henri Birault: «il metodo della scienza supera doppiamente la scienza come realtà storico-culturale di un'epoca data: la supera *a parte ante*, poiché ne rappresenta l'origine e il divenire, in una parola, *la provenienza* della scienza. La supera anche *a parte post*, giacché il metodo scientifico possiede, se così si può dire, un movimento per andare più lontano della scienza stessa» H. BIRAULT, «*En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux*», «Revue de métaphysique et de morale» I [1962], p. 35.

⁵⁶ GM, *Che significano gli ideali ascetici?*, § 23, OFN, VI II, p. 353.

⁵⁷ «Se [...] si pretende inconsciamente da essa [la scienza] più di quanto possa dare, allora si manifestano i tipici errori del presunto *sapere dell'essere*; a causa di questi errori, si perdono ad un tempo sia la certezza scientificamente possibile, sia la verità filosofica che può derivare da un'autentica origine» K. JASPERS, *Nietzsche*, op. cit., p. 171.

⁵⁸ VM, § 31, OFN, IV III, p. 22.

Ovviamente queste dottrine distanti non possono portare a nulla, data la loro natura illusoria, e si dissolvono in consolazioni soggettive, giudicate come sono sul metro delle verità scientifiche o presunte tali⁵⁹.

Quella fascinazione che in qualche modo subisce Nietzsche, di cui si è accennato a inizio paragrafo, si rivolge, più che alla scienza in sé, al metodo scientifico che si riscontra anche nell'indagine filosofica. Il presupposto del sapere scientifico è quella passione del conoscere, quell'estremo valore tributato alla verità propria della filosofia⁶⁰. Esemplare, a questo proposito è il paragrafo 344 de *La gaia scienza*⁶¹, cui Henri Birault ha dedicato un appassionante articolo⁶².

Il testo nietzscheano si apre con un'indagine d'impianto epistemologico: il tentativo è quello di individuare l'origine pregiudiziale della scienza. A un'analisi approssimativa la conoscenza sembra riposare sul rifiuto di ogni convinzione dogmatica. Tale rifiuto si dà come condizione di possibilità dello 'spirito scientifico'⁶³. Ben presto il discorso nietzscheano si apre a un'esplorazione di tipo gnoseologico. In esame non c'è più un'interrogazione della scienza su se stessa. Essa è ricondotta a semplice tecnica pratica fondata dallo spirito scientifico⁶⁴, nuovo polo d'attenzione.

Spostando il problema dalla scienza verso quello dello spirito scientifico, Nietzsche non pensa solamente l'epistemologia come metodologia, non fa solamente del problema della scienza un problema di valori, trasforma anche questa stessa metodologia in *antropologia*, o più esattamente, in *tipologia*⁶⁵.

Le possibilità del conoscere dipendono direttamente dal tipo di uomo in cui s'incarna lo spirito scientifico, cioè che si appropria del metodo scientifico per conoscere, prima di tutto, se stesso⁶⁶. Da

⁵⁹ «[Questi uomini scientifici] maledicono il gusto di sale che quei fenomeni lasciano in bocca e da cui si sviluppa una sete rabbiosa – senza che con ciò ci sia accostati anche solo di un passo a una qualsiasi sorgente» *ibidem*.

⁶⁰ «Anche la scienza riposa su una fede [...] che “niente è più necessario della verità, e che in rapporto a essa tutto il resto ha soltanto un valore di secondo piano”. [...] È pur sempre una *fede metafisica* quella su cui riposa la nostra fede nella scienza – [...] quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina» FW, § 344, OFN, V II, pp. 241-243.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 240-243.

⁶² H. BIRAULT, «*En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux*» (op. cit., pp. 25-64). L'articolo è stato rieditato in *Lectures de Nietzsche*, cur. J-F Balaudé e P. Wotling, Librairie générale française, Paris 2000, pp. 408-467.

⁶³ «La disciplina dello spirito scientifico non comincerebbe forse qui, nel non concedersi più convinzione alcuna?» FW, § 344, OFN, V II, p. 241.

⁶⁴ Cfr. le note 34 e 35 del presente capitolo.

⁶⁵ H. BIRAULT, «*En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux*», op. cit., p. 35.

⁶⁶ Le dinamiche conoscitive del metodo scientifico sembrano qui richiamare un procedimento dialettico di stampo hegeliano. Non bisogna, però, lasciarsi ingannare. Nietzsche, infatti, rifiuta l'idea che si possa conoscere qualcosa attraverso un processo di superamento razionale della contraddizione che si genera col porre lo stesso intelletto sotto la propria sfera d'indagine. Per questo scriverà: «l'intelletto non può criticare se stesso, appunto perché non lo si può confrontare con intelletti fatti in altro modo e perché la sua facoltà di conoscere verrebbe alla luce solo di fronte alla “vera realtà”, ossia perché, per criticare l'intelletto, l'uomo dovrebbe essere un essere superiore che avesse la “conoscenza assoluta”» NF, 5 [11] 1886, OFN, VIII I, pp. 177-178.

Nonostante ciò, Nietzsche tributa a Hegel il merito di aver messo in circolo il pensiero della contraddizione come espressione del divenire che struttura l'intero del reale. Qui, tuttavia, finiscono i riconoscimenti del filosofo di Röcken

quest'autocoscienza del metodo su se stesso, l'uomo recupera l'origine più autentica della conoscenza: la sua natura illusoria. Contrariamente a ciò che normalmente si ritiene, la conoscenza scientifica per Nietzsche mostra l'ideale umano a se stesso, rivelando la distanza abissale tra il soggetto razionale e l'autentica natura umana. Essa non si sviluppa da una neutra posizione originaria, priva di pregiudizi di sorta. Al contrario, essa si genera e cresce in un tessuto di convinzioni cosce e inconscie, personali e sociali, che rappresentano il nucleo dell'Io individuale. E tra tutte spicca la più seducente e imperiosa tra le convinzioni: «*niente è più necessario della verità*»⁶⁷. Se ne può quindi dedurre che «la conoscenza non è dunque naturale e prima, ma seconda e artificiale»⁶⁸.

La volontà di verità è la molla su cui si costruisce la conoscenza del mondo in cui viviamo: la volontà di conoscenza è allora una forma specifica e particolare di volontà di potenza⁶⁹. In essa, infatti, emerge il dominio dell'uomo sulla vita e sulle cose, attraverso la deformazione sostanziale che su esse opera la conoscenza⁷⁰. Nietzsche pensa, quindi, la conoscenza come una forma di

al razionalismo hegeliano, simbolo di quella filosofia sistematica e idealista che Nietzsche più di tutte aborre (cfr., solo a titolo di esempio, JGB, § 211, OFN, VI II, pp. 119-120).

⁶⁷ FW, § 344, OFN, V II, pp. 241.

⁶⁸ H. BIRAULT, «*En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux*», op. cit., p. 38.

⁶⁹ Cfr. a FW, § 344 (OFN, V II, pp. 242-243); JGB, § 211 (OFN, VI II, pp. 119-120) e Za II, *Della vittoria su se stessi* (OFN, VI I, pp. 137-140). Cfr. anche M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 614 e sgg.

Quest'idea ha in sé una matrice kantiana, come evidenzia magistralmente Joseph Simon. Egli scrive: «la critica kantiana [prima di quella nietzscheana] impone già di considerare l'intelletto non più come una capacità di accedere alla verità ma come una “volontà” teoretica» J. SIMON, *La crise du concept de vérité: crise de la métaphysique* («L'Herne», op. cit., pp. 175-185). Simon evidenzia come la filosofia nietzscheana recupera in pieno quell'istanza critica inaugurata da Kant, trasformandosi in «filosofia critica [anche] nei confronti di se stessa» *ibid.*, p. 184.

⁷⁰ Birault estremizza questa posizione, escludendo in Nietzsche una concezione biologistica del desiderio e del bisogno. Egli preferisce parlare di una volontà che manifesta al meglio la sua autentica natura nell'ordine specificatamente umano della politica. Questa posizione, pur rilevando un aspetto fondamentale della volontà di potenza, ne tradisce la natura intrinsecamente corporale, come vedremo nella parte seconda del seguente scritto. Birault va nella stessa direzione dell'«inconsapevole travestimento di necessità fisiologiche sotto il mantello dell'obbiettivo, dell'ideale» e del continuo «*fraintendimento del corpo*» così a lungo portato avanti, secondo Nietzsche, dalla filosofia classica (cfr. FW, § 2, OFN, V II, p. 18).

La volontà di potenza è, originariamente, legge che domina il cosmo. In questo si esprime l'estremo determinismo nietzscheano. In seguito si complessifica nelle declinazioni antropologiche che l'uomo costruisce, forte delle sue categorie interpretative. Dimenticarne il grado zero di legge meccanica è un puro e semplice snaturamento della dottrina nietzscheana. Si confrontino, a tal proposito, i seguenti testi nietzscheani: «ciò che l'uomo vuole, ciò che vuole ogni piccolissima parte di un organismo vivente, è un di più di potenza!» NF, 14 [174], 1888 (OFN, VIII III, p. 149). E ancora: «la vita stessa mi ha confidato questo segreto. “Vedi, disse, io sono il *continuo, necessario superamento di me stessa*».

Certo, voi chiamate tutto ciò volontà di generare e istinto verso lo scopo, verso sempre maggiore altezza, lontananza, varietà: ma tutto questo non è che uno stesso e identico mistero.

[...]

In verità la mia volontà di potenza cammina anche sulle gambe della tua volontà di verità!

[...]

Solo dove è vita, è anche volontà: ma non volontà di vita, bensì – così io ti insegno – volontà di potenza!» Za II, *Della vittoria su se stessi* (OFN, VI I, pp. 139-140). Infine: «prendiamo il caso più semplice, quello del nutrimento primitivo: il protoplasma allunga i suoi pseudopodi per cercare qualcosa che gli si opponga – non per fame, ma per volontà di potenza. Poi fa il tentativo di vincerlo, di assimilarlo, di incorporarselo; ciò che si chiama “nutrimento” è solo un fenomeno conseguente, un'applicazione particolare di quella volontà originaria di diventare *più forte*» NF, 14 [174], 1888 (OFN, VIII III, p. 150).

dominio⁷¹, derivandola in qualche modo da Kant⁷². Già per Kant, infatti, la conoscenza aveva una dimensione poetico-pratica. Essa in qualche modo interpretava il mondo attraverso l'organizzazione e la schematizzazione attuata dalle categorie dell'intelletto, e gli restituiva intelligibilità nella ragione⁷³. Ciononostante, il filosofo del criticismo pensava la struttura mentale comune a tutti gli uomini, che identifica nell' 'Io penso', come puramente formale e finita. Essa preordina la realtà che gli preesiste, non la crea⁷⁴. Nietzsche supera questa posizione, estremizzandola. Perciò, per lui, la conoscenza diventa «l'edificazione violenta di un mondo a nostra sola misura»⁷⁵, e, a sua volta, l'oggettività si riduce ad una semplice «funzione pratica della soggettività»⁷⁶.

Le conseguenze che trae Birault da questo suo spostamento verso l'asse antropologico-politico dell'interpretazione della volontà di potenza sono garantite anche da una bizzarra sovrapposizione tra l'etica e la politica. Ciò gli consente di affermare che: «la politica [intendendo con essa l'intera dottrina morale] permette di chiarire contemporaneamente la conoscenza e l'essenza della volontà» H. BIRAULT, «*En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux*» (op. cit., p. 42). Tale affermazione sarebbe corretta nel caso in cui effettivamente politica e morale coincidessero. Al contrario la politica indica quel complesso di attività che si riferiscono alla 'vita pubblica' (dal greco πόλις, «città-stato») e la totalità dei saperi e delle pratiche che ineriscono a questa particolare dimensione dell'agire comune (cfr. ARISTOTELE, *Politica*, ed. it. R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2002). Oltretutto, mentre l'idea classica di politica rivendicava un potere dell'etico sul politico, nella tradizione dell'Occidente moderno e contemporaneo è prevalsa una concezione della politica come sfera autonoma e autonormativa dell'agire umano (idea introdotta da N. Macchiavelli e riproposta da M. Weber), dotata di una sua specifica etica (si pensi alla weberiana «etica della responsabilità» esposta in M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano 2012. Per un approfondimento sul concetto di politico si confronti: N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino 1976).

Sospettiamo che qui Birault abbia usato il termine 'politico', in modo un po' sommario, volendo intendere con esso il riferimento eminentemente culturale e sociale, e quindi anche politico, che la morale ha nell'analisi nietzscheana.

⁷¹ Da ciò, a sua volta, trarrà ampio spunto Foucault per la sua riflessione successiva. Il filosofo francese recupera il metodo genealogico nietzscheano, approfondendone il carattere critico e di denuncia. Grazie ad esso smonta la concezione moderna del potere, così com'era tramandata da Hobbes, e ne rivela il carattere prettamente ideologico. Il legame tra sapere e potere è per Foucault, come per Nietzsche, inscindibile, poiché scienza e conoscenza rappresentano in realtà 'microsistemi di dominio', forme di dominio che si condizionano reciprocamente.

Per un approfondimento si rimanda a: M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia e la storia*, op. cit., pp. 29-54; e, dello stesso autore, *L'archeologia del sapere*, ed. it. G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1971, pp. 203-222.

⁷² Cfr. la nota 69 del presente capitolo. Cfr. anche J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (op. cit., p. 149 e sgg.) e W. STEGMAIER, "Non solo ammettere, ma anche amare una buona parte di caso e di absurdità", in *Metafisica e nichilismo*, op. cit., p. 52 e sgg.

⁷³ Maurizio Ferraris ripercorre magistralmente il processo che spinge Kant verso questa posizione e da cui si genererà poi la posizione nietzscheana. L'intuizione «costruzionista» – come la chiama Ferraris – sorge dalla svalutazione della conoscenza sensibile determinata dalla fiducia nel *cogito* di Descartes. Dato che il sapere dovrà d'ora in poi fondarsi su una certezza sensibile che abbia lo stesso grado di rigore delle scienze, Kant trova inevitabile attuare quel capovolgimento di prospettiva che gli permetta di fondare l'esperienza attraverso strutture *a priori* che ne consolidino la naturale aleatorietà. «Kant adotta allora una epistemologia *a priori*, la matematica, per fondare l'ontologia: la possibilità di giudizi sintetici *a priori* permette di fissare una realtà altrimenti fluida attraverso una conoscenza certa. In tal modo, la filosofia trascendentale trasferisce il costruzionismo dall'ambito della matematica a quello dell'ontologia» (M. FERRARIS, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari, 2012, p. 37). L'uomo diventa il perno su cui si muove il mondo; il modo in cui egli conosce struttura il reale con cui ha a che fare. A questo punto la posizione nietzscheana risulta una semplice estremizzazione che sviluppa l'idea di conoscenza in termini di primati valoriali generativi. Le cose che conosciamo sono direttamente riconducibili alle cose che crediamo. Da ciò si può dedurre un'identità tra sapere ed essere – che Ferraris chiama «la fallacia dell'essere-sapere» – che, secondo Ferraris, origina la dottrina costruzionista (Cfr. M. FERRARIS, *Manifesto del nuovo realismo*, op. cit., in particolare il capitolo 2, pp. 33-60).

⁷⁴ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura [Analitica dei concetti §§ 16, 18 e 19 e sgg.]*, ed. it. G. Colli, Adelphi, Milano 1999², p. 155 e sgg.

⁷⁵ H. BIRAULT, «*En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux*», op. cit., p. 45.

⁷⁶ *Ibidem*. Birault sottolinea come sia evidente, nel frammento 344 de *La gaia scienza*, la messa in questione da parte di Nietzsche del realismo gnoseologico classico. Anche il dualismo kantiano viene rifiutato, poiché appare impossibile,

Il frammento 344 de *La gaia scienza* si concentra, nella sua conclusione, sulla tipologia del creatore di verità, del sapiente. Egli condivide con l'artista la capacità creativa, ma, a differenza di quest'ultimo, dimentica il proprio ruolo attivo, autoimponendosi una concezione della verità come un ché non di prodotto, ma di già dato a noi. In breve: la scienza sacrifica la verità in nome dell'idolatria della verità e «così, l'era teologica e l'era metafisica si prolungano in maniera occulta nell'era positivista»⁷⁷. Inoltre, la fede nella verità è perseguita nell'esigenza di fuggire l'illusione e l'errore, e ciò la iscrive nell'ordine di una 'reazione' a qualcosa. Rientra perfettamente, quindi, nell'ottica che domina la morale degli schiavi⁷⁸. Il testo si chiude riconoscendo nella volontà di verità un principio contro la vita, «un'occulta volontà di morte»⁷⁹. Essa sarebbe dovuta scomparire con la morte di Dio, ma continua a proliferare, poiché in qualche modo è espressione della volontà di potenza, in una specifica forma divinizzata.

È pur sempre una *fede metafisica* quella su cui riposa la nostra fede nella scienza – [...] anche noi uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina...⁸⁰

Se la fede nella scienza non sfugge alle maglie della morale degli schiavi, per ciò che riguarda la filosofia l'analisi nietzscheana è meno categorica. A sostegno della filosofia giunge il suo ruolo.

Il procedimento che adotta il pensiero è lo stesso per filosofia e scienza⁸¹, pur essendo quest'ultime discipline presentate entrambe come poli opposti della facoltà conoscitiva⁸². Ma al di là delle contrapposizioni, alla filosofia spetta il compito superiore di creare i valori, mentre gli scienziati restano ancorati ad uno specialismo limitante e meschino⁸³.

nella gnoseologia nietzscheana fare riferimento direttamente alla cosa intesa come sostanza reale. Ciò di cui la conoscenza si occupa è solo ciò che crea nella sua decisione di occuparsene: il referente reale scompare negli infiniti condizionamenti da cui si genera il sapere. Ciò spinge Birault ad affermare: «il realismo empirico [deve essere pensato lui stesso] come realismo metafisico, nella misura in cui è esso stesso sempre abitato dalla vecchia idea della cosa» *ibid.*, p.52.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Cfr. il capitolo secondo, parte prima del presente scritto, in particolare i paragrafi 2.3 e 2.4.

⁷⁹ FW, § 344, OFN, V II, p. 243.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ «Nell'una come nell'altra si pensa allo stesso modo» PZG, § 5, OFN, III II, pp. 293-294.

⁸² «La *filosofia* viene, in modo altrettanto netto, caratterizzata come l'altro polo rispetto alla scienza. Si tratta proprio di ciò che non esiste mediante la scienza, e tuttavia diventa informazione, comunicabilità, e che da parte sua dà il primo impulso alla scienza» K. JASPERS, *Nietzsche*, op. cit., p. 173.

⁸³ «Dalla paura crebbe anche la mia *virtù*, che si chiama: scienza. [...] Questa lunga antica paura, divenuta infine raffinata, spirituale, intellettuale, – oggi, mi sembra, si chiama: *scienza*» Za IV, *Della scienza* (OFN, VI I, pp. 367-368). Inoltre, così parla di sé il «coscienzioso dello spirito», emblema del ricercatore scientifico: «ciò in cui io sono un maestro e un conoscitore, è il *cervello* della sanguisuga: – questo è il *mio* mondo!» *ibid.*, *La sanguisuga* (p. 303). E poi ancora: «meglio non sapere nulla, che molte cose a metà! [...] Io – vado fino al fondo: – che importa, se è grande o piccolo? Se si chiama cielo o palude? [...] Là dove la mia onestà finisce, io sono cieco e voglio anche essere cieco.

Nella polarità di filosofia e scienza, la filosofia deve avere la *preminenza*. È infatti proprio dalle concezioni filosofiche che dipende fondamentalmente la scienza (i suoi fini ed il suo significato); allo stesso modo, anche le sue vie (i suoi metodi) hanno origine dalla filosofia. [...] Ma questa funzione direttiva della filosofia, così come il senso della scienza – quindi la verità e la veridicità – vengono meno se l'unità si risolve alla fine in una separazione, come si è verificato in molteplici forme.

La filosofia si è di fatto rivolta contro la scienza allorché si è pateticamente presentata essa stessa come scienza⁸⁴.

Ecco l'errore cui è sottomessa la possibilità per la filosofia di essere un'interprete veridica del reale che tenga conto della sua intrinseca tragicità: rifiutare la sua natura di comando e separarsi perciò dalle scienze. Esse, è inevitabile a questo punto, le negano il suo senso più proprio di loro guida. E tale distacco è evidente, agli occhi nietzschiani, in una certa filosofia socratica⁸⁵ e in quelle forme filosofiche vicine al pensiero della Chiesa⁸⁶.

Nietzsche vuole distruggere la fede nell'illuminismo scientifico e nelle sue verità poiché esse sono residui e filiazioni di quel Dio che, in realtà, è già morto. *La gaia scienza* nasce da questo intento, poiché la messa in questione della serietà scientifica, attraverso la gaiezza, è proprio il modo in cui il filosofo tedesco cerca di recuperarne la rigerosità, purificandola dalla sua influenza divina⁸⁷.

La conoscenza deve essere trasposta in forme artistiche, poiché «una filosofia che vuol essere pura teoria è una filosofia nella prospettiva della morte»⁸⁸. Nietzsche richiama le caratteristiche specifiche della danza come essenziali per la comunicazione scientifica, perché il problema ultimo

Dove però voglio sapere, voglio anche essere onesto, cioè duro, rigoroso, scrupoloso, crudele, inesorabile» *ibid.*, pp. 303-304.

⁸⁴ K. JASPERS, *Nietzsche* (op. cit., p. 174). Cfr. anche: «non si tratta di distruggere la scienza, bensì di *dominarla*. In tutti i suoi metodi, essa dipende completamente da idee filosofiche, *ma lo dimentica facilmente*. *Nell'esercitare il suo dominio, peraltro, la filosofia deve pure riflettere sul problema del grado fino a cui si possa permettere di crescere: la filosofia deve determinare il VALORE*» NF, 19 [24], 1872, FP, III, p. 20.

⁸⁵ «Una profonda *idea illusoria* [...] venne al mondo per la prima volta nella persona di Socrate, ossia quell'incrollabile fede che il pensiero giunga, seguendo il filo conduttore della causalità, fin nei più profondi abissi dell'essere, e che il pensiero sia in grado non solo di conoscere, ma addirittura di *correggere* l'essere. Questa sublime illusione metafisica è data alla scienza come istinto e la conduce sempre di nuovo ai suoi limiti» GT, § 15, OFN, III I, pp. 100-101.

⁸⁶ «Una lotta contro la scienza [...] è la stessa lotta che viene più tardi condotta [...] dalla Chiesa. [...] Si vogliono tenere le mani libere per la propria "via". [...] Essi odiano il graduale, il ritmo della scienza, odiano il non voler arrivare, il respiro lungo, l'indifferenza dell'uomo di scienza per la persona» NF, § 14 [141], 1888 (OFN, VIII III, pp. 113-114). Cfr. anche: «se la tragedia antica fu spinta fuori del suo binario dall'impulso dialettico verso il sapere e l'ottimismo della scienza, da questo fatto si potrebbe dedurre un'eterna lotta fra *la concezione del mondo teoretica e quella tragica*; e solo dopo che lo spirito della scienza fosse stato condotto ai suoi limiti estremi, e la sua pretesa di validità universale fosse stata distrutta dalla dimostrazione di quei limiti, si potrebbe sperare in una rinascita della tragedia» GT, § 17, OFN, III I, p. 114.

⁸⁷ Cfr. FW, § 382, OFN, V II, pp. 307-309.

⁸⁸ W. STEGMAIER, *Gaia scienza, arte della filosofia*, in *Verità e prospettiva in Nietzsche*, op. cit., p. 81.

non è solo conoscere qualcosa, ma anche saperlo e poterlo comunicare col linguaggio della vita, con la «musica della vita», negata dai filosofi idealisti⁸⁹. Questa musica «è un linguaggio che *precede* i concetti, che accompagna il linguaggio concettuale rendendo davvero comprensibile come di caso in caso debba essere inteso, e gli conferisce il suo senso non detto»⁹⁰. La gaia scienza si chiude con questo augurio per i filosofi a volgersi verso quell' «ideale con cui [...] comincia forse per la prima volta *la grande serietà*», verso «un ideale che apparirà molto spesso *disumano*»⁹¹, ma che solo è apertura verso il nuovo che sfugge alle maglie del divino. Il messaggio di questo ideale è racchiuso nella musica della vita e s'incarna nella danza del filosofo: è il messaggio dell'approssimarsi dell'Übermensch.

2. *La visione dell'Übermensch: dalla distruzione alla rinascita*

L'apertura estetica del pensiero nietzscheano rappresenta un filo conduttore sovente citato. Vattimo chiarisce, per quello che riguarda la gnoseologia nietzscheana, che

scienza e arte sono complementari nel definire un atteggiamento maturo dell'uomo nei confronti del mondo; e se guardate sul piano della sincronia e della attualità, sembrano caratterizzarsi soprattutto l'una come fonte di forza, l'altra come regolatore, il loro nesso più profondo è dato dalla comune origine, quella che fa sì che la scienza sia solo uno sviluppo ulteriore, più maturo, dell'impulso da cui si origina anche l'arte⁹².

Il riferimento al ruolo che la filosofia dovrebbe assumere di fronte alla consapevolezza della morte di Dio presuppone il superamento di quella prospettiva nichilistica che si origina con la perdita di quei punti fermi che avevano sino a prima caratterizzato l'interpretazione del mondo di cui l'uomo occidentale era artefice⁹³.

Per smascherare il senso profondo di smarrimento che la perdita della prospettiva trascendente in cui l'uomo metafisico e l'uomo religioso sono gettati, Nietzsche analizza le varie forme di

⁸⁹ Cfr. FW, § 372 (OFN, V II, pp. 294-295) e GD, *Quel che i tedeschi non hanno*, § 7 (OFN, VI III, pp. 105-106).

⁹⁰ W. STEGMAIER, *Gaia scienza, arte della filosofia*, op. cit., p. 89.

⁹¹ FW, § 382, OFN, V II, p. 309.

⁹² G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche* (op. cit., p. 46). Cfr. anche NF, 16 [40] § 6, 1888, OFN, VIII III, p. 289.

⁹³ «Il nichilismo e la morte di Dio, intesi come “svalutazione dei supremi valori”, appaiono come un evento assolutamente fatale e impossibile da contrastare, come un ineluttabile destino prefigurato nello stesso codice genetico della nostra civiltà». E ancora: «per Nietzsche [...] il nichilismo non caratterizza soltanto la fase attuale della nostra civiltà, la fase della crisi dei valori, della disperazione, dell'angoscia; in realtà esso ha guidato nascostamente fin dal principio tale civiltà, esplicandosi già nella perdita dell'unità dionisiaca originaria. Proprio quegli assoluti metafisici, religiosi e morali, il cui crollo darà poi origine al nichilismo inteso nell'accezione corrente, erano per Nietzsche originariamente malati di nichilismo» D. SACCHI, *L'ateismo impossibile*, Guida, Napoli 2000, p. 42 e 48.

nichilismo, che rappresentano altrettanti stadi da superare per arrivare ad abbracciare il destino dell'uomo occidentale: la filosofia del mattino e la sua incarnazione suprema nell'Übermensch.

2.1 Le forme del nichilismo

Il termine nichilismo ha origini antiche⁹⁴, ma dopo essere stato dimenticato per un lungo periodo, riemerge e si impone come il fulcro di una intensa riflessione filosofica, dominante nella storia del pensiero moderno e contemporaneo⁹⁵. In una lettera a Fichte del 1799, Jacobi imputa all'idealismo la colpa di 'nichilismo'⁹⁶, intendendo con ciò quella tendenza a distruggere le certezze del senso comune e la realtà oggettiva propria dell'idealismo. All'interno della stessa controversia, che contrapponeva l'idealismo al realismo e al dogmatismo, si utilizzava sempre il vocabolo 'nichilismo' per indicare, in senso positivo, la distruzione filosofica di ogni presupposto.

Il termine conosce la sua diffusione tramite altri autori dell'età romantica: da Schlegel a Jean Paul al giovane Hegel. Più tardi, nella Russia della seconda metà dell'Ottocento, il nichilismo divenne l'appellativo usato per indicare un importante movimento di ribellione sociale. A utilizzarlo in tal senso saranno, in primis, Ivan Sergeevič Turgenev, nel suo romanzo *Padri e figli* del 1862, e, più tardi, Fëdor Dostoevskij. La sua è sicuramente l'elaborazione letteraria più complessa del problema filosofico del nichilismo. Ed è proprio da Dostoevskij che Nietzsche eredita l'interesse per questa tematica⁹⁷.

Il nichilismo è declinato, nel pensiero nietzscheano, in chiave 'valoriale'. Infatti, come dichiara Heidegger «il nichilismo [nietzscheano] è quel processo storico attraverso il quale il "soprasensibile" diventa caduco e nullo nel suo dominio e di conseguenza l'ente stesso perde il suo valore e il suo senso»⁹⁸. In questo senso di 'svalutazione' dei valori fondamentali deve essere

⁹⁴ Il primo 'nichilista' sarebbe Gorgia, con la sua celebre sentenza, nella versione più conosciuta: «nulla è, ma, se anche fosse, non sarebbe conoscibile, e se anche fosse conoscibile, non sarebbe comunicabile» (cfr. GORGIA, *Frammenti* [82 B 3], tr. it. C. Moreschini, Boringhieri, Torino 1959, p. 20).

⁹⁵ Per un approfondimento della questione rimandiamo a: G. PENZO, *Il nichilismo* (Città Nuova, Roma 1976) e F. VERCELLONE, *Introduzione a il nichilismo* (Laterza, Roma-Bari 2005).

⁹⁶ Lettera del marzo 1799 (cfr. H. JACOBI, *Werke*, cur. F. Roth e F. Köppen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968, vol. 3, p. 44).

⁹⁷ Per un approfondimento del rapporto tra Nietzsche e Dostoevskij rimandiamo alla nota 123, prima parte, capitolo secondo, del presente scritto.

Giorgio Penzo ritrova nel nichilismo nietzscheano anche l'influsso di Meister Eckhart e Max Stirner. A suo dire il loro nichilismo funge da analisi preparatoria per il successivo sviluppo che Nietzsche opera nella storia di questo concetto (cfr. G. PENZO, *Il nichilismo*, op. cit., pp. 25-62, e Id., *Le avventure del superuomo e la cultura del nazionalsocialismo*, in *Nietzsche e la provocazione del superuomo*, cur. F. Totaro, Carrocci, Roma 2004, pp. 67-85).

⁹⁸ M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (op. cit., p. 565). Anche Emanuele Severino lega il nichilismo all'essenza dell'ente: egli, infatti, lo interpreta, nel suo senso più autentico, come la contraddizione essenziale del divenire e cioè l'identificazione dell'essente e del niente. In questo senso egli ritiene che Nietzsche tenti di superare il nichilismo – così come può essere colto dall'Occidente e chi ne fa parte – restandovi però all'interno (cfr. E. SEVERINO, *L'anello del ritorno* [op. cit., in particolare le pp. 31-96 e 413-433] e Id., *Essenza del nichilismo* [Adelphi, Milano 1982³, in particolare le pp. 253-263]). Si riscontra qui l'influenza dell'interpretazione nietzscheana di Heidegger. Per un approfondimento dell'interpretazione severiniana di Nietzsche rimandiamo alla nota 10 del seguente capitolo e al capitolo quarto, prima parte di questo scritto.

interpretato tutto il processo nichilistico⁹⁹, inteso, per il filosofo di Röcken, proprio come un processo storico in cui siamo immersi e di cui siamo vittime e artefici.

Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Descrivo ciò che verrà, ciò che non potrà più venire diversamente: *l'avvento del nichilismo*. Questa storia può essere raccontata già oggi poiché qui è all'opera la necessità stessa. [...] perché il nichilismo è una logica pensata sino in

⁹⁹ Questi valori fondamentali sono rintracciabili nel frammento 11 [99] del 1887 (OFN, VIII II, pp. 256-259), dove si parla del nichilismo come «stato psicologico». Il nichilismo nell'uomo subentra quando si perde lo scopo, il senso dell'unità e la fede nell'esistenza di una qualsiasi verità. Come afferma Nietzsche: «si raggiunse il sentimento della mancanza di valore, quando si comprese che non è lecito interpretare il carattere generale dell'esistenza né col concetto di "fine", né col concetto di "unità", né col concetto di "verità"» *ibid.*, 258 (per un'approfondita analisi di questo frammento rimandiamo a: M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 583 e sgg.).

In un altro frammento leggiamo: «nichilismo: manca il fine; manca la risposta al "perché?"; che cosa significa nichilismo? – che i valori supremi si svalorizzano» (NF, 9 [35], 1887, OFN, VIII II, p. 12) e ancora: «il nichilismo non è la causa, ma solamente la logica della decadenza» *ibid.*, 14 [86], 1888, OFN, VIII III, p. 55.

Si rinvia, inoltre, alla seguente affermazione heideggeriana: «il nichilismo, pensato partendo da Nietzsche, è la storia della svalutazione dei valori finora supremi come trapasso alla trasvalutazione di tutti i valori finora validi, la quale consiste nel ritrovamento del principio di una nuova posizione di valori, principio che Nietzsche riconosce essere la volontà di potenza» M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (op. cit., p. 610). Heidegger sottolinea come l'essenza della storia del nichilismo debba essere inevitabilmente ricondotta alla «sua necessità metafisica». Intendendo con metafisica «la verità dell'ente nel suo insieme» e considerando «l'ente nel suo insieme [nietzscheanamente inteso] mediante il carattere fondamentale della volontà di potenza», ne consegue che la metafisica nietzscheana sia una metafisica della volontà di potenza. Ed essendo la volontà di potenza a sua volta basata sul concetto di valore – dato che «i valori e i loro variare stanno in rapporto con la crescita di potenza di chi pone i valori» (NF, 9 [39], 1887, OFN, VIII II, p. 15) – «il pensiero del valore è giunto a dominare nella metafisica [...] e in maniera tale che la metafisica ha preso per questo una svolta decisiva nel compimento della sua essenza». Il nichilismo è quindi un processo di svalutazione dei valori perché da sempre è iscritto nella prospettiva metafisica che pensa il valore come fondamento. «I valori e la loro trasformazione [...] si determinano ogni volta in base al rispettivo modo della volontà di potenza, la quale determina a sua volta colui che pone i valori, cioè l'uomo, nel modo del suo essere uomo» M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 619 (cfr. anche *ibid.*, in particolare le pp. 615-625). Questa ricomprensione di Nietzsche nello sviluppo storico della metafisica tradizionale s'incasta perfettamente nel mosaico di quell'interpretazione heideggeriana che vuole Nietzsche come l'ultimo pensatore fondamentale della metafisica tradizionale, in cui si è sempre e solo pensato l'ente nella sua essentità, e non l'essere stesso.

Come è stato riconosciuto da numerosi critici, spesso alcune interpretazioni di Heidegger risultano piuttosto fuorvianti rispetto ai testi nietzscheani. L'analisi di Müller-Lauter ha definitivamente chiarito che «l'interpretazione heideggeriana in chiave di storia della metafisica risulta senza dubbio riduttiva per i percorsi del pensiero di Nietzsche» W. MÜLLER-LAUTER, *Heidegger e Nietzsche* (op.cit., p. 6). Si concorda qui, inoltre, con l'opinione di Giorgio Penzo, che rintraccia nell'interpretazione heideggeriana di Nietzsche motivi che erano già dell'analisi di Baeumler: la tesi che riconosce allo scritto *La volontà di potenza* il ruolo chiave per interpretare il pensiero nietzscheano e quella di leggere la volontà di potenza eminentemente in chiave destinale (cfr. G. PENZO, *Il superamento di Zarathustra*, Armando, Roma 1987, pp. 185-210, e Id., *Le avventure del superuomo e la cultura del nazionalsocialismo*, op. cit., pp. 80-81).

È indubbio che quando Nietzsche dichiara che tutto nel mondo è volontà di potenza, questa sia un'affermazione di stampo metafisico. La volontà di potenza deve essere intesa come fondamento dell'ente e, al contempo, come ciò che determina gli enti nella loro totalità. Ma il filosofo tedesco intende sempre col termine metafisica quella metafisica classica che ha la tendenza ad «aggiungere col pensiero, con l'immaginazione, l'incondizionato al condizionato» (NF, 8 [25], 1883, OFN, VII I 1, p. 326). In ciò si coglie l'«assurdità di ogni metafisica come deduzione del condizionato dall'incondizionato» (*ibidem*). Nonostante le perplessità che queste affermazioni possono suscitare, e che affronteremo nello specifico nella terza parte del seguente scritto, questo è il cuore della critica nietzscheana alla metafisica. La metafisica della volontà di potenza, quindi, non può certo rientrare nella metafisica classica così intesa.

Aggiungiamo, inoltre, che alcuni critici ritengono che Nietzsche semplicemente rimpiazzò la metafisica classica con una nuova metafisica, non potendo rinunciare a porre un assoluto. In questo senso, ad esempio, vanno l'interpretazione di Weischedel (cfr. W. WEISCHEDEL, *Il dio dei filosofi*, Il Melangolo, Genova 1991, vol. 2, pp. 271-305, in particolare le pp. 299-305) e, in ultima analisi, anche quella di Heidegger, come ha più volte sottolineato Müller-Lauter (cfr. W. MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche*, de Gruyter, Berlin-New York 1971, p. 30 e sgg. e Id., *Volontà di potenza e nichilismo*, op. cit, p. 28 e sgg.). Anche in questo caso ci riserviamo di approfondire l'argomento nella terza parte del seguente scritto, dedicata proprio alla messa in questione della verità attraverso la critica della metafisica classica.

fondo dei nostri grandi valori e ideali – perché dobbiamo prima vivere il nichilismo, per accorgerci di quel che fosse propriamente il *valore* di questi «valori»...¹⁰⁰

La morte di Dio è inclusa nel primo stadio effettivo di questo processo. Considerando il nichilismo come «storia delle posizioni di valori»¹⁰¹, lo si può riconoscere nel tessuto dell'Occidente come matrice dominante¹⁰². E il suo sviluppo è identificato da Nietzsche in differenti forme che ne rappresentano anche diversi momenti consecutivi.

Il precursore del nichilismo, la sua «prima forma», è il pessimismo¹⁰³. Esso può presentarsi sia come frutto della forza, sia come frutto della debolezza, data la sua natura ambigua¹⁰⁴. Mentre il secondo s'incarna in una specie di 'umor tetro' che si risolve inevitabilmente in forme di «infiacchimento» che tutto vogliono comprendere, il pessimismo che nasce dalla forza non s'illude e riconosce il pericolo lì dove le forze lo producono. Questo «pessimismo come forza» ha la sua massima espressione nell'«analitica»¹⁰⁵. Questi due stati di pessimismo, tramite la loro opposizione, chiariscono il ruolo del nichilismo nella storia dell'Occidente.

Da un lato si vede che il compito dei valori finora validi *non* può essere raggiunto, il mondo appare privo di valore. Dall'altro, con la presa di coscienza analitica dell'origine dei giudizi di valore dalla volontà di potenza, lo sguardo indagante viene diretto sulla fonte di nuovi giudizi di valore, senza però che con questo il mondo abbia già guadagnato in valore¹⁰⁶.

¹⁰⁰ NF, 11 [411], 1887 (OFN, VIII II, pp. 392-394). Camus affermerà efficacemente che «con Nietzsche, il nichilismo sembra divenire profetico» A. CAMUS, *Nietzsche e il nichilismo* (in *L'uomo in rivolta*, ed. it. L. Magrini, Bompiani, Milano 1958, p. 81). Lo scrittore francese analizza il pensiero nietzscheano come edificato sul concetto di 'rivolta', incentrandosi su una lettura politica che paragona cristianesimo e socialismo: una rivolta che sovverte Dio e la morale cristiana e una rivolta che misconosca se stessa per autosuperarsi.

¹⁰¹ Intendendo con ciò, come fa Heidegger, uno svolgimento storico che raccoglie in sé la nascita e il dominio dei supremi valori, la loro svalutazione a seguito dell'avvenuta consapevolezza della loro inadeguatezza, la trasvalutazione di questi stessi valori come esito per una nuova e più realistica interpretazione del mondo, basata sulla tavola dei nuovi valori (cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., in particolare p. 611 e sgg.).

¹⁰² «Il nichilismo determina la storicità di questa storia» *ibidem*.

¹⁰³ «Sviluppo del *pessimismo in nichilismo*

Snaturamento dei *valori*. Scolastica dei valori.

I valori, staccati, idealistici, invece di dominare e guidare il fare, si volgono in una condanna *contro* il fare.

[...]

Il mondo *rifutato*, di fronte a un mondo costruito ad arte, "vero, pregevole".

Infine si scopre con che materiale si è costruito il "mondo vero"; e allora non resta che quello rifiutato e *si mette anche questa suprema delusione in conto della sua condannabilità*.

E con ciò siamo giunti al *nichilismo*: si sono conservati i *valori che condannano*, e nient'altro!» NF, 9 [107], 1887 (OFN, VIII II, p. 53). Cfr. anche *ibid.*, 10 [58], p. 138.

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*, 9 [126], pp. 64-65.

¹⁰⁵ *Ibidem*. In riferimento al «pessimismo come forza», che si esprime nell'analitica, Heidegger chiarisce che «Nietzsche non intende con ciò una dissoluzione del senso in uno smembramento e sfibramento, ma l'espone ciò che "è", un indicare le ragioni per le quali l'ente è così com'è» M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 612.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 613.

Il risultato non è scontato: l'uomo debole e impotente, di fronte alla svalutazione qui in opera, preferisce fuggire, rivolgendosi a nuovi sostituti dei vecchi valori, piuttosto che agire attivamente attraverso la trasvalutazione. Nascono i nuovi ideali: questo è il «nichilismo incompleto»¹⁰⁷, che pensa che non ci sia una verità in sé, ma che in qualche modo esista una qualche verità che di volta in volta dev'essere ricontrattata. In politica esso si declina nelle forme del nazionalismo, dello sciovinismo, del socialismo e dell'anarchismo¹⁰⁸; nelle scienze nelle forme dello storicismo e del positivismo¹⁰⁹ e nell'arte nelle forme del naturalismo e dell'estetismo¹¹⁰. Il rifugio nella nuova fede della scienza è proprio un'espressione del nichilismo incompleto.

Per arrivare alla piena maturazione, il nichilismo dovrà passare ancora uno stadio intermedio: il «nichilismo estremo» nella sua forma passiva, che si fonda sull'ipotesi «che non ci sia una verità; che non ci sia una costituzione assoluta delle cose»¹¹¹. Anche il nichilismo estremo, infatti, ha un carattere ambiguo e perciò, spiega Nietzsche, può essere sia passivo che attivo. Il primo si abbandona alla certezza di un rifiuto di ogni verità che s'incaglia in una lotta stagnante e perpetua tra i singoli valori che prima erano assurti al rango di verità¹¹². Il secondo si libera dal dominio dei «fini sinora perseguiti» e riconosce in ciò che chiamava verità una forza che spingeva l'uomo verso questi stessi fini¹¹³.

Nella sua massima espressione il nichilismo attivo diventa distruzione purificatrice¹¹⁴. Questo nichilismo è in grado di eliminare non solo i valori tradizionali, ma anche il riferimento al trascendente che li costituiva, il luogo soprasensibile da loro occupato. La verità viene ricalibrata come estrinsecazione della volontà di potenza, poiché è riconosciuta l'esistenza di una volontà di verità¹¹⁵. E a questo punto il nichilismo estremo si converte a tutti gli effetti nel nichilismo

¹⁰⁷ «– Il nichilismo *incompleto*, sue forme: noi ci viviamo in mezzo.

– *I tentativi di sfuggire al nichilismo senza trasvalutare quei valori: producono il contrario, acutizzano il problema»* NF, 10 [42], 1887 (OFN, VIII II, p. 125). Cfr. anche NF, 2 [131], 1885, OFN, VIII I, pp. 116-120.

¹⁰⁸ Si confrontino, solo a titolo di esempio: DS, § 1 (OFN, III I, pp. 167-172); FW, § 347 (OFN, V II, pp. 248-250); GD, «*Quelli che migliorano» l'umanità*, § 4 (OFN, VI III, pp. 97-98); MAM I, §§ 446, 451-452 e 473 (OFN, IV II, pp. 246-247, 249-250 e 261-262); NF, 27 [53], 1873 (FP, III, p. 248) e WS, § 87 (OFN, IV III, p. 178).

¹⁰⁹ Si confrontino, solo a titolo di esempio: HL (OFN, III I, pp. 257-355); JGB, § 10 (OFN, VI II, pp. 14-15); NF 35 [34], 1885 (OFN, VII III, pp. 200-203) e 2 [195], 1885 (OFN, VIII I, p. 148).

¹¹⁰ Si confrontino, solo a titolo di esempio: MAM I, § 221 (OFN, IV II, pp. 152-156); NF, 29 [230] e 30 [24], 1873 (FP, IV, pp. 137-138 e 161), 7 [7], 1886 (OFN, VIII I, pp. 271-276).

¹¹¹ NF, 9 [35], 1887, OFN, VIII II, pp. 13-14.

¹¹² «Nichilismo come *declino e regresso della potenza dello spirito: il NICHILISMO PASSIVO:*

come segno di debolezza: l'energia dello spirito può essere stanca, *esaurita*, in modo che i fini *sinora* perseguiti sono inadeguati e non trovano più credito; la sintesi dei valori e dei fini [...] si scioglie, in modo che i singoli valori si fanno la guerra: disgregamento» *ibid.*, p. 13.

¹¹³ «Nichilismo come segno della *cresciuta potenza dello spirito: come NICHILISMO ATTIVO.*

Può essere un segno di *forza*: l'energia dello spirito può essere cresciuta tanto, che i fini *sinora* perseguiti (“convinzioni, articoli di fede”) le riescano inadeguati» *ibid.*, pp. 12-13.

¹¹⁴ «Il suo MASSIMO di forza relativa, lo raggiunge come forza violenta di DISTRUZIONE, *come nichilismo attivo» ibid.*, p. 13.

¹¹⁵ «Il nichilismo attivo riconosce la verità come una forma della volontà di potenza e come un valore di rango determinato» M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 614.

classico¹¹⁶ o estatico¹¹⁷: «l'ideale di *suprema potenza*»¹¹⁸ che tutto «*manda in rovina*»¹¹⁹. È questo il nichilismo che supera definitivamente la sua incompletezza «per aprire la via a un nuovo ordinamento della vita, o per ispirare a ciò che degenera e vuole morire il desiderio della fine»¹²⁰. È in atto qui una strategia che Camus definisce della «negazione metodica»¹²¹.

Oracolo di questo destino dell'Occidente è Nietzsche, «uno spirito di uccello profetico, che *guarda all'indietro* quando racconta ciò che verrà; [...] il primo perfetto nichilista d'Europa, che però ha già vissuto in sé fino in fondo il nichilismo stesso»¹²². Un nichilismo che lo precede, lo sottende, ma a cui ha già volto le spalle: «*un modo di pensare divino*»¹²³.

2.2 La rinascita nel perpetuo superamento

Questo modo di pensare divino, nella sua forma estatica, rappresenta l'amore della distruzione in funzione della nuova creazione. L'unico in grado di assumersi il compito della trasvalutazione, secondo Nietzsche, è un uomo che si elevi dalle bassezze della morale cristiano-metafisica per andare oltre, ad altezze cui l'uomo comune non può accedere. È l'Übermensch, l'oltreuomo¹²⁴ che più di tutto ama la vita, il corpo, la Terra e che ha il compito di consegnare al mondo la tavola dei nuovi valori.

¹¹⁶ «*Quel nichilismo la cui "classicità" consiste nel fatto che esso deve inconsapevolmente opporre l'estrema resistenza alla consapevolezza della sua più intima essenza*» *ibid.*, p. 572.

¹¹⁷ «Un modo di pensare e una dottrina pessimistici, un nichilismo estatico possono in determinati casi essere indispensabili proprio al filosofo» NF, 35 [82], 1885, OFN, VI III, pp. 222-223.

¹¹⁸ NF, 9 [39], 1887, OFN, VIII II, p. 15.

¹¹⁹ NF, 11 [123], 1887, p. 268.

¹²⁰ NF, 35 [82], 1885, OFN, VII III, p. 223.

¹²¹ A. CAMUS, *Nietzsche e il nichilismo*, op. cit., p. 82.

¹²² NF, 11 [411], 1887, OFN, VIII II, p. 393.

¹²³ *Ibid.*, 9 [41], 1887, p. 16.

¹²⁴ La traduzione più conosciuta del termine Übermensch è quella di 'superuomo', diventata nota in seguito alla pubblicazione delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione curata da Giorgio Colli eazzino Montinari. Ciononostante, intorno agli anni settanta, Gianni Vattimo propone una versione del termine che a noi appare più adeguata: 'oltreuomo', intendendo con ciò «accentuare la trascendenza di questo tipo di uomo rispetto all'uomo della tradizione» (cfr. G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., NOTA 11, pp. 183-184). Per questo motivo nel testo si troverà indistintamente la parola tedesca o la traduzione vattimiana, mentre nelle citazioni si è scelto di preservare, di volta in volta, la scelta dei traduttori.

Rileviamo che Vattimo, nel suo tentativo critico di concepire l'oltreuomo come espressione ultima che si vota a un'etica della trascendenza immanente, cioè della piena realizzazione di una natura umana che trascende se stessa rimanendo all'interno di una dimensione immanente, intorno agli anni settanta lo riveste anche di una profonda valenza politica. L'oltreuomo è, in qualche modo un rivoluzionario, in antitesi con la servitù del lavoro in fabbrica nel sistema della *ratio*, il cui vero volto è un mondo della tecnica basato sull'organizzazione capitalistica del lavoro. «Questo oltreuomo-spirito assoluto è il risultato di una concreta opera di trasformazione storica, è il prodotto di una "rivoluzione", di cui Nietzsche non ha certamente visto i nessi con l'iniziativa rivoluzionaria della classe operaia» *ibid.*, p. 317 (cfr. anche *ibid.*, p. 287 e sgg., e, per un maggior approfondimento, S. G. AZZARÀ, *Un Nietzsche italiano*, Manifestolibri, 2011). Similmente si può intendere l'Übermensch come l'emblema dell'uomo in rivolta di Camus (cfr. A. CAMUS, *Nietzsche e il nichilismo*, op. cit., p. 90 e sgg.).

Per un primo approfondimento della figura dell'Übermensch si consiglia il testo *La "volontà di potenza" di Nietzsche e il problema filosofico del superuomo* (cur. G. Brianese, Paravia, Torino 1989) che raccoglie un'antologia di aforismi e discorsi nietzscheani e molti tra i più significativi scritti critici della *Nietzsche-Forschung* internazionale fino agli anni novanta. Si rinvia, inoltre, a: B. WELTE, *Il superuomo di Nietzsche: ambigua doppiezza*, in *Friedrich Nietzsche e il destino dell'uomo*, cur. G. Penzo, Città Nuova, Roma 1982, pp. 23-41.

Viene il compito del governo della terra. E, con ciò, la domanda: *come vogliamo* il futuro dell'umanità? Nuove tavole di valori, necessarie. E lotta contro i *rappresentanti* degli antichi valori «eterni», come il compito più importante!¹²⁵

L'insegnamento che dovrebbe ispirare la nascita dell'Übermensch è lo scopo principale del proselitismo di Zarathustra, è il suo «dono» per l'umanità¹²⁶. «*Io vi insegno il superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato*»¹²⁷; così già nel prologo dello Zarathustra Nietzsche introduce una delle sue più importanti dottrine e la chiave interpretativa che la contraddistingue: l'idea del superamento. Infatti, l'Übermensch rappresenta per Nietzsche quel nuovo fine cui deve tendere la civiltà occidentale, spoglia ormai delle false certezze di cui si era inebriata e liberata dalla schiavitù dei vecchi valori che la schiacciavano sotto il peso del concetto di colpa, peccato, soggetto, coscienza¹²⁸. Il nichilismo classico ha proprio lo scopo di spazzare via la fede negli dèi e negli ideali e aprire la strada alla rinascita creativa. L'interprete di tale rinascita è, appunto, l'oltreuomo. Egli giungerà come salvatore quando lo spirito compirà la sua completa maturazione: da cammello che carica su di sé tutti i pesi che la morale del 'tu devi' gli impone, si trasformerà in leone di montagna che sbrana il suo ultimo dio e nemico – il drago le cui squame rilucono di «valori millenari» –, per diventare «signore nel proprio deserto»¹²⁹. Contro il drago del 'tu devi', il leone urla il suo 'io voglio'¹³⁰. «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»¹³¹. E per questo motivo è necessaria la terza metamorfosi: lo spirito si muta in fanciullo.

Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota rotante da sola, un primo moto, 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* mondo¹³².

¹²⁵ NF, 25 [307], 1884, OFN, VII II, p. 79.

¹²⁶ Cfr. Za, *Prefazione di Zarathustra*, § 2, OFN, VI I, pp. 4-5.

¹²⁷ *Ibid.*, § 3, p. 6.

¹²⁸ «Non "umanità", bensì superuomo è il fine!» NF, 26 [232], 1884 (OFN, VII II, p. 192). Cfr. anche NF 11 [413] 1887, OFN, VIII II, pp. 394-395.

¹²⁹ Za I, *Delle tre metamorfosi*, OFN, VI I, pp. 23-25.

¹³⁰ Esemplare, a tal riguardo è l'interpretazione löwithiana, che legge nelle tre metamorfosi dello spirito il passaggio dal 'tu devi' cristiano-kantiano all' 'io voglio' dell'ultimo uomo, e ancora da quest'ultimo all' 'io sono' eracliteo dell'Übermensch (cfr. K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, op. cit., pp. 26-110).

¹³¹ Za I, *Delle tre metamorfosi*, OFN, VI I, p. 24.

¹³² *Ibid.*, p. 25. Si confronti anche: «dov'è l'innocenza? Là dove si trova la volontà di generare. E colui che vuol creare al di sopra di se stesso, ha per me la volontà più pura» Za II, *Della conoscenza immacolata*, *ibid.*, p. 148.

L'innocenza del fanciullo che si coglie negli uomini spogliati dalla cultura socratica e pronti ad iniziare il loro tramonto in vista della loro rinascita in Übermensch evoca, per Luce Irigaray, la condizione innocente e primordiale della donna spogliata dai segni della cultura patriarcale e pronta ad una nuova coscienza e costruzione del mondo. L'atto di

L'oltreuomo incarna tutte le caratteristiche di questo fanciullo eracliteo¹³³. Egli si appropria del «grande disprezzo»¹³⁴ così da volgersi al «senso della terra» e alla sua grande «salute»¹³⁵.

La dottrina dell'Übermensch è stato il concetto più equivocado nella storia dell'esegesi nietzscheana. La nota tradizione che vedrebbe in Nietzsche un precursore, quasi un fondatore, dell'ideologia nazionalsocialista prende spunto proprio da un fraintendimento che stravolge il concetto di oltreuomo¹³⁶. Baeumler promuove per primo l'idea di un oltreuomo di natura politica, con forti inflessioni romantiche¹³⁷. Esso si trasforma in un uomo superiore per evoluzione biologica – implicando dei richiami al darwinismo che Nietzsche mai avrebbe sottoscritto – e per rappresentanza culturale. Diventa l'espressione più alta del germanesimo: il mito del puro eroe tedesco. Data questa evidente strumentalizzazione del pensiero nietzscheano, facilitata dall'edizione dell'opera *Der Wille zur Macht*, pubblicata postuma su testi scelti da Elisabeth Forster-Nietzsche e Peter Gast¹³⁸, Giorgio Penzo ritiene necessario rifiutare ogni interpretazione in chiave eroica dell'Übermensch¹³⁹. Questo mito dell'oltreuomo ha avuto una considerevole e capillare diffusione; lo stesso Giorgio Colli ne è un risoluto difensore¹⁴⁰. A questa lettura spesso viene accostata quella dell'oltreuomo come tiranno. Pur riconoscendo una certa ambiguità ai testi nietzscheani che presentano questa dottrina, non si può evitare di convenire, come ricorda Totaro nell'introduzione di un volume collettaneo dedicato proprio all'Übermensch, che il segno distintivo di questa figura è

trasvalutazione che compie l'oltreuomo è stato spesso interiorizzato e riutilizzato dalle autrici dei *genders studies* per indicare il rovesciamento di prospettiva cui devono tendere le donne per esprimersi al di fuori di un orizzonte sociale di stampo patriarcale, rovesciamento che si realizza in un movimento di annientamento e di ricostruzione che rievoca quello nietzscheano.

Per un approfondimento rimandiamo a: L. IRIGARAY, *Amante marina*, ed. it. L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1981.

¹³³ Scrive a tal riguardo Corriero, presentando la posizione löwithiana: «il fanciullo che gioca nella sua innocenza cosmica, immerso nella dimensione dell'eterno presente, si rivela come lo stesso Dioniso. In contrasto con il regno celeste di Dio, il mondo dionisiaco nietzscheano è un mondo fisicamente celeste e un regno terreno, il cui padrone è il 'superuomo'» E. C. CORRIERO, *Nietzsche, oltre l'abisso*, Marco Valerio, Torino 2007, pp. 31-32.

¹³⁴ Cfr. Za, *Prefazione di Zarathustra*, § 4, OFN, VI I, pp. 8-10.

¹³⁵ Cfr. Za I, *Della virtù che dona*, § 2 (OFN, VI I, pp. 90-92). Si confronti anche: «ecco, io vi insegno il superuomo!

Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: sia il superuomo il senso della terra!

Vi scongiuro, fratelli, rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze!» Za, *Prefazione di Zarathustra*, § 3, *ibid.*, p. 6.

¹³⁶ Come afferma esaurientemente Vattimo: «l'oltreuomo si presenta, [...] più ancora che come commediante e libero creatore di simboli, come caratterizzato da tutta una serie di connotazioni "violente", definito nei termini di una *hubris* che finora ha per lo più sviato gli interpreti, e che è entrata di diritto a costituire quel grosso equivoco che fu la interpretazione fascista e nazista di Nietzsche» G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 284.

¹³⁷ Cfr. A. BAEUMLER, *Nietzsche, il filosofo e il politico*, ed. it. L. A. Terzuolo, Edizioni di Ar, Padova 2003.

¹³⁸ Si confronti a tal riguardo la nota 1, prima parte, capitolo primo, del seguente scritto.

¹³⁹ Cfr. G. PENZO, *Il superamento di Zarathustra* (op. cit., p. 185 e sgg.); Id., *Invito al pensiero di Nietzsche* (Mursia, Milano 1990, pp. 142-151) e Id., *Le avventure del superuomo e la cultura del nazionalsocialismo* (op. cit. p. 73 e sgg.)

¹⁴⁰ Nella prefazione all'edizione tascabile dello *Zarathustra* scrive: «soltanto la teoria del superuomo non la troviamo negli altri scritti di Nietzsche, ed è naturale, poiché il superuomo non è una dottrina, bensì un mito» (F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, ed. it. G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, p. XV). Rielabora poi la stessa idea nei suoi saggi dedicati a Nietzsche (cfr. G. COLLI, *Apollineo e Dionisiaco*, cur. E. Colli, Adelphi, Milano 2010 e Id., *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980³).

l'amore per la vita¹⁴¹. Questa passione per la tirannide e per l'eroismo, quindi, pur rappresentando un elemento tipico della natura dell'oltreuomo, rischia di offuscarne il carattere prettamente ontologico, in favore di una più semplicistica interpretazione politica.

Giorgio Penzo chiama in causa la dimensione ermeneutica dell'Übermensch, comprensibile solo attraverso l'apporto chiarificatore del concetto di superamento (*Überwindung*)¹⁴².

In realtà, la dimensione di superamento inclusa nella espressione super-uomo rimanda alla tematica del fondamento. [...] Con il pensiero di super-uomo [infatti] Nietzsche intende chiarire [...] un nuovo orizzonte del filosofare nel quale è possibile ancora aprire un discorso sull'essere, su Dio e quindi in genere sulla verità. [...] Si tratta dell'orizzonte della differenza ontologica, dove soltanto si può parlare della distinzione tra essere ed ente¹⁴³.

La differenza ontologica di cui parla Penzo, per sua stessa ammissione, non è riconducibile a quella heideggeriana. Pur riconoscendo a Heidegger il merito di aver profondamente indagato nel suo pensiero questa tematica, egli sconta il mancato riconoscimento del rovesciamento metafisico attuato dal pensiero nietzscheano. In pieno contrasto con la teoria cardine del filosofo di Meßkirch, che considera Nietzsche come il compimento massimo della metafisica tradizionale, Penzo rivendica l'azione critica del pensatore della volontà di potenza che, proseguendo in una certa misura l'opera cominciata da Max Stirner, smonta l'impostazione classica del logos metafisico¹⁴⁴.

Il superamento nella sua tensione infinita deve, quindi, essere considerato come l'elemento costitutivo dell'oltreuomo, come attesta Nietzsche, d'altronde, quando scrive: «la grandezza

¹⁴¹ Cfr. *Nietzsche e la provocazione del superuomo* (op. cit., p. 10 e sgg). Questo testo, pur essendo un collettaneo di contributi internazionali, ha come filo conduttore una certa interpretazione dell'Übermensch portata avanti in particolare dalla scuola maceratese, che ha in Francesco Totaro il suo fondatore. Essa tenta di leggere nel concetto di 'misura', e in tutte le sue più diverse declinazioni, la cifra essenziale dell'oltreuomo e rinvia alla linea interpretativa di Paul van Tongeren. L'Übermensch, considerato come il compimento autentico dell'umanità, è tra gli altri uomini l'unico in grado di realizzare a pieno la propria misura. La volontà di potenza nietzscheana diventa allora perfezione qualitativa per ogni essere umano. Questo permette di pensare «un'etica universalistica della potenza intesa come etica della equipotenza ovvero del conferimento di senso e di scopo all'agire di ciascuno» (F. TOTARO, *Superuomo e senso dell'agire in Nietzsche*, in *Nietzsche e la provocazione del superuomo*, op. cit., p. 129) in cui ogni agire diventa un agire virtuoso.

Per un approfondimento di questa linea interpretativa rimandiamo inoltre a: B. GIOVANOLA, *Nietzsche e l'«Aurora» della misura*, op. cit.; P. VAN TONGEREN, *L'«Übermensch» e la democrazia* (in *Nietzsche tra eccesso e misura*, cur. Id., Carrocci, Roma 2002, pp. 177-192); F. TOTARO, *Misura, potenza, vita in Nietzsche* (in *Nietzsche tra eccesso e misura*, op. cit., pp. 54-64).

¹⁴² Sottolineiamo qui, come ha mostrato Stegmaier, che Nietzsche usa, anche in riferimento al nichilismo, molto poco il termine *Überwindung*, preferendo ad esso quello di *Selbstüberwindung*, cioè di auto-superamento. L'accento in ogni caso è da porre, per il filosofo di Röcken, su un atto che deve partire e concludersi nel soggetto agente (cfr. W. STEGMAIER, «Non solo ammettere, ma anche amare una buona parte di caso e di assurdità», op. cit., p. 46).

¹⁴³ G. PENZO, *Il superamento di Zarathustra* (op. cit., pp. 16-18). Si confronti anche il testo: *Saggi su Nietzsche*, op. cit., pp. 7-10) e G. PENZO, *Invito al pensiero di Nietzsche*, op. cit., pp. 143-146.

¹⁴⁴ Il riferimento a Max Stirner è costante nelle opere di Penzo come chiave di lettura per interpretare la messa in crisi della metafisica classica a nel XIX secolo. Si confronti a tal riguardo: G. PENZO, *Max Stirner: la rivolta esistenziale*, Marietti, Torino 1971.

dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*»¹⁴⁵. L'oltreuomo, inoltre, non è un ché di costitutivamente altro rispetto all'uomo. Ne rappresenta, invece, l'autenticità. Penzo pensa l'Übermensch come l'uomo nella sua realizzazione autentica di superamento infinito, di differenza ontologica che però non trasporta mai completamente l'ente nell'essere e che lascia essere la verità nella sua nuova natura di problematicità, e non di dogma, come avveniva nella metafisica classica¹⁴⁶. Infatti, se l'oltreuomo realizza autenticamente l'umanità nell'atto del perpetuo superamento, anche la verità che quest'uomo insegue e cui anela «nella sua dimensione essenziale [...] si chiarisce nell'atto di superare»¹⁴⁷. E il superamento deve essere un processo infinito, in modo da garantire il recupero di una sorta di trascendenza nella dottrina nietzscheana, attraverso un'idea di divino che, sempre e comunque, «oltre-passa l'uomo»¹⁴⁸, ma che si discosta da quella concezione idealistico-cristiana della divinità. Divino è l'uomo oltreuomo, nella sua essenza profonda¹⁴⁹. Allo stesso tempo questa «dimensione di finitudine come non-finitudine [che] si distingue dalla dimensione di infinitudine, propria della metafisica tradizionale, per la mancanza della dimensione teologica»¹⁵⁰, rende conto della coincidenza di essere e divenire, teorizzata da Nietzsche nell'espressione autentica della volontà di potenza¹⁵¹, e sottolinea la natura essenziale della «terrestrità»¹⁵².

¹⁴⁵ Za, *Prefazione di Zarathustra*, § 4, OFN, VI I, p. 8.

¹⁴⁶ «Questa dimensione di superare (überwinden) si confonde [...] con la stessa dimensione del “tra” della differenza ontologica, in quanto differenza tra essere ed ente. [...] Il superare non implica un definitivo superare ma soltanto un continuo, ininterrotto superamento. [...] Si nota ancora [...] la preoccupazione di Zarathustra che questo superamento possa essere inteso in senso teologico. Ciò vorrebbe dire calare nella differenza ontologica esistenziale una componente tipica della differenza ontologica metafisica, con la conseguenza che la dimensione problematica della verità verrebbe a mutarsi in dimensione dogmatica» G. PENZO, *Il superamento di Zarathustra*, op. cit., pp. 20-21.

¹⁴⁷ Id., *Invito al pensiero di Nietzsche*, op. cit., p. 143.

¹⁴⁸ Id., *Il superamento di Zarathustra*, op. cit., p. 22.

¹⁴⁹ «In fondo, il pensiero dell'eterno ritorno e del super-uomo ci portano di fronte a un nuovo orizzonte del divino. [...] Si è visto come la dimensione del divino si confonda con l'atto di accettare la vita così com'è. Si tratta dell'attimo più straordinario, poiché in esso avviene l'incontro tra tempo ed eternità. Lo stesso si deve dire dell'atto del superamento del super-uomo. [...] Il divino è nell'uomo ma non è mai in potere dell'uomo, altrimenti si capovolge in demoniaco. [...] Solo nell'atto di superare l'uomo è un trasformato, in quanto è aperto al divino» Id., *Invito al pensiero di Nietzsche*, op. cit., pp. 143-146.

Penzo chiarisce che la concezione di divino e di sacralità che attribuisce al pensiero nietzscheano, «pur avendo superata ogni dimensione di “santità” di cui parla Stirner, non si esaurisce mai nell'ambito del filosofare. Il non-potersi-esaurire in tale ambito, poiché in tal caso verrebbe meno proprio lo stesso filosofare, rappresenta per Nietzsche la nuova dimensione del divino» Id., *Il superamento di Zarathustra*, op. cit., pp. 18-19.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹⁵¹ «Imprimere al divenire il carattere dell'essere – è questa la suprema *volontà di potenza*.

Duplici falsificazione, attraverso i sensi e attraverso la mente, per conservare un mondo dell'essere, del persistere, dell'uguaglianza di valore, ecc.

Che *tutto ritorni*, è l'estremo *avvicinamento del mondo del divenire a quello dell'essere: culmine della contemplazione*» NF, 7 [54], 1886, OFN, VIII I, p. 297.

¹⁵² G. PENZO, *Il superamento di Zarathustra* (op. cit., p. 21). «Il senso della terra rimanda a sua volta sempre alla dimensione del “tra”, cioè alla dimensione del ponte o a quella della fune che non può essere superata in modo definitivo» *ibidem*.

La differenza ontologica si compie, secondo Penzo, come «dialettica polare»¹⁵³, cioè in un processo dialettico che non giunge mai ad una piena sintesi. Resta questo, sempre e comunque un processo di continuo superamento. Così inteso l'interpretazione penziana ricomprende la critica nietzscheana della dialettica, critica attorno cui Deleuze sviluppa tutta la sua esegesi in *Nietzsche et la philosophie*¹⁵⁴. Il filosofo francese, infatti, sostenendo la superiorità del metodo nietzscheano rispetto a quello hegeliano, che disconosce la complessità e la molteplicità delle differenze, rintraccia in ciò che lui chiama la «sintesi disgiuntiva»¹⁵⁵ quella capacità tutta nietzscheana di andare oltre la contraddizione, in un gioco di scarti topologici e di variazioni tipologiche. Gli stessi temi riecheggiano anche nell'interpretazione di Salvatore Natoli, che, come Penzo, sottolinea il ruolo predominante del superamento per indicare una dialettica, quella “tragica”, che, in opposizione a quella hegeliana, si presenta come «conflitto ermeneutico»¹⁵⁶. Infatti, per conoscere, la dialettica si apre nel conflitto, si esplica come continuo superamento¹⁵⁷: come per Penzo «tutto ciò che è, è posto nel superamento»¹⁵⁸.

L'eterno oltrepassare dell'Übermensch evoca inevitabilmente la dottrina dell'eterno ritorno, aprendo ad una tra le più complesse questioni di valutazione quando ci si accosta al pensiero nietzscheano. Giorgio Penzo asserisce che è possibile concepire l'oltreuomo come atto infinito del superare solo se si considera la dimensione esclusivamente ontologica, e nient'affatto etica, del suddetto atto¹⁵⁹. Penzo respinge la possibilità che un'interpretazione ontologica dell'Übermensch, e

¹⁵³ Id., *Invito al pensiero di Nietzsche*, op. cit., p. 144.

¹⁵⁴ Rileviamo qui che Deleuze tende a considerare il processo dialettico esclusivamente come processo di negazione: il *No* dialettico cui si oppone il *Sì* nietzscheano. Egli afferma: «tra Hegel e Nietzsche non c'è compromesso possibile: la filosofia di Nietzsche ha una grande portata polemica, è un'antidialettica assoluta che si propone di denunciare tutte le mistificazioni che appunto nella dialettica trovano l'ultimo rifugio» G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (op. cit., pp. 289-290). Dello stesso testo si confrontino anche le pp. 13-16 e 221-288).

Contro questo aspetto dell'interpretazione nietzscheana di Deleuze è critico Paolo D'Iorio. «Attraverso il suo Nietzsche, Deleuze giunge ad una straordinaria filosofia dell'affermazione e della gioia, che cancella ogni elemento reattivo, negativo e meschino dell'esistenza. Nell'eterno ritorno, egli crede di intravedere un meccanismo che, contro la negazione della negazione propria della dialettica hegeliana (e marxista), produce “l'affermazione dell'affermazione”» P. D'IORIO, *L'éternel retour* («L'Herne», op. cit., p. 236). Approfondiremo più avanti nel testo le difficoltà riscontrate nell'interpretazione nietzscheana presentata da Deleuze.

¹⁵⁵ Con questo termine Deleuze intende dimostrare che la relazione tra termini differenti, tra molteplicità, è sempre una relazione che va al di là dell'opposizione dialettica: «inclusiva, la disgiunzione non si chiude sui suoi termini, ma è al contrario illimitativa» G. DELEUZE e F. GUATTARI, *L'anti-Edipo* (ed. it. A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, p. 84. Dello stesso testo si confrontino anche le pp. 74-125).

¹⁵⁶ «L'essere, enunciato come evento nella tautologia originaria, motiva un sapere degli eventi nella loro parzialità, attraverso le vie della approssimazione genetica» S. NATOLI, *Ermeneutica e genealogia*, op. cit., p. 9.

¹⁵⁷ «La dialettica del tragico [...] prende avvio dalla considerazione positiva di qualsivoglia determinazione del reale: il mondo è l'assoluto vitale. [...] La distruzione [d'altro canto] è la dimensione essenziale della vita, poiché rappresenta la crescita e lo sviluppo della vita in se stessa, lasciando salve le singole forze come forze. In ciò consiste la dialettica di Nietzsche» *ibid.* (pp. 48-49). Per un approfondimento della posizione di Natoli rimandiamo alla nota 52, prima parte, capitolo primo, del presente scritto.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹⁵⁹ «Tale dinamica del superamento non deve essere intesa in senso etico ma in senso esistenziale-ontologico» e di seguito: «la dimensione dell'annuncio di Zarathustra rimane sul piano ontologico e non su quello etico. Cioè non è tanto il contenuto oggettivo che sta a cuore a Zarathustra, quanto il momento esistenziale dell'annuncio» G. PENZO, *Il superamento di Zarathustra*, op. cit., pp. 22 e 25.

di conseguenza, cosa ancora più significativa per una corretta comprensione della riflessione nietzscheana, anche dell'eterno ritorno, possa avere anche una valenza prettamente etica. Egli esclude che il superamento perpetuo come presupposto ontologico dell'essenza autentica dell'umano possa trovare nuova linfa e giustificazione nella scelta etica, proprio dell'umano, di prendere su di sé il carico della responsabilità del raggiungimento di tale pienezza esistenziale. Scrive, infatti, Heidegger: «il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale riconduce alla questione del rapporto tra necessità e libertà. [...] Siamo liberi soltanto diventando liberi e diventiamo liberi soltanto mediante la nostra libertà»¹⁶⁰. Pare necessario in questa sede rendere conto di una lettura di questo tipo, che tenga insieme la dimensione etica e quella ontologica e che a nostro avviso, come cercheremo di mostrare nei prossimi capitoli dedicati all'eterno ritorno, mostra a pieno l'intreccio plurale a più livelli che è la filosofia di Nietzsche.

¹⁶⁰ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., pp. 331 e 334.

L'ETERNO RITORNO DELL'UGUALE COME LEGGE DELL'UOMO

1. La 'teoria educatrice' e il suo statuto pratico

La dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale è sicuramente, tra quelle nietzscheane, la più complessa dal punto di vista interpretativo, nonostante rappresenti «la [sua] posizione metafisica di fondo»¹. Di essa Nietzsche ci consegna nel tempo molteplici presentazioni, così articolate ed eterogenee tra loro, che spesso hanno permesso eccessive semplificazioni². Quella più comune è distinguere tra una 'teoria pratico-educativa' dell'eterno ritorno, rivelando così in essa la supremazia di una concezione etica, e una 'teoria cosmologica' dell'eterno ritorno, sottolineandone l'elemento cosmologico cui Nietzsche effettivamente riservava un certo favore.

In questo scritto utilizzeremo solo formalmente questa approssimativa distinzione. È necessario, infatti, al fine di rendere conto della pluralità delle dimensioni, quella etica e quella ontologica, che costituiscono l'eterno ritorno, distinguerne la trattazione. «Il discorso nietzscheano è in effetti doppio, o piuttosto non possiede che l'unità di una dualità»³. Per questo motivo, in questa prima parte, dedicata alla volontà umana, ci concentreremo sull'aspetto etico-pratico dell'eterno ritorno e del modo in cui esso chiama in causa un sovvertimento del rapporto dell'individuo con la sua concezione del tempo, vittima anch'essa inevitabile della trasvalutazione di tutti i valori. Per farlo metteremo a confronto alcuni tra gli interpreti più illustri di Nietzsche, paragonando le loro posizioni proprio in riferimento alla dottrina dell'eterno ritorno.

¹ M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (op. cit., p. 218). Si confronti anche EH, *La nascita della tragedia*, § 3 (OFN, VI III, pp. 321-322). Proprio Heidegger a riguardo dell'eterno ritorno scrisse: «la cosa stessa che prende il nome di "eterno ritorno delle stesse cose" è avvolta in un'oscurità di fronte a cui persino Nietzsche dovette indietreggiare spaventato» M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare*, ed. it. G. Vattimo, SugarCo, Milano 1978, vol. 1, p. 100.

² Come afferma magistralmente Heidegger: «[Nietzsche] parla del suo pensiero fondamentale o direttamente solo per brevi allusioni, o indirettamente in modo velato e per similitudini. [...] *Se le nostre conoscenze rimanessero limitate a quanto Nietzsche pubblicò, non potremmo mai arrivare a conoscere quello che Nietzsche già sapeva e stava preparando e continuamente e ripensava, ma che tenne invece per sé*» M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., pp. 225-226.

³ P. WOTLING, *Religione ateistica e metafisica fisica?*, op. cit., p. 77.

Nella seconda parte, destinata invece all'analisi della volontà di potenza, ci rifaremo piuttosto a quelle interpretazioni che focalizzano il proprio interesse intorno al *côté* più prettamente ontologico dell'eterno ritorno, intendendolo più che altro come una legge universale e cosmologica, principio ontologico che risiede in tutte le cose e funge da motore di ogni movimento e, vedremo in che senso, di ogni azione.

Così facendo sarà possibile far emergere la pluralità d'intrecci che l'eterno ritorno e la volontà di potenza intessono tra loro e, ognuno a loro volta, con quella 'fantastica macchina', che è l'individuo, inteso come «pluralità di forze»⁴.

1.1 Annunci dell'eterno ritorno dell'uguale

Löwith riconosce alla teoria dell'eterno ritorno il merito di dare un senso unitario alla frammentazione tipica degli scritti nietzscheani. Infatti «soltanto in essa, quale ultimo esperimento di Nietzsche, la serie dei suoi tentativi può unificarsi, con coerenza sistematica, in una "dottrina"»⁵.

Sono due i luoghi privilegiati in cui Nietzsche si fa profeta di questa teoria. Il primo è il passo 341 de *La gaia scienza*⁶, in cui il filosofo tedesco ipotizza la visita di un demone che presenta all'uomo il suo pensiero abissale:

questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà far ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione [...]. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta – e tu con essa, granello di polvere!⁷

L'individuo è gettato nella prospettiva della eterna ripetizione di ogni istante, ogni scelta, ogni azione che compie nella sua vita: questo è l'incubo definitivo o l'estrema speranza che colpisce il destino degli esseri umani⁸. L'eterno ritorno dell'uguale può essere una condanna o un'assoluzione, a seconda del proprio agire quotidiano. Ma, in ogni caso, nel momento in cui si presenta all'uomo la

⁴ Cfr. NF, 34 [123], 1885, OFN, VII III, p. 140.

⁵ K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, op. cit., p. 11.

⁶ Questo brano rappresenta anche temporalmente la prima trattazione nietzscheana di quello che altrove è indicato come 'il pensiero dei pensieri'.

⁷ FW, § 341, OFN, V II, p. 236.

⁸ «Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immane, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: "Tu sei un dio, e mai intesi cosa più divina!"?» *ibid.*, pp. 236-237.

manifestazione di questa legge assoluta, tutto nella sua vita cambia, poiché egli diventa responsabile all'infinito di ogni istante della sua vita⁹.

Al di là della desolazione causata dall'eventualità negativa esposta in questo testo, la stessa possibilità positiva che il demone prospetta appare d'impossibile realizzazione. Come amare a tal punto la propria vita da precludersi ogni altro desiderio, anzi, la possibilità stessa del desiderare?¹⁰ Effettivamente, il 'pensiero dei pensieri' racchiude in sé tutta la sconsolante radicalità di una responsabilità assoluta che annienta la capacità desiderante umana. L'unica ancora di salvezza che Nietzsche ci propone, come vedremo, è una volontà di potenza atta a dominare ogni cosa. Solo l'Übermensch è allora pronto a farsi carico del peso più grande, perché sarà l'unico in grado di agire pienamente, o, come sarebbe più corretto dire, di farsi agire pienamente dalla volontà di potenza. Questo passo chiama propriamente in causa la natura etica dell'eterno ritorno, evidenziandone il carattere educativo per l'uomo che si fa «cavo teso tra la bestia e il superuomo, – un cavo al di sopra di un abisso»¹¹.

Il secondo annuncio della dottrina dell'eterno ritorno che intendiamo qui presentare è tratto dal testo *La visione e l'enigma*, che si trova in *Così parlò Zarathustra*. In quest'opera, in particolare, la rivelazione dell'eterno ritorno riveste il ruolo centrale, nonostante la sua trattazione non compaia che raramente¹². Qui è Zarathustra stesso il profeta del pensiero abissale, e lo racconta solo ai marinai della nave su cui si è imbarcato¹³.

⁹ «Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda che ti porresti ogni volta e in ogni caso: “Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?” graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto tu dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello?» *Ibid.* (p. 237). Cfr anche NF, 11 [143], 1881, OFN, V II, p. 382.

¹⁰ Alla messa in questione del processo desiderante, così come presentato nella metafisica classica, ricordiamo che è dedicato il primo paragrafo del primo capitolo della prima parte del seguente scritto. Per un ulteriore approfondimento rimandiamo ai testi citati nelle note 3 e 4 del suddetto paragrafo.

¹¹ Za, *Prefazione di Zarathustra*, § 4 (OFN, VI I, p. 8). Cfr. anche: «il nuovo peso: l'eterno ritorno dell'identico. Importanza infinita del nostro sapere, dei nostri errori, delle nostre abitudini e modi di vivere per tutto il futuro. Che facciamo noi, con ciò che rimane della nostra vita – noi, che ne abbiamo vissuto la maggior parte senza sapere la cosa più importante? Ci dedichiamo a insegnare questa teoria – è il mezzo più efficace per assimilarla noi stessi. Il nostro tipo di felicità in quanto maestri della più grande teoria» NF, 11 [141], 1881 (OFN, V II, p. 380). È evidente che qui il carattere educativo coinvolge lo stesso Nietzsche.

¹² Heidegger affermerà che «l'intimo compito di quest'opera [è] la creazione della figura del maestro e, per suo mezzo, della dottrina [dell'eterno ritorno]. Ma è pur vero [...] che la figura del maestro può essere capita solo in base alla dottrina, in base a ciò che viene in luce nella sua verità» M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (op. cit., p. 243). Allo stesso modo Löwith considera l'eterno ritorno dell'uguale «il concetto fondamentale dello Zarathustra» K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, op. cit., p. 61.

¹³ «Temerari della ricerca e del tentativo, [...] ebbri di enigmi e lieti alla luce del crepuscolo, [...] le cui anime suoni di flauto inducono a perdersi in baratri labirintici:

– giacché voi non volete con mano codarda seguir tentoni un filo; e dove siete in grado di indovinare vi è in odio il dedurre –

a voi soli racconterò l'enigma che io vidi, – la visione del più solitario tra gli uomini» Za III, *La visione e l'enigma*, § 1, OFN, VI I, p. 189.

Zarathustra comincia a narrare del suo arduo inerpicarsi su un sentiero di montagna; l'unico suo compagno lo portava sulle spalle «metà nano; metà talpa; storpio»¹⁴. Era «lo spirito di gravità, il mio demonio e nemico capitale»¹⁵, egli dice. In un guizzo di coraggio, che sempre lo sostiene di fronte agli abissi che la vita gli pone davanti, all'arrivo davanti ad una porta carraia, il messia nietzscheano affronta il suo demonio: questo nano, infatti, non è pronto a sostenere il peso del suo pensiero abissale.

«Guarda questa porta carraia! Nano! [...] essa ha due volti. Due sentieri convengono qui: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine.

Questa lunga via fino alla porta e all'indietro: dura un'eternità. E quella lunga via fuori della porta e in avanti – è un'altra eternità. Si contraddicono a vicenda, questi sentieri; sbattono la testa l'un contro l'altro: e qui, a questa porta carraia, essi convengono. In alto sta scritto il nome della porta: “attimo”¹⁶.

Ma, chi ne percorresse uno dei due – sempre più avanti e sempre più lontano: credi tu, nano, che questi sentieri si contraddicano in eterno?». –

«Tutte le cose diritte mentono, borbottò sprezzante il nano. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo».

«Tu, spirito di gravità! dissi io incollerito, non prendere la cosa troppo alla leggera! [...]

Guarda, continui, questo attimo! Da questa porta carraia che si chiama attimo, comincia *all'indietro* una via lunga, eterna: dietro di noi è un'eternità.

Ognuna delle cose che *possono* camminare, non dovrà forse avere già percorso una volta questa via? Non dovrà ognuna delle cose che *possono* accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta?

E se tutto è già esistito: che pensi, o nano, di questo attimo? Non deve anche questa porta carraia – esserci già stata?

E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé *tutte* le cose avvenire? *Dunque* – anche se stesso?

Infatti, ognuna delle cose che *possono* camminare: anche in questa lunga via *al di fuori* – *deve* camminare ancora una volta!

¹⁴ *Ibid.*, p. 190.

¹⁵ *Ibidem*. Significativamente Zarathustra continua così: «“o Zarathustra, sussurrava beffardamente sillabando le parole, tu, pietra filosofale! Hai scagliato te stesso in alto, ma qualsiasi pietra scagliata deve – cadere!

O Zarathustra [...] tu che frantumi le stelle! [...]

Condannato a te stesso, alla lapidazione di te stesso: o Zarathustra, è vero: tu scagliasti la pietra lontano, – ma essa ricadrà su di *te!*”.

Qui il nano tacque; e ciò durò a lungo. Il suo tacere però mi opprimeva; e l'essere in due in questo modo è, in verità, più solitudine che l'essere solo!» *ibidem*.

¹⁶ Cfr. «chi non sa mettersi a sedere sulla soglia dell'attimo dimenticando tutto le cose passate, chi non è capace di star ritto su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria, non saprà mai che cosa sia la felicità» HL, § 1, OFN, III I, p. 264.

[...] E io e tu [...] non dobbiamo ritornare in eterno?»¹⁷.

A questo punto Zarathustra, rapito dall'ululare di un cane, viene catapultato in una nuova visione, in cui il nano è scomparso. Al suo posto scorge «un giovane pastore rotolarsi, soffocato, convulso, stravolto in viso, cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca»¹⁸. E si chiede: «avevo mai visto tanto schifo e livido raccapriccio dipinto su di un volto?»¹⁹. Questo pastore rappresenta l'uomo che accoglie la dottrina dell'eterno ritorno – simboleggiata dal serpente²⁰ – in un primo momento oppresso dal terrore e dal disgusto. Tuttavia, la presa di coscienza dell'estrema necessità e responsabilità che questa dottrina porta con sé, se dominata, permette la massima espressione della volontà di potenza del singolo. Il pastore, infatti, su suggerimento di Zarathustra, riesce a liberarsi del serpente, mordendolo. Non a caso questa seconda visione annuncia la venuta dell'Übermensch²¹. Infatti, le tre dottrine fondamentali della filosofia nietzscheana – l'Übermensch, l'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza – sono indissolubilmente inanellate tra loro²².

¹⁷ Za III, *La visione e l'enigma*, § 2, OFN, VI I, pp. 191-192. Cfr. anche: «uomo! La tua vita intera, come una clessidra, sarà sempre di nuovo capovolta, e sempre di nuovo si svuoterà – un grande minuto di tempo frammezzo, finché tutte le condizioni dalle quali tu sei divenuto, nel corso circolare cosmico, si verificano di nuovo» NF 11 [148], 1881, OFN, V II, p. 384.

¹⁸ Za III, *La visione e l'enigma*, § 2, OFN, VI I, p. 193.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Ricordiamo che il serpente è, insieme all'aquila, l'animale-compagno di Zarathustra. Entrambi, nella visione che si trova alla fine del prologo, volano come amici e compagni, cercando Zarathustra e annunciando simbolicamente proprio la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale, possibile solo all'Übermensch (cfr. Za, *Prefazione di Zarathustra*, § 10, OFN, VI I, p. 19).

²¹ «Il pastore, poi, morse così come gli consigliava il mio grido; e morse bene! Lontano da sé sputò la testa del serpente –: e balzò in piedi.–

Non più pastore, non più uomo, – un trasformato, un circonfuso di luce, che rideva! Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come lui rise!» Za III, *La visione e l'enigma*, § 2, OFN, VI I, p. 193.

²² Questa continua connessione è estremizzata da Heidegger per rendere conto proprio della dottrina dell'eterno ritorno. Nell'interpretazione heideggeriana Nietzsche si colloca, è risaputo, come culmine della storia di quella metafisica che ha dimenticato l'essere in favore dell'ente. Egli forza la semantizzazione dell'essere fino a farlo coincidere col valore («la trasvalutazione pensa per la prima volta l'essere come valore» M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 566), valore che Heidegger riconosce essere «per essenza la condizione posta dalla volontà di potenza per la sua conservazione e il suo potenziamento, e da essa condizionata» (*ibid.*, p. 766). La volontà di potenza, a sua volta, risolve tutto l'essere in volere «perché in quanto tale è volontà di potenza» (*ibid.*, p. 769). La volontà di potenza, perciò, è propriamente il carattere fondamentale dell'ente. Se ne deduce, quindi, che l'essentia di tale ente deve per forza risolversi nell'eterno ritorno, cioè in un eterno volere se stessa che assicuri continuamente l'attuarsi della potenza. «L'eterno ritorno dell'uguale dice come l'ente [...] è nel suo insieme. Soltanto se l'ente nel suo insieme è caos, gli rimane garantita, in quanto volontà di potenza, la continua possibilità di configurarsi "organicamente" in forme di dominio di volta in volta limitate, di durata relativa. "Caos" [...] significa [...] la molteplicità dell'ente nel suo insieme che urge verso un ordinamento della potenza, che demarca confini della potenza, che nella lotta per tali confini è sempre gravida di decisioni» *ibid.*, pp. 771-772.

Un'interpretazione di questo tipo, tuttavia, non rende conto della primarietà che la dottrina dell'eterno ritorno ha nella filosofia nietzscheana. Come dirà Corriero: «l'eterno ritorno è ridotto così al semplice 'come' dell'essente, alla sua *existentia*. L'eterno ritorno diviene, nell'interpretazione di Heidegger, un principio funzionale alla metafisica della volontà di potenza» E. C. CORRIERO, *Nietzsche, oltre l'abisso* (op. cit., p. 41). In questo senso il Nietzsche di Heidegger è privo di quella cifra di profonda inattualità che gli riconoscevano, tra gli altri, Löwith e Jaspers. Tutti i valori, infatti, sono da intendersi come prodotti storicamente, quindi propriamente figli del periodo storico in cui vengono creati.

Come tenderemo di mostrare nei capitoli dedicati alla volontà di potenza, l'interpretazione heideggeriana rischia di appiattare l'eterno ritorno sulla volontà di potenza, rifiutandone la cifra di specificità che ne fa una teoria a parte, anche se in necessaria comunicazione con essa.

Rimandando ai paragrafi seguenti l'approfondimento necessario dell'intero brano, qui ci limitiamo a notare come nel testo l'affermazione dello spirito di gravità dia una definizione del tempo che risponde alla presentazione nietzscheana dell'eterno ritorno – «ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo» – ma che non soddisfa Zarathustra, che accusa il nano di eccessiva superficialità. In questo caso, come afferma Fink, «il ciclo del tempo viene [...] pensato come un ciclo immanente. Come un cerchio di attimi, di adesso. Ma con ciò il senso decisivo del pensiero del ritorno viene falsato»²³. Lo stesso Nietzsche cade ripetutamente nell'errore commesso dal nano, cioè un'eccessiva ambiguità nell'esposizione della dottrina. Fink suggerisce che ciò stia a indicare soltanto che l'unico modo di parlare dell'eterno ritorno è attraverso metafore che ripropongano lo schema circolare dell'anello, dato che «non disponiamo a priori di alcun concetto e alcuna immagine che appartengano al tempo stesso. Tutti i nostri concetti del tempo [infatti] sono orientati nell'immanenza»²⁴. Far quindi coincidere l'eternità del tempo con un divenire finito diventa l'enigma pressante che Nietzsche cerca di svelare, spingendo il suo lettore «al limite del LOGOS, della Ragione e del Metodo»²⁵.

1.2 Tra eternizzazione della vita individuale e incorporazione eterna del volere

Le tematizzazioni dell'eterno ritorno nel *corpus* dell'opera nietzscheana non si esplicitano mai nella forma di una dimostrazione classica di teoria filosofica. Questo ha spinto alcuni interpreti, tra cui Karl Löwith, a distinguere in due tipi i testi in cui essa viene presentata: quelli caratterizzati da un discorso poetico e quelli con un'impostazione più teorica²⁶. Si riscontra però in questa separazione, basata su criteri di tipo stilistico-contenutistici, una matrice di problematicità. Essa non tiene conto della riflessione nietzscheana, di natura prettamente filosofica, che s'interroga sul modo più appropriato per trasmettere un contenuto di tipo filosofico. Già Heidegger aveva rilevato che «dove Nietzsche pensa il suo pensiero fondamentale, infatti, il “poetico” è altrettanto “teoretico” quanto il “teoretico” è in sé “poetico”»²⁷. Ai fini della nostra analisi ci concentreremo qui

²³ E. FINK, *La filosofia di Nietzsche*, tr. it. P. Traverso, Milano, Mondadori 1977, p. 94.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibid.*, p. 98.

²⁶ Per Löwith a rivestirsi di poeticità è la trattazione presentata in *così parlò Zarathustra*. Tuttavia, questa poeticità porta con sé il rischio di una sovrapposizione della parola con l'oggetto da essa presentata: l'essere. A questo punto, come l'essere si fa verbo, così sembra essere Dioniso stesso a parlare attraverso Nietzsche. Non è chiaro a Löwith, cioè, se Nietzsche si faccia interprete del proprio ideale o, piuttosto, incarni il dio dell'estasi e della liberazione (cfr. K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, op. cit., p. 63 e sgg).

²⁷ Il passo continua così: «ogni pensiero filosofico, e proprio quello più rigoroso e prosaico, è in sé poetico, e ciò nonostante non è mai poesia. Viceversa un'opera poetica – come gli *Inni* di Hölderlin – possono essere speculativi in grado sommo e ciò nonostante non sono mai filosofia. *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche è in sommo grado poetico, eppure non è un'opera d'arte, ma “filosofia”. Poiché ogni vera grande filosofia è in sé speculativo-poetica, la distinzione tra “teoretico” e “poetico” non può servire a distinguere annotazioni filosofiche» M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 277.

esclusivamente sull'indagine löwithiana del discorso teoretico intorno all'eterno ritorno nietzscheano.

Le trattazioni di tipo teorico, o più astratto, in cui è presentata la dottrina in questione sono definite da Löwith attraverso due formule: esse sono espressione di una «*religione ateistica*»²⁸ e di una «*metafisica fisica*»²⁹. In ciò l'interprete coglie «*l'unità di una scissione tra l'esistenza nichilistica dell'uomo liberatosi da Dio e la presenza positivistica dell'energia fisica*»³⁰, che ha come intento finale quello di restaurare una «visione presocratica del mondo»³¹. Questo è per Löwith, in definitiva, lo scopo principale della filosofia nietzscheana, che, a suo avviso, si esaurisce in un fallimento che rende conto della contraddizione insita nell'eterno ritorno³². Infatti, nelle esposizioni della dottrina tese a esprimere la religione ateistica, Nietzsche, secondo Löwith, si ripropone di pensare un nuovo «centro di gravità etico»³³ che garantisca una idea di scopo alternativa a quella cristiana, oramai priva di senso, a cui l'uomo possa tendere: l'«autodeterminazione» del singolo. Quando invece il discorso teoretico spinge l'enunciazione verso una metafisica fisica, l'interprete nietzscheano vi legge un «“dato di fatto” scientifico nell'essere-presente-a-sé senza scopo del mondo-delle-forze»³⁴. L'eterno ritorno, in questo senso, rappresenta l'esplicitazione di una legge fisica che rimanda a principi di fisica moderna e di termodinamica³⁵. La contraddizione si esplicita, perciò, in questa inconciliabilità, frutto del conflitto tra l'uomo e le sue volontà da una parte, e il mondo e la sua costituzione fisica dall'altra. La volontà è, infatti, l'elemento determinante la supposta nuova religiosità presentata da Nietzsche. Approfondendo la

Nella stessa direzione va Wotling quando afferma che: «la comprensione [della dottrina dell'eterno ritorno intesa poeticamente] presupporrebbe la delucidazione preliminare dello statuto del discorso poetico, quale Nietzsche lo considera e pratica, in particolare in *Così parlò Zarathustra*» P. WOTLING, *Religione ateistica e metafisica fisica?*, op. cit., p. 77.

²⁸ K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, op. cit., p. 85. Si confrontino anche le pagine successive, da p. 85 a p. 90.

²⁹ *Ibidem*. Si confrontino anche le pagine successive, da p. 90 a p. 97.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibid.*, p. 97.

³² «Come scienziato Nietzsche è tuttavia un dilettante che fa filosofia e come fondatore di religioni “un ibrido di malattia e volontà di potenza”» *ibid.* (p. 85). Più avanti Löwith continua così: «in questo tentativo di filosofare scavalcando due millenni, Nietzsche è rimasto legato tanto al positivismo quanto al nichilismo del suo secolo, nella vana fatica di unificare in una nuova profondità le sfere divise, ma reciprocamente corrispondenti, di una quantità di forza – che permane uguale – del moderno mondo fisico con l'energia nichilistica dell'esistenza moderna, per ricollegarle a ritroso, al limite estremo della libertà svincolata, nella legge sempre uguale del mondo che ruota. Questo esperimento sembra aver successo quando si condensa nel simbolo, mentre nel confronto teoretico il tutto poeticamente unificato si scompone di nuovo nelle sue due componenti» *ibid.*, p. 97.

³³ *Ibid.*, p. 85.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Afferma, infatti, Löwith: «Nietzsche sviluppa il primo senso [dell'eterno ritorno] come *imperativo etico* e il secondo come *teoria scientifica*» *ibid.* (p. 90). Contro questa impostazione si scaglia apertamente Heidegger, che sottolinea come, di fronte alle dimostrazioni presentate da Nietzsche dell'eterno ritorno, sia del tutto fuorviante sia un atteggiamento di facile rifiuto a priori, sia un tentativo positivo di considerarle come effettive dimostrazioni scientifiche. «Infatti, sia il rifiuto di queste dimostrazioni, sia la loro approvazione si attengono allo stesso presupposto comune, cioè che si tratti qui di dimostrazioni “naturalistiche”. Questa opinione preconcepita è il vero errore che rende fin dall'inizio impossibile ogni comprensione, perché rende impossibile ogni retto domandare» M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., pp. 308-309.

posizione löwithiana si può comprendere come in essa la formula della religione ateistica si fonda propriamente su una concezione dell'eterno ritorno che si esplicita in una «eterizzazione della vita individuale», che soppianta, come già detto, la perdita del senso che segna la capitolazione della morale metafisico-cristiana. Löwith rintraccia nel pensiero nietzscheano un nuovo 'imperativo categorico': «[il] "tu devi" proprio di un "io voglio"»³⁶. L'autodeterminazione dell'io individuale rivela così una eternità storica dell'eterno ritorno che declina l'eternità, appunto, come scopo. E lo scopo dell'eterno ritorno è sostituire l'immortalità dell'anima con l'eternizzazione della propria volontà, eternamente ripetuta ed eternamente voluta³⁷. A questa eternità come scopo si contrappone inevitabilmente la formulazione dell'eterno ritorno come una forma di metafisica fisica, in cui l'eternità, colta come dato di fatto metafisico-scientifico, è presentata cosmicamente come «circolo senza meta, perché senza inizio e senza fine, di una determinata quantità di forza che si conserva»³⁸.

L'interpretazione löwithiana presenta però delle fragilità piuttosto evidenti, sia nel suo modello di religione ateistica, sia in quello di metafisica fisica. Esse sono state abilmente mostrate da Patrick Wotling in occasione del convegno *Metafisica e nichilismo*, svoltosi a Bologna nei giorni 1-2 aprile 2004³⁹. Il filosofo francese sottolinea come Löwith, nella sua identificazione di Nietzsche con un 'fondatore di religioni', non tenga conto dei numerosi passi in cui il filosofo nega la possibilità di una simile assimilazione⁴⁰, riservando oltretutto alla religione un'autorità di modello privilegiata che non gli è propria e omettendo, ad esempio, quello più opportuno della creazione artistica⁴¹. Egli, inoltre, non considera il ruolo educativo che in ogni caso la religione riveste nella storia dell'uomo⁴². A questo si aggiunge l'opinabilità della tesi löwithiana che interpreta l'eterno ritorno

³⁶ K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno* (op. cit., p. 88). Cfr. anche la nota 130, prima parte, capitolo terzo del presente scritto.

³⁷ «L'intera dottrina sembra così soprattutto un esperimento della volontà umana e, quale tentativo di eternizzazione del nostro operare, un vangelo ateistico. [...] L' "Eternità" non ha allora il senso di un eterno ritorno dell'identico, ma è la meta voluta di una volontà di eternizzazione» *ibid.*, pp. 88-89.

³⁸ E poi ancora: «il mondo non ha né origine né meta, perché esso non è la creazione di un Dio che a suo arbitrio creò l'essere dal nulla, ma è in ogni momento inizio e fine insieme, un continuo mutamento dell'identico» *ibid.*, p. 90.

³⁹ Il convegno è stato dedicato proprio alle interpretazioni nietzscheane di Heidegger e Löwith. Gli interventi del convegno sono poi stati raccolti nel volume *Metafisica e nichilismo* (op. cit.). Tra gli altri segnaliamo, oltre al testo di Wotling, anche quello di Werner Stegmaier, che presenta la totalizzazione dell'eterno ritorno come inevitabile nell'interpretazione dei due autori in funzione di una «condizione di necessità» scaturita dall'esperienza storica del nichilismo in cui entrambi gli interpreti si trovano immersi (cfr. W. STEGMAIER, "Non solo ammettere, ma anche amare una buona parte di caso e di assurdità", op. cit.).

⁴⁰ Solo a titolo di esempio, si tengano presenti i testi: EH, *Prologo*, § 4 (OFN, VI III, p. 267) e NF, 11 [142], 1881 (OFN, V II, p. 382).

⁴¹ Non a caso Wotling cita il seguente frammento di Nietzsche: «noi vogliamo avere sempre di nuovo l'esperienza di un'opera d'arte! Dobbiamo plasmare la vita in modo da nutrire questo desiderio per ognuna delle sue parti! Questa è l'idea principale! Soltanto alla fine sarà poi enunciata la teoria della ripetizione di tutto ciò che è esistito: una volta che sia stata inculcata la tendenza a creare qualche cosa che possa fiorire cento volte meglio sotto il sole di questa teoria!» FN, 11 [165], 1881, OFN, V II, p. 391.

⁴² Solo a titolo di esempio, si tengano presenti i testi: GD, «*Quelli che migliorano*» *l'umanità*, § 5 (OFN, VI III, p. 98); JGB, § 61 (OFN, VI II, p. 66) e NF, 34 [176], 1885 (OFN, VII III, p. 155).

A tal riguardo si confronti anche il paragrafo 2.4, prima parte, capitolo secondo del seguente scritto e il testo P. WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit.

come una volontà di eternizzazione della vita individuale. Anche in questo caso il riferimento ai testi nietzscheani sembra rivolgersi più verso un'inclusione della interezza, piuttosto che verso una frammentarietà della singolarità personale⁴³.

Wotling richiama poi l'attenzione sulla posizione löwithiana che si concentra sulle dimostrazioni nietzscheane di tipo scientifico-fisiche dell'eterno ritorno: esse, infatti, peccano di eccessiva oggettività. In Nietzsche è oramai evidente una squalifica di ogni forma di sapere scientifico nella sua pretesa obbiettività dimostrativa⁴⁴. Egli rifiuta qualsiasi tipo di riduzione del mondo in rigide formule che dovrebbero spiegarne le leggi e che, al contrario, si risolvono in semplici interpretazioni, oppresse dal peso della morale degli schiavi⁴⁵. Nella stessa direzione va la critica presentata da Heidegger, e qui già ricordata, a questo tipo di dimostrazioni, che s'impenna sull'impossibilità di intenderle frutto di una scienza naturalistica, pena la piena travisazione dell'intero pensiero nietzscheano⁴⁶. È perciò evidente che «l'idea di una conferma della filosofia tramite la scienza in termini di verità è [...] impossibile nei termini di Nietzsche»⁴⁷. Wotling può, quindi, concludere che l'interpretazione löwithiana, nel tentativo di ricostruire una coerenza interna alle molteplici trattazioni dell'eterno ritorno, si sia lasciata fuorviare da un eccessivo rigorismo, finendo per insinuare una sovrapposizione delle stesse trattazioni. Il filosofo francese, al contrario, propone un approccio più gerarchico, che ne salvaguardi l'aspetto eminentemente pratico.

Partendo dal giudizio che il valore rappresenta il fulcro interpretativo della filosofia nietzscheana e forte dell'idea che «credere nelle categorie di ragione è la causa del nichilismo»⁴⁸, il commentatore francese suggerisce di ridiscutere l'eterno ritorno «in termini di equivalenza di valori, e non di ripetizione dell'identico»⁴⁹. Nietzsche stesso coglie l'incongruenza di cui Löwith lo

⁴³ «È [...] l'interesse per il tutto, per la sua omogeneità e la sua unità solidale, a esprimersi nel pensiero dell'eterno ritorno: volere un attimo è ineluttabilmente volere il tutto – da cui l'importanza estrema dell' "attimo immane" [...], del momento perfetto che, perché lo si vuole rivivere, giustifica e salva la totalità dell'esistenza, e non solo della vita individuale » P. WOTLING, *Religione ateistica e metafisica fisica?*, op. cit., p. 81 (il riferimento nietzscheano è FW, § 341, OFN, V II, p. 237).

⁴⁴ Si confronti, a tal proposito, il paragrafo 1.2, prima parte, capitolo terzo del seguente scritto, dedicato proprio all'idolatria per la scienza.

⁴⁵ «Quella "normatività della natura", di cui voi fisici parlate con tanta prosopopea come se – esistesse soltanto grazie alle vostre spiegazioni e alla vostra cattiva "filologia", non è un dato di fatto, un "testo", ma piuttosto soltanto un riassetto e una distorsione di senso ingenuamente umanitari, con cui venite abbastanza incontro agli istinti democratici dell'anima moderna! "Ovunque uguaglianza di fronte alla legge – in ciò la natura non si trova in condizioni diverse o migliori delle nostre": un grazioso espediente mentale con cui si maschera, ancora una volta, a guisa di un secondo e più sottile ateismo, l'ostilità dei plebei per tutto quanto è privilegiato e sovrano» JGB, § 22, OFN, VI II, p. 27.

⁴⁶ Si confronti la nota 35 del presente capitolo e, per un ulteriore approfondimento, M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., pp. 306-319.

⁴⁷ P. WOTLING, *Religione ateistica e metafisica fisica?*, op. cit., p. 83.

⁴⁸ NF, 11 [99], 1887, OFN, VIII II, p. 259.

⁴⁹ P. WOTLING, *Religione ateistica e metafisica fisica?* (op. cit., p. 85). Proprio in riferimento alla tesi löwithiana che intende il pensiero nietzscheano come la restaurazione di 'una visione presocratica del mondo', Wotling afferma che «l'obbiettivo perseguito, in realtà, dal filosofo medico della cultura [Nietzsche] è di far accadere una situazione, e quindi un rapporto con la realtà, che possieda un valore equivalente a quello della cultura tragica greca, secondo la logica di ciò che Nietzsche chiama "linee isocrone di civiltà"» *ibid.*, pp. 85-86 (il riferimento nietzscheano è NF, 11 [413], 1887, OFN, VIII II, p. 395).

accusa – la contraddizione insita nel suo sistema se inteso in senso ontologico-cosmologico – ma se ne smarca, a detta di Wotling, considerando l’eterno ritorno il valore supremo tra i valori. L’eterno ritorno deve fungere come il condizionamento maggiore nella vita dell’uomo e può farlo solo se è considerato l’interpretazione del mondo più rispondente alla realtà. Il richiamo alle teorie scientifiche è da intendersi per Wotling, allora, come un tentativo di dare maggior credibilità alla propria teoria. Infatti, l’eterno ritorno deve essere iscritto nell’ordine della ‘credenza’⁵⁰. Esso necessita, quindi, di «autorità e lunghissima durata»⁵¹ per riuscire a ‘trasformare’ l’uomo: si deve incarnare come un sapere di statuto pratico che Wotling codifica col concetto nietzscheano di *Züchtung*, “allevamento”⁵².

Già parlando della società civile, si era presentata l’occasione, in questo scritto, di chiarire che Nietzsche assicura un rilievo significativo all’idea che la società e, in particolare, la religione, tramite la gerarchia dei valori proposta nella morale, indirizzino la natura umana verso una determinata tipologia di individui⁵³. E d’altronde il filosofo tedesco in diversi testi riconosce questo come uno dei metodi privilegiati per cercare di modificare la morale vigente, per favorire la venuta dell’*Übermensch*, attraverso questo processo in cui i nuovi valori diventano la carne e il sangue dei

Per un maggior approfondimento della linea interpretativa di Wotling rimandiamo anche a: P. WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., in particolare le pp. 353-382.

⁵⁰ A favore di questa tesi Wotling cita il seguente frammento nietzscheano: «“ma, se tutto è necessario, in che misura posso disporre delle mie azioni?” Il pensiero e la fede sono un grave fardello che preme su di te, accanto a tutti gli altri pesi, e più di essi. Tu dici che cibo, luogo, aria, compagnia ti trasformano e determinano; ma le tue opinioni lo fanno ancor di più, infatti queste ti determinano a tale cibo, luogo, aria, compagnia. – Se assimili il pensiero dei pensieri, ti trasformerai. Se per ogni azione ti domandi: “È ciò qualcosa che io voglia fare infinite volte?” – questa domanda è il *più grave fardello*» NF, 11 [226], 1881, OFN, V II, pp. 355-356.

È opportuno rilevare qui l’ambiguità di cui è vittima l’indagine del filosofo francese. Usando il termine credenza, egli sottovaluta la natura veritativa che la contraddistingue. Come, infatti, ha magistralmente dimostrato Riccardo Fanciullacci nel suo testo *La misura del vero* – molto utile per cercare di muoversi all’interno di concetti quali ‘verità’, ‘giudizio’, ‘credenza’ – «una credenza è lo stato dell’*essere impegnati* sulla verità della proposizione creduta» R. FANCIULLACCI, *La misura del vero* (Orthotes, Napoli 2012, p. 368). Nel rapporto con la credenza non ci si può esimere da un ‘impegno’ che il singolo prende con la verità. Ciò implica che ci sia una pretesa di verità nella credenza, e se c’è una pretesa di verità inevitabilmente bisogna reintrodurre nella credenza dell’eterno ritorno, intesa da Wotling come negazione intrinseca del suo statuto di principio ontologico, il legame di dipendenza da un principio, l’eterno ritorno, che è creduto vero proprio in quanto principio ontologico. D’altronde, come afferma ancora Fanciullacci, «la verità (= la condizione di appropriatezza della credenza) è ciò che la credenza pretende sia *già* la sua condizione, è cioè l’assenza di cui rende la credenza scorretta ed è ciò la *scoperta* della cui assenza cancella la credenza» *ibid.*, p. 406.

Per uscire da questa *impasse*, d’altronde, Wotling non potrebbe neanche chiamare in causa la pretesa inconsistenza della verità in Nietzsche, data la sua natura prospettica, poiché il prospettivismo, come vedremo, nega lo statuto assoluto della verità, ma non che nel mondo si agisca ognuno seguendo dei principi che si propongono, per chi li valuta come tali, in qualche modo, veri. Dell’eventuale possibilità di questa coesistenza multipla della verità discuteremo ampiamente nella terza parte del seguente scritto.

⁵¹ P. WOTLING, *Religione ateistica e metafisica fisica?*, op. cit., p. 89.

⁵² «Questa opinione avrà influenza solo se incorporata, cioè assimilata, passata nella vita del corpo, “divenuta carne e sangue”, secondo la formula usata più volte da Nietzsche. Ne consegue la necessità di studiare la logica dell’incorporazione, che è quella di ciò che Nietzsche chiama *Züchtung*, l’allevamento» *ibidem*. E ancora: «c’è un vero e proprio effetto trasformatore esercitato a lungo termine dalla credenza o dal “sapere” sul tipo di uomo che adotta questa credenza» *ibid.*, p. 91.

Già Heidegger, d’altronde, sottolinea la necessità di un uso dell’ “allevamento” per indirizzare gli uomini verso la trasvalutazione degli antichi valori giudaico-cristiani (cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 567).

⁵³ Si rimanda, per un approfondimento della questione, in particolare al paragrafo 2.4, prima parte, capitolo secondo del seguente scritto.

nuovi individui⁵⁴. Wotling ne fa il modello per chiarire il senso ambiguo delle molteplici trattazioni dell'eterno ritorno, favorendone una coordinazione di tipo gerarchico.

Non è perché lo creda vero e oggettivo che Nietzsche fa del pensiero dell'eterno ritorno l'oggetto di una "predicazione"; è perché lo considera un pensiero educatore e selettivo (per la sua potenza affermatrice) che ritiene di doverne fare un valore, e che la sua presentazione con un abito scientifico presenta in questa prospettiva un interesse pratico, in qualche modo "strategico", che non è in contraddizione con la severa critica teorica della scientificità⁵⁵.

L'interprete francese, perciò, conclude che l'eterno ritorno non possa essere considerato in alcun modo una legge ontologica⁵⁶. Anche tale interpretazione, tuttavia, solleva alcune perplessità. È indubbia, infatti, la natura etico-pratica dell'eterno ritorno: ogni uomo deve scegliere il proprio destino in ogni istante ed essere massimamente responsabile per ogni scelta. Ciononostante eliminare la valenza ontologica dell'eterno ritorno implica che esso si espliciti, sempre e comunque come una interpretazione tra le altre. E lo stesso dicasi per la volontà di potenza, quindi, che agisce semplicemente come una «modificazione del sistema pulsionale»⁵⁷ da parte di quella nuova credenza che è l'eterno ritorno. Tutti i grandi titoli della filosofia nietzscheana si riducono a ciò: un gioco interpretativo, «un gioco di rivalità tra le interpretazioni»⁵⁸.

La mossa wotlinghiana deve essere intesa come la sostituzione di un valore immanente ai precedenti valori trascendenti della morale metafisico-cristiana, nella piena aderenza alla concezione heideggeriana di 'trasvalutazione dei valori'⁵⁹. Tuttavia la posizione del pensatore francese sembra non considerare quale sia il contenuto della credenza 'eterno ritorno'. Come afferma Heidegger, «la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale contiene una asserzione sull'ente nel

⁵⁴ Si confrontino, a tal riguardo, i seguenti passi nietzscheani: «la morale dell'*allevamento* e quella dell'*ammansimento* sono perfettamente degne l'una dell'altra nei mezzi con cui si imposero: possiamo stabilire come principio supremo che per *fare* della morale si deve avere l'assoluta volontà del contrario. [...] Con una formula si potrebbe dire: *tutti* i mezzi, con cui l'umanità sino a oggi ha dovuto essere resa morale, sono stati fundamentalmente *immorali*. –» (GD, «*Quelli che migliorano*» *l'umanità*, § 5, OFN, VI III, p. 98) e «plasmare un individuo duraturo (un *popolo*), per tradurre i propri pensieri in carne, sangue e volontà» (NF, 16 [88], 1883, OFN, VII I 2, p. 190). Cfr. anche FW, § 380 (OFN, V II, pp. 304-305) e SE, in particolare § 6 (OFN, III I, pp. 410-432).

⁵⁵ P. WOTLING, *Religione ateistica e metafisica fisica?*, op. cit., p. 92.

⁵⁶ Per farlo si basa su un aforisma di *Al di là del bene e del male*, in cui Nietzsche, riferendosi allo stoicismo, si chiede: «perché fare un principio di ciò che voi stessi siete e dovete essere?» JGB, § 9, OFN, VI II, p. 13.

⁵⁷ P. WOTLING, *Religione ateistica e metafisica fisica?*, op. cit., p. 91.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁹ «"Trasvalutazione" significa per Nietzsche che proprio "il posto" dei valori finora validi scompare, e non solo che questi ultimi vengono a cadere. Ciò implica che il carattere e la direzione della posizione di valori e la determinazione dell'essenza dei valori mutano. Fa parte di questo mutamento [...] che soprattutto il *bisogno* di valori del tipo e nel posto che si sono avuti finora – cioè nel soprasensibile – venga *sradicato*. [...] La "trasvalutazione dei valori finora validi" è in un primo momento il cambiamento della posizione di valori che c'è stata finora e l' "allevamento" di un nuovo bisogno di valori» M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., pp. 566-567.

suo insieme»⁶⁰, dice, cioè, qualcosa dell'essenza dell'ente. In questo senso la trasvalutazione dei valori, che si concreta nella posizione dell'eterno ritorno come valore fondamentale, dà un nuovo senso all'essenza dell'ente, che diventa l'elemento originario per la creazione di nuovi valori regolativi dell'umano⁶¹. È necessario, perciò, che ci sia un principio su cui gli enti possano fondare la trasvalutazione. Tale principio è sicuramente immanente, ma resta pur sempre un principio e non una semplice credenza, soggetta cioè all'arbitrarietà umana. Esso, inoltre, parla della natura dell'essere cui partecipano tutti gli enti. Non se ne può quindi escludere la natura ontologica, pur riconoscendone quella immanente, perché essa ha la pretesa, a dire dello stesso Nietzsche, di dirci il modo in cui l'ente è nel mondo. Il filosofo tedesco, infatti, scrive un frammento decisivo sull'eterno ritorno tra la fine del 1886 e la primavera del 1887:

imprimere al divenire il carattere dell'essere – questa è la suprema volontà di potenza.

Doppia falsificazione, a partire dai sensi e a partire dallo spirito, per mantenere un mondo dell'essente, del permanente, dell'equivalente etc.

*Che tutto ritorni è l'estremo avvicinamento del mondo del divenire a quello dell'essere: culmine della contemplazione*⁶².

Questo frammento, come vedremo meglio nella seconda parte del seguente scritto, permette a Granier di asserire che «l'Essere è interpretazione, e più un essere racchiude delle contraddizioni, più la sua “interpretazione” è fine e sfumata, più rispetta il carattere “proteico” dell'Essere»⁶³.

Wotling, infine, nella sua analisi non tiene conto dell'ambiguità insita nel termine ‘credenza’⁶⁴, che chiama in causa, inevitabilmente, un impegnarsi con la verità della cosa che si crede⁶⁵. Rimane tuttavia da chiedersi quale fosse il reale intento del filosofo francese. Esso pare, a nostro avviso, una salvaguardia del monismo che permea il pensiero nietzscheano, contro il dualismo eterno ritorno-

⁶⁰ *Ibid.*, p. 219.

⁶¹ «Se una tale trasvalutazione di tutti i valori finora validi deve essere non soltanto messa in atto, ma anche fondata, a tal fine occorre un “nuovo principio”, cioè la posizione di ciò in base a cui l'ente nel suo insieme deve essere nuovamente determinato in modo decisivo. Ma se questa interpretazione dell'ente nel suo insieme non deve avvenire partendo da un soprasensibile posto prima “sopra” di esso, allora i nuovi valori e la loro misura possono essere attinti soltanto dall'ente stesso. L'ente stesso ha perciò bisogno di una nuova interpretazione mediante la quale il suo carattere fondamentale venga determinato in modo tale da essere reso atto a servire come “principio” per scrivere una nuova tavola di valori e come misura per una corrispondente gerarchia» *ibid.*, p. 567.

⁶² NF, 7 [54], 1886, OFN, VIII I, p. 297.

Ci riserviamo di approfondire più avanti la concezione di natura prettamente ontologica dell'eterno ritorno, proprio in rapporto al tema della volontà di potenza. Solo in una comunicazione diretta e costante di queste due idee fondamentali del pensiero nietzscheano, infatti, è possibile dipanarne la complessità. Per questo rimandiamo alla seconda parte del seguente scritto.

⁶³ J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., p. 53.

⁶⁴ Cfr. la nota 50 del presente capitolo.

⁶⁵ Cfr. R. FANCIULLACCI, *La misura del vero*, op. cit., in particolare le pp. 356-451.

volontà di potenza, e che vorrebbe far coesistere la legge dell'eterno ritorno, la volontà di potenza e lo statuto caotico-volontaristico – dionisiaco – del reale come elementi che ineriscono uno all'altro, in una rete costitutiva dell'essere che si articola come un continuo gioco di rimandi. Per fare ciò, tuttavia, è impossibile fare a meno dello statuto di principio ontologico⁶⁶. Per garantire quel monismo nietzscheano, come si vedrà, erigeremo a fondamento non la credenza, bensì l'esortazione.

Tuttavia, prima di ciò, è utile continuare la nostra analisi approfondendo la messa in questione del concetto di tempo rivelata dalla prospettiva dell'eterno ritorno dell'uguale.

2. *La legge del Kairos: una scelta etica*

Sopra la porta carraia presso cui sostano Zarathustra e il nano è incisa la parola 'attimo'. Da una parte e dall'altra della porta si diramano due eternità, il passato e il futuro, che si congiungono formando un'unica eternità, sotto la copertura, appunto, dell'attimo. L'eterno ritorno impone, quindi, un nuovo rapporto tra la scelta dell'uomo compiuta nel presente, che si deve concretizzare in un'azione eternamente voluta e ripetuta, quelle radicate nel passato e quelle proiettate nel futuro. Esse devono arrivare ad incontrarsi e a coincidere: passato e futuro devono essere ricompresi nella cristallizzazione dell'attimo eterno.

2.1 *Il volere 'in avanti' che vuole 'a ritroso'*

Nel panorama italiano, tra le più discusse interpretazioni nietzscheane, compare quella di Emanuele Severino. Essa ha sviscerato il pensiero nietzscheano, sottoponendolo alla più rigida dimostrazione regolata secondo il principio di non-contraddizione. Così facendo ha cercato di mostrare l'estremo rigore che in realtà permea tutte le dottrine nietzscheane, in particolare quella dell'eterno ritorno.

Si è già indicato come la tesi di fondo del filosofo bresciano sia che «la fede nel divenire è l'essenza autentica del nichilismo»⁶⁷ che ha colpito la storia dell'Occidente⁶⁸. Leopardi, Gentile e, soprattutto, Nietzsche sono stati in grado di cogliere pienamente l'essenza del nostro tempo⁶⁹, «cioè la fede nell'esistenza del divenire, inteso nella configurazione *ontologica* che i greci una volta per

⁶⁶ Cfr. la nota 62 del presente capitolo.

⁶⁷ E. SEVERINO, *L'anello del ritorno* (op. cit., pp. 417-418). Ricordiamo che per 'divenire' Severino intende «l'oscillazione degli enti fra l'essere e il non essere» Id., *L'anello del ritorno (per richiamare i temi di fondo)* (in *Verità e prospettiva in Nietzsche*, op. cit., p. 97). Severino è convinto, infatti, che per l'opinione comune, «il divenire del mondo [...] è [da intendersi come] l'evidenza e la verità suprema e inevitabile» Id., *L'anello del ritorno*, op. cit., p. 22.

⁶⁸ Cfr. nota 10, prima parte, capitolo terzo del seguente scritto.

⁶⁹ Cfr. E. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda* (Rizzoli, Milano 1990); Id., *L'anello del ritorno* (op. cit., in particolare le pp. 393-397) e Id., *Oltre il linguaggio* (Adelphi, Milano 1992, in particolare le pp. 77-98).

sempre gli hanno assegnato – la fede nell'*evidenza* originaria e irrinunciabile di tale configurazione»⁷⁰. Il divenire, inoltre, «nella sua forma più radicale coincide con la creatività dell'uomo»⁷¹, perché creazione e distruzione designano al massimo grado il divenire così com'è inteso dai greci: che l'ente passi dal niente all'essere e viceversa⁷².

Concordando con Heidegger, Severino presenta Nietzsche come il culmine della storia della metafisica dell'Occidente⁷³, tuttavia quest'ultimo trae da questa convinzione delle conseguenze piuttosto distanti da quelle del suo predecessore. Morte di Dio ed eterno ritorno dell'uguale si rivelano come dottrine perfettamente coerenti con la fede nell'evidenza del divenire, poiché rifiutano categoricamente l'esistenza di un essere immutabile e l'immodificabilità del passato. Se, infatti, l'evidenza originaria risiede nel fatto che gli enti divengano, questa stessa evidenza impone che la presenza di Dio, inteso dallo stesso Nietzsche come «l'Uno e il Pieno e l'Immoto e il Satollo e l'Imperituro»⁷⁴, cioè come colui che riempie l'Intero e coincide con tutto l'essere⁷⁵, non possa che essere esclusa a priori⁷⁶. Allo stesso modo non si può evitare che il passato sia mutevole, poiché renderlo immutabile lo designerebbe alla stregua del dio già escluso. Con una dimostrazione rigorosa, condotta a partire dalla certezza originaria – l'esistenza del divenire – Severino mostra la necessità della posizione nietzscheana, cioè della morte di Dio, da considerarsi come «“la premessa vera” dell'affermazione dell'eterno ritorno»⁷⁷. Il divenire, infatti, comunica la distinzione originaria tra essere e nulla, declinandola nella separazione del prima dal poi, «tra ciò che ancora non è, ed è nulla, e ciò che ormai è, tra ciò che è e ciò che ormai non è più ed è nulla»⁷⁸. In questo senso il divenire e il principio di non contraddizione inteso aristotelicamente⁷⁹ sono in un rapporto reciproco in cui l'uno costituisce l'anima dell'altro⁸⁰.

⁷⁰ Id., *L'anello del ritorno (per richiamare i temi di fondo)*, op. cit., p. 98.

⁷¹ Id., *L'anello del ritorno*, op. cit., p. 22.

⁷² «Creare: condurre nell'essere ciò che non era, che era nulla. Annientare: riportare nel nulla ciò che era riuscito ad essere. Negare l'esistenza del creare e dell'annientare è negare l'esistenza del divenire, ossia di ciò che per l'Occidente è l'evidenza suprema» Id., *L'anello del ritorno (per richiamare i temi di fondo)*, op. cit., p. 100.

⁷³ Cfr. *ibid.* (p. 99) e Id., *L'anello del ritorno*, op. cit., p. 15.

⁷⁴ Za II, *Sulle isole Beate*, OFN, VI I, p. 101.

⁷⁵ «Pieno di tutta la realtà: sazio di tutta la realtà. Non manchevole di alcunché. *Omnitudo realitatis. Ens quo maius cogitari nequit*» E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, op. cit., p. 59.

⁷⁶ «L'impossibilità di sfuggire al divenire di tutto è l'impossibilità di sfuggire alla “morte di Dio” – giacché l'eternità, il non divenire è, per il pensiero dell'Occidente, l'essenza del divino. L'impossibilità di sfuggire alla morte di Dio è pertanto la “dimostrazione” dell'inesistenza di Dio» *ibid.* (p. 24). E poi ancora: «se tutto l'essere esiste già in Dio – quale di volta in volta vien concepito dalla tradizione occidentale, secondo una molteplicità di forme che consente appunto di parlare di “dèi” – , allora non resta più nulla da creare» *ibid.* (p. 59). Cfr anche «via da Dio e dagli dèi mi ha allettato questa volontà; che cosa mai mi resterebbe da creare, se gli dèi – esistessero!» Za II, *Sulle isole Beate*, OFN, VI I, p. 102.

⁷⁷ E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, op. cit., p. 24.

⁷⁸ Id., *L'anello del ritorno (per richiamare i temi di fondo)*, op. cit., p. 102.

⁷⁹ Severino spiega come il principio di non contraddizione nella sua trattazione aristotelica sia portatore di una contraddizione interna. Egli, al contrario, si basa sul principio di non contraddizione di stampo parmenideo (cfr. E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, op. cit., pp. 19-61).

⁸⁰ «L'anima del “principio di non contraddizione” è, nella sua anima, il principio dell'ente in quanto diveniente. A sua volta il divenire dell'ente è quella differenza tra essere e nulla che è l'anima del “principio di non contraddizione” –

Severino riconosce che la genialità di Nietzsche si esprime nell'aver compreso che negare l'esistenza di ogni immutabile, equivale a mettere in discussione la nostra percezione temporale del passato. L'incrocio delle due eternità, passato e futuro, sotto la protezione dell'attimo deve significare allora la possibilità da parte dell'uomo di agire con la propria volontà anche su ciò che già è passato e che, quindi, appare come imm modificabile. Questa imm modificabilità contraddice il divenire: «agli occhi della fede nel divenire – è la non-verità»⁸¹. Allo stesso modo essa peserebbe sul futuro come «il “macigno” che anticipa il futuro e quindi lo annienta»⁸². Ma il divenire si esprime massimamente nella creazione umana, cioè nella creazione da parte della volontà. E allora questa volontà creatrice non può essere aggogata dal peso di un passato monolitico. Essa deve librarsi su passato e futuro senza vincoli né catene; il suo potere creativo deve potersi esprimere attraverso ogni tempo⁸³: è un volere in 'avanti' che vuole a 'ritroso'⁸⁴.

Questa compenetrazione reciproca di passato e futuro era già stata pensata da Eugen Fink nel suo *Nietzsches Philosophie*. Egli ci presenta l'eterno ritorno come l'espressione di una volontà libera che si è sbarazzata delle barriere del tempo e ne ha stravolto l'unilateralità direzionale⁸⁵. La lettura severiniana sviluppa quest'idea di Fink, che deduce da questa compenetrazione temporale reciproca un incremento della libertà: «l'eterno ritorno non distrugge la libertà, piuttosto la emancipa dalla barriera che fino a quel momento la limitava, cioè l'immutabilità del passato»⁸⁶. Questa libertà incondizionata garantisce la creazione infinita di cui è artefice l'Übermensch: «il creare del creatore, cioè dell'uomo che crea, ha la strada aperta come mai prima»⁸⁷. Allo stesso modo la massima libertà del volere è considerata da Severino l'emancipazione dalle rigidità del passato, come da ogni altra forma d'immutabile, di destino o di disegno divino. «La volontà [...] è libera nel senso che non è sottoposta ad alcun disegno prestabilito. Non solo essa è casuale: è il caso stesso»⁸⁸.

giacché può esserci divenire solo se il non essere ancora e il non essere più (l'essere ancora e l'essere ormai un nulla) differiscono. L'intreccio di queste due anime è la struttura originaria dell'intero pensiero dell'Occidente. Sul fondamento di tale struttura – che è la struttura del divenire – l'affermazione dell'eterno ritorno di tutte le cose è necessaria. “Necessaria”, cioè tale che la sua negazione implica la negazione di questa struttura» Id., *L'anello del ritorno*, pp. 413-414.

⁸¹ Id., *L'anello del ritorno (per richiamare i temi di fondo)*, op. cit., p. 103.

⁸² Severino continua affermando, infatti, che «se esistesse un immutabile, nessun evento, per quanto lontano nel futuro, potrebbe non tenerne conto, ossia potrebbe configurarsi indipendentemente da esso» *ibid.*, p. 104.

⁸³ «La creatività della volontà implica cioè necessariamente la sua capacità di trasformare il passato, di volere il passato come si vuole il futuro» *ibidem*.

⁸⁴ Rimandiamo, a tal proposito, all'illuminante discorso di Zarathustra dal titolo *Della redenzione*, che, per motivi di spazio, evitiamo qui di riportare (cfr. *Za II, Della redenzione*, OFN, VI I, pp. 168-173).

⁸⁵ «Il pensiero del ritorno annulla il contrasto di passato e futuro, o, meglio, dà al passato il carattere di possibili aperture proprie del futuro e al futuro l'immobilità del passato. Entrambi trapassano straordinariamente l'uno nell'altro; il tempo è l'immobile e contemporaneamente l'aperto, il già stabilito e ciò che è ancora da decidere. [...] La volontà può ora volere non solamente nel futuro, e mentre vuole nel futuro vuole anche nel passato; il tempo perde la sua univoca direzione; si agitano gli immutabili confini dell'usuale comprensione del tempo» E. FINK, *La filosofia di Nietzsche*, op.cit., p. 96.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 113.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ E. SEVERINO, *L'anello del ritorno (per richiamare i temi di fondo)*, op. cit., p. 105.

Libertà, creazione e caso, infatti, appartengono tutti all'essenza del divenire⁸⁹. Ma il filosofo bresciano si spinge più in là nel precisare le forme in cui si declina il divenire. Dato che volere il futuro ha senso solo se al contempo si vuole il passato, altrimenti la volontà perderebbe il suo controllo su quello stesso futuro ottenuto trasformandolo in un passato inalterabile, è necessario che questo volere 'in avanti' coincida col volere 'a ritroso'. Deve trattarsi dello stesso volere⁹⁰. «Questa identità è possibile solo se volendo 'in avanti' si traccia un *circolo*, un percorso in cui si finisce per *ritornare* al punto di partenza»⁹¹. Ecco l'eterno ritorno dell'uguale. In questo circolo non deve esserci né un inizio, né una fine, anche se inizio e fine coincidessero col nulla. Se così non fosse si avrebbe una direzione del circolo⁹², cioè un immutabile stabilito al di fuori del circolo. Se ne deve dedurre, perciò, che il divenire, inteso come questo circolo senza scopo dell'esistenza umana, non ha significato alcuno⁹³. «Come è impossibile un inizio assoluto, così è impossibile uno scopo assoluto»⁹⁴. In breve:

la volontà può volere il passato (che è necessario che essa voglia, affinché il divenire non sia soffocato) solo se tutto ritorna eternamente; ma tutto può ritornare eternamente solo se la volontà vuole effettivamente il passato ed eternamente lo rivuole. [...] È la stessa libertà della volontà a implicare necessariamente la necessità, prodotta dall'eterno ritorno, e dunque la necessità che la volontà voglia liberamente e creativamente ciò che essa vuole. [...] E quando la volontà, rifiutando ogni eterno, vuole liberamente anche il passato, questa libera volontà implica necessariamente la necessità, prodotta dall'eterno ritorno, che la volontà voglia liberamente e creativamente anche il passato⁹⁵.

Severino continua riconoscendo la profonda tragicità che la dottrina dell'eterno ritorno racchiude in sé. La necessità del ritorno, inteso come circolo del divenire, racchiude in sé la necessità della sua eternità. E quindi il divenire, inteso come negazione radicale di ogni eterno, è esso stesso un eterno:

⁸⁹ «La fede nel divenire è infatti la fede stessa nella libertà e nella creatività del volere» Id. *L'anello del ritorno*, op. cit., p. 415.

⁹⁰ «Redimere nella creazione tutte le cose che furono.

Redimere il passato nell'uomo e ricreare ogni 'così fu', finché la volontà dica: "Ma così volli che fosse! Così vorrò che sia -"» Za III, *Di antiche tavole e nuove*, § 3, OFN, VI I, p. 242.

⁹¹ E. SEVERINO, *L'anello del ritorno (per richiamare i temi di fondo)*, op. cit., p. 105.

⁹² «Il nulla preordinerebbe il futuro e riceverebbe il passato in modo analogo a quello in cui il futuro e il passato sono rispettivamente preordinati e conservati da Dio» *ibidem*.

⁹³ «Nemmeno il nulla può essere lo scopo e il riposo eterno dell'uomo. L'esistenza non ha senso. [...] Appunto perché è impossibile che un immutabile esista, è necessario che il divenire – e cioè il tutto, la totalità di ciò che esiste – sia assolutamente *senza senso*» *ibid.*, p. 106.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Id., *L'anello del ritorno*, op. cit., pp. 232-233.

possiede, cioè, una profonda natura antinomica⁹⁶. Il divenire, in altre parole, è un concetto autocontraddittorio; implica necessariamente la sua negazione, e, con la sua, la negazione di tutte le sue forme specifiche: libertà, creazione e caso⁹⁷.

La necessità dell'eterno ritorno all'interno della storia dell'Occidente si concreta nella tragica consapevolezza dell'autocontraddizione che ne rappresenta il cuore stesso: «il divenire implica necessariamente il non divenire in cui consiste l'eterno ritorno»⁹⁸. Nietzsche ha il merito di aver fatto emergere questa autocontraddizione⁹⁹; tuttavia, secondo il filosofo bresciano, egli «indietreggia di fronte al crollo del sistema di riferimento dell'intera civiltà occidentale»¹⁰⁰. Solo l'occhio esterno del destino della verità potrà far emergere questa consapevolezza.

Il destino della verità vede che il divenire, inteso come provenire dal nulla e ritornarvi (e dunque inteso sia come creazione che trasforma un sostrato, sia come creazione che non ha bisogno di tale sostrato), è, al di sotto del suo voler essere *differenza* tra essere e nulla, l'identità dell'essere e del nulla. [...] La fede nel divenire è l'essenza autentica del nichilismo¹⁰¹.

Severino, difatti, sa che il pensiero nietzscheano è portatore di un'istanza autocontraddittoria metafisicamente insostenibile, che non trova in se stessa un motivo di arresto o, peggio, di errore. Al contrario, l'autocontraddizione che l'eterno ritorno porta con sé rientra perfettamente nell'intento nietzscheano. Il problema per Nietzsche, semmai, come cercheremo di dimostrare nella terza parte di questo scritto, è come sia possibile concepire l'eterno ritorno come autocontraddittorio e, allo stesso tempo, in qualche modo vero, stravolgendo il senso stesso del concetto di verità. Per farlo il filosofo tedesco si svincolerà, o almeno tenterà di farlo, dal semplice campo dell'argomentazione, in

⁹⁶ «L'inesistenza di ogni eterno implica quindi necessariamente l'eternità dell'eterno ritorno di tutte le cose: il divenire di tutte le cose implica necessariamente l'eternità dell'eterno ritorno di tutte le cose. Il divenire è cioè in se stesso un'antinomia» *ibid.*, p. 19.

⁹⁷ «Divenire, libertà, creazione, caso *sono*, in se stessi e in quanto tali, rispettivamente, non-divenire, non-libertà, non-creazione, non-caso: appunto perché *sono*, in se stessi in quanto tali, eterno ritorno di tutte le cose – eterno ritorno del modo in cui il divenire, la libertà, la creazione, il caso esistono. L'esistenza stessa del divenire, della libertà, della creazione, del caso anticipa, in quanto eterno ritorno, il divenire, la libertà, la creazione, il caso. [...] Ognuno di questi termini appartiene all'essenza degli altri, e ognuno di essi è negazione di se stesso» *ibid.*, p. 415.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 417.

⁹⁹ «Nietzsche [...] mostra l'abisso senza fondo su cui si libra la fede che regge l'intera storia del mortale e, al culmine di quest'ultima, la storia dell'Occidente» Id., *L'anello del ritorno (per richiamare i temi di fondo)*, op. cit., p. 107.

¹⁰⁰ Id., *L'anello del ritorno* (op. cit., p. 416). Il testo continua affermando che «tale contraddittorietà [...] è un aspetto derivato della contraddittorietà originaria e fondamentale che compete al divenire e che si mostra, al di là della fede in esso, nello sguardo del destino della verità – nello sguardo che quindi vede anche il senso autentico, cioè il destino, della storia dell'Occidente, ma il cui contenuto non può essere mai visto da alcun occhio dell'Occidente» *ibid.*, p. 417.

¹⁰¹ *Ibid.* (pp. 417-418). Cfr. anche «il mondo è il luogo dove si crede di toccare con mano l'uscire e il ritornare degli enti nel niente (il loro essere stati e il loro tornare a essere un niente). Ponendo che, nel divenire, l'ente è stato e torna a essere un niente, si pensa che l'ente è niente. In questo pensiero – conclude Severino – si manifesta, nel modo più radicale, l'essenza del nichilismo» Id., *Essenza del nichilismo* (op. cit., p. 304. Cfr. anche le pp. 253-263).

modo da evitare le maglie troppo strette delle consequenzialità logiche sottomesse al principio di non contraddizione, rifugiandosi nello spazio più problematico dell'esortazione¹⁰².

2.2 La rinascita dell'agire creativo nella liberazione

Una differente analisi dell'eterno ritorno, sempre concentrata sulla temporalità, è quella presentata da Gianni Vattimo. Egli ritiene che sia le letture cosmologiche che quelle morali non riescano nell'intento di portare alla luce la grandezza esistenziale dell'opera nietzscheana. Il filosofo torinese plaude al rovesciamento attuato da Nietzsche nella prensione che l'uomo ha del tempo. La visione tradizionale del tempo, infatti, che rimanda a una linea in cui gli attimi si allineano con una direzione e uno scopo, è identificata come latrice della «malattia storica» che ostacola la libera azione umana e conduce, inevitabilmente, al nichilismo¹⁰³. La malattia storica, infatti, immerge l'uomo nella prospettiva storica in cui vive, eliminandone gli elementi prettamente vitali: la creatività, la novità, l'irriducibilità di ciò che nasce e di ciò che è stato. Per emanciparsi da questa piaga, Nietzsche ci offre una serie di antidoti: «l'antistorico e il sovrastorico», che si realizzano in un nuovo rapporto di oblio e abbandono del passato¹⁰⁴. Per sfuggire allo spirito di vendetta, che si anima nell'impossibilità di svincolarsi da un andamento lineare della storia, la volontà deve volere il 'volere a ritroso', «deve liberare ogni *così fu* in *così volli che fosse*»¹⁰⁵. È, infatti, lo spirito di vendetta della volontà impotente a staticizzare il passato nella creazione conseguente di concatenazioni causali che spostano la responsabilità dall'uomo a misteriose forze esterne¹⁰⁶. Al contrario, nell'eterno ritorno, l'attimo salda il passato e il futuro nel momento presente della decisione. Per Vattimo, quindi, nella liberazione immanente del divenire inteso come l'eterno ritorno l'uomo si apre alla vita e al suo superamento, che ne è il fulcro attivo. Quest'uomo

¹⁰² Tutta la riflessione nietzscheana sul linguaggio, come vedremo nel capitolo a essa dedicata, cerca di forzare queste maglie per veicolare il messaggio filosofico attraverso linguaggi alternativi, che si svincolino dalle catene costrittive dell'argomentazione. Pensare quindi che Nietzsche possa ritrarsi di fronte all'evidenza della contraddizione, rischia di fraintendere il senso più profondo del suo filosofare («il principio di contraddizione [...] non contiene quindi un *criterio di verità*, ma un *imperativo* circa ciò *che DEVE valere* come vero. [...] In realtà la *logica* [...] vale solo per *verità fittizie*, CHE SONO STATE DA NOI CREATE» NF, 9 [97], 1887, OFN, VIII II, pp. 46-48). Quest'ultima eventualità, in ogni caso, non turba Severino (cfr. la nota 150 del presente capitolo).

¹⁰³ «Questa vita [...] è malata di molti mali e soffre [...] della *malattia storica*. L'eccesso di storia ha intaccato la forza plastica della vita, essa non è più capace di servirsi del passato come di un robusto nutrimento» HL, § 10, OFN, III I, p. 350.

¹⁰⁴ «Con il termine "l'antistorico" designo la forza e l'arte di poter *dimenticare* e di rinchiudersi in un *orizzonte* limitato; "sovrastoriche" chiamo le potenze che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all'esistenza il carattere dell'eterno e dell'immutabile, all'*arte* e alla *religione*. [...] È probabile che noi, malati di storia, dobbiamo anche soffrire per i rimedi. Ma che noi soffriamo per essi non è una prova contro la giustezza del metodo terapeutico scelto» *ibid.*, pp. 351-352.

¹⁰⁵ E. C. CORRIERO, *Nietzsche, oltre l'abisso*, op. cit., p. 100. Cfr. anche Za II, *Della redenzione*, OFN, VI I, pp. 168-173.

¹⁰⁶ «Se infatti il nichilismo [...] ha radice nello spirito di vendetta e nel rapporto della volontà con l'*es war* [il *così fu*], solo la soluzione del problema della temporalità potrà valere come definitivo superamento di esso e come premessa alla costruzione del superuomo» G. VATTIMO, *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino 1967, p. 51.

torna a un completo agire creativo. Qui ogni decisione diventa un assoluto e attecchisce nella vita dell'uomo in relazione con la totalità dell'Intero¹⁰⁷.

L'assunzione di responsabilità è la cifra fondamentale che porta con sé il rovesciamento della struttura rigida del tempo. Essa parla di un uomo che vuole l'eterno ritorno perché decide che ogni suo attimo è immenso, pienamente realizzato e felice, «cioè ingloba in sé tutto il suo significato, senza alcun riferimento trascendente»¹⁰⁸. Soltanto un attimo di tal specie può essere eternamente rivoltato. Rovesciando la rigida struttura lineare in cui si rappresentava il tempo, Vattimo propone di legare l'eterno ritorno al tema della 'liberazione', di cui si fa carico l'Übermensch. Ciò che viene negato nella concezione nietzscheana del tempo è, per il filosofo torinese, «l'essenza estatico-funzionale»¹⁰⁹ del tempo concepito linearmente, la considerazione, cioè, di ogni singolo attimo in funzione del precedente e del conseguente¹¹⁰. Tale considerazione, infatti, nega «quella coincidenza di essenza ed esistenza che è la condizione per poter sempre di nuovo volerlo»¹¹¹.

La decisione dell'uomo che sceglie di istituire l'eterno ritorno è, ovviamente, già all'interno della circolarità eternamente rivoltata, tuttavia ciò non ne limita la radicalità. La scelta del pastore di mordere il serpente¹¹² si presenta come una doppia riduzione: «una *riduzione* di tutto *alla* decisione e [...] una *riduzione della* decisione che [...] si riconosce come eternamente già voluta»¹¹³. La venuta dell'Übermensch, come l'uomo in grado di sostenere questa doppia riduzione, implica, quindi, una ricontrattazione della temporalità che annulla la metafisica tradizionale e la sua concezione lineare del tempo, definita da Vattimo «struttura edipica del tempo»¹¹⁴. In essa ogni attimo travalica l'altro perché non ha il suo senso profondo in sé. «*Questa struttura lineare del*

¹⁰⁷ «Demolita la struttura seriale del tempo, o almeno riconosciutala come non originaria, anche la decisione non si colloca più in rapporto con questo o quel momento del tempo, ma con la totalità del divenire e dell'essere (non più distinti, a loro volta, come stabilità-verità e apparenza ingannevole)» *ibid.*, p. 87.

¹⁰⁸ G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera* (op. cit., p. 207). E ancora: «eterno ritorno dell'attimo esige che l'uomo entri in un rapporto diverso col tempo, che possa vivere davvero degli attimi capaci di farsi volere sempre di nuovo» *ibid.*, p. 209.

¹⁰⁹ *Ibidem*. Si confronti, a tal riguardo, come Nietzsche riporta la posizione di Eraclito su tempo e spazio, sottolineandone la somiglianza con la filosofia schopenhaueriana (cfr. PZG, § 5, OFN, III II, p. 292 e sgg.).

¹¹⁰ «Istituire l'eterno ritorno vuol dire [...] produrre un'umanità capace di volere la ripetizione, capace di non vivere più il tempo in modo angoscioso, come tensione verso un compimento sempre di là da venire. [...] L'eterno ritorno non è tanto la negazione del tempo, quanto la negazione della trascendenza. Il tempo che qui viene negato è il tempo come tendere estatico ad altro, il procedere verso un fine che proprio in quanto non è (mai) raggiunto lascia essere il tempo nelle sue varie articolazioni» G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., pp. 207-209.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 209.

¹¹² Cfr. Za III, *La visione e l'enigma*, § 2, OFN, VI I, p. 194.

¹¹³ G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera* (op. cit., p. 210). «Questa duplicità di riduzione *alla* decisione e riduzione *della* decisione ci riporta, ancora una volta, al senso generale dello *Zarathustra* e della dottrina del ritorno, come sforzo di oltrepassare la fase estetica ed eccezionale dello spirito libero, e di produrre un uomo che non sia più malato della malattia delle catene» *ibidem*.

¹¹⁴ *Ibid.* (p. 249 e sgg.). «Carattere essenziale di quella temporalità estatico-funzionale era che ogni momento del tempo non ha il suo senso dentro di sé, ma in altro: nei momenti che lo precedono e lo seguono; e che, anche per questo, ogni attimo tende a impadronirsi in qualche modo del senso annullando tutti gli altri, in un succedersi in cui si verifica una lotta analoga a quella che divide i figli dai padri, secondo uno schema tipicamente edipico» *ibid.*, p. 250.

*tempo è [perciò] la stessa struttura del dominio»¹¹⁵, e ripropone quelle stesse dinamiche di dominio che si celano nella *ratio* della metafisica tradizionale e delle coscienze che sul suo modello si sono formate. Il passato, in questa struttura temporale, è il dominio: è «storia dello stabilirsi di supremazie e soggezioni, entro le quali l'uomo si viene via via deformando, e appare sempre più come frammento e orrida casualità»¹¹⁶. Deve essere considerato sia come un fatto, nella sua forma statica di già-accaduto, sia come una «storia di autoritarismo», nel suo contenuto, che agisce sul divenire contemporaneo¹¹⁷. Il passato è il dominio perché è l'immodificabile che pesa sul futuro di ognuno. L'uomo che vive con questo peso è un uomo frammentato, un uomo alienato. Da ciò Vattimo deduce la condizione 'impossibile' della classe operaia, legata a un «sistema della *ratio* che mostra il suo vero volto nell'organizzazione capitalistica del lavoro, ma che si manifesta ad ugual titolo nell'imporsi, all'interno del singolo, delle strutture mentali e morali prodotte dal dominio, dalla metafisica alla morale platonico-cristiana»¹¹⁸.*

La liberazione da ogni assoggettamento si concreta, secondo Vattimo, nell'Übermensch nietzscheano: l'oltreuomo che ha la capacità di trascendere se stesso per riappropriarsi, nella decisione originaria dell'eterno ritorno, della sua autorità sul mondo del simbolico¹¹⁹. È grazie a questa riscoperta autorità che egli può creare le nuove tavole di valori¹²⁰; è grazie a questa decisione originaria che egli diventa un uomo nuovo, oltre l'uomo. Questi sono i tre significati che Vattimo attribuisce all'eterno ritorno: «rovesciamento della struttura rigida del tempo, liberazione dal passato come autorità e soggezione, liberazione del simbolico»¹²¹. Per decidere di scegliere questo eterno ritorno è necessario un soggetto trasformato, trasformazione che si attualizza nella dissoluzione del soggetto stesso¹²², come si vedrà nei capitoli a seguire, dedicati alla volontà di potenza.

L'interpretazione vattimiana dell'eterno ritorno ha il vantaggio di recuperarne il profondo senso etico di decisione fondamentale all'esistenza. Ciononostante indirizza il pensiero del filosofo torinese verso un'impostazione che presenta l'uomo completamente immerso nell'orizzonte del nichilismo. Da ciò il pensatore torinese teorizza «un culto della "memoria"» e una mitologia del passato come «tras-missione di messaggi» che implicano una risposta, unica possibilità di «dar

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 259.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibid.* (p. 289). Per un approfondimento si rimanda alla nota 124, prima parte, capitolo terzo del seguente scritto.

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 296 e sgg.

¹²⁰ «Creando sensi, ordinando il mondo secondo la sua volontà e la sua immagine, l'uomo si impadronisce delle cose, e per questo tale attività è volontà di potenza come arte. Il simbolico è il ponte che supera la distanza tra il dentro e il fuori, e anzi realizza una condizione in cui di fatto il fuori non esiste più» E. C. CORRIERO, *Nietzsche, oltre l'abisso*, op. cit., p. 133.

¹²¹ G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 283.

¹²² «Sul piano dell'eterno ritorno, e per raggiungere tale piano, occorre un rinnovamento radicale del soggetto, che si presenta anzitutto come un vero e proprio rinnegamento e dissoluzione di esso» *ibid.*, p. 211.

sensu all'esperienza vissuta attualmente»¹²³. A ragione, però, Wolfgang Müller-Lauter fa notare che, quando Vattimo identifica il «pensiero rammemorante» come «un atteggiamento “rivolto più al passato che al futuro”», si distanzia in realtà dalla concezione heideggeriana, che sottolinea come «la rammemorazione di ciò che è stato significa essenzialmente “pensare in avanti (*Vor-denken*) nell'impensato che è da-pensare (*zu-denkende*)»¹²⁴. In ogni caso l'allontanamento più significativo di Vattimo dal pensiero nietzscheano e da quello heideggeriano, allontanamento che lui stesso teorizza¹²⁵, si attua nella sistematizzazione del 'pensiero debole' all'interno di una prospettiva nichilistica¹²⁶. Al contrario Nietzsche, pur essendo effettivamente «il primo perfetto nichilista»¹²⁷, è anche colui che apre ad una fase successiva al nichilismo, essendoselo lasciato «dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé»¹²⁸. Vattimo, al contrario, pensa l'uomo ancora imbrigliato nelle maglie alienanti del nichilismo, tanto da ricercare anche in Heidegger motivi che lo contengano all'interno del suo orizzonte. In questo modo può giustificare la teorizzazione del pensiero debole, attraverso

[una rilettura] di Nietzsche, di Heidegger, dell'ermeneutica contemporanea unificate dall'interesse per gli elementi “di declino” che vi si possono riconoscere; cioè, per quegli elementi che, in questi autori e correnti, alludono in generale all'esigenza, che mi sembra primaria, di ripensare la filosofia – anche quella del passato [...] – alla luce di una concezione dell'essere che non si lasci più ipnotizzare dai suoi caratteri “forti” (presenza dispiegata, eternità, evidenza, in una parola: autorità e dominio), che sono sempre stati preferiti dalla metafisica. Una diversa concezione debole dell'essere, oltre che più adeguata ai risultati del pensiero di Nietzsche e di Heidegger, mi sembra anche, e soprattutto, quella che può aiutarci a pensare in maniera non solo negativa, non solo in termini di devastazione dell'umano, di alienazione, ecc., l'esperienza della civiltà di massa¹²⁹.

Tuttavia, anche in questo caso, Müller-Lauter palesa il fraintendimento che qui è in atto. Egli chiarisce come il fondare dell'essere proprio di Heidegger – il suo *Gründen* – deve essere

¹²³ G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano 1981⁴, p. 9.

¹²⁴ W. MÜLLER-LAUTER, *Heidegger e Nietzsche*, op. cit., p. 19.

¹²⁵ Cfr. G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, p. 14 e sgg.

¹²⁶ Rileviamo in questa sede che il dibattito che si è concentrato intorno alla distinzione tra 'pensiero forte' – o 'nuovo realismo' – e 'pensiero debole' e che ha visto in Italia la contrapposizione, in particolare, di Maurizio Ferraris, Emanuele Severino e Gianni Vattimo, ha avuto nell'estate del 2011 un rilevante eco sulla stampa italiana (Cfr. la rassegna stampa dedicata alla *querelle tra pensiero debole, postmoderno e nuovo realismo* sul sito del filosofo torinese: <http://giannivattimo.blogspot.fr>).

Per un maggior approfondimento si rimanda al già citato M. FERRARIS, *Manifesto del nuovo realismo*, op. cit.

¹²⁷ NF, 11 [411], 1887, OFN, VIII II, p. 393.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, op. cit., pp. 9-10.

considerato al di fuori della distinzione tutta vattimiana tra pensiero debole e pensiero forte¹³⁰. La storia del destino dell'essere va, per Heidegger, al di là della metafisica, pur mantenendo una «disponibilità forte»¹³¹. Questa posizione difficilmente può essere pensata da Vattimo, che la considera una *contradictio in adjecto*¹³² e che, pur di continuare a sostenere una lettura nichilistica di Heidegger, attua ciò che egli definisce «una *Verwindung*, una ripresa-distorsione che si esercita su Heidegger stesso»¹³³.

Al di là delle conseguenze problematiche cui giunge il pensiero vattimiano, la sua analisi dell'eterno ritorno riesce, più di altre celebri esegesi nietzscheane, a salvaguardarne il carattere etico-pratico. Inoltre, la curvatura esistenzialistica di questa interpretazione permette di introdurre la cifra annientatrice dell'identità soggettiva che schiude la filosofia nietzscheana al predominio della volontà di potenza.

¹³⁰ «Quando Vattimo suggerisce a tale fondare un senso ermeneutico debole, egli non tiene conto del fatto che nella affermazioni di Heidegger sull'ermeneutica (dopo la “svolta”) l'uomo viene presentato come “messaggero” di un “messaggio” che proviene dalla storia-destino dell'essere» W. MÜLLER-LAUTER, *Heidegger e Nietzsche*, op. cit., p. 19.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² Cfr. *ibidem*.

¹³³ G. VATTIMO, *La fine della modernità*, op. cit., p. 185.

Appendice. Contro l'interpretazione di Severino: Vitiello e Regina

L'interpretazione nietzscheana di Severino si presta anche ad altre critiche. Rileviamo qui, prima fra tutte, la critica che Vincenzo Vitiello muove alla concezione severiniana di volontà che vuole 'a ritroso'¹³⁴. Vitiello spiega come nell'impostazione severiniana il volere che vuole a ritroso deve rivolere un voluto esattamente con le stesse caratteristiche, quindi anche con l'inconsapevolezza del futuro che deriverà da tale voluto. Se così non fosse, ci sarebbe un residuo, un non voluto che resterebbe escluso dal circolo del divenire e che si concretizzerebbe in un immutabile. E questo primo volere che vuole a ritroso deve, al contempo, volere tutti gli altri già-voluti, quei voluti successivi «che sono tali, successivi, perché più non vogliono il precedente»¹³⁵. La volontà che vuole a ritroso, quindi, nel suo volere vuole il primo voluto e tutti i voluti che non vogliono il primo. Severino evita la contraddizione, mostrando come la volontà vuole, col suo primo volere il voluto, tutta la serie dei voluti che ne derivano¹³⁶. È necessario, perciò, proclamare la finitudine della serie dei voluti nell'infinitudine della ripetizione della stessa volizione. Che è poi l'idea nietzscheana di eterno ritorno dell'uguale: un divenire – uno spazio – finito in un tempo infinito¹³⁷. È l'infinita ripetizione dell'essere voluto che permette a questa serie dei voluti di non caratterizzarsi a sua volta come un immutabile.

Qui sorge il problema: Vitiello rimarca come una volontà che vuole a ritroso tutta la serie dei voluti non può volere allo stesso modo di una volontà che vuole solo il primo voluto che origina la serie. L'ignoranza della successione dei voluti è l'unico modo per volere lo stesso volere che già si è voluto. «Pertanto la ripetizione cambia quello che non dovrebbe cambiare, dacché cambiando il passato lascia dietro di sé un residuo, un non-voluto che limita il volere, un immutabile che nega il divenire»¹³⁸. Il tentativo di uscire dall'*impasse* operato da Severino, che sia solo la forma del volere – «il *movimento* della ripetizione» – a mutare con la ripetizione, e non il suo contenuto¹³⁹, non convince Vitiello. «Infatti, se è anche solo la *forma* a mutare, allora come residuo immutabile, sottratto al divenire, resterà la forma del precedente voluto»¹⁴⁰. Si rintraccia, inoltre, una seconda

¹³⁴ Cfr. V. VITIELLO, *Anulus æternitatis: il nichilismo tra necessità e possibilità* (op. cit.). Per un approfondimento del dibattito Severino-Vitiello si confronti anche Id., *Il Dio possibile*, op. cit., in particolare le pp. 37-43 e 51-56.

¹³⁵ Id., *Anulus æternitatis: il nichilismo tra necessità e possibilità*, op. cit., p. 131.

¹³⁶ Cfr. E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, op. cit., pp. 249-251.

¹³⁷ Come afferma anche Heidegger: «il divenire [è] finito in un tempo infinito». Ne consegue che il fluire del divenire non può far altro che ripetersi eternamente. Infatti ogni processo del divenire «deve trarre con sé retrocessivamente tutto ciò che è passato, oppure, avendo un effetto nel futuro, spingerlo avanti a sé» M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 310.

¹³⁸ V. VITIELLO, *Anulus æternitatis: il nichilismo tra necessità e possibilità* (op. cit., p. 131). Il testo continua così: «a meno che non si voglia sostenere che nella infinita ripetizione non c'è un 'prima' assoluto, e che quindi essendo tutto sempre e solo ripetizione, la volontà vuole sempre e solo l'intera serie di voluti. Ma una tale affermazione è davvero insostenibile [...] quindi la ripetizione trasforma in non trasformabile» *ibidem*.

¹³⁹ Cfr. E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, op. cit., p. 258.

¹⁴⁰ V. VITIELLO, *Anulus æternitatis: il nichilismo tra necessità e possibilità*, op. cit., p. 132.

difficoltà nell'interpretazione severiniana qui discussa. Volere l'intera serie dei voluti non libera, come vorrebbe Severino, dalla contraddizione. Al contrario

volere l'intera serie dei voluti aggrava la contraddizione di volere e insieme non volere, poiché l'estende da un solo voluto a tutti i voluti, che *non* di volta in volta sono prima voluti e poi non voluti, bensì – volendosi insieme tutti i voluti, la serie appunto – sono *simul* voluti e non voluti. A meno che [...] l'intera serie non si contragga in un punto, nel punto del volere che tutto vuole in un unico atto, raccogliendo tutti i voluti in una *simultaneità* – in un *insieme* – tale che il voluto precedente non si contrapponga al susseguente, perché è lo stesso susseguente in quanto da esso *indistinto*. Se il precedente voluto è lo stesso che il susseguente, allora chiaramente non c'è contraddizione, perché non c'è distinzione: il voluto è voluto in quanto non voluto.

Questa ultima deduzione non convince Vitiello, che ne approfitta per muovere una critica al cuore stesso del pensiero severiniano, chiamando in causa, come si è già mostrato precedentemente in questo scritto, la coesistenza dell'errore, come un positivo essere immutabile il cui contenuto è un negativo, nell'orizzonte della verità¹⁴¹.

La posizione di Umberto Regina vede nell'impostazione severiniana un difetto d'altro genere. Egli, infatti, rintraccia la limitatezza di un giudizio che dimentica che tra l'essere e il nulla l'uomo gioca un ruolo decisivo, a causa del suo interesse o disinteresse per l'essere. Il filosofo mantovano rivela che lo scopo autentico di Nietzsche non si esaurisce nell'opporre essere e non essere, ma si concreta nella lotta per richiamare il ruolo decisivo dell'uomo in questa opposizione. È col suo interesse per l'essere che l'uomo ne determina l'importanza. «Senza l'interesse dell'io per l'essere, questo io si rende indifferente a se stesso, e diffonde indifferenza sull'essere in generale»¹⁴². Il ruolo dell'eterno ritorno è, quindi, quello di eternizzare questo interesse dell'uomo per l'ente, «*in quanto esige che l'uomo presti interesse a questo ente in modo [...] incondizionato [...], grazie al tempo e al divenire*»¹⁴³. È il perdurare di questo interesse incondizionato che fonda l'eterno ritorno e garantisce il ritorno dell'ente di cui ci s'interessa. Al contrario, nell'ottica di Regina, l'indifferenza per l'essere genera nel mondo le contraddizioni, perché tale disinteresse spingerebbe l'uomo verso un mondo dell'apparenza, l'*Hinterwelt* nietzscheano¹⁴⁴, che si manifesta nel mondo delle verità assolute della metafisica tradizionale. La contraddizione è quindi intesa qui come la fede assoluta in

¹⁴¹ Cfr. la nota 10, prima parte, capitolo terzo del seguente scritto.

¹⁴² U. REGINA, *Nietzsche e l'«eterno ritorno dell'uguale»: in discussione con Emanuele Severino*, in *Verità e prospettiva in Nietzsche*, op. cit., p. 113.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 114.

¹⁴⁴ Cfr. Za I, *Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo*, OFN, VII, pp. 30-33.

un mondo che è già considerato a priori falso, e non quel processo di dimostrazione logica rigorosa su cui Aristotele fonda il proprio pensiero¹⁴⁵.

La lettura di Regina ha sicuramente il merito di salvaguardare il ruolo centrale dell'uomo nella struttura dell'eterno ritorno nietzscheano, un tentativo lodevole di conciliare il discorso sull'essere e sul divenire con la valenza pratica che l'eterno ritorno riveste nella filosofia nietzscheana e che Severino sembra abbandonare del tutto¹⁴⁶. Ciononostante egli rifiuta il ruolo attivo di creazione che l'eterno ritorno, al contrario, riveste per Nietzsche. Per Regina, infatti, l'eterno ritorno «consuma ogni eternità che non sia il suo stesso inanellarsi»¹⁴⁷, e questo lo spinge a rivolgersi a Kierkegaard e al suo «concetto di “ripetizione [Gjentagelse]” dell'esistenza»¹⁴⁸. In questa interpretazione, è evidente, non trova spazio l'appello nietzscheano al ruolo fondamentale che la sentenza del demone sussurra all'anima dell'uomo:

la domanda che ti porresti ogni volta e in ogni caso: «Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?» graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non *desiderare più* alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello?¹⁴⁹

Sia nell'interpretazione di Vitiello, sia in quella di Regina, ciò che è in discussione, in fin dei conti, è il concetto di eternità che Severino attribuisce a Nietzsche. Tuttavia, le critiche che il filosofo bresciano riceve da più voci, non intaccano fino in fondo la sua interpretazione nietzscheana. La sua esegesi dell'eterno ritorno dell'uguale, infatti, può essere messa in discussione solo mettendo in discussione il sistema su cui si fonda l'intero pensiero di Severino. Ciò perché, come lui ricorda, è funzionale alla struttura originaria della verità che il pensiero nietzscheano sviluppi l'implicito che gli è proprio, che Nietzsche ne fosse o meno consapevole¹⁵⁰.

¹⁴⁵ La critica di Regina è rivolta, allo stesso tempo, contro la metafisica classica di stampo aristotelico e contro il pensiero di Severino, che fonda ogni sua dimostrazione sull'utilizzazione del principio di non contraddizione di stampo parmenideo (cfr. la nota 79 del presente capitolo).

¹⁴⁶ «Nietzsche pone l'“anello del ritorno” non a suggello della convinzione che l'ente può indifferentemente essere oppure non essere, ma per rompere il circolo di indifferenza in cui l'uomo si chiude in sé ogni volta che si inventa un eterno o degli eterni (il “mondo vero”, “Dio”, gli “dèi”) proprio per poter predicare dell'ente indifferentemente l'essere oppure il non essere» U. REGINA, *Nietzsche e l'«eterno ritorno dell'uguale»: in discussione con Emanuele Severino*, op. cit., p. 115.

Nella stessa direzione sembra muoversi la lettura 'orientativa' di Werner Stegmaier che, partendo dall'idea che il nichilismo sia frutto di «necessità vitali», attribuisce a Nietzsche, riferendosi al frammento 9 [39] del 1887 (OFN, VIII II, p. 15), una certa indecisione nella spiegazione dei sintomi del nichilismo. A fronte del «carattere *ambiguo* del nostro mondo moderno» (*ibidem*) «ne consegue l'ambiguità di tutte le dottrine metafisiche dell'essere e del divenire» W. STEGMAIER, «Non solo ammettere, ma anche amare una buona parte di caso e di assurdità», op. cit., p. 51.

¹⁴⁷ U. REGINA, *Nietzsche e l'«eterno ritorno dell'uguale»: in discussione con Emanuele Severino*, op. cit., p. 115.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 116.

¹⁴⁹ FW, § 341, OFN, V II, p. 237.

¹⁵⁰ «Stiamo dicendo che questa interpretazione della dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno è proposta perché si ritiene che il discorso esplicito di Nietzsche spinga verso il “di più” essenziale del pensiero autenticamente implicito. Ma infine

va aggiunto che, *indipendentemente* dalla presenza, *nella “coscienza di Nietzsche”*, di questo nesso tra l’esplicito e l’implicito, tale nesso si impone *di per se stesso*, e di per se stesso porta al proprio compimento il pensiero del nostro tempo» E. SEVERINO, *L’anello del ritorno*, op. cit., pp. 26-27.

PARTE SECONDA

LA VOLONTÀ DI POTENZA

*Non dite che la noia li tortura: essi non
vogliono abboccare a nulla, perché la loro
volontà di potenza non sa come saziarsi – tutto
il resto è nulla in confronto*

Frammenti Postumi, 4 [239] 1880

DALL'UOMO ALL'ENTE: IL DISSOLVIMENTO DEL SOGGETTO

1. *La creazione dell'individuo nella lotta continua tra Apollo e Dioniso*

Nella sua prima opera Nietzsche trasforma un testo che nasce come indagine filologico-estetica sulla tragedia in uno scritto che svela al suo centro, nella dicotomia simbolica di Dioniso e Apollo, il fondamento ontologico del reale, così come inteso da Nietzsche in tutte le sue riflessioni successive¹. In questo senso già ne *La nascita della tragedia* si riscoprono *in nuce* alcune tra le questioni fondamentali che il filosofo svilupperà nelle sue opere mature². Tra queste sicuramente la più rilevante è la nascita dell'identità individuale come produzione seconda legata ad istanze di tipo utilitaristico-sociali.

1.1 *L'Io tra Caos e rappresentazione*

Come afferma Ponnier «è la questione dell'Io che mette Nietzsche segretamente a lavoro», che lo sconvolge inconsciamente e che ritrova nel suo pensiero una inevitabile elaborazione cosciente³.

¹ *La nascita della tragedia*, infatti, appare, a una prima analisi, uno scritto di estetica che cerca sia di riformare l'interpretazione dell'arte greca sia di demolire tutte le teorie estetiche sulla tragedia considerate valide fino a quel momento. Ma ben presto il libro si trasforma in un trattato di etica ed ermeneutica, in cui spettatore, eroe tragico e autore rappresentano immagini differenti dello stesso uomo. L'arte diventa una trasposizione della realtà, e le forze in gioco nella produzione artistica riproducono le lotte e le riconciliazioni che ogni soggetto ingaggia per salvaguardare la propria individualità.

² Cfr. J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (op. cit., pp. 538-549) e G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche* (op. cit., p. 9 e sgg.). Per un approfondimento del ruolo della coppia Apollo-Dioniso, anche in riferimento a sviluppi successivi alla filosofia nietzscheana, rimandiamo a: *Apollineo e dionisiaco* (cur. S. Bertolini, Aracne, Roma 2010) e G. COLLI, *Apollineo e dionisiaco* (op. cit.).

³ Cfr. J. PONNIER, *Nietzsche et la question du moi* (op. cit., p. 22). Ponnier, nella sua indagine ermeneutica di stampo psicanalitico, ritiene che la questione dell'Io, inteso come quell'insieme di istinti e pulsioni inconsci e distinto dal soggetto individuale cosciente di se stesso, rappresenti in realtà il fondamento di ogni filosofare, riprendendo qui una definizione freudiana che considera la filosofia «la difesa narcisistica per eccellenza» *ibid.* (p. 13). Intorno a questo nucleo d'incoscienza si sviluppa in chiave narcisistica ogni tipo di riflessione filosofica. Ponnier ipotizza che la tradizione classica – da Platone in poi – abbia spinto questa indagine, originantesi dalla sublimazione del desiderio, verso un rifiuto del grezzo narcisismo, volgendosi al contrario a un «narcisismo superiore» (cfr. *ibid.*, p. 25) della trascendenza, «proclamando l'apertura originaria della cellula dell'Io e l'intrusione, in questa cellula, di una verità venuta da altro, verità alla quale conviene partecipare» (*ibidem*). Il soggetto narcisista si rivolge a un Altro trascendente

È già emerso, nel capitolo dedicato alla critica del cristianesimo, come Nietzsche consideri in realtà il soggetto, inteso come attore agente, un mezzo funzionale al controllo e al dominio operato dal gregge sugli individui. La critica nietzscheana, in realtà si spinge più a fondo, scardinando l'essenza stessa dell'idea che il soggetto sia legittimato a concepirsi come un essere dotato di un'esistenza singolare, identica, concreta e determinata nel tempo e nello spazio. Tale giustificazione si fonda, secondo Nietzsche, sulla fede incondizionata dell'uomo nelle categorie proprie della metafisica classica e sul ruolo che esse hanno avuto, nello sviluppo della riflessione filosofica occidentale, intorno al concetto di io-individuo⁴. A tal proposito il filosofo tedesco dedica molto spazio, in particolare, al *principium individuationis*⁵.

Nelle prime pagine de *La nascita della tragedia* Nietzsche identifica Apollo come «l'espressione più sublime» di chi si rifugia, con la massima fiducia, sotto il dominio protettivo di questo principio, tanto che «si potrebbe definire lo stesso Apollo come la magnifica immagine divina del *principium individuationis*»⁶. La dicotomia Dioniso-Apollo, che scaturisce in questo testo del giovane Nietzsche, si snoda sullo sfondo delle opere successive con una continuità costante ma mutevole, fino a quando Dioniso diventa una sintesi complessa del primo apollineo e del primo dionisiaco, sostituendo entrambi⁷. Tutto il libro, dedicato alla nascita della tragedia greca, lavora per

che in realtà rimanda sempre al sé da cui si origina l'analisi. In quest'ottica il pensiero nietzscheano rappresenta una svolta fondamentale nella storia del pensiero occidentale. «La volontà di potenza [infatti] rivela un monismo innatistico che, nonostante scuota la nozione classica di soggetto, rappresenta uno dei più radicali tentativi di negazione dell'Altro che abbia conosciuto la filosofia» *ibid.*, p. 26.

Da questa posizione concettuale si sviluppa l'indagine di Ponnier, che si concentra parallelamente nell'analisi sia del pensiero nietzscheano, sia del 'caso Nietzsche', dato il rilevante interesse che quest'ultimo riveste dal punto di vista psichiatrico (a tal riguardo si confronti la nota 52, prima parte, capitolo secondo del presente scritto).

A scanso di equivoci chiarisco che ci si concentrerà qui su una concezione dell'io che lasci in disparte, almeno in un primo momento, le pulsioni inconscie che lo animano. Si tenterà, infatti, di ripercorrere il tragitto intrapreso dall'esame nietzscheano, che ci porterà dalla percezione in cui il soggetto si coglie come istanza originaria orientante l'azione umana, a quella in cui si rivela produzione secondaria, cioè espressione sottomessa, di volta in volta, a ciò che realmente governa e ordina il reale.

⁴ Non ci pare il caso qui di inoltrarci in un'analisi dello sviluppo del concetto di 'io' nella storia del pensiero occidentale. Daremo per scontata la conoscenza degli interpreti più importanti che, nella modernità, hanno cominciato a considerare il 'soggetto psichico' come 'soggetto' – da Descartes a Locke, da Kant a Schopenhauer, da Fichte a Hegel a Husserl – contrariamente all'antichità che lo riteneva solamente un esempio particolare del 'soggetto ontologico'.

Per un approfondimento della questione rimandiamo a: W. SCHULZ, *Ich und Welt*, Neske, Pfullingen 1979.

Sicuramente funzionale all'andamento della nostra analisi è l'interpretazione del concetto d'individuo presentata da Deleuze nella sua opera *Logique du sens* (cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, tr. it. M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 94-108, 158-160 e 185-190. Si confronti anche M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., pp. 651-656).

⁵ Rimandiamo, solo a titolo di esempio, a: DW, § 1 (OFN, III II, pp. 47-77); GT, § 1 (OFN, III I, pp. 21-26); NF, 3 [73], 1869 (FP, I, pp. 99-100), 9 [38], 1971 (FP, II, pp. 92-94), 3 [22], 1880 (OFN, V I, p. 307), 7 [7], 1883 (OFN, VII I I, pp. 227-229).

⁶ GT, § 1, OFN, III I, p. 24.

⁷ In seguito a *La nascita della tragedia* la figura di Dioniso comincia a riaffiorare, dopo circa una decina d'anni di silenzio, nell'opera *Così parlò Zarathustra*. Successivamente, la filosofia di Dioniso riconquisterà il suo ruolo centrale nel pensiero di Nietzsche, legandosi indissolubilmente con la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale e della volontà di potenza, come dimostrano i *Frammenti postumi*, a partire dal 1884 (cfr. «la filosofia di Dioniso: una concezione che vede nel creare e nel trasformare l'uomo e le cose il più alto godimento dell'esistenza» NF, 34 [176], 1885, OFN, VII III, p. 157).

Si confrontino, solo a titolo di esempio: DD (OFN, VI IV); DW (OFN, III II, pp. 48-77); EH, *Così parlò Zarathustra*, §§ 6-8 (OFN, VI III, pp. 352-359); GD, *Scorribande di un inattuale*, § 49 e *Quel che devo agli antichi*, §§ 4 e 5 (OFN,

fondare la coppia apollineo-dionisiaco perché essa possa infine offrire una nuova *Weltanschauung*, in opposizione a quella, tradizionale, del cristianesimo e dell'idealismo dialettico.

Come abbiamo già accennato nel paragrafo dedicato agli dèi greci, attraverso la metafora artistica Nietzsche presenta la tragedia come una trasposizione del modo in cui l'uomo risolve la contrapposizione, in lui innata, tra l'ordine e il caos, rappresentazioni proprio dei due dèi⁸. Il filosofo tedesco, infatti, si appropria della distinzione costitutiva del pensiero di Schopenhauer tra mondo come rappresentazione e mondo come volontà, attribuendo rispettivamente i tratti apollinei per indicare l'uno e quelli dionisiaci per indicare l'altro⁹. Il mondo come rappresentazione, ben ordinato, dominato dalla ragione e dal principio di causalità, espressione massima di armonia plastica ed equilibrio, è il mondo del sogno¹⁰, espressione dello spirito apollineo. Esso, in realtà,

VI III, pp. 150-151 e 158-161); JGB, § 295 (OFN, VI II, p. 203-205); NF, 3 [73], 1869 (FP, I, p. 100), 29 [42], 1878 (OFN, IV III, p. 297), 34 [181 e 248], 1885 (OFN, VII III, pp. 159-160 e 180), 9 [115] e 10 [95 e 159], 1887 (OFN, VIII II, pp. 58, 155 e 191-192).

Cfr. anche J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., pp. 511-557, in particolare p. 549 e sgg.

⁸ Ecco come Nietzsche definisce la sua «dottrina misterica della tragedia: la conoscenza fondamentale dell'unità di tutto ciò che esiste, la concezione dell'individuazione come causa prima del male, l'arte come lieta speranza che il dominio dell'individuazione possa essere spezzato, come presentimento di una ripristinata unità» GT, § 10, OFN III I, pp. 72-73.

Si rimanda, per un approfondimento del ruolo della tragedia in Nietzsche, alla nota 13, prima parte, capitolo secondo del seguente scritto.

⁹ Cfr. GT, § 1, OFN, III I, pp. 21-26.

¹⁰ «In due stati [...] l'uomo raggiunge il sentimento estatico dell'esistenza, nel sogno e nell'ebbrezza» DW, § 1 (OFN, III II, p. 49). E ancora: «per accostarci di più a quei due impulsi, immaginiamoli innanzitutto come i mondi artistici separati del *sogno* e dell'*ebbrezza*; fra questi fenomeni fisiologici si può notare un contrasto corrispondente a quello fra l'apollineo e il dionisiaco. Nel sogno apparvero da prima alle anime degli uomini, secondo la rappresentazione di Lucrezio, le magnifiche figure degli dei; nel sogno il grande scultore vide le incantevoli forme di esseri sovraumani, e il poeta ellenico, interrogato sui segreti della sua creazione poetica, avrebbe ugualmente ricordato il sogno e dato un ammaestramento. [...] La bella parvenza del sogno, nella cui produzione ogni uomo è artista pieno, è il presupposto di ogni arte figurativa, anzi [...] altresì di una metà essenziale della poesia» GT, § 1, OFN III I, pp. 21-22.

Il tema del sogno è ricorrente in questo come in altri testi nietzscheani, in particolare nel primo periodo della sua riflessione filosofica. Anche qui il riferimento diretto è Schopenhauer: proprio parlando del velo di Maya, che crea il mondo illusorio del fenomeno in cui l'uomo è immerso, egli scrive: «è Maya, il velo ingannatore, che avvolge il volto dei mortali e fa loro vedere un mondo del quale non può dirsi né che esista, né che non esista; perché ella rassomiglia al sogno» A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (libro I° § 3, op. cit., p. 44). Ma mentre per Schopenhauer il sogno nasconde solo la realtà, impedendo all'uomo di accedere e scoprire la cosa in sé – compito cui si è votato il filosofo nella sua lotta contro la Volontà – per Nietzsche questo elemento ha una doppia valenza: positiva e negativa insieme.

Il tema del sogno richiama inevitabilmente anche il raffronto con Freud e la psicanalisi. In vari frammenti Nietzsche rileva il legame inscindibile tra i sogni e la loro natura di narrazione artistica, suggerendo l'idea che in essi si esternino delle potenzialità in noi normalmente inesprese durante la veglia. Si legge in *Umano, troppo umano II*: «i nostri sogni [...] sono simboliche catene di scene e di immagini in luogo di un linguaggio poetico di narrazione; essi parafrasano le nostre vicende o aspettative o relazioni con artistica arditezza e determinatezza. [...] Noi consumiamo nel sogno troppa arte – e ne siamo perciò di giorno così poveri» WS, § 194 (OFN, IV III, p. 215). È evidente qui il riferimento alle proprietà del sogno, svelatore dell'inconscio, presentate da Freud nel suo celebre testo *L'interpretazione dei sogni*. Ricordiamo inoltre che in *La nascita della tragedia* il sogno è produzione apollinea, il dio detentore del potere salvifico dell'illusione.

Per evitare di entrare in una questione che ci porterebbe troppo lontano dal nostro obiettivo, rinviando, per un confronto tra Nietzsche e la psicanalisi, ad alcuni testi di riferimento: É. BLONDEL, *Nietzsche: la vie et la métaphore* («Revue philosophique de la France et de l'Étranger» 3 [1971], pp. 315-45); G. ROCCI, *Nietzsche e Jung: una prospettiva ermeneutica* (op. cit.); J. BUTLER, *La vita psichica del potere* (ed. it. C. Weber, Meltemi, Roma 2005, pp. 61-77); C. G. JUNG, *Lo «Zarathustra» di Nietzsche* (op. cit.); R. LEHRER, *Nietzsche's presence in Freud's life and thought* (op. cit.); L.

non designa che la superficie di una realtà dietro la quale si celano le forze vitali distruttive e simultaneamente creatrici, positive e feconde, proprie del mondo dell'ebrezza, il mondo di Dioniso¹¹. Nell'ottica dialettica e cristiana gli impulsi apollinei e dionisiaci possono essere pensati solo in opposizione; ma Nietzsche li tiene insieme, rielaborandoli all'interno della prospettiva tragica¹². Dioniso supera momentaneamente il suo contrasto con l'apollineo e riassume in sé la contraddizione. Apollo permette una messa in scena armoniosa del dramma tragico, in cui Dioniso diventa il solo eroe tragico, unione di forma plastica ordinata ed ebrezza creativa. Si trasforma, finalmente, nella rappresentazione della vita umana come tragedia¹³, in cui si ripropongono continuamente gli stessi processi di assorbimento e disgiunzione che è costretto ad attuare il soggetto che vive nel mondo con la sua presunta individualità.

Apollo, immagine divina del *principium individuationis*, rappresenta uno stato illusorio e necessario affinché l'uomo possa concepirsi come individuo¹⁴. Al contrario, Dioniso riproduce il caos originario da cui tutto proviene, in cui le individualità non esistono, perché si perdono e si dissolvono nella tela che fa da sfondo a tutto l'esistente. Da questo caos primordiale si stacca, emergendo e nuovamente immergendosi in un processo continuo, il soggetto individuale, originato già nella relazione all'uno e definito grazie alle facoltà proprie dell'apollineo. Apollo è l'illusione, l'apparenza, lo specchio che trasfigura e il sogno che libera; grazie a lui l'uomo può concepirsi come singolarità, o meglio, come particolare, come parte di un tutto, «giacché Apollo vuole dar pace agli esseri singoli, proprio col tracciare tra loro linee di confine»¹⁵. Questo dio nasconde agli uomini il terrore e il dolore costitutivi dell'elemento generativo da cui essi sorgono. Dioniso, al contrario, è 'il dio smembrato': da ognuna delle sue ferite scaturisce un soggetto individuale che, grazie all'illusione del mondo che opera Apollo, dimentica l'abisso da cui proviene¹⁶. Nietzsche

LUPO, *Le colombe dello scettico* (op. cit.); J. PONNIER, *Nietzsche et la question du moi* (op. cit.); R. RONI, *Tra Nietzsche e Freud* (op. cit.); L. RUSSO, *Nietzsche, Freud e il paradosso della rappresentazione* (op. cit.) e P. WOTLING, *Il pensiero del sottosuolo* (op. cit.).

¹¹ «Riusciamo allora a gettare uno sguardo nell'essenza del *dionisiaco*, a cui ci accostiamo di più ancora attraverso l'ebrezza. O per l'influsso delle bevande narcotiche, cantate da tutti gli uomini e dai popoli primitivi, o per il poderoso avvicinarsi della primavera, che penetra gioiosamente tutta la natura, si destano quegli impulsi dionisiaci, nella cui esaltazione l'elemento soggettivo svanisce in un completo oblio di sé» GT, § 1, OFN III I, pp. 24-25.

¹² «La tragedia è conciliazione, mirabile e precaria alleanza dominata da Dioniso. [...] Egli è l'unico soggetto tragico: sofferenze dell'individuazione che vengono riassorbite nel piacere dell'essere originario» G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 19.

¹³ Rimandiamo qui alla 'sentenza del dio sileno', già presentata nella nota 7, prima parte, capitolo secondo del seguente scritto.

¹⁴ Una prima espressione di questa necessità, come si è già mostrato, si manifesta attraverso la creazione del proprio pantheon di dèi attuata dal popolo greco (cfr. prima parte, capitolo secondo del seguente scritto).

¹⁵ GT, § 9, OFN, III I, p. 70.

¹⁶ «In verità quell'eroe è il Dioniso sofferente dei misteri, quel dio che sperimenta in sé i dolori dell'individuazione, e di cui mirabili miti narrano come da fanciullo fosse fatto a pezzi dai Titani e come poi in questo stato venisse venerato come Zagreus. Con ciò si significa che questo sbranamento, la vera e propria *sofferenza* dionisiaca, è come una trasformazione in aria, acqua, terra e fuoco, e che quindi dobbiamo considerare lo stato di individuazione come la fonte e la causa prima di ogni sofferenza, come qualcosa in sé detestabile. Dal sorriso di questo Dioniso sono nati gli dèi olimpici, dalle sue lacrime gli uomini» *ibid.*, § 10, p. 72.

rievocando i miti dionisiaci, prospetta la nascita della coscienza individuale come un'alienazione dell'uomo dall'uno originario e caotico, alienazione che si compie grazie al rifugio nelle proprietà terapeutiche e salvifiche di Apollo, basate sull'alterazione della percezione del reale. A questo primo movimento emergente segue un successivo tentativo di liberazione per spezzare le catene apollinee dell'individuazione. L'uomo cerca di superare i confini del sogno, dell'apparenza illusoria, di un sapere manipolatore che non rispetta la realtà: cioè la tragicità dell'abisso su cui poggia il mondo.

Tutto il fulgore degli dèi olimpici impallidisce di fronte alla sapienza di Sileno. Un'arte che nella sua ebbrezza estatica diceva la verità scacciò le Muse delle arti dell'illusione; nell'oblio di sé degli stati dionisiaci perì l'individuo con i suoi limiti e le sue misure¹⁷.

Ma la contemplazione dell'abisso e della sapienza dionisiaca può distruggere l'uomo, ingoiando «questo mondo di apparenze, per far intuire dietro di esso e attraverso la sua distruzione una altissima, primigenia gioia artistica in grembo all'uno originario»¹⁸. In questo circolo di dolore e riconoscimento, il soggetto ha bisogno di ritrovarsi come una parte dell'uno originario, senza esserne annullato, preservando la sua natura individuale nella coappartenenza al Tutto mostrata attraverso la ragione apollinea¹⁹. Nietzsche rivela la natura ambivalente che il dionisiaco deve avere: da una parte, infatti, l'uomo gettato nell'abisso sperimenta la perdita delle proprie certezze individuali; dall'altra, tuttavia, l'esperienza del dionisiaco designa la partecipazione dell'individuo agli istinti vitalistici della natura. Dioniso, infatti, decentralizza l'individuo, ma, al contempo, lo inserisce nell'armonia universale dell'unità originaria²⁰. E ancora una volta le facoltà apollinee

¹⁷ DW, § 2, OFN, III II, p. 63.

¹⁸ GT, § 22, OFN, III I, p. 147.

¹⁹ «La sventura nell'essenza delle cose [...] e la contraddizione nel cuore del mondo [...] si rivelano come un intrecciarsi di mondi diversi, per esempio di uno divino e di uno umano, ciascuno dei quali nella sua individualità è legittimo, ma nella coesistenza con un'altra singolarità deve soffrire per la sua individuazione» (*ibid.*, § 9, p. 69); «Apollo mi sta innanzi come il genio trasfiguratore del *principium individuationis*, grazie a cui soltanto si può conseguire davvero la liberazione nell'illusione; per contro al mistico grido di giubilo di Dioniso la catena dell'individuazione viene spezzata e si apre la via verso le Madri dell'essere, verso l'essenza intima delle cose» (*ibid.*, § 16, p. 105); e ancora: «il dionisiaco, confrontato con l'apollineo, appare come la potenza artistica eterna ed originaria, che suscita in genere all'esistenza tutto il mondo dell'apparenza: in mezzo a questo diventa necessaria una nuova luce di trasfigurazione, per mantenere in vita il mondo animato dell'individuazione» *ibid.*, § 25, p. 161.

²⁰ «L'arte dionisiaca vuole convincerci dell'eterna gioia dell'esistenza: senonché dobbiamo cercare questa gioia [...] dietro le apparenze. Dobbiamo riconoscere come tutto ciò che nasce debba essere pronto a una fine dolorosa, siamo costretti a guardare in faccia gli orrori dell'esistenza individuale – e tuttavia non dobbiamo irrigidirci: una consolazione metafisica ci strappa momentaneamente al congegno delle forme mutevoli. Per brevi attimi siamo veramente l'essere primigenio stesso e ne sentiamo l'indomabile brama di esistere e piacere di esistere; la lotta, il tormento, l'annientamento delle apparenze ci sembrano ora necessari, data la sovrabbondanza delle innumerevoli forme di esistenza che si urtano e si incalzano alla vita, data la strabocchevole fecondità della volontà del mondo; noi veniamo trapassati dal furioso pungolo di questi tormenti nello stesso attimo in cui siamo per così dire divenuti una cosa sola con l'incommensurabile gioia originaria dell'esistenza, e in cui, presentiamo, in estasi dionisiaca, l'indistruttibilità ed

recuperano l'individuo dalle braccia soffocanti di Dioniso. «Insorge [...] la forza *apollinea*, volta a ripristinare l'individuo quasi frantumato, col balsamo salutare di un estatico inganno»²¹.

Il popolo greco è riuscito, secondo Nietzsche, a superare l'annullamento dell'individualità assegnando, attraverso l'arte apollinea alimentata dalla «magia risanatrice di Apollo»²², una forma regolare ed ordinata al caos primordiale. Il vero merito di Apollo è di saper preservare l'individuo dalla disperazione, attraverso il piacere dell'apparenza. La forza apollinea strappa il soggetto dalla contemplazione degli *universalia ante rem*, propri dell'universo dionisiaco, permettendogli così di concentrarsi sugli *universalia in re*²³. La tragedia, con la sua natura di produzione artistica dal contenuto tragico, funge allora da spettro per avere una fugace visione del caos primordiale in cui tutto si origina, su ciò che Nietzsche chiama «le Madri dell'essere, i cui nomi suonano: follia, volontà, dolore»²⁴. L'apollineo consente un distacco dall'orizzonte del dionisiaco, anche se, in realtà, esso è solo un elemento di questo orizzonte.

Dioniso e Apollo [infatti] non sono [...] in opposizione come termini interni a una contraddizione, ma semmai come due modi antitetici di risolverla: Apollo attraverso la mediazione, nella contemplazione dell'immagine plastica; Dioniso, senza mediazioni, nella riproduzione, nel simbolo musicale della volontà²⁵.

Apollo diventa una proiezione dello stesso Dioniso, dell'unità primordiale che produce lei stessa il *principium individuationis*, attraverso la mediazione apollinea. Il terrore dell'abisso primordiale come annullamento dell'individuo è riassorbito nel soggetto dalla gioia della conoscenza²⁶. Questa conoscenza si chiama Dioniso: la manifestazione originaria dell'essere come divenire che si concretizza nell'eterno ritorno dell'uguale secondo la legge della volontà di potenza. Per questa

eternità di questo piacere. Malgrado il timore e la compassione, noi viviamo in modo felice, non come individui, in quanto siamo quell'*unico* vivente, con la cui gioia generativa siamo fusi» *ibid.*, § 17, p. 111-112.

²¹ *Ibid.*, § 21, p. 141.

²² *Ibid.*, p. 142.

²³ *Ibid.*, § 16, p. 109 e sgg.

²⁴ *Ibid.*, § 20, p. 136.

²⁵ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (op. cit., pp. 18-19). Si confronti: «in entrambi gli stati [apollineo e dionisiaco] dobbiamo riconoscere un fenomeno dionisiaco, il quale ci rivela ogni volta di nuovo il giuoco di costruzione e distruzione del mondo individuale come l'efflusso di una gioia primordiale, similmente come la forza formatrice del mondo viene paragonata da Eraclito l'oscuro a un fanciullo che giocando disponga pietre qua e là, innalzi mucchi di sabbia e di nuovo li disperda» (GT, § 24 OFN, III I, p. 160); e anche Za I, *Delle tre metamorfosi* (OFN, VI I, pp. 23-25).

²⁶ Il movimento che contraddistingue la dinamica che intercorre tra la coppia Dioniso-Apollo conferisce all'opera un carattere in un certo modo dialettico, come afferma lo stesso Nietzsche, pur ammettendo che abbia «un ripugnante odore hegeliano» (cfr. EH, *La nascita della tragedia* [OFN, VI III, p. 319] e G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* [op. cit., p. 17 e sgg.]).

conoscenza l'uomo è disposto a sacrificare anche se stesso, in nome della venuta dell'Übermensch, colui che sarà in grado di sopportare il peso di questa conoscenza²⁷.

È inevitabile sollevare delle perplessità sulla natura di Dioniso, così com'è presentata nell'analisi nietzscheana. Il dio appare fatalmente la trasposizione mitica di un concetto metafisico, nonostante Nietzsche rifiuti categoricamente un'interpretazione che vada in questa direzione. La sua natura originaria, unica e totalizzante è, infatti, un non troppo vago richiamo al Dio di Spinoza, con influenze prettamente schopenhaueriane²⁸. È difficile, quindi, far coincidere una tale visione del caos che permea l'intero del reale e tutte le sue manifestazioni con il totale rifiuto di ogni istanza trascendentale che Nietzsche professa. Come afferma Colli: «a questa concezione di Dioniso Nietzsche si avvicina nella *Nascita della tragedia*, [...] in seguito un cocciuto immanentismo ostacola la sua penetrazione»²⁹. E non potrebbe essere altrimenti, poiché il 'sistema Nietzsche' si fonda su quelle che vedremo essere posizioni, in parte inadeguatamente trattate, volte ad un unico scopo: lo strenuo rifiuto di qualsiasi formulazione anche vagamente riconducibile ad una certa idea che Nietzsche aveva della metafisica classica. Allo scontro con quest'ultima è dedicata la parte più sistematica del pensiero nietzscheano. Tuttavia, ridurre a questo scontro il pensiero nietzscheano rischia di portare a un completo fraintendimento e appiattimento dei suoi aspetti più profondi.

²⁷ Ci preme sottolineare, qui, come l'interpretazione nietzscheana sia stata sovvertita da Giorgio Colli nella sua riflessione filosofica. Il curatore delle opere nietzscheane scrive, nel suo *La nascita della filosofia*, che «la caratterizzazione di Nietzsche va modificata, e inoltre la preminenza va concessa ad Apollo, piuttosto che a Dioniso. Al dio di Delfi, infatti, [...] è da attribuirsi il dominio sulla sapienza» G. COLLI, *La nascita della filosofia* (op. cit., p. 15. Cfr. anche Id., *Dopo Nietzsche*, op. cit., pp. 37-57). Colli ritiene che il filosofo di Röcken includa, nella sua analisi della nascita del pensiero tragico greco degli elementi prettamente schopenhaueriani. Basando cioè la sua *Weltanschauung* sulla dicotomia tra apparenza (rappresentazione) e realtà, Nietzsche traspone «in Grecia uno Schopenhauer che non vi fu» (*ibid.*, p. 17), ignorando il fatto che l'estasi misterica causata dalla dissoluzione individuale del soggetto conoscente nella sua assimilazione all'oggetto conosciuto, può apparire solo, semmai, come «il presupposto della conoscenza, anziché conoscenza stessa» (*ibidem*) – e anche questa affermazione non è priva di oscurità. Il filosofo torinese rileva che, in ogni caso, la conoscenza ha bisogno di una mediazione, seppur semi-razionale, com'è la parola oscura dell'oracolo di Delfi. Apollo, infatti, incarna molto più di Dioniso quei tratti di ebbrezza e follia che contraddistinguono la natura del Sileno ne *La nascita della tragedia*. «Ciò che è sfuggito a Nietzsche – rileva Colli – è la doppiezza della natura di Apollo, suggerita dai caratteri [...] di violenza differita, di dio che colpisce da lontano. [...] La doppiezza intrinseca alla natura di Apollo testimonia [...] una frattura metafisica tra il mondo degli uomini e quello degli dèi. La parola è il tramite: essa viene dall'esaltazione e dalla follia, è il punto in cui la misteriosa e distaccata sfera divina entra in comunicazione con quella umana» (*ibid.*, p. 40).

L'analisi di Colli è sicuramente da prendere in considerazione, e non si può che cogliere una forzatura storica nell'interpretazione filosofica-filologica attuata da Nietzsche. Ciononostante, se ci si spinge oltre le incongruenze di cui a volte il discorso nietzscheano è portatore, si può coglierne il profondo e radicale sovvertimento che fonda ogni suo dire: l'esigenza di riabilitare le istanze più profonde e intime dell'umano e dargli una rilevanza superiore a quella di cui godeva a suo tempo la razionalità.

Per quanto riguarda la necessità di una mediazione nel processo conoscitivo, posizione che Nietzsche nega vigorosamente nei suoi scritti, rimandiamo a quanto già detto sulla conoscenza scientifica e a quanto ancora diremo nel capitolo successivo, dedicato al corpo e al suo ruolo proprio di mediatore che trasporta la conoscenza in forma immediata, tramite un processo di 'incarnazione'.

²⁸ «Il rapporto tra Dioniso e il mondo è quello tra la vita divina, indicibile, e il suo riflesso. [...] Il dio non crea il mondo, il mondo è il dio stesso come apparenza. [...] Non ci sono due cose, riguardo alle quali si debba indagare se sono separate o unite, ma c'è una cosa sola, il dio, di cui noi siamo l'allucinazione» G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, op. cit., pp. 195-196.

²⁹ *Ibid.*, p. 196.

1.2 La costruzione programmata dell'io

La dissoluzione del soggetto è necessaria a fondare la volontà di potenza³⁰. Essa, infatti, ci si presenta come essenza di ogni ente, che tutto regola e ordina, quindi, anche la creazione dell'individuo. Nietzsche, nel corso della sua riflessione filosofica, ci propone vari esempi di soggetti che dovrebbero riprodurre l'intera gamma delle 'tipologie umane'³¹. L'interesse del filosofo tedesco si esplica nella messa in questione di queste differenti tipologie, al fine di giungere all'unica conclusione per lui accettabile: dimostrare la costruzione dell'io-coscienza come evento secondo – non originario – e programmatico. L'io risponde sempre e comunque all'esigenza di dominio realizzata dal popolo gregge per garantire la propria sopravvivenza.

Nei capitoli precedenti abbiamo cercato di far emergere i caratteri sostanziali e costanti che la morale del gregge sviluppa nella storia dell'Occidente. Tali caratteri proliferano nella religione ebraico-cristiana, ma continuano a persistere nella civiltà occidentale anche dopo l'evento chiave della morte di Dio. Essi, infatti, nell'ottica nietzscheana, rappresentano il fondamento sia della tradizione metafisica del pensiero occidentale, sia della morale che ne consegue.

Presenteremo, a questo punto, tre tipologie tipiche di soggetto, così come le analizza Nietzsche, che suggeriscano lo sviluppo della genealogia nietzscheana. Come afferma Deleuze «Nietzsche [...] contrappone la visione tragica del mondo a due altre visioni: quella dialettica e quella cristiana»³². Per questo motivo le tipologie di soggetto che ci sembra più adatto confrontare sono: il soggetto tragico, il soggetto civile (sviluppo diretto della socialità cristiana) e il soggetto metafisico-idealista (cui la dialettica appare, agli occhi nietzscheani, l'apice filosofico³³). Il rapido esame così strutturato renderà ancora più evidente l'esigenza di un dissolvimento della categoria di soggetto, per far spazio alla prospettiva volontaristica del dominio della potenza.

Il soggetto tragico trova la sua massima espressione nell'eroe tragico, impersonato dall'attore nella messinscena. Continuando la sua lettura del mondo attraverso il fenomeno artistico, Nietzsche ci presenta l'attore tragico a metà strada tra un messaggero e una vittima inconsapevole. Egli è due

³⁰ «La connessione tra volontà e il *principium individuationis* è lampante» *ibid.*, p. 180.

³¹ Nell'epoca moderna Heidegger rintraccia vincoli che l'uomo moderno si autoimpone per proteggere «il suo procedere e la sicurezza dei suoi fini», in opposizione alla prospettiva dell'autoannullamento cui lo spingerebbe l'Übermensch. Tra questi vincoli è fondamentale «la creazione di un'umanità che non trova la sua forma essenziale né nell'"individuo" né nella "massa", ma nel "tipo". Il tipo riunisce in sé, trasformate, l'unicità, in precedenza reclamata dall'individuo, e l'omogeneità e universalità che la comunità richiede» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 655). Per questo motivo Nietzsche si serve della tipologizzazione prima come mezzo per analizzare l'uomo moderno, poi come elemento costituente l'Übermensch. «Nel pensiero nietzscheano del superuomo [infatti] è già pensato in anticipo non un particolare "tipo" di uomo, ma, per la prima volta, l'uomo nella forma essenziale del "tipo"» *ibidem*.

³² G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 17.

³³ Cfr. GD, *Il problema Socrate*, §§ 5-7 (OFN, VI III, pp. 64-66). Riportiamo qui una citazione dalla prima stesura di Nietzsche, riportata da Colli e Montinari nella nota 31 al testo: «l'avvento della dialettica significa l'avvento della plebe. [...] La dialettica è indecente. [...] La dialettica può soltanto essere una *difesa in stato di necessità*» *ibid.*, NOTA 31, pp. 492-493.

volte figlio del potere apollineo: è individuo, e quindi singolo essere determinato, che si coglie come tale grazie alla ‘linea di confine’ tracciata tra lui e gli altri soggetti³⁴. Inoltre è attore, quindi massimo esponente della categoria apollinea. È pura apparenza che protegge gli spettatori, dato il suo ruolo di messaggero della potenza primigenia di Dioniso³⁵; al contempo è imitatore della contrapposizione Apollo-Dioniso che si gioca nella sfera della realtà³⁶. Nel tentativo nietzscheano di ripercorrere la nascita e lo sviluppo della tragedia greca, il filosofo tedesco mette in campo il tragico come forza mitica che specifica l’essere. L’attore che si fa parola nella sua rappresentazione ripropone in sé l’emersione di questa potenza originaria, veicolandola e annunciandola: è il mediatore privilegiato, che «anziché rappresentare un Dio, lo [...] diventa mimando la sua *potenza*, essendo la sua singolarità ritornata: “io non sono me, sono Apollo”. Così parla l’attore tragico [...] spiazzando la sua identità»³⁷. Ciononostante egli resta soltanto un uomo; vittima dell’ebrezza mistico-mitica e imprigionato nelle catene apollinee dell’apparenza riesce meno dello spettatore, aiutato dal coro tragico³⁸, a gettare uno sguardo estatico sulla conoscenza del Sileno³⁹. L’attore tragico è puro mezzo: annuncia, ma non fruisce del messaggio che veicola, a differenza dell’altro profeta per eccellenza che Nietzsche ci presenta: Zarathustra, che incarna il suo comunicare fino a diventarne il contenuto, cioè il primo *Übermensch*. L’attore tragico dovrebbe essere espressione privilegiata del dionisiaco, tuttavia Dioniso non può essere ridotto nei limiti angusti dell’individualità. Ecco nascere allora l’esigenza di strappare le proprie catene e votarsi all’autoannullamento, all’estasi della dissoluzione nel caos da cui tutto sgorga. Questo soggetto non ha altra alternativa che aspirare alla propria distruzione per raggiungere la gioia estatica della visione tragica.

Alla stessa conclusione giungeranno sia il soggetto civile che quello metafisico. Il primo dei due rappresenta l’evoluzione del soggetto cristiano nelle sue implicazioni prettamente sociali. Il soggetto metafisico-idealista, invece, designa piuttosto l’origine atea da cui emerge la spiritualità ebraico-cristiana.

Degli effetti che la morale del gregge produce nell’originare la comunità civile si è già discusso nel secondo capitolo della prima parte del presente testo. Tuttavia Nietzsche, nella sua prima opera, già riscontra un certo spirito ‘civiltistico’ nella Grecia antica, direttamente collegato alla natura

³⁴ Cfr. GT, § 9, OFN, III I, p. 70.

³⁵ «Apollo supera la sofferenza dell’individuo con la luminosa glorificazione dell’*eternità dell’apparenza*» (*ibid.*, § 16, p. 111) poiché Apollo «crea l’apparenza dell’apparenza» (G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 18), cioè l’opera d’arte.

³⁶ «Rispetto a questi stadi artistici immediati della natura, ogni artista è “imitatore”, cioè o artista apollineo del sogno o artista dionisiaco dell’ebrezza o infine – come per esempio nella tragedia greca – insieme artista del sogno e dell’ebrezza» GT, § 2, OFN, III I, pp. 26-27.

³⁷ C. TINNIRELLO, *Il teatro del concetto*, Bonanno, Acireale-Roma, 2009, p. 57.

³⁸ Cfr. GT, §§ 8 e 16, OFN, III I, pp. 56-63 e 104-111.

³⁹ «Per comprendere questo scatenamento totale di tutte le capacità simboliche, l’uomo deve essere già giunto a quel vertice di alienazione di sé che in quelle capacità vuole esprimersi simbolicamente» *ibid.*, § 2, p. 30.

apollinea, che precede e alimenterà in futuro, tramite l'eredità che ne riceve la metafisica tradizionale, proprio quegli elementi caratteristici della morale del gregge. Anche in questo caso il *principium individuationis* è il centro nevralgico da cui si sviluppa la predilezione per la convivenza socialmente e legislativamente organizzata⁴⁰. Le forme di socialità si riducono, nella riflessione nietzscheana, a espedienti di controllo e di dominio imposte dalla maggioranza e guidate dalle sollecitazioni del *ressentiment*. Si attualizzano nella società moderna 'cristiano-borghese', come la definisce Vattimo⁴¹, figlia di un ateismo formale, dovuto alla morte di Dio, e in cui la coscienza del soggetto diventa una costruzione programmatica cui votarsi⁴². A partire dalla società della Grecia antica lo sviluppo civile si è imposto nel nome della dialettica socratica, distruttrice dello spirito dionisiaco e origine del pensiero metafisico. Essa impone i ruoli sociali e il loro rispetto come matrice cui aderire fin dalla nascita⁴³. La liberazione di questo soggetto civile da quella che Vattimo chiama «la malattia delle catene»⁴⁴ passa inevitabilmente attraverso una messa in questione di questa produzione del concetto di coscienza, e quindi, quando se ne scopre la natura di costruito e le contraddizioni che la animano, induce al suo volontario abbandono.

La dialettica di Socrate appare, ne *La nascita della tragedia*, il punto di partenza per la supremazia dello spirito di *ressentiment* da cui si originerà il dominio delle forze reattive nella realtà, dominio assunto attraverso i valori metafisici-cristiani⁴⁵. Socrate rappresenta il promotore dell'illusione metafisica che il pensiero produca una qualche conoscenza certa⁴⁶, dato che, per Nietzsche, l'unica conoscenza possibile è la conoscenza immediata del tragico: la verità del Sileno⁴⁷. Dallo spirito dialettico socratico si origina il soggetto metafisico⁴⁸, il cui carattere

⁴⁰ «É [...] certo che il formatore di Stati Apollo è anche il genio del *principium individuationis*, e che Stato e senso della patria non possono vivere senza affermare la personalità individuale» *ibid.*, § 21, p. 137.

⁴¹ «Perché proprio nella coscienza moderna e nel mondo borghese vengono a maturazione tutti gli elementi intimamente contraddittori, autodistruttivi, nichilistici nel senso negativo, che covano nell'uomo occidentale fin dallo stabilirsi del "socratismo" e dal tramonto dell'epoca tragica» G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 241.

⁴² Ricordiamo qui il già citato, e ampiamente commentato, frammento 354 de *La gaia scienza* (cfr. FW, § 354, OFN, V II, pp. 258-261), rimandando al capitolo secondo della prima parte del presente scritto, per ulteriori approfondimenti.

⁴³ «La coscienza è l'organo attraverso cui la società della *ratio* viene interiorizzata in ciascuno dei suoi membri. L'uomo definito come soggetto, in termini di coscienza come istanza suprema ed egemonica, è l'uomo della *ratio* socratica come imporsi di un "egoismo superiore" che distribuisce i ruoli sociali e ne pretende il rispetto e l'adempimento» G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 240.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 210 e sgg.

⁴⁵ «Riconosciamo in Socrate l'avversario di Dioniso» GT, § 12 (OFN, III I, p. 88) e ancora «si potrebbe dedurre un'eterna lotta fra *la concezione teoretica del mondo e quella tragica*» *ibid.*, § 17 (p. 114). Si confronti anche GD, *Il problema di Socrate*, §§ 1-12, OFN, VI III, pp. 62-68.

⁴⁶ Cfr. GT, § 15, OFN, III I, pp. 98-104.

⁴⁷ Si è già in parte presentata, nel capitolo terzo, prima parte, dedicato anche alla conoscenza scientifica, la natura d'immediatezza che la conoscenza reale ha secondo Nietzsche. Il filosofo tedesco rifiuta ogni forma di conoscere che sia 'snaturata' dalla mediazione, in particolare dalla mediazione attuata dalla ragione. L'idea di una conoscenza che per me l'umano come un immediato fluire dall'esterno all'interno, in forme che evocano le sensazioni provocate dalla danza e dalla musica, è, infatti, alla base dello scritto *La gaia scienza* (cfr. FW, §§ 382-383, OFN, V II, pp. 307-310 e, per un approfondimento, W. STEGMAIER, *Gaia scienza, arte della filosofia*, op. cit.).

La questione in realtà risulta più complessa di come la presenta Nietzsche: non si può rifiutare semplicemente la mediatezza in nome della immediatezza, perché, ogni elemento, anche le forme prime degli impulsi, sono in qualche

fondamentale, declinato attraverso i suoi principi cardini e le sue categorie, risiede nell'impossibilità costitutiva di comprendere e pensare il tragico. Al procedimento dialettico come interpretazione delle forze in gioco nel reale, Nietzsche si oppone con la sua dottrina della «pluralità di forze» che compongono l'essere umano⁴⁹. «Il pluralismo assume talora un aspetto dialettico, ma resta tuttavia il nemico più accanito, l'unico nemico irriducibile della dialettica»⁵⁰, e ciò perché, mentre la dialettica si struttura intorno al negativo, Nietzsche costruisce la sua dottrina intorno a «l'elemento pratico della *differenza*»⁵¹. Tuttavia, prima di addentrarci nella dottrina nietzscheana delle forze e discutere il suo legame con la volontà di potenza, è il caso qui di analizzare come Nietzsche tenta di distruggere il fondamento metafisico del concetto di soggetto, al fine di predicare l'esigenza ineludibile, a suo dire, del suo dissolvimento⁵².

2. La distruzione dell'individuo nel dissolvimento del soggetto

Il discorso, più volte citato, *Delle tre metamorfosi* funge, nella filosofia nietzscheana, da linea guida per cogliere lo sviluppo cui lo spirito umano dovrebbe votarsi, preso atto delle reali leggi che governano l'intero e che permeano ogni struttura esistente, compresa quella umana⁵³. L'Übermensch si rispecchia nel fanciullo eracliteo, così come il soggetto metafisico ritrova il suo alter-ego nel cammello che si china per portare tutti i pesi del mondo. Il soggetto non solo è il cammello, ma altera la propria percezione della realtà in cui vive per potersi concepire come cammello. Il mezzo che il metafisico utilizza per sfuggire alla visione del tragico e mascherare l'orrore che gli suscita la visione dell'eterno ritorno⁵⁴ è, oramai appare chiaro, la costruzione dell'Io, inteso come la propria coscienza individuale in grado di autoconcepirsi.

modo mediati dalla percezione che se ne ha e dalle relazioni che attivano, anche a livello di originari e semplici impulsi sinaptici. Come vedremo, nel presentare il prospettivismo come soluzione all'esigenza conoscitiva umana, Nietzsche si farà carico di questa esigenza di mediazione. Da essa, ad esempio, si genera la critica nietzscheana del linguaggio. La questione, nella sua articolata trattazione, verrà approfondita ed ampliata nel prossimo capitolo, dedicato al corpo, e nella terza parte del seguente scritto.

⁴⁸ Si rimanda, a questo proposito, alle pagine di Vattimo dedicate alla sua interpretazione del discorso *Delle tre metamorfosi* dello *Zarathustra* (cfr. G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 213 e sgg).

⁴⁹ Cfr. NF, 34 [123], 1885, OFN, VII III, p. 140.

⁵⁰ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 14.

⁵¹ *Ibidem*. Intorno a questa idea del pluralismo differenziale, come vedremo, si sviluppa l'audace interpretazione deleuziana di Nietzsche.

⁵² «L'universo della metafisica, dominato dalla categoria del *Grund*, del fondamento, è modellato dalla credenza superstiziosa nel soggetto: è questa superstizione che ci fa apparire tutto nella prospettiva del fare e del subire» G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, op. cit., p. 33.

⁵³ «Si può sviluppare la lettura di tutta la prima parte dello *Zarathustra*, intesa come unico discorso di critica e dissoluzione del soggetto cristiano-borghese, comandato dal piano abbozzato nelle pagine iniziali sulle tre metamorfosi» Id., *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 245.

⁵⁴ Cfr. Za III, *La visione e l'enigma*, § 2, OFN, VI I, p. 193.

2.1 Lo smascheramento dell'Io

Il disgusto che il soggetto metafisico prova nei confronti della prospettiva dell'eterno ritorno è spiegabile attraverso la mancata coincidenza di senso ed evento in cui egli si trova immerso⁵⁵. Tale soggetto, infatti, si rapporta col mondo da un punto di vista esterno a esso, come giudice distaccato in grado di valutare l'oggetto che gli compare davanti. Nietzsche, di fronte a questo presunto dualismo che contrappone soggetto e oggetto, non può che reagire con insofferenza.

Tutto l'atteggiamento «uomo *contro* mondo», l'uomo come principio «che nega il mondo», come misura di valore delle cose, come giudice del mondo, che finisce per mettere l'esistenza stessa sulla bilancia e la trova troppo leggera – la mostruosa absurdità di questo atteggiamento è entrata come tale nella nostra coscienza e ci disgusta – ci vien già da ridere quando troviamo «uomo *e* mondo» posti l'uno accanto all'altro, separati dalla sublime arroganza della paroletta «e»⁵⁶.

D'altronde, come già chiarito nel capitolo relativo alla conoscenza scientifica, la natura intrinseca del giudizio è il frutto di una fede⁵⁷, perciò la coscienza, intesa come autoriflessione razionale del soggetto individuale opposta al mondo-oggetto che è al di fuori di essa, è inevitabilmente condizionata e connotata socialmente, in un circolo di influenze che rivela la natura metafisica del soggetto civile e quella civile del soggetto metafisico.

La critica nietzscheana si concentra sulla demolizione, anche attraverso il mezzo dell'ironia⁵⁸, della credenza che la coscienza, «l'elemento fondamentale nella costituzione dell'opposizione tra io e mondo»⁵⁹, sia l'istanza suprema. La «coscienza intellettuale» tratta le proprie idee e i propri giudizi come persone «con cui si debba lottare, a cui ci si debba unire. [...] In ciò, che noi temiamo i nostri stessi pensieri, idee e parole, [...] che noi ci comportiamo con loro come [...] con potenze indipendenti, da pari a pari»⁶⁰, in ciò Nietzsche rileva l'inconsistenza dell'egemonia della coscienza. È il corpo a rappresentare quella realtà primaria di cui ragione, coscienza e anima sono

⁵⁵ Pur giungendo a conclusioni diverse, sia Deleuze che Vattimo riconoscono in ciò l'elemento chiave della critica del soggetto metafisico-cristiano attuata da Nietzsche (cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 6 e sgg. e G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 213 e sgg.).

⁵⁶ FW, § 346, OFN, V II, p. 247.

⁵⁷ «Il primo gradino del pensiero logico è il giudizio: la cui essenza consiste [...] nella fede» MAM I, § 18 (OFN, IV II, p. 28). Cfr. anche FW, § 344 (OFN, V II, pp. 240-243) e il capitolo terzo, prima parte del seguente scritto.

⁵⁸ «L'ingenuità dei pensatori ha qualcosa che ispira commozione e rispetto, ed è questa a permettere loro di continuare a porsi, ancor oggi, di fronte alla coscienza, con la preghiera che essa dia loro *oneste* risposte: per esempio, se essa sia "reale" e per quale mai ragione si tenga così energicamente alla larga dal mondo esterno, nonché altri problemi del genere. [...] Non è forse permesso essere alla fine un po' ironici verso il soggetto, come verso oggetto e predicato?» JGB, § 34, OFN, VI II, pp. 41-42.

⁵⁹ G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 217.

⁶⁰ VM, § 26, OFN, IV III, pp. 19-20.

soltanto strumenti e maschere⁶¹. Perché, come insegna Zarathustra, «dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé [*Selbst*]. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo»⁶². Sia la coscienza intesa sul piano morale, sia la coscienza come organo conoscitivo, non possono essere intese come supreme cause prime né delle azioni umane, né delle sue conoscenze. Nel primo caso Nietzsche porta a favore della sua tesi tutta una serie di esperienze pratiche dell'umano che dimostrerebbero come le azioni sono frutto di convenzioni e utilitarismi⁶³. Per il filosofo tedesco, infatti, difficilmente la conoscenza del dovere determina, di per sé, l'azione morale, poiché «le azioni non sono *mai* quel che esse ci appaiono!»⁶⁴. Allo stesso modo, nel secondo caso, sul piano conoscitivo la coscienza razionale, nonostante le sue pretese, non è in grado di dimostrare l'evidenza indiscutibile di un certo enunciato, poiché, secondo il pensatore tedesco, le sue certezze si fondano su abitudini percettive e pratiche sociali comuni⁶⁵. La critica del linguaggio nietzscheano, che affronteremo nella parte dedicata alla verità, va proprio in questa direzione. Anche l'individualità del soggetto è messa in questione⁶⁶, poiché ne è negata l'immediatezza e l'unità originaria⁶⁷. La coscienza è frutto di una molteplicità di componenti che, Nietzsche lo ha già chiarito, sono in lotta tra loro⁶⁸. Il soggetto è un costrutto funzionale alle esigenze della vita in società, canalizza i valori metafisici proprio per autodeterminare se stesso e il mondo in cui crede di vivere. Ma la sua reale origine rispecchia un mondo in cui il gioco d'istinti e pulsioni si manifesta sotto la regola del dominio, di volta in volta, dell'uno sull'altro. E quindi anche «l'imporsi della coscienza come istanza suprema della personalità, è fondamentalmente un fatto di *dominio*»⁶⁹; dominio che si esplica attraverso condizionamenti «grammaticali», cioè attraverso i vincoli che la

⁶¹ «Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami 'spirito', un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione» Za I, *Dei dispregiatori del corpo*, OFN, VI I, p. 34.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Tutta l'opera *Umano, troppo umano*, sia il primo che il secondo volume, ha come scopo dimostrare questa tesi.

⁶⁴ M, § 16 (OFN, V I, p. 87). Inoltre, «Socrate e Platone erano ingenuamente creduli riguardo a quel funesto pregiudizio, a quel profondissimo errore "che alla retta conoscenza *dovesse seguire* la retta azione". [...] Costituisce l'"orribile" verità, il fatto che quanto possiamo, in generale, sapere di un'azione, non basta *mai* a compierla» *ibidem*.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, § 117 (pp. 88-89). Cfr. anche: «ognuno di noi, con la migliore volontà di *comprendere* se stesso nel modo più individuale possibile, di "conoscere se stesso", pur tuttavia renderà sempre oggetto di coscienza soltanto il non individuale, quel che in se stesso è esattamente la "misura media" – che il nostro stesso pensiero viene continuamente, per così dire, *messo in minoranza* e ritradotto nella prospettiva del gregge ad opera del carattere della coscienza – del "genio della specie" in essa imperante» FW, § 354, OFN, V II, p. 260.

⁶⁶ «'Io' dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, – il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice 'io', ma fa 'io'.

[...]

Il Sé [...] domina ed è il signore anche dell'io» Za I, *Dei dispregiatori del corpo*, OFN, VI I, p. 35.

⁶⁷ Come sottolinea a buon diritto Vattimo, «in realtà, il corpo viene assunto da Nietzsche come filo conduttore proprio perché non simula nemmeno quella immediatezza che l'io invece pretende di possedere. La riduzione al corpo non è il riportare un fenomeno "mediato" a uno "immediato", una complessità falsa a fenomeni e spiegazioni più semplici, come spesso accade nelle riduzioni materialistiche della coscienza» G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 218.

⁶⁸ Si confrontino, tra i numerosi passi dedicati a questo argomento: JGB, § 12 (OFN, VI II, pp. 17-18); M, §§ 116 e 119 (OFN, V I, pp. 86-88 e 89-93) e VM, § 26 (OFN, IV III, pp. 18-21).

⁶⁹ G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 227.

lingua impone nella produzione di concetti e idee⁷⁰, e condizionamenti socio-culturali legati alla categoria de «l'interesse», cioè a valori nati esclusivamente da una valutazione in origine privatistica (in cui cioè il singolo esprimeva il proprio piacere e dispiacere rispetto a qualcosa) che ben presto si converte in interesse generale⁷¹. D'altronde è la stessa categoria di soggetto che, secondo Nietzsche, struttura la coscienza come organo di interiorizzazione del dominio.

Crediamo alla ragione; ma questa è la filosofia dei pallidi *concetti*. La lingua è costruita in base ai pregiudizi più ingenui.

Ora leggiamo nelle cose disarmonie e problemi, perché pensiamo *solo* nella forma della lingua – quindi crediamo alla «verità eterna» della «ragione» (per esempio soggetto, predicato, ecc.).

Noi cessiamo di pensare se non vogliamo farlo nella costrizione linguistica, giungiamo perfino al dubbio di vedere qui una frontiera come frontiera.

*Pensare razionalmente significa interpretare secondo uno schema che non possiamo rigettare*⁷².

Vattimo rintraccia, nei testi nietzscheani, una certa mancanza di consapevolezza nell'esplicitare «il nesso che [...] lega questi significati della socialità della coscienza con la società come struttura di dominio, come divisione tra chi comanda e chi ubbidisce»⁷³. Nell'interpretazione vattimiana di Nietzsche, che fungerà da sfondo per la fondazione da parte del filosofo torinese del 'pensiero debole'⁷⁴, tale esplicitazione è funzionale ad una dimostrazione dell'interconnessione tra la nascita della metafisica e l'opposizione servo-padrone nell'organizzazione della società⁷⁵. Nella società 'cristiano-borghese' la coscienza s'impone come «autoconsapevolezza teorica e morale»⁷⁶ secondo i principi metafisici che la fondano. Tuttavia questa imposizione avviene, appunto, attraverso una forma di dominio sugli altri impulsi esistenti⁷⁷. Vattimo, con Nietzsche, ne deduce l'inconsistenza di ogni tipo di principio metafisico. Senza addentrarci nella discussione inevitabile della critica nietzscheana alla metafisica classica, che tratteremo esplicitamente nel primo capitolo della terza parte, ci si può limitare qui a sottolineare come Nietzsche, e con lui tutti gli interpreti che dal suo pensiero partono per dimostrare l'infondatezza dei principi primi su cui si costruisce la metafisica, fraintenda proprio la natura di questi principi primi. Il pensatore tedesco tratta come assiomi –

⁷⁰ Cfr. JGB, § 20, OFN, VI II, pp. 24-25.

⁷¹ Cfr. MAM I, § 34 (ONF, IV II, pp. 41-42) e NF, 5 [19], 1886 (OFN, VIII I, pp. 181-182).

⁷² *Ibid.*, 5 [22], pp. 182-183.

⁷³ G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 234.

⁷⁴ Cfr. nota 126, prima parte, capitolo quarto del presente scritto.

⁷⁵ G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 234 e sgg.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 239.

⁷⁷ «L'unica ragione che Nietzsche ha saputo indicare [della funzione egemonica della coscienza] [...] è quella dell'originaria divisione del mondo sociale in padroni e servi, a cui si ricollega il bisogno di comunicazione, il sorgere delle nozioni di soggetto e predicato, la costituzione della coscienza come base di una riduzione dell'uomo ad essere calcolabile» *ibidem*.

proposizione certe, fatte valere convenzionalmente come evidenti e necessarie, – ciò che invece sono da considerarsi principi primi – principi autoevidenti su cui si basa ogni dimostrazione⁷⁸. È proprio questo fraintendimento che permette a Nietzsche una messa in questione che altrimenti non sarebbe fattibile, cioè la facoltà di negare che si possa ottenere una conoscenza critica della ragione attraverso i suoi mezzi⁷⁹.

Se, nell'ottica nietzscheana, la nozione di coscienza e quella di soggetto o individuo – cioè ogni determinazione possibile di una sostanza individuale autoriflessiva di carattere razionale – sono costrutti che concretano la dinamica del dominio che regola l'Intero, l'altro tabù che resta inevitabilmente da contestare a Nietzsche è il carattere di sostanza unica, indivisibile e costante proprio del costrutto 'soggetto/individuo/coscienza'.

2.2 L'Io come flusso

La nozione di unità è, per Nietzsche, un concetto fatalmente compromesso, data la connotazione metafisico-religiosa di cui spesso è stato caricato⁸⁰. Ciò spinge il filosofo tedesco ad affermare che

ogni unità è solo un'unità *di organizzazione e di fusione*, non diversamente da come è un'unità di collettività umana: e cioè il *contrario* dell'*anarchia* atomistica; dunque una *formazione di dominio* che *significa* un'unità, ma non è una cosa sola⁸¹.

Questa posizione è stata rielaborata e ampiamente sfruttata da Deleuze nel suo pensiero, in cui la molteplicità rappresenta la natura sostanziale dell'essere nella sua complessità diveniente, inteso cioè come 'rizoma'⁸².

Il molteplice è chiamato in causa da Nietzsche proprio per negare l'unità dell'Io, che deve piuttosto rimandare alla relazione che si sprigiona tra gli impulsi o, come è meglio definirli, le forze in gioco nel divenire. La funzione della coscienza, oramai è chiaro, si riduce a un «*mezzo per*

⁷⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, [V 1, 1012b 34-1013a 23 e VI 1, 1025b-1026a 32], op. cit., pp. 189-191 e 271-273.

⁷⁹ «Si dovrebbe *sapere* che cosa è l'essere, per *decidere* se questo o quello sia reale (per esempio "i fatti della coscienza"); così anche che cos'è la *certezza*, che cos'è la *conoscenza* e via discorrendo. – Ma poiché *non* lo sappiamo, una critica della facoltà conoscitiva non ha senso; come potrebbe lo strumento criticare se stesso, se può adoperare appunto solo *se stesso* per la critica? Esso non può neanche definire se stesso!» NF, 2 [87], 1885, OFN, VIII I, pp. 92-93.

⁸⁰ Cfr. Za II, *Sulle isole beate*, OFN, VI I, pp. 100-103.

⁸¹ NF, 2 [87], 1885, OFN, VIII I, p. 92.

⁸² «Il rizoma connette un punto qualunque con un altro punto qualunque, e ognuno dei suoi tratti non rinvia necessariamente a tratti della stessa natura, mette in gioco regimi di segni molto differenti e anche stati di non-segni. Il rizoma non si lascia riportare né all'Uno né al molteplice. [...] Non è fatto di unità, ma di dimensioni o piuttosto di direzioni in movimento [...] Contro i sistemi centrati (anche policentrati), a comunicazione gerarchica e collegamenti prestabiliti, il rizoma è un sistema accentrato non gerarchico e non significante» G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Mille piani*, ed. it. M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2006, pp. 57-58.

comunicare»⁸³, e ad indicare il soggetto, l'io, resta il corpo come dominio degli istinti che lo compongono. «Il mio corpo è il solo referente pensabile, tutto il resto fugge nell'infinitamente grande o nell'infinitamente piccolo»⁸⁴. Allo stesso modo il soggetto, inteso classicamente, non può più essere considerato l'istanza suprema che regola l'azione umana, poiché, nietzscheanamente parlando, la volontà, che dovrebbe essere controllata dalla ragione, è al contrario l'unica, originaria potenza che muove anche la ragione stessa⁸⁵. Così la volontà di potenza si fonda sulla molteplicità delle forze che sono in gioco in un Intero in cui l'essere finisce per coincidere col divenire⁸⁶, perché «se non c'è essere al di là del divenire, non c'è essere al di là del molteplice»⁸⁷. Deleuze considera la filosofia nietzscheana portatrice di un'affermazione del pluralismo essenziale che scopre i sensi composti di ogni avvenimento o fenomeno. Divenire e molteplicità si coappartengono reciprocamente, e l'io, inteso come unità identitaria, si perde nelle pieghe prospettive del divenire. La coesistenza e l'implicazione reciproca delle differenze che si mostrano nella molteplicità del divenire, implicano quindi un'alterità multipla, irriducibile all'unità, che prende il posto dell'io-soggetto⁸⁸. In ciò si esplica l'auspicio nietzscheano: «forse così finiamo per riconoscere, invece dell'io, le affinità e ostilità delle cose, dunque le *pluralità* e le loro leggi, e finiamo per *cercare* di liberarci dall'errore dell'io»⁸⁹. Così il soggetto si fluidifica nel divenire dei suoi impulsi, molteplicità costanti e differenti che lottano per ottenere di volta in volta la supremazia. L'io nietzscheano deve perciò essere considerato come flusso del divenire alla mercé della volontà di potenza. E con lui tutte le cose del reale.

⁸³ NF, 11 [145], 1887, OFN, VIII II, p. 276.

⁸⁴ P. TROTIGNON, *Circulus vitiosus: deus – circulus: vitiosus deus*, op. cit., p. 298.

⁸⁵ «Sdoppiamo quindi la volontà inventandoci un soggetto neutro, dotato di libero arbitrio, cui attribuiamo il potere sia di agire che di trattenerci dal farlo» G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (op. cit., p. 35). Cfr. anche GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 13, OFN, VI II, pp. 243-245.

⁸⁶ «Imprimere al divenire il carattere dell'essere – è questa la suprema *volontà di potenza*» NF, 7 [54], 1886, OFN, VIII I, p. 297.

⁸⁷ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 37.

⁸⁸ Perché «il molteplice è la manifestazione inseparabile, la metamorfosi essenziale, il simbolo costante dell'unico» (*ibidem*). Tale affermazione deleuziana è da intendersi esclusivamente in riferimento all'esegesi nietzscheana e chiarisce anche il rifiuto del filosofo francese per il procedimento dialettico, che riduce ad un unico principio la contraddizione, rifiutando la complessità della molteplicità delle differenze (cfr. le note 154-155 nella prima parte, capitolo terzo del presente scritto).

Diversamente da quanto qui affermato, Deleuze, all'interno della sua riflessione, designerà in modo ben diverso la molteplicità: «la molteplicità non deve designare una combinazione di multiplo e di uno, ma viceversa un'organizzazione propria del multiplo in quanto tale, che non ha affatto bisogno dell'unità per formare un sistema» G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (tr. it. G. Guglielmi, Raffaello Cortina, 1997, pp. 236-237. Cfr. anche G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Mille piani*, op. cit., p. 40 e sgg.). Per un approfondimento dell'ontologia della molteplicità in Deleuze, rimandiamo a: A. BADIOU, *Deleuze*, Hachette, Paris 2007.

⁸⁹ NF, 11 [21], 1881, OFN, V II, p. 338. Si confronti anche: «anche “il soggetto” è una creazione [...], una “cosa”, come tutte le altre: una semplificazione per indicare la *forza* che pone, inventa, pensa, come tale, distinta da ogni singolo porre, inventare e pensare [...] distinta da ogni atto singolo» NF, 2 [152], 1885, OFN, VIII I, p. 127.

PULSIONI, ISTINTI, QUANTI DI FORZA: UN ALTRO NOME PER DIONISO

1. *La conoscenza del corpo*

Il corpo assume un ruolo centrale nell'analisi nietzscheana della volontà di potenza¹. Esso rappresenta per Nietzsche l'organo conoscitivo di riferimento. Al contrario, nella metafisica di stampo idealista-platonico che il pensatore ci presenta nella sua critica serrata, il corpo è sottovalutato e disprezzato. Tale ricostruzione del pensiero classico, come si comincia a intuire, presenta diversi punti di criticità; ma per meglio coglierli è opportuno svolgere fino in fondo l'indagine sul ruolo che il corpo e i sensi rivestono nella gnoseologia nietzscheana.

1.1 *La rivendicazione del corpo*

Il primo passo che Nietzsche muove verso la propria personale interpretazione del corpo, come campo di contenimento degli istinti e delle relazioni che quest'ultimi intrattengono tra loro e

¹ La volontà di potenza è, come afferma Heidegger, uno dei «titoli capitali» della filosofia nietzscheana (cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 567 e sgg.). A nostro avviso, insieme alla teoria dell'eterno ritorno dell'uguale, rappresenta la cifra fondamentale del pensiero di Nietzsche. Gli riserveremo in questo scritto ampio spazio; tuttavia ci pare necessario fornire un'adeguata, seppur limitata, bibliografia cui rivolgersi per approfondire l'analisi di questo concetto.

Per un primo approccio si consiglia il testo *La "volontà di potenza" di Nietzsche e il problema filosofico del superuomo* (op. cit). Per un ulteriore approfondimento, si vedano le seguenti opere fondamentali: G. ABEL, *Nietzsche* (de Gruyter, Berlin-New York 1998²); M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (op. cit., pp. 21-215, 393-540, e 543-562); W. MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche-Interpretationen* (de Gruyter, Berlin-New York 1999, in particolare il vol. 1 dal titolo *Über Werden und Wille zur Macht* e il vol. 2 dal titolo *Über Freiheit und Chaos*).

La prima apparizione nei testi nietzscheani del concetto di volontà di potenza è presente in un frammento del 1876: «l'elemento principale dell'ambizione è di giungere a *sentire* la propria *potenza*. Il piacere della potenza non deve essere ricondotto al fatto che ci rallegriamo di sussistere ammirati nell'opinione altrui. Lode e biasimo, amore e odio, sono indifferenti per l'ambizioso che vuole la potenza.

La paura (negativamente) e la volontà di potenza (positivamente) spiegano perché teniamo in così gran conto le opinioni della gente.

Il piacere della potenza. Il piacere della potenza si spiega con il dispiacere, sperimentato centinaia di volte, della dipendenza, dell'impotenza. Se non c'è questa esperienza, manca anche il piacere» NF, 23 [41], 1876, OFN, IV II, p. 408.

l'esterno, è una rivendicazione che tenta di convertirsi in una riabilitazione. Nietzsche parte dal presupposto che la metafisica classica, nelle sue forme più costitutivamente idealistiche, abbia fomentato una forma di disprezzo verso il corpo e la conoscenza sensibile, di cui esso rappresentava il medio, ignorando quanto essa dipendesse, al contrario, proprio dalle forme della corporeità². È indubbio che le derive del dualismo cartesiano abbiano inevitabilmente inasprito la sfiducia per l'organismo e per le proprietà cognitive dei sensi³. Ciononostante la posizione nietzscheana estremizza questa sfiducia, attraverso la prosa aggressiva che contraddistingue il filosofo tedesco e le sue opinioni. Si legge nello *Zarathustra*:

malati e moribondi erano costoro, che disprezzavano il corpo e inventarono le cose celesti e le gocce di sangue della redenzione: ma persino questi veleni dolci e tenebrosi li avevano tratti dal corpo e dalla terra!

[...]

In verità [...] al corpo credono anche loro più che a tutto, e proprio il corpo è per loro la cosa in sé. Ma una cosa malaticcia è per loro: e volentieri essi vorrebbero andare fuori di sé⁴.

Il primo intento nietzscheano, con queste violente condanne ai metafisici, ingenuamente raggruppati in un unico, eterogeneo *ensemble*, è quello di censurare una certa concezione *naïve* della purezza della ragione⁵. Il corpo, con i sensi come suoi alleati, rappresenterebbe una sorta di «truffatore sfrontato» che introduce nella ragione «tutti i possibili errori della logica»⁶. Lo scetticismo con cui è trattato s'inscrive perfettamente nella critica della morale che Nietzsche porta avanti, mostrando come il rifiuto del metafisico-cristiano sfrutti ideologie e valori per l'ossessivo «orrore dell'errore»⁷, una possibilità questa che si concreta nel male morale: un peccato contro la verità di

² «Abbastanza spesso mi sono chiesto se la filosofia, in un calcolo complessivo, non sia stata fino a oggi principalmente soltanto una spiegazione del corpo e un *fraintendimento del corpo*. [...] È legittimo ravvisare in tutte quelle ardite stravaganze della metafisica, specialmente nelle sue risposte alla domanda sul *valore* dell'esistenza, in primo luogo e sempre i sintomi di determinati corpi» FW, *Prefazione alla seconda edizione*, § 2 (OFN, V II, p. 18). Si confronti anche, più avanti nella stessa opera, il passo 372 (*ibid.*, § 372, p. 294-295) e GD, *La «ragione» nella filosofia*, § 3 (OFN, VI III, pp. 70-71).

³ Scrive Descartes nelle sue *Meditazioni Metafisiche*: «da un lato ho un'idea chiara e distinta di me stesso, in quanto sono soltanto una cosa pensante [*res cogitans*], non estesa, e dall'altro lato <ho> un'idea distinta del corpo, in quanto è soltanto una cosa estesa [*res extensa*], e non pensante»; e ancora «questa natura [...] non sembra che ci insegni a trarre delle conclusioni da queste percezioni dei sensi, senza un previo esame dell'intelletto, a proposito delle cose poste fuori di noi, poiché conoscere la verità su di esse sembra essere di pertinenza dell'anima sola, e non del composto [di anima e di corpo]» CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2001, pp. 269 e 277-279.

⁴ Za I, *Di coloro che abitano un mondo dietro un mondo* (OFN, VI I, pp. 30-33). Cfr. anche *ibid.*, *Dei disprezzatori del corpo* (pp. 34-36) e GM, *Che significano gli ideali ascetici*, § 13 (OFN, VI II, pp. 324-325).

⁵ «Guardiamoci dalle prensili braccia di tali concetti contraddittori come “pura ragione”, “assoluta spiritualità”, “conoscenza in sé”» *ibid.*, § 12, p. 323.

⁶ GD, *la «ragione» nella filosofia*, § 1, OFN, VI III, pp. 69-70.

⁷ «Il rifiuto dell'errore, l'orrore dell'errore in generale – assimilato al male – [...] è questa preferenza fondamentale, questa scelta incosciente radicalmente ascetica e fondativa delle nostre possibilità di vita attuale, che minaccerebbe la

cui Dio è personificazione e garante⁸. Il filosofo tedesco, al contrario, da una parte riconosce un valore epistemologico all'errore come elemento fondamentale per giungere a una qualsiasi verità⁹; dall'altra denuncia come ogni verità portata avanti dalla metafisica classica, unita alle forme di religiosità, sia in realtà da intendersi come, a sua volta, un errore¹⁰. Egli, infine, attesta in ogni caso un valore vitalistico imprescindibile dell'errore-inganno¹¹. Tutti questi modi differenti di riconoscere una certa rilevanza all'errore devono essere compresi tenendo sullo sfondo la critica del concetto metafisico-classico di verità, inteso in senso assoluto di adeguazione alla cosa che è al di fuori dell'uomo, cioè oltre il suo corpo. Per fare ciò, come vedremo, Nietzsche mette in questione la struttura stessa del sapere metafisico, senza però riuscire a sfuggire del tutto alle critiche che la metafisica classica è in grado di opporgli. Ritourneremo ampiamente sulla questione nella parte dedicata alla verità; qui ci interessa sottolineare come quell'ideale di purezza della ragione, che Nietzsche attribuisce ai metafisici-idealisti eredi di Platone¹² – ai «*tisici dello spirito*»¹³ –, s'innesta sul distacco dal corpo che ne minerebbe la presunta integrità. In posizione antitetica, Nietzsche rivendica la natura intrinsecamente corporale dello spirito e della ragione¹⁴. «Attraverso lo spirito, è dunque sempre il corpo che parla»¹⁵ con un proprio linguaggio misterioso e criptico. La ragione

generosità nei confronti del corpo, e che esige quindi la sua condanna» P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, op. cit., p. 150.

⁸ Cfr. FW, § 344, OFN, V II, pp. 240-243.

⁹ «Fino ad oggi gli errori sono stati le potenze consolatrici» M, § 424 (OFN, V I, p. 211) e ancora «dobbiamo amare e coltivare l'errore; esso è la matrice della conoscenza» NF, 11 [162], 1881 (OFN, V II, p. 390). Si confrontino anche: JGB, § 1 (OFN, VI II, p. 7); NF, 38 [4], 1885 (OFN, VII III, p. 280), 7 [2], 1886 e 8 [1], 1887 (OFN, VIII I, pp. 240-242 e 309-312) e VM, § 285 (OFN, IV III, pp. 102-103).

¹⁰ «Ma che sono alla fin fine le verità dell'uomo? – Sono gli errori *inconfutabili* dell'uomo» FW, § 265 (OFN, V II, p. 184). Si confrontino anche: EH, *Aurora*, § 2 e GD, *Scorribande di un inattuale*, § 42 (OFN, VI III, pp. 340-342 e 142-143); JGB, § 34 (OFN, VI II, pp. 41-42); MAM I, §§ 9 e 18 (OFN, IV II, pp. 19-20 e 28-29); NF, 7 [2], 1886 (OFN, VIII I, pp. 240-242).

¹¹ «La verità non significa il contrario dell'errore, bensì la posizione di taluni errori rispetto a taluni altri» (NF, 34 [247], 1885, OFN, VII III, p. 179) e ancora «la falsità di un concetto non è ancora per me un'obiezione contro di esso. [...] Sono anzi profondamente convinto *che proprio le supposizioni più false sono quelle a noi più indispensabili*, che senza un lasciar valere la finzione logica [...] l'uomo non può vivere, e che il negare questa finzione, il rinunciare in pratica a essa equivarrebbe a una negazione della vita» (*ibid.* 35 [37], pp. 203-204). Cfr. anche *ibid.*, 38 [3], pp. 279

¹² Concordiamo con Patrick Wotling, quando afferma che, secondo la filosofia nietzscheana, «il cristianesimo, a questo riguardo, non fa che prolungare l'assiologia platonica in una forma popolare» P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, op. cit., NOTA 3, p. 150.

¹³ «Questi spiriti duri, severi, temperanti, eroici, [...] tutti questi [...] *tisici dello spirito* (quest'ultima caratteristica è propria in un certo senso di tutti, nessuno eccettuato), questi ultimi idealisti della conoscenza, i soli nei quali oggi alberga e s'incarna la coscienza intellettuale – si ritengono in realtà affrancati il più possibile dall'ideale ascetico, questi «liberi, *assai liberi spiriti*»: e tuttavia devo rivelar loro quel che essi non possono vedere [...]: questo ideale è esattamente anche il *loro* ideale, essi stessi oggi lo rappresentano e forse nessun altro, essi stessi sono il suo prodotto più spiritualizzato. [...] Quello stoicismo dell'intelletto che finisce per proibirsi il non altrettanto rigorosamente quanto il si [...] esprime, secondo una considerazione di massima, tanto ascetismo della virtù quanto lo esprime qualsivoglia negazione della sensualità (è in fondo soltanto un *modus* di questa negazione)» GM, *Che significano gli ideali ascetici?*, § 356, OFN, VI II, pp. 354-356.

¹⁴ «Strumento del corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami 'spirito', un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione» Za I, *Dei dispregiatori del corpo* (OFN, VI I, p. 34). Cfr. anche NF, 37 [4], 1885, OFN, VII III, pp. 256-259.

¹⁵ P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, op. cit., p. 150.

diventa la maschera che il corpo indossa, dimenticando troppo spesso il vero volto che la abita¹⁶. Il corpo è «la grande ragione» cui lo spirito è originariamente sottomesso, «e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo»¹⁷. Così è il Sé, il corpo¹⁸, che «domina ed è il signore anche dell'io»¹⁹, del soggetto, inteso come espressione degli elementi costitutivi dell'organismo.

Nonostante questo rifiuto per le componenti più spirituali dell'uomo, Nietzsche stenta a definire cosa sia concretamente il corpo, anzi sembra non essere in grado di determinarne la natura, dato che per farlo può utilizzare solo quegli strumenti del pensiero che riflettono in modo più 'povero' le funzioni complesse del corpo stesso²⁰. Sicuramente ne rigetta una concezione meccanicistica, scartando la tesi che possa essere una composizione di atomi a costituire la fisiologia umana²¹. Infatti, il ricorso all'atomo, come particella prima e originaria la cui aggregazione genera ogni elemento del reale, equivarrebbe per Nietzsche al ritorno verso una causa prima, reintroducendo i concetti di soggetto e sostanza²². Egli, piuttosto, ritiene più corretto considerare il corpo come una complessa organizzazione di elementi in continuo cambiamento²³:

quei piccolissimi esseri viventi che costituiscono il nostro corpo (o meglio: del cui cooperare ciò che chiamiamo «corpo» è la migliore immagine), non sono per noi atomi spirituali, ma qualcosa che cresce, lotta, si accresce e a sua volta muore: sicché il loro numero muta in modo variabile, e la nostra vita è, come qualunque vita, in pari tempo un continuo morire²⁴.

¹⁶ «L'inconsapevole travestimento di necessità fisiologiche sotto il mantello dell'obbiettivo, dell'ideale, del puro spirituale va tanto lontano da far rizzare i capelli – e abbastanza spesso mi sono chiesto se la filosofia, in un calcolo complessivo, non sia stata fino a oggi principalmente soltanto una spiegazione del corpo e un *fraintendimento del corpo*» FW, *Prefazione alla seconda edizione*, § 2, OFN, V II, p. 18.

¹⁷ Za I, *Dei dispregiatori del corpo*, OFN, VI I, p. 34.

¹⁸ «Si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo» *ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ A tal proposito afferma Lupo: «la nozione di corpo a cui egli [Nietzsche] pensa è problematica, non univoca [...] : in luogo del termine “corpo”, il filosofo utilizza la più cauta locuzione “ciò che chiamiamo corpo” e di quest'ultima parola dice che è “un simbolo” (*Gleichniß*), per indicare una specifica attività, cioè il cooperare di una molteplicità di esseri» L. LUPO, *Le colombe dello scettico* (op. cit., p. 133). Nella stessa direzione procede Wotling, che afferma: «il filosofo si sforza di chiarire la natura del corpo con le armi dello spirito (concetti, casualità, essere, numero, etc.). [...] È in questo senso che non c'è per Nietzsche, e non può esserci una conoscenza del corpo in senso stretto» P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, op. cit., p. 168.

²¹ «Operiamo solo con cose che non esistono, con linee, superfici, corpi, atomi, tempi divisibili, spazi divisibili» (FW, § 112, OFN, V II, p. 142); e ancora «la spiegazione meccanica del mondo deve spiegare tutto, anche la vita organica, senza piacere, dispiacere, pensare e via dicendo. [...] “Calcolabilità” per scopi pratici, ecco che cosa vuole» (NF, 25 [96], 1884, OFN VII II, p. 26). Cfr. anche: JGB, § 22 (OFN, VI II, pp. 27-28) e NF, 43 [2], 1885 (OFN, VII III, pp. 394-396).

Per un ulteriore approfondimento si rinvia a W. MÜLLER-LAUTER, *Volontà di potenza e nichilismo* (op. cit., pp. 46-49).

²² Cfr. NF, 1 [32], 1885 (OFN, VIII I, p. 11) e 14 [186], 1888 (OFN, VIII III, 162-163).

²³ Cfr. L. LUPO, *Le colombe dello scettico*, op. cit., pp. 133-140.

²⁴ NF, 37 [4], 1885, OFN, VII III, p. 257.

Questi esseri che lo costituiscono rappresentano molteplici «coscienze», cioè molteplici entità sottoposte alla loro pretesa volontà, l'unica legge dominante che conoscono²⁵. Tra esse vige un rapporto di conflittualità, basato su una scala di progressione quantitativa. Allo stesso modo funziona l'intelletto umano, che, di volta in volta, interpreta il predominio di una tra tali entità come espressione delle proprie facoltà specifiche o dei valori che s'illude di incarnare. La vita si realizza, pertanto, nel «concerto di molte intelligenze di valore assai disuguale, e quindi solo grazie a un costante e svariatisimo comandare e obbedire»²⁶. Nietzsche pensa gli istinti e le pulsioni così declinati, come «intelligenze di valore», «coscienze» in aperta contesa per il dominio temporaneo di quel corpo che è «una unità di composizione, e non un'unità originaria»²⁷.

1.2 Il primato del corpo

La mossa nietzscheana parte da una rivendicazione del ruolo del corpo, ma si concreta ben presto in una fondazione della sua supremazia nella prospettiva della dicotomia cartesiana corpo-spirito. La designazione degli impulsi come «coscienze», «esseri viventi», «intelligenze di valore», ne determina il ruolo predominante nell'interpretazione del mondo in cui affondano le loro radici²⁸. Ciò che, a un primo livello antropologico, appare il gioco di supremazia su cui agiscono i valori – l'uomo si raffigura un determinato mondo a lui circostante poiché i valori che lo dominano agiscono come lenti interpretative di tutto l'Intero – a un secondo, ma più originario, livello ontologico, si trasforma nell'emergere necessario, ma temporaneo, di un impulso, dotato di una forma primordiale di coscienza, che ordina la scala di valori attraverso cui l'uomo determina la propria interpretazione del mondo. Questa «intelligenza di valore» è, in definitiva, l'espressione della propria volontà di potenza, intesa da Nietzsche come legge che spinge ogni ente verso il conflitto per l'egemonia, e che rappresenta la meccanica interna che garantisce il dipanarsi del reale sotto la rigida necessità dell'eterno ritorno dell'uguale. Prima di concentrarci sul modo in cui la volontà di potenza agisce sull'Intero, saturando l'essenza costitutiva dell'essere fino a trasformarlo in divenire, ci pare importante discutere meglio le motivazioni che fondano la presunta superiorità del corporeo nell'agire dell'uomo.

Nietzsche riconosce al corpo non solo un primato genetico, ma anche e soprattutto un primato metodologico sullo spirito-ragione. L'intera realtà, infatti, può e deve essere pensata solo in

²⁵ *Ibid.*, p. 258.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, op. cit., p. 157.

²⁸ «La coscienza dell'io è l'ultima cosa che sopravviene quando un organismo è pronto e funziona, essa è quasi qualcosa di superfluo. [...] Le sensazioni e gli affetti dell'essere organico sono tutti da lungo tempo completamente sviluppati, prima che sorga il sentimento unitario della coscienza» NF, 11 [316], 1881, OFN, V II, pp. 448-449.

funzione del sapere del corpo, e cioè comprendendone la natura e la struttura relazionale degli elementi che lo compongono²⁹. Il corpo rappresenta un modello in miniatura di come si comporta ogni ente nell'Intero. Inoltre, partire dal pensiero raziocinante per conoscere qualcosa appare a Nietzsche un errore di prospettiva perché significa utilizzare il più povero e scarno per arrivare a spiegare ciò che è più complesso ed originario³⁰.

Con il corpo come filo conduttore [al contrario] una prodigiosa *diversità* si rileva: è metodologicamente permesso utilizzare un fenomeno più *ricco* e più facile da studiare come filo conduttore per comprendere un fenomeno più povero³¹.

Il corpo diventa «il filo conduttore» che permette di spingersi oltre l'orizzonte della coscienza³². Esso è costitutivamente molteplice e questa ricchezza, in una certa affinità con il procedimento analitico aristotelico³³, è per Nietzsche garante di una conoscenza più profonda e completa³⁴. Il

²⁹ «ORGANISMI PIÙ ANTICHI: processi chimici lenti, racchiusi in altri processi più lenti come dentro involucri; essi esplodono di tanto in tanto, si propagano e, in tal modo, trovano nuovo nutrimento» (*ibid.*, p. 449), e ancora: «il magnifico collegamento della vita più molteplice, l'ordine e il coordinamento delle attività superiori e inferiori, le mille forme di obbedienza, che non è un'obbedienza cieca, e ancor meno meccanica, ma un'obbedienza selettiva, intelligente, piena di riguardo e finanche riluttante – tutto questo fenomeno “corpo” è, misurato dal punto di vista intellettuale, tanto superiore alla nostra coscienza, al nostro “spirito”, al nostro consapevole pensare, sentire e volere, quanto l'algebra alla tavola pitagorica» NF, 37 [4], 1885, OFN, VII III, p. 256.

³⁰ «L'origine del pensiero [...] c'è [...] una grande probabilità che esso sia un sintomo di uno stato che comprende molte più cose» NF, 38 [1], 1885 (OFN, VII III, p. 277). Cfr. anche: «non ci fidiamo di prendere le mosse da ciò che in noi “pensa”, “vuole”, “sente”. Ciò è piuttosto la *fine*, e in ogni caso la cosa più intricata e difficile da comprendere» NF, 25 [326], 1884, OFN, VII II, p. 84.

³¹ NF, 2 [91], 1885 (OFN, VIII I, p. 94). Cfr. anche: «il fenomeno del *corpo* è il fenomeno più ricco, più chiaro, più comprensibile: da anteporre metodicamente, senza decidere niente sul suo significato ultimo» *ibid.*, 5 [56], 1886, p. 194.

³² Pierre Klossowski perspicacemente attribuisce a Nietzsche la creazione di un «pensiero corporante» che tiene insieme il suo corpo nelle alternanze degli stadi valetudinari, originati dall'intreccio che in lui creano gli impulsi (cfr. P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 56 e sgg.).

³³ Secondo Aristotele l'analisi procede dal complesso al più semplice (cfr. ARISTOTELE, *Organon, Primi analitici*, [I 4-24], ed. it. G. Colli, Adelphi, Milano 2003³, in particolare le pp. 96-158). È necessario, tuttavia, sottolineare come per Aristotele nel metodo analitico, che trova nel sillogismo la sua massima espressione, procedere verso il 'semplice' sta a significare scomporre il ragionamento nei suoi elementi semplici. D'altronde il ragionamento prende le mosse da proposizioni universali e necessarie, dimostrate secondo quei principi primi – principio d'identità e di non-contraddizione – non dimostrabili e intuibili con atto immediato dell'intelletto attivo, che fungono da leggi fondamentali della logica. Il sillogismo, infatti, è in grado di ordinare in gruppi o categorie tutto ciò che si trova in natura soltanto se parte da premesse vere e universali (cfr. «per dimostrazione [...] intendo il sillogismo scientifico, e scientifico chiamo poi il sillogismo in virtù del quale, per il fatto di possederlo, noi sappiamo. Se il sapere è dunque tale, quale abbiamo stabilito, sarà pure necessario che la scienza dimostrativa si costituisca sulla base di premesse vere, prime, immediate, più note della conclusione, anteriori ad essa, e che siano cause di essa: a questo modo, infatti, pure i principi risulteranno propri dell'oggetto provato» ARISTOTELE, *Organon, Secondi analitici*, [I 2, 71b 19-23], op. cit., p. 280).

Ben altro è, invece, lo scopo nietzscheano, che ritiene di poter usare il più complesso come modello interpretativo del pensiero e di tutte le interpretazioni che esso ci fornisce del mondo. Qui, piuttosto che un andamento verso l'essenziale universale, Nietzsche afferma di procedere teoricamente dall'originario alle sue proiezioni successive e gerarchizzate. D'altronde egli stesso chiarisce che «scambiare l'ultima cosa per la prima [...] cioè i concetti più generali e più vuoti, l'ultimo fumo della svaporante realtà» è uno tra i maggiore errori dei filosofi (cfr. GD, *La «ragione» nella filosofia*, § 4, OFN, VI III, p. 71).

pensatore tedesco capovolge la relazione classica corpo-ragione. Si attua un rovesciamento gerarchico in cui lo statuto del corpo acquista un'inedita supremazia, data la sua capacità di far coesistere «una molteplicità di funzioni specializzate»³⁵ e, nel contempo, di mettere in campo «delle configurazioni di organi in apparati, permettendo l'esercizio delle funzioni dell'organismo vivente, garantendo l'equilibrio d'insieme a dispetto della complessità degli scambi tra questi sottosistemi»³⁶. Il carattere molteplice che struttura il corpo implica il rifiuto di una pretesa unicità, indivisibilità e immediatezza, tutti elementi caratteristici di ogni riduzione di tipo materialistico della coscienza, in nome, piuttosto, di una particolare attività di mediazione dei fenomeni complessi che costituiscono il corpo stesso³⁷. La supremazia del fisiologico, inoltre, si organizza secondo relazioni di dominio. Il rapporto con la coscienza, infatti, si struttura secondo la dialettica hegeliana servo-padrone, come riconosce una felice intuizione di Deleuze³⁸. La coscienza diviene l'espressione «del servo in rapporto a un padrone che non può essere cosciente»³⁹: non l'Io comanda, ma il Sé⁴⁰.

La molteplicità, la supremazia e il dominio sono 'incarnate' dal e nel corpo. Perché ciò sia interamente possibile è funzionale concepire il corpo non come un campo, un luogo, in cui coesistono differenti forze o impulsi continuamente in lotta tra loro, bensì come l'espressione del rapporto tra le forze che, nel loro continuo scontro, di volta in volta fanno emergere l'una piuttosto che l'altra⁴¹. Da ciò si deduce, ritornando così a Dioniso, la provenienza del corpo vivente dal caos⁴², «in quanto prodotto “arbitrario” delle forze che lo compongono»⁴³. L'intelletto o coscienza

³⁴ «È metodicamente permesso utilizzare il fenomeno *più ricco*, meglio studiabile, come filo conduttore per la comprensione di quello più povero» (NF, 2 [91], 1885, OFN, VIII I, p. 94); e ancora: «di fatto siamo *una pluralità, che si è immaginata un'unità*. L'intelletto come il mezzo di questa illusione con le sue forme costrittive: “sostanza”, “uguaglianza”, “durata”; esso, per primo, si è dimenticato la pluralità» NF, 12 [197], 1881, OFN, V II, p. 418.

³⁵ P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, op. cit., p. 156.

³⁶ *Ibidem*. Wotling non omette di sottolineare l'interesse che Cartesio aveva accordato alla fisiologia umana, chiarendo, tuttavia, che l'approccio nietzscheano è tarato nella prospettiva di uno stravolgimento totale all'approccio della metafisica classica riguardo al tema delle pulsioni corporali (cfr. *ibidem*, NOTA 3).

³⁷ Cfr. G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera* (op. cit., p. 218 e sgg). Si confrontino anche: NF 25 [96], 1884, OFN VII II, pp. 25-26.

³⁸ Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., in particolare le pp. 59-61.

³⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁰ Cfr. Za I, *Dei disprezzatori del corpo*, OFN, VI I, pp. 34-36.

⁴¹ «Non c'è quantità di realtà, ma ogni realtà è già quantità di forze “in un rapporto di tensione” le une con le altre» e ancora «affinché si costituisca un corpo – chimico, biologico, sociale, politico – è sufficiente che due forze qualsiasi, diverse l'una dall'altra, entrino in rapporto tra di loro» G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (op. cit., p. 60). Si confronti anche il frammento 14 [79] del 1888, in cui si identificano i «quantità dinamiche, in un rapporto di tensione con tutti gli altri quanti dinamici: la cui essenza consiste nella loro relazione con tutti gli altri quanti». Tali quanti di forza non possono essere compresi dalla meccanica, che «formula fenomeni consequenziali e per di più semiotici, in termini sensibili e psicologici, [quindi] non tocca la forza casuale» NF, 14 [79], 1888, OFN, VIII III, pp. 49-50.

Quest'idea che la fisiologia del corpo si riduca a una lotta tra parti differenti che compongono l'organismo viene sviluppata da Nietzsche in chiave volontaristica partendo dalle teorie del fisiologo Wilhelm Roux, come ha mostrato Müller-Lauter in un interessante articolo dal titolo *Der Organismus als innerer Kampf* (cfr. W. MÜLLER-LAUTER, *Der Organismus als innerer Kampf*, «Nietzsche-Studien» 7 [1978], pp. 189-235. L'articolo si trova tradotto in italiano in *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, cur. G. Campioni e A. Venturelli, Guida, Napoli 1992, pp. 153-200).

⁴² «Dioniso come educatore».

razionale, dunque, deve essere concepito come uno strumento dittatoriale falsificatore, che permette, nella sua semplificazione, gli atti della volontà⁴⁴. Esso, infatti, non è in grado di cogliere la specifica dimensione temporale del corpo, talmente rapida che rende impercettibile e inaccessibile alla coscienza i fenomeni pulsionali che determinano i processi fisiologici di primo livello, distinti da quelli coscienti di secondo livello⁴⁵. E a loro volta anche i sensi rientrano in parte in quest'opera di falsificazione, perché creano forme illusorie dovute a preconcetti sensoriali. Così se da una parte «il concetto di atomo-unità» può essere considerato frutto di un «*pregiudizio psicologico*» innescato «dalla nostra “esperienza” psichica», dall'altra «il concetto del moto», che incarna la traduzione in forma percettiva delle interazioni tra le forze dominanti e dominate, presuppone un «*pregiudizio dei sensi*» determinato «dal nostro linguaggio dei sensi»⁴⁶. Riprendendo la dicotomia apollineo-dionisiaco, Nietzsche attribuisce ai sensi quella facoltà di creare immagini illusorie, sogni e inganni, che permettano un'interpretazione del reale più rassicurante per il soggetto⁴⁷. Se la coscienza si coglie come unità individuale, le percezioni sensibili, che essa converte in sapere, rappresentano il mondo così come lo concepisce il soggetto metafisico. Ed è per questo motivo che, in realtà, il soggetto sperimenta solo un numero limitato di percezioni⁴⁸: una particolare «ignoranza selettiva» permette il buon funzionamento del corpo e dei suoi strumenti⁴⁹. Riaffiora in questa capacità illusoria dei sensi il carattere vitalistico di Apollo, che protegge e isola dall'abisso del caos da cui tutto si genera e alleggerisce l'uomo dal peso insostenibile della conoscenza del reale. Simbolicamente parlando, i sensi sono quel velo apollineo

Dioniso come ingannatore.

Dioniso come distruttore.

Dioniso come creatore» 34 [248], 1885 (OFN, VII III, p. 180). Cfr. anche: NF, 11 [26 e 64], 1881 (OFN, V II, p. 288 e 300-302), 25 [96], 1884 (OFN, VII II, pp. 25-26) e 34 [51], 1885 (OFN, VII III, p. 115).

⁴³ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., pp. 60-61.

⁴⁴ «Ciò che distingue quella che è abitualmente pensata come l'unica “coscienza”, l'intelletto, è proprio che essa rimane protetta e staccata dall'infinita varietà delle vicende di queste molte coscienze [che compongono il corpo], e, come coscienza di rango superiore, come pluralità e aristocrazia dominante, ha a che fare solo con una *scelta* di esperienze semplificate, rese perspicue e intellegibili, e dunque *falsate*, – perché l'intelletto continui da parte sua in questo semplificare e rendere perspicuo, e dunque falsare, preparando ciò che si chiama comunemente “una volontà”. [...] Ma ciò che presenta questa scelta al nostro intelletto, ciò che ha già in precedenza semplificato, assimilato e interpretato le esperienze, in ogni caso non è appunto questo intelletto. [...] Seguendo il filo conduttore del corpo [...] apprendiamo che la nostra vita è possibile grazie al concerto di molte intelligenze di valore assai disuguale, e quindi solo grazie a un costante e svariaticissimo comandare e obbedire» NF, 37 [4], 1885, OFN, VII III, pp. 257-258.

Pur avendo un primato filogenetico poiché antecedenti al pensiero, i rapporti tra gli elementi pulsionali, nel processo conoscitivo, devono subire una sorta di analisi retroattiva da parte del pensiero. Si confronti, a questo proposito, NF, 6 [265], 1880 (OFN, V I, p. 484) e L. LUPO, *Le colombe dello scettico* (op. cit., pp. 60-61).

Cfr. anche: W. MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche* (op. cit., p. 25 e sgg.) e Id., *Volontà di potenza e nichilismo* (op. cit., pp. 32-35).

⁴⁵ NF, 6 [63], 1880, OFN, V I, p. 438.

⁴⁶ Cfr. NF, 14 [79], 1888, OFN, VIII III, pp. 47-50.

⁴⁷ Cfr. NF, 10 [E93], 1881, OFN, V I, pp. 619-620.

⁴⁸ «Noi abbiamo sensi solo per una scelta di percezioni – per quelle che a noi devono importare per conservare noi stessi. *La coscienza c'è solo in quanto la coscienza è utile*» NF, 2 [95], 1885, OFN, VIII I, p. 95.

⁴⁹ Cfr. «la ragione strumentale del corpo [...]: strumento di falsificazione, di semplificazione di una realtà esteriore costituita da un gioco inesauribile di un numero infinito di volontà di potenza singolari e partecipanti, contribuisce così a renderla più facilmente comprensibile» P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, op. cit., p. 167.

che sostiene la concezione metafisico-idealista del reale, permettendo all'individuo di proseguire nell'auto-sostentamento della società cristiano-metafisica, anche in seguito all'annuncio della morte di Dio⁵⁰. Essi hanno anche una valenza positiva, poiché sono strumenti funzionali al corpo, portatori di una forma vitalistica di conoscenza e, in ogni caso, partecipano della supremazia del corpo sulla ragione, essendo punto di mediazione tra l'uno e l'altra⁵¹. Tuttavia rientrano troppo facilmente nello schema interpretativo della coscienza e, oltretutto, da Descartes in poi tendono a perdere anche quel ruolo fondamentale che la metafisica classica riconosceva loro⁵².

L'analisi nietzscheana tenta pertanto un riassetto dell'equilibrio corpo-sensi-ragione, finendo però per spostare l'asse completamente dalla parte del corpo. In ciò non si può ravvisare solamente una rivalse del pensatore tedesco sull'eccessivo ruolo che la razionalità riveste nella filosofia moderna, in particolare nell'idealismo ottocentesco, ai danni del sensibile. Una lettura di questo tipo risulterebbe limitante nell'interpretazione dell'effettivo intento nietzscheano. Il filosofo di Röcken, infatti, ha come primo obiettivo la pretesa di svelare le leggi necessarie, ma figlie del caos, cui il mondo è interamente sottoposto – l'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza – leggi che si sviluppano intorno alla nozione di valore. Anche i sensi e le percezioni sensibili, infatti, sono frutto di «*giudizi di valore* (utile, dannoso – quindi piacevole o spiacevole)»⁵³. Il corpo funge da schermo per il reale in cui l'uomo è immerso e, ripartendo dal corpo e da una sua presunta egemonia – egemonia del sensibile sul razionale – Nietzsche conta di far emergere il ruolo delle forze o impulsi che abitano e, in qualche modo, governano il corpo. La questione ruota, in fin dei conti, intorno alla discussione su cosa deve avere la supremazia tra la volontà, e quindi i valori che genera, e il logos, e quindi una concezione classica di verità che chiami in causa lo stabile e il necessario, al di là del voluto.

⁵⁰ Per un approfondimento rimandiamo al primo paragrafo del capitolo primo, nella seconda parte del seguente scritto.

⁵¹ «E quali raffinati strumenti di osservazione abbiamo nei nostri sensi! [...] possediamo oggi scienza esattamente nella misura in cui ci siamo risolti ad *accogliere* la testimonianza dei sensi – nonché nella misura in cui li affiniamo, li armiamo e insegniamo loro a pensare fino in fondo» GD, *La «ragione» nella filosofia*, § 3, OFN, VI III, pp. 70-71.

⁵² Ricordiamo che per S. Tommaso ci può essere comprensione di una verità (della verità della cosa) sia da parte dei sensi che da parte dell'intelletto, ma non allo stesso modo. Infatti, «nell'intelletto risiede come conseguente all'atto dell'intelletto e come conosciuta mediante l'intelletto, [...] invece, la verità risiede nel senso come conseguente al suo atto» (TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, [q. 1, art. 9, Resp.] op. cit., p. 171), ma non in quanto conosciuta mediante i sensi. Quindi a fronte della consapevolezza che i sensi hanno del loro percepire, non conoscono «la propria natura e, per conseguenza, neppure la natura del proprio atto» (*ibidem*), al contrario dell'intelletto razionale. Di conseguenza i sensi, secondo S. Tommaso, non possono distinguere «la propria verità» (*ibidem*), pur conservando una valenza criteriologica che permette al soggetto di valutare l'aderenza o meno del proprio pensiero alla cosa: ciò è la *resolutio in sensibilia*. I sensi quindi sono funzionali alla ragione, ma sottomessi ad essa.

Per un ulteriore approfondimento rimandiamo anche all'articolo 11 della prima questione del *De veritate* (TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, [q. 1, art. 11] op. cit., pp. 178-183), al testo P. ROUSSELOT, *L'intellettualismo di San Tommaso*, op. cit., pp. 70-76 e alla nota 21, prima parte, capitolo primo del presente scritto.

⁵³ NF, 2 [95], 1885, OFN, VIII I, p. 96.

2. *La volontà di potenza*

Se il corpo rappresenta, nella sua complessità molteplice, il modello dell'Intero, gli equilibri che lo dominano, o, meglio, che lo costituiscono si riflettono in ogni essere organico o inorganico del mondo. Essi organizzano l'essere, sono la struttura stessa dell'essere. E, nella concezione nietzscheana, il corpo produce «l'intensificazione della sua potenza per la comprensione della realtà»⁵⁴ attraverso la sua predominante capacità interpretativa. Se ne deduce quindi, come afferma Heidegger, che la volontà di potenza è «il carattere fondamentale dell'ente nel suo insieme»⁵⁵.

Per comprendere come la volontà di potenza permei l'essere fino a saturarne ogni declinazione, ci pare opportuno concentrarci innanzitutto sulle modalità in cui si esteriorizza concretamente questa qualità universale: la lotta per il dominio.

2.1 *La lotta tra gli impulsi*

Nella filosofia nietzscheana la relazione tra gli impulsi che governano il corpo, lo si è già mostrato, si riduce ad una battaglia continua. Ciò spinge Wotling, ad esempio, a considerare il corpo esclusivamente nella sua «natura relazionale» di «linguaggio»⁵⁶, eliminandone ogni pretesa di sostanzialità: il corpo, e con esso tutti gli enti, si riducono al rapporto reciproco tra loro e tra le potenze che li costituiscono⁵⁷. Un'analisi di questo tipo, nonostante la sua radicalità, rende conto del ruolo fondamentale che, secondo Nietzsche, la cifra della relazionalità gioca nel tessuto del reale.

Nel paragrafo 19 di *Al di là del bene e del male* la volontà è presentata come quel «complesso di sensazioni e di pensieri» – sensazioni dell'«*allontanare*» e dell'«*avvicinare*» e pensieri che ordinano – guidato dalla «passione del comando»⁵⁸. Questa passione del comando si esprime come lo scambio continuo tra chi comanda e chi obbedisce che il conflitto tra pulsioni incarna, come il puro scontro per lo scontro⁵⁹. L'uomo, quindi, è «al tempo stesso chi comanda e chi obbedisce»⁶⁰ e pertanto la molteplicità del corpo è in grado di manifestare la complessità di ogni ente esistente.

⁵⁴ P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, op. cit., p. 170.

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (op. cit., p. 567). D'altronde lo stesso Nietzsche afferma: «l'intima essenza dell'essere è volontà di potenza» NF, 14 [80], 1888, OFN, VIII III, p. 50.

Cfr. anche W. MÜLLER-LAUTER, *Volontà di potenza e nichilismo*, op. cit., pp. 27-31.

⁵⁶ Il pensatore francese ritiene il corpo un terreno di comunicazione in cui gli scambi sono trasportati da un «vettore non neutro» in cui «la comunicazione [...] trasmette con il contenuto del messaggio le relazioni di potenza relative tra le istanze che partecipano allo scambio» P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, op. cit., p. 161.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 159 e sgg.

⁵⁸ Cfr. JGB, § 19, OFN, VI II, pp. 22-24.

⁵⁹ «Dev'esserci la lotta per la lotta, e *dominare* è: sopportare il contrappeso della forza minore – dunque una specie di *prosecuzione* della lotta. Anche obbedire è una *lotta*: la forza che, appunto, *resta* per resistere» NF, 26 [276], 1884 (OFN, VII II, p. 203). Cfr. anche P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, op. cit., p. 160.

⁶⁰ JGB, § 19, OFN, VI II, p. 23.

Tuttavia, se nel corpo si può parlare di pulsioni, in modo più generico gli enti sono costituiti da ‘forze’.

Innanzitutto è il caso, a questo punto, di fare un po’ di chiarezza lessicale: nonostante la difficoltà spesso denunciata da Nietzsche che il linguaggio possa effettivamente riportare la complessità di un processo⁶¹, si può egualmente proporre una spiegazione, seppur semplificata, della struttura degli enti che compongono il reale. La rete relazionale che funge da struttura per il corpo è costituita dalle pulsioni (*Triebe*)⁶² – da intendersi come «assi comunicative tra parti»⁶³ – che rappresentano, estensivamente, gli stati interni e il processo che li determina. Inoltre, come specifica Lupo, Nietzsche utilizza sempre il termine *Trieb* attribuendolo «sia al processo fisiologico nascosto (la sfera dell’insensibile), sia alla sua parte psicologica avvertibile, cosciente (il sentimento)»⁶⁴. Ne consegue l’aspetto estremamente inclusivo di questa parola che copre un’ampia gamma di fenomeni fisici, in prima istanza, ma anche psicologici e sociali⁶⁵.

Il processo che determina le pulsioni è, appunto, il conflitto per il dominio che esse mettono in atto, al fine di procurarsi il nutrimento che le alimenta: cioè gli stimoli, provenienti dall’interno o dall’esterno⁶⁶. Nello scontro che una pulsione ingaggia con un’altra non vi è, quindi, uno scopo

⁶¹ Cfr. NF, 5 [45], 1880 (OFN, V I, pp. 421-422), 34 [82], 1885 (OFN, VII III, pp. 123-124) e 1 [86], 1885 (OFN, VIII I, pp. 24-25); WL (OFN, III II, pp. 355-372).

Per un ulteriore approfondimento, rimandiamo al capitolo secondo della terza parte, dedicato proprio alla critica del linguaggio avanzata da Nietzsche.

⁶² Utilizziamo qui la stessa traduzione di *Trieb* che riporta Luca Lupo nel suo *Le colombe dello scettico*, poiché ci sembra la traduzione più appropriata per cercare di fare chiarezza nell’articolato sistema nietzscheano, laddove l’edizione Colli-Montinari preferisce, piuttosto, il termine ‘impulso’ (cfr. L. LUPO, *Le colombe dello scettico*, op. cit., p. 55 e sgg.). Si tenga perciò presente quest’accortezza semantica nel leggere le citazioni riportate qui di seguito dalla suddetta edizione.

È fondamentale, in ogni caso, tenere distinti *Trieb* e *Instinkt*, poiché il primo indica, appunto la pulsione e il secondo l’istinto, «una particolare modalità dell’intelligenza pulsionale» (*ibid.*, p. 75). Quest’ultimo, infatti, si determina come quel giudizio – inteso, in termini nietzscheani, come «l’interpretazione di uno stimolo» (NF, 10 [F99], 1881, OFN, V I, p. 622) – incarnato a tal punto «che ora si muove spontaneamente e non ha più bisogno di attendere lo stimolo» (NF, 11 [164], 1881, OFN, V II, p. 391) che prima lo sollecitava. Così si può dire che «l’istinto nasce [...] dalla stratificazione, dalla incorporazione e dalla organizzazione dei giudizi attraverso la memoria. I giudizi ricordati da cui derivano sono a loro volta prodotti dalle pulsioni a partire dalle esperienze. [...] Contro ogni apparenza il cosiddetto giudizio d’istinto è in realtà il tipo di giudizio più elaborato e mediato perché prodotto dall’esperienza derivante dall’interpretazione tra organismo e mondo esterno nel lungo corso dell’evoluzione» L. LUPO, *Le colombe dello scettico* (op. cit., p. 77). Motivo per cui Nietzsche scrive che «“l’istinto” è, tra tutte le specie di intelligenza che finora sono state scoperte, la più intelligente» JGB, § 218, OFN, VI II, p. 127.

In ogni caso, per Nietzsche, ogni tipo di giudizio, sia quello istintivo sia quello intellettuale – che, a differenza del primo, considera le conseguenze a lungo termine e impedisce la reazione immediata propria del giudizio istintivo (cfr. NF, 10 [167], 1887, OFN, VIII II, pp. 195-197) – sono sottoposti alle pulsioni come loro articolazioni, sono cioè distinti da esse solo funzionalmente, e non ontologicamente (cfr. NF, 40 [15], 1885, OFN, VII III, pp. 320-321).

Per ulteriori approfondimenti rimandiamo a: L. LUPO, *Le colombe dello scettico*, op. cit., pp. 55-84.

⁶³ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁶⁵ «Da una parte, per esempio, fame e sete sono indicate come *Triebe* [cfr. M, § 119, OFN, V I, pp. 89-92]; dall’altra, Nietzsche parla di *Triebe* “moralì” [*ibidem*], “sociali” e religiosi [cfr. NF, 6 [118], 1880, OFN, V I, pp. 449-450]» *ibidem*.

⁶⁶ «Sulla base degli impulsi si costituiscono organi *superiori* e questi organi *lottano* fra loro per il nutrimento, gli stimoli - - -» NF, 7 [211], 1883 (OFN, VIII I 1, p. 291). E inoltre «le varie pulsioni prese singolarmente, rappresentabili come

particolare, differente da quello dell'auto-potenziamento⁶⁷. Esse sembrano 'volere una cosa x' solamente perché si tende a sovrainterpretare la loro tendenza all'assimilazione⁶⁸. Infatti,

non basterebbe pensare [...] gli esseri organici come accenni di separazione, sicché in complesso le funzioni organiche sarebbero ancora tutte quante in questa unità, cioè autoregolazione, assimilazione, alimentazione, escrezione e ricambio? [...] La questione è, da ultimo, se noi riconosciamo veramente la volontà come *agente*. [...] Bisogna provare a pensare tutte le azioni come della stessa specie, come atti di volontà, ossia fare l'ipotesi che ogni accadere meccanico, in quanto vi sia dentro una forza, sia appunto forza di volontà⁶⁹.

Nietzsche scrive inoltre, in un altro frammento successivo,

la mia idea è che ogni corpo specifico aspira ad affermare la sua signoria e ad estendere la sua forza su tutto lo spazio (la sua volontà di potenza), respingendo tutto ciò che si oppone al suo espandersi. Ma esso continua a urtare nelle uguali aspirazioni degli altri corpi e finisce con l'accordarsi («unificarsi») con quelli che gli sono abbastanza affini; così *cospirano poi insieme alla potenza*. E il processo continua...⁷⁰

Da questi testi è evidente che l'attività pulsionale si esprime nel tentativo di soddisfare il proprio bisogno e nella lotta che tale ricerca innesca con le altre pulsioni. In ogni singolo fenomeno può essere riconosciuto, in ultima istanza, il conflitto per la sopraffazione come movente supremo, poiché «il piacere è ogni crescita di potenza e dispiacere ogni sentimento di non poter resistere»⁷¹. E la ricerca della verità e della genialità non sfugge a questo principio nietzscheano⁷². Il dominio raggiunto, tuttavia, non è mai il fine in sé, al contrario, rimette sempre continuamente in azione le dinamiche che portano allo scontro. Quest'ultimo diventa il valore di riferimento, primo e più

assi comunicativi, senza stimoli rimarrebbero inerti» L. LUPO, *Le colombe dello scettico*, op. cit., p. 58 (cfr. anche le pp. 66-70).

⁶⁷ «L'incessante volontà di potenza, o di continua creazione, o di trasformazione, o di autosuperamento - - -» NF, 35 [60], 1885, OFN, VII III, p. 214.

⁶⁸ «Ogni volere è per Nietzsche un voler-qualcosa. Il "qualcosa" posto essenzialmente in ogni volere è la potenza. La volontà di potenza cerca di dominare, e di ampliare incessantemente l'ambito del suo potere» W. MÜLLER-LAUTER, *Volontà di potenza e nichilismo*, op. cit., p. 28.

⁶⁹ NF, 40 [37], 1885, OFN, VII III, pp. 333-334.

⁷⁰ NF, 14 [186], 1888, OFN, VIII III, p. 163.

⁷¹ *Ibid.*, 14 [80] (p. 50). Piacere e dispiacere rappresentano il sentimento che spinge la potenza verso il proprio bisogno di sopraffazione, di autopotenziamento. Per cui «il voler diventare più forte» è «l'unica realtà a partire da ogni *centro di energia* – non la conservazione di sé, bensì l'assimilazione, il voler diventare padrone, il voler diventare di più, il voler diventare più forte» *ibid.*, 14 [81], p. 51.

⁷² «Il singolo deve utilizzare le sue lotte e le sue aspirazioni come l'alfabeto, con cui adesso è in grado di decifrare le aspirazioni degli uomini. Ma anche qui non deve fermarsi, [...] la cultura pretende da lui non soltanto quell'intima esperienza, non soltanto che sia giudicato il mondo che lo circonda, ma, infine e principalmente, l'azione, vale a dire la lotta per la cultura e l'ostilità contro le influenze, abitudini, leggi, istituzioni nelle quali egli non riconosce il suo fine, la generazione del genio» SE, § 6, OFN, III I, p. 413.

profondo fondamento di ogni accadere⁷³. L'unico autentico valore è il valore del dominio, poiché «il punto di vista del “valore” è il punto di vista delle *condizioni di conservazione e di potenziamento* rispetto a strutture complesse»⁷⁴. Le pulsioni si concretano nelle relazioni di lotta che mettono in atto per seguire questo unico valore supremo⁷⁵, e la volontà di potenza in esse si esprime sia in chi domina che in chi è dominato⁷⁶.

Fino ad ora si è fatto riferimento alle pulsioni organiche che costituiscono l'uomo, o, in senso estensivo, ogni essere vivente. Ma Nietzsche sostiene a più riprese, come si è già rilevato, che il corpo organico non è altro che una superficie riflettente la struttura costitutiva dell'Intero. Per avvalorare questa tesi egli propone una continuità concreta tra mondo organico e mondo inorganico, attraverso un presunto rigore metodologico, rilevando come anche l'inorganico sia in realtà riconducibile a dinamiche pulsionali⁷⁷. Poiché, secondo il filosofo tedesco, l'unico mondo «“dato” come reale» è propriamente «il nostro mondo di bramosie e di passioni» ed è impensabile «discendere o salire ad alcun'altra “realtà”, salvo appunto quella dei nostri istinti», ne consegue, inevitabilmente, che questo mondo «dato» sia l'unico attraverso cui concepire anche ciò che rientra nella definizione di inorganico⁷⁸.

Non già – voglio dire – come un'illusione, un'«apparenza», una «rappresentazione» (nel senso di Berkeley e di Schopenhauer), bensì come qualcosa avente lo stesso grado di realtà dei nostri stessi affetti – come una forma primitiva del mondo degli affetti, in cui giace ancora conchiuso in una possente unità tutto ciò che poi si ramifica e si plasma nel processo organico (e pure si

⁷³ «La volontà di potenza è l'ultimo fatto a cui perveniamo scendendo in profondità» NF, 40 [61], 1885 (OFN, VII III, p. 348). Si confronti anche Za II, *Sulle isole beate*, OFN, VI I, in particolare p. 102.

⁷⁴ NF, 11 [73], 1887, OFN, VIII II, p. 247.

⁷⁵ «“Valore” è essenzialmente il punto di vista dell'accrescimento o diminuzione di questi centri di dominio» (*ibidem*), e ancora: «il nostro intelletto, la nostra volontà e del pari i nostri sentimenti dipendono dalle nostre *valutazioni*: queste corrispondono ai nostri impulsi e alle loro condizioni di esistenza. I nostri impulsi si possono ridurre alla *volontà di potenza*».

La volontà di potenza è l'ultimo fatto a cui perveniamo scendendo in profondità» NF, 40 [61], 1885, OFN, VII III, p. 348.

⁷⁶ «[Nella] *natura* [...] regna l'assoluta istantaneità della volontà di potenza; nell'uomo (e già nella cellula) questa determinazione è un processo che si sposta continuamente per il crescere di tutti i partecipanti – un combattimento, posto che s'intenda il termine in senso così lato e profondo da concepire come una lotta anche il rapporto di chi è dominato con chi domina. E come una opposizione anche il rapporto di chi obbedisce con chi comanda» NF, 4 [55] 1885, OFN, VII II, p. 342.

⁷⁷ Cfr. in particolare JGB, § 36 (OFN, VI II, pp. 43-44). Si confronti anche: «l'inorganico ci *condiziona* integralmente: acqua, aria, terra, forma del terreno, elettricità, e così via. Noi siamo piante sotto queste condizioni» (NF, 11 [306], 1881, OFN, V II, p. 379) e «l'origine dell'uomo è nella natura [...]. La vita organica tutta continua a vivere in lui. E nella misura in cui tutto ciò che è organico è una sintesi di forze inorganiche, anche l'inorganico “vive” in lui» W. MÜLLER-LAUTER, *Volontà di potenza e nichilismo* (op. cit., p. 63). La differenza tra mondo inorganico e organico sembra ridursi, per Nietzsche, a una maggiore capacità di conoscere nel primo i rapporti di potenza che intercorrono tra le forze, a fronte di una più scarsa attitudine percettiva presente nel mondo organico, che, con la limitatezza delle sue prospettive e l'errore generato dai sensi, si specializza, impoverendosi inevitabilmente (cfr. NF, 11 [104], 1881 [OFN, V II, pp. 315-316] e 35 [59], 1885 [OFN, VII III, p. 214]).

⁷⁸ JGB, § 36 (OFN, VI II, p. 43). Si confronti inoltre: «è la volontà di potenza che guida anche il mondo inorganico, o piuttosto, [...] non c'è un mondo inorganico» NF, 34 [247], 1885, OFN, VII III, p. 180.

assottiglia e s'infiacchisce, com'è logico –), come una specie di vita istintiva in cui anche tutte quante le funzioni organiche con la loro autoregolazione, assimilazione, nutrizione, eliminazione, ricambio sono sinteticamente congiunte l'una all'altra – come una preformazione della vita⁷⁹.

A questo punto, quindi, Nietzsche comincia a convertire il termine ‘pulsione’ (*Trieb*), parola che rimarca un inevitabile rimando all’organicità corporale dell’uomo, in quello di ‘forza’ (*Kraft*) o ‘quanto di forza’ (*Quantum von Kraft*), vocabolo più neutro, riconducibile anche agli enti inorganici di cui è costituito il reale. Perciò, così come il corpo è pensabile come quel tessuto relazionale dove, di volta in volta, emerge la pulsione dominante, l’intero del reale – l’essere – deve essere concepito come il tessuto relazionale in cui affiora la forza dominante, nella continua lotta innescata dalla volontà di potenza⁸⁰. Le forze costituiscono quindi la struttura elementare che dà forma al reale.

Queste forze, dominanti e dominate, non mantengono mai staticamente il loro carattere qualitativo, poiché la volontà di potenza che le anima, le spinge sempre e continuamente a sovvertirne l’ordine, concretando il divenire del tutto. È per questo motivo che non possono essere concepite come atomi fissi, ultimi elementi indivisibili che costituiscono ogni ente. Contro l’atomismo o il monadismo leibniziano, Nietzsche rivendica la natura incostante, mutevole e relazionale dei quanti di forza. Per meglio cogliere questa differenza qualitativa, Deleuze indicherà col termine «forza attiva» le forze dominanti e «forza reattiva» le forze dominate⁸¹. Queste qualità, che di volta in volta nelle battaglie per la supremazia le forze acquistano, differiscono dalla loro quantità, cogliibile solo come quell’elemento differenziale che emerge dal suddetto scontro⁸². Senza soffermarci troppo sulle leggerezze interpretative delle definizioni di ‘forze attive e reattive’, già ampiamente rilevate dalla critica contemporanea⁸³, ci preme qui sottolineare che l’intento del

⁷⁹ JGB, § 36 (OFN, VI II, p. 43). Cfr. anche: «volontà di vita? Al suo posto ho sempre e soltanto trovato volontà di potenza» NF, 5 [1, § 1], 1882, OFN, VII I 1, p. 173.

⁸⁰ «Un quanto di potenza è definito dall’effetto che esplica e a cui resiste. Manca l’adiaforia; che di per sé sarebbe pensabile. È essenzialmente una volontà di sopraffare e di difendersi dalla sopraffazione. Non autoconservazione: ogni atomo proietta la sua azione in tutto l’essere – lo si sopprime se si sopprime questa irradiazione di volontà di potenza. Perciò lo chiamo un quanto di “volontà di potenza”: in tal modo si esprime il carattere che non *si può* sopprimere nell’ordine meccanico senza sopprimere l’ordine meccanico stesso» NF, 14 [79], 1888, OFN, VIII III, p. 48.

⁸¹ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 61 e sgg.

⁸² «La quantità non è dunque di per se stessa separabile dalla differenza di quantità. La differenza di quantità costituisce l’essenza della forza, il rapporto tra una forza e l’altra» *ibid.*, p. 65.

⁸³ Paolo D’Iorio rimarca che «né il termine né il concetto di centro di forza reattivo sia mai apparso nella filosofia di Nietzsche» (P. D’IORIO, *L’éternel retour*, op. cit., p. 236), ed è quindi impossibile parlare di una distinzione di tipo qualitativo in Nietzsche riconducibile ai termini ‘attivo’ e ‘reattivo’. Dello stesso avviso è, d’altronde, Patrick Wotling (cfr. P. WOTLING, *La philosophie de l’esprit libre*, op. cit., p. 158). Anche Marco Brusotti ha rilevato come il dualismo che si coglie in tutta l’interpretazione deleuziana di Nietzsche non compare nella filosofia del pensatore tedesco (cfr. *Die “Selbstverkleinerung des Menschen” in der Moderne Studie zu Nietzsche “Zur Genealogie der Moral”*, «Nietzsche-Studien» 21 [1992], pp. 81-136). Per questo motivo D’Iorio si spinge a considerare il pensiero nietzscheano una «filosofia monista» (P. D’IORIO, *L’éternel retour*, op. cit., p. 253). A onor del vero, bisogna riconoscere che la maggior parte degli errori interpretativi dell’esegesi di Deleuze sono riconducibili alla scelta azzardata del filosofo francese di affidarsi quasi esclusivamente all’edizione del *Der Wille zur Macht* per la sua analisi, con tutte le limitazioni

filosofo francese è quello di porre l'accento sul carattere differenziale dell'essere, che alimenta la sua teoria dell'inconsistenza di un qualsiasi elemento semplice e unitario nell'Intero, costituito soltanto, viceversa, di molteplicità⁸⁴.

Un altro fraintendimento dell'interpretazione deleuziana, rilevato da Müller-Lauter⁸⁵, fa procedere la nostra indagine, permettendoci di ampliare la comprensione delle dinamiche che legano le forze alla volontà di potenza. Nietzsche afferma che

il vittorioso concetto di «forza», con cui i nostri fisici hanno creato Dio e il mondo, abbisogna ancora di un completamento: gli si deve assegnare un mondo interno che io chiamo «volontà di potenza», cioè un insaziabile desiderio di manifestare potenza; ossia un impiego, un'esplicazione di potenza come impulso creativo. [...] Non c'è niente da fare: bisogna intendere tutti i movimenti, tutti i «fenomeni», tutte le «leggi» come meri sintomi di un accadere interno⁸⁶.

Deleuze estremizza quest'affermazione nietzscheana, sostenendo una netta separazione tra la forza e la volontà di potenza come principio che la muove. La volontà di potenza è definita dal filosofo francese «l'elemento genealogico della forza, differenziale e genetico al tempo stesso»⁸⁷. Deve essere concepita, quindi, come un principio, esattamente «il principio della sintesi delle forze»⁸⁸. Per Deleuze, infatti, la volontà di potenza, pur non potendo essere separata «dalla quantità, dalla qualità, dalla direzione di una determinata forza»⁸⁹, considerandola cioè «un principio plastico» che si concreta nelle singole determinazioni pulsionali, rimane, in ultima istanza, un principio pensabile al di là delle molteplici forze che muove. Perché, in fin dei conti, «la forza può, mentre la volontà di potenza vuole»⁹⁰. La coerenza del pensiero nietzscheano, al contrario, impone di non poter pensare la volontà di potenza come un principio distinto dalla spinta che genera nella singola e determinata

e i difetti che questa edizione possiede, già in precedenza ricordati (cfr. nota 1, prima parte, capitolo primo del seguente scritto e ancora P. D'IORIO, *L'éternel retour*, op. cit., p. 237).

⁸⁴ Cfr. nota 88, seconda parte, capitolo primo del presente scritto.

⁸⁵ Cfr. W. MÜLLER-LAUTER, *Volontà di potenza e nichilismo* (op. cit., NOTA 40, p. 47) e, per un ulteriore approfondimento, P. D'IORIO, *L'éternel retour* (op. cit., p. 236-237).

⁸⁶ NF, 36 [31], 1885, OFN, VII III, p. 241.

⁸⁷ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (op. cit., p. 75). Il testo continua così: «la volontà di potenza è l'elemento dal quale derivano sia la differenza di quantità di forze che siano tra loro in rapporto, sia la qualità che, in questo rapporto, è propria a ciascuna forza. Qui la volontà di potenza rivela la sua natura: essa è il principio della sintesi delle forze, la quale, essendo in relazione con il tempo, fa sì che queste ripercorrono le medesime differenze e che il differente si riproduca» *ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*. Si tenga presente che Deleuze, già nelle prime pagine del suo scritto, rintraccia nella molteplicità il carattere distintivo della forza: «l'essere della forza è plurale e, a rigore, sarebbe assurdo pensare la forza al singolare» *ibid.*, p. 10.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 75.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 76.

forza. E anche il senso volontaristico della volontà qui considerato va epurato da un'antropomorfizzazione che potrebbe indurre in errore il lettore.

Ogni pulsione o forza è una volontà di potenza. Non c'è quindi un'unica volontà di potenza, piuttosto la volontà di potenza esiste soltanto come pluralità di volontà di potenza: le differenti volontà di potenza di volta in volta espresse nelle forze. La volontà di potenza, perciò, essendo il fondamento di ogni forza, determina e si costituisce come fondamento di ogni ente e, pertanto, della totalità dell'essere⁹¹.

Appare opportuno, a questo punto, interrogarsi sulla possibilità di concepire la volontà di potenza come un principio metafisico, seppur di carattere immanente. Contro la concezione schopenhaueriana di una volontà metafisica univoca, si può infatti ipotizzare una specie di sostanzializzazione dell'essere nella volontà di potenza, seppure in un mondo totalmente immanente. In questa direzione vanno le interpretazioni di Jaspers⁹² e, come si è già evidenziato, Weischedel⁹³. La volontà di potenza è intesa come principio metafisico anche da Heidegger, che tuttavia la pensa come una struttura tutta concentrata su se stessa, il cui moto finale si riduce in un continuo superpotenziamento di sé: un autosuperamento che eternamente si pone⁹⁴. Tutte le interpretazioni di questo tipo, ad ogni modo, dimenticano i tratti fondamentali della critica alla metafisica classica portata avanti da Nietzsche, in cui il tutto viene a coincidere col caos e diventa impossibile una costatazione dell'ente. Per parlare di una volontà di potenza come essenza di ogni ente nel mondo, e perciò dell'essere che lo costituisce, è necessario quindi utilizzare una certa prudenza.

Si è mostrato che la volontà di potenza è molteplice, ma con ciò s'intende che se ne può avere un uso al singolare solo se si presume il plurale come dato. Ciò è possibile soltanto se si considera la volontà di potenza come l'unica qualità del reale⁹⁵ o come applicazione a determinazioni generali, tenendo ben presente che, secondo Nietzsche, il generale non esiste, ma solo il particolare nelle sue infinite determinazioni⁹⁶. Perciò «ogni unità organizzata in quanti di potenza è una [determinata] volontà di potenza»⁹⁷, poiché

⁹¹ «L'intima essenza dell'essere è volontà di potenza. [...] L'essenza stessa è volontà di potenza» NF, 14 [80], 1888, OFN, VIII III, p. 50.

⁹² Cfr. K. JASPERS, *Nietzsche*, op. cit., in particolare le pp. 288-291.

⁹³ Cfr. nota 99 della prima parte, capitolo terzo del seguente scritto.

⁹⁴ «“Volontà di potenza” non significa mai solo un “romantico” desiderare e aspirare di prendere il potere da parte di chi ne è privo, ma “volontà di potenza” significa: la potenza che si conferisce il potere del proprio superpotenziamento» M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (op. cit., p. 567. Si confrontino anche, della stessa opera, le pp. 21-215, 393-540 e 543-562).

⁹⁵ «La qualità esiste non come qualcosa di sussistente per sé. [...] Ogni volontà di potenza è infatti necessariamente in contrasto con altre volontà di potenza. [...] Una unità “reale” esiste solo come organizzazione e cooperazione di quanti di potenza» W. MÜLLER-LAUTER, *Volontà di potenza e nichilismo*, op. cit., p. 35.

⁹⁶ «Le forme e determinazioni generali non sono “false” solo in quanto in esse vengono raccolti in unità *contenuti* particolari. Esse sono “false” già *a causa delle loro generalità*. Ciò avviene almeno quando viene attribuita “esistenza” al generale» *ibid.* p. 37.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 39.

alla volontà di potenza pensata come principio generale e supremo non spetta alcuna esistenza. Di fatto essa esiste come unica qualità soltanto in quanti di potenza, oppure come essenza in un darsi multiforme e inafferrabile unitariamente, come essenza solo nella massa delle “esistenze” in conflitto⁹⁸.

La determinazione della molteplicità delle volontà di potenza ci spinge a riconsiderare il concetto di essere che esse costituiscono attraverso le loro relazioni. Se, infatti, le varie volontà di potenza, determinate come singoli quanti di forza, nella loro lotta continua rappresentano la struttura dell'Intero che si determina, ne consegue che l'essenza del reale non può che definirsi come un continuo divenire: cioè il continuo, eterno ed incessante emergere di singoli quanti di forza che di volta in volta sopraffanno gli altri, imprimendo all'essere il loro carattere. Da ciò Nietzsche determina la coincidenza di essere e divenire.

2.2 *L'essere s'identifica col divenire*

Il singolo quanto di potenza, nell'atto di imporsi come temporaneo vincitore dell'eterna lotta per il dominio che ogni ente ingaggia con gli altri enti, da una parte muta se stesso e dall'altra determina un cambiamento nella realtà a lui esterna. Infatti, la posizione di dominante e dominato, che di volta in volta i quanti di forza, che costituiscono gli enti reali, conquistano, modifica la natura interna degli stessi quanti di forza e, inevitabilmente, tale alterazione si riflette nelle loro relazioni conflittuali successive, che costituiscono la trama dell'essere⁹⁹. È per questo motivo che non si può iscrivere la teoria nietzscheana della volontà di potenza all'interno di una prospettiva meccanicistica: i quanti di forza non possono essere pensati come atomi, monadi immobili o esistenze stabili. E, allo stesso modo, l'essere, che è volontà di potenza, si manifesta solo attraverso il suo continuo, eterno mutare¹⁰⁰. «Un *quantum di potenza*, [è] un divenire, in quanto in esso nulla ha il carattere dell' “essere”»¹⁰¹.

La stabilità dell'essere è uno dei primi elementi che, nella sua critica alla metafisica classica, Nietzsche mette in discussione¹⁰². La radicalità del pensatore tedesco converte l'essere parmenideo

⁹⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁹⁹ L'Intero, infatti, si riduce a «quanti di energia la cui essenza consiste nell'esplicare potenza su tutti gli altri quanti di energia» NF, 14 [81], 1888 (OFN, VIII III, p. 52). Cfr. anche NF, 34 [247], 1885, OFN, VII III, pp. 179-180.

¹⁰⁰ Rimandiamo qui a un frammento già più volte citato, data la sua fondamentale importanza: «*imprimere* al divenire il carattere dell'essere – è questa la suprema *volontà di potenza*».

Duplici falsificazione, attraverso i sensi e attraverso la mente, per conservare un mondo dell'essere, del persistere, dell'uguaglianza di valore, ecc.» NF, 7 [54], 1886, OFN, VIII I, p. 297.

¹⁰¹ NF, 11 [73], 1887, OFN, VIII II, p. 247.

¹⁰² «Non ci sono unità durevoli ultime, non atomi, non monadi: anche qui “l'essere” è stato *introdotto* solo da noi (per ragioni pratiche, di utilità, prospettiche)» NF, 11 [73], 1887 (OFN, VIII II, p. 247). Cfr. anche GD, *La «ragione» in filosofia*, §§ 1-2, OFN, VI III, pp. 69-70.

– che è immobile, eterno, uno, ingenerato, imperituro e indivisibile¹⁰³ – nel divenire caotico, simbolicamente rappresentato da Dioniso. Infatti, l'essere della metafisica, e tutte «le metamorfosi»¹⁰⁴ che, secondo Nietzsche, esso attua nel tempo – «corpi, Dio, idee, leggi naturali, formule, ecc.»¹⁰⁵ – non è altro che «illusione [e] rovesciamento dei valori: l'illusione [difatti] era *ciò che conferiva valore* →»¹⁰⁶. Quegli stessi caratteri che acquista il Dio giudeo e cristiano, e contro cui si scaglia l'analisi nietzscheana della morale di stampo religioso, li eredita direttamente dalla concezione parmenidea dell'essere. Bisogna riconoscere, tuttavia, che la radicalità della filosofia nietzscheana resta ambigua a questo proposito. Pur riferendosi spesso, per indicare l'essere, alla teoria platonica delle idee, e quindi all'Iperuranio – al «mondo dietro il mondo»¹⁰⁷ – egli continua ad attribuire alla metafisica classica un'impostazione sì dualistica, ma in cui il dualismo è solo fittizio, poiché sprovvisto della possibile convivenza di essere e non-essere, permessa dal 'parricidio' platonico¹⁰⁸. La celebre definizione di Parmenide¹⁰⁹, infatti, sostiene l'univocità dell'essere e nega una coesistenza possibile col divenire, che risulta una mera apparenza. Al contrario Platone, concependo l'essere come strutturato in forma gerarchica, di cui l'Idea del Bene rappresenta il massimo grado, può pensare un allontanamento dalle Idee che porta con sé un allontanamento dall'essere verso il non-essere, inteso come privazione di essere. Quindi il divenire rappresenta quel mondo distante dall'Iperuranio, in cui l'assolutezza dell'essere si corrompe e disperde. Distanziandosi da questa posizione, Aristotele conferirà al divenire tutta la sua importanza tramite la teoria della potenza e dell'atto¹¹⁰. Pensando l'essere in molti sensi – come accidente, come vero e come falso e come potenza e come atto, appunto – lo stagirita concepisce il divenire di ogni ente, cioè il suo mutare, come una proprietà intrinseca dell'ente stesso, che preesisteva al mutamento sotto la forma di una determinata potenza, e che si attualizza proprio nel suddetto

Granier, nella sua opera dedicata al concetto di verità in Nietzsche, chiarisce come l'essere, in quanto è «la categoria più generale, la più vuota e la più indeterminata», si presta ad essere la categoria migliore per avvalorare la tesi che la metafisica classica possa essere concepita come «una metafisica dell'ideale-idolo». L'interprete francese, infatti, sostiene che in Nietzsche sia presente una costante identificazione dell'ideale, così come inteso dai neo-platonicisti, e dell'idolo (cfr. J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., p. 53-600). Un'impostazione di questo tipo permette di far emergere una certa leggerezza nietzscheana nell'utilizzo delle categorie classiche della metafisica tradizionale. Ciononostante, fermandosi a questa prima imprudenza nietzscheana senza coglierne le ragioni di fondo, si rischia di sottovalutare la ricchezza del pensatore tedesco, senza peraltro renderne evidenti i veri punti di criticità. Alle critiche che la metafisica tradizionale può muovere alla filosofia nietzscheana ci dedicheremo nel capitolo primo della terza parte del presente scritto.

¹⁰³ Cfr. PARMENIDE, *Poema sulla natura*, [Fr. 8, v. 3-33], ed. it. G. Reale e L. Ruggiu, Bompiani, Milano, 2003, pp. 98-103.

¹⁰⁴ NF, 7 [54], 1886, OFN, VIII I, p. 297.

¹⁰⁵ *Ibidem*. Si confrontino, solo a titolo di esempio, i caratteri che Zarathustra attribuisce a Dio: «l'Uno e il Pieno e l'Immoto e il Satollo e l'Imperituro» Za II, *Sulle isole Beate*, OFN, VII I, p. 101.

¹⁰⁶ NF, 7 [54], 1886, OFN, VIII I, p. 297.

¹⁰⁷ Cfr. Za I, *Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo*, OFN, VII I, pp. 30-33.

¹⁰⁸ Cfr. PLATONE, *Sofista*, [241d-e e sgg.], in *Platone, tutti gli scritti*, ed. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2000³, p. 286 e sgg.

¹⁰⁹ Cfr. PARMENIDE, *Poema sulla natura*, [Fr. 2], op. cit., pp. 90-91.

¹¹⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, [IX], op. cit., pp. 394-431

mutamento. «Il senso primario» della potenza è, infatti, il «principio di mutamento in altra cosa o nella medesima cosa in quanto altra»¹¹¹. L'ambiguità nietzscheana si gioca proprio sul dualismo che, secondo la sua personale interpretazione della metafisica classica, vede contrapposto l'essere – il «mondo vero» – al divenire – il «mondo apparente» – lasciando intendere che per essa il divenire è in sé falso e impossibile: è, cioè, un divenire che implica una concezione parmenidea dell'essere, e quindi univoca. Perciò quando cade la fede nell'essere, cade anche quella in questo divenire 'impossibile'¹¹². Ed è inevitabile, secondo Nietzsche, che l'essere sia il contenuto di una fede, poiché ha quel carattere distintivo di necessità che, oramai è chiaro, contraddistingue le illusioni utili all'uomo per la propria conservazione¹¹³. Il filosofo tedesco, a questo punto, non può che concepire l'inesistenza dell'essere trascendente e strutturare tutto il reale esclusivamente su un divenire immanente, che non ha più le caratteristiche proprie del «mondo apparente» a cui il metafisico opponeva l'essere come «mondo vero». Questo divenire che resta, secondo il filosofo tedesco, si organizza nella relazione delle concrete volontà di potenza presenti e costituenti il reale. Perciò Müller-Lauter scrive che per Nietzsche «“il tutto” è dato ormai solo come “caos”, [e] l'ente in quanto tale non è più “constatabile”»¹¹⁴.

Nella filosofia nietzscheana ogni ente complesso, compreso l'essere umano, risulta «una formazione di dominio [che] non è uno, ma *significa* uno»¹¹⁵, cioè fissa nel suo mutare i cambiamenti che risultano dalle interazioni di potenza in atto nella continua lotta delle volontà¹¹⁶. Tuttavia questo 'significare uno' chiama in causa anche il carattere prettamente interpretativo che il divenire nietzscheano possiede: «divenire come inventare, volere, negazione di sé, superamento di

¹¹¹ *Ibid.*, [IX 1, 1046a 12], op. cit., p. 395.

¹¹² «Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente?...Ma no! *Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*» GD, *Come il «mondo vero» finì per diventare favola* (OFN, VI III, p. 76). E ancora: «più rigorosamente: *non si può ammettere in genere nessun essere* – perché in tal caso il divenire perde il suo valore, e appare addirittura privo di senso e superfluo. Bisogna perciò domandarsi, come sia potuta sorgere l'illusione dell'essere.

[...]

Ma con ciò si riconosce che questa *ipotesi dell'essere* è la fonte di ogni *denigrazione del mondo*:

il “mondo migliore, il vero mondo, il mondo ‘dell'al di là’, la cosa in sé”» NF, 11 [72], 1887, OFN, VIII II, p. 246.

Cfr. poi: «essere e illusione, esaminati psicologicamente, non danno un “essere in sé”, non danno nessun criterio per la “realtà”, ma solo per i gradi dell'apparenza, misurati sulla forza della *parte* che noi attribuiamo a un'illusione» NF, 7 [49], 1886, OFN, VIII I, p. 296.

¹¹³ Nel tempo questa impostazione metafisica si trasmette inevitabilmente alla scienza, come abbiamo mostrato nel paragrafo 1.2, prima parte, capitolo terzo del presente scritto.

Parlando dell'uso filosofico di teorie fisiche, Nietzsche scrive: «i fisici credono a loro modo in un “mondo vero”: un sistema atomico fisso, uguale per tutti gli esseri, con movimenti necessari – sicché per essi il “mondo apparente” si riduce al lato, accessibile ad ogni essere a modo suo, dell'essere universale e universalmente necessario (accessibile e anche accomodato – reso “soggettivo”)» NF, 14 [186], 1888, OFN, VIII III, p. 162.

¹¹⁴ W. MÜLLER-LAUTER, *Volontà di potenza e nichilismo*, op. cit., NOTA 7, p. 31.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 34.

¹¹⁶ «Invece di “causa ed effetto”, la lotta tra loro di quelli che divengono, spesso con assorbimento dell'avversario; nessun numero costante di coloro che divengono» NF, 7 [54], 1886, OFN, VIII I, p. 298.

sé; non un soggetto, ma un fare, un porre, creativamente»¹¹⁷. Questo fare attivo si concreta in un atto interpretativo del mondo. Infatti,

L'insieme del mondo organico è un intreccio di esseri che hanno intorno piccoli mondi fittizi, in quanto essi pongono fuori di sé, come loro *mondo esterno*, la loro forza, i loro desideri, le loro abitudini nelle esperienze fuori di sé. La capacità di creare (plasmare, inventare escogitare) è la loro capacità fondamentale; anche di se stessi naturalmente essi hanno solo una tale immaginazione.

[...]

Il potere creativo di ogni essere organico che cos'è?

– che tutto ciò che per ognuno è il suo «mondo esterno» rappresenta una somma di valutazioni, che verde, azzurro, rosso, duro, molle, sono *valutazioni ereditarie e i loro contrassegni*¹¹⁸.

Questo frammento chiarisce come il mutamento che interviene nei quanti di forza in seguito ad ogni singola relazione di conflitto agisca all'interno e all'esterno in modo tale da modificare, per ogni quanto di forza o aggregazioni di quanti di forza, la determinazione del mondo che essi si creano¹¹⁹. E poiché

ogni essere da noi diverso [...] vive [...] in un mondo diverso dal nostro [...] pretendere che queste nostre interpretazioni e questi valori umani siano valori universali e forse costitutivi, è una delle follie ereditate dalla superbia umana, che ha la sua sede più salda ancor sempre nella religione¹²⁰.

A molteplici volontà di potenza corrispondono, dunque, molteplici mondi prospettici, e il fatto che le volontà di potenze esistano esclusivamente nella relazione reciproca implica che anche i differenti mondi prospettici che producono siano in relazione tra loro per creare l'unico mondo cui riferirsi¹²¹. Ciononostante «queste addizioni sono in ogni caso [tra loro] del tutto *incongruenti*»¹²². Il

¹¹⁷ *Ibid.*, (p. 297). Come si mostrerà nella terza parte del presente scritto, il carattere interpretativo del divenire diventa la cifra fondamentale per comprendere la natura prospettica che, secondo Nietzsche, la verità possiede. Ciò spinge Granier a teorizzare, nella filosofia nietzscheana, la presenza di un «Essere interpretato», una «*via media*» che garantisca una gerarchia tra le prospettive ed escluda l'asserzione dogmatica di un essere in-sé (cfr. J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., in particolare le pp. 603-608). Per lui «l'Essere è interpretazione e più un essere racchiude delle contraddizioni, più la sua “interpretazione” è fine e sfumata, più essa rispetta il carattere “proteico” dell'Essere» (*ibid.*, p. 53). Ci preme sottolineare che, quando Granier parla dell'Essere interpretato, esso deve essere inteso alla luce della sua identificazione col divenire, proposta da Nietzsche: l'essere che coincide col divenire è, nel linguaggio di Granier, «l'Essere interpretato».

¹¹⁸ NF, 34 [247], 1885, OFN, VII III, p. 179.

¹¹⁹ «Ogni centro di forza – e non solo l'uomo – costruisce tutto il resto del mondo a partire da se stesso, cioè lo misura, lo modella, lo forma, secondo la sua forza» NF, 14 [186], 1888, OFN, VIII III, p. 162.

¹²⁰ NF, 6 [14], 1886, OFN, VIII I, pp. 225-226.

¹²¹ «Il mondo [...] non esiste come mondo “in sé”»;

mondo, piuttosto che essere la somma delle sue varie interpretazioni create dalle volontà di potenza, «è la somma degli esseri che inventano mondi, la somma delle forze che si danno di fatto»¹²³. Quest'unico mondo rappresenta l'Intero del reale e, generatosi nel caos dionisiaco, esso non può che essere concepito da Nietzsche come una molteplicità disorganizzata. Difatti, se fosse concepito come un'unità organizzata, si dovrebbe inevitabilmente pensarlo come il frutto di un principio originante, eventualità questa che Nietzsche nega categoricamente, come vedremo nel capitolo dedicato alla messa in questione del principio di causa, nella terza parte del presente scritto¹²⁴.

Questa capacità interpretativa della volontà di potenza è in realtà sempre stata in atto ed è ciò che permette a Nietzsche di concepire la realtà come frutto di una gerarchizzazione dei valori e la conoscenza del mondo come interpretazioni da cui questi valori si generano. In un frammento del 1886, dedicato alla 'volontà di verità', il filosofo ripercorre le varie interpretazioni del mondo che saranno ampiamente presentate e discusse nella *Genealogia della morale*, chiarendo «in che senso le interpretazioni del mondo siano sintomi di un istinto dominante»¹²⁵. Esse sono: «la visione del mondo *artistica*», «la visione del mondo *scientifica*», «la visione del mondo *religiosa*» e «la visione *morale* del mondo»¹²⁶. L'istinto di sopraffazione che muove le volontà di potenza nell'individuo, cioè la molteplicità di quanti di forza che si autointerpreta come essere organico individuale e razionale, può essere rintracciato come movente di ognuna di queste contrastanti visioni del mondo¹²⁷. Ma, ancora una volta, sarebbe fuorviante chiedersi: «chi interpreta?», cioè «chi è il soggetto interpretante in questo caso?», così com'è fuorviante chiedersi: «chi vuole?» in riferimento alla volontà di potenza. Dato che non è possibile collegare il volere a un soggetto che vuole, perché l'analisi nietzscheana del concetto di Io ne ha distrutto i confini, trasformando l'individuo nel flusso relazionale di quanti di potenza che lo determinano di volta in volta, analogamente non è possibile riferire una determinata interpretazione ad un determinato soggetto interpretante. Ogni visione del mondo rinvia perciò, inevitabilmente, solo alla struttura dell'interpretare, che rientra, secondo

esso è essenzialmente mondo di relazione: ha, in particolari circostanze, *una faccia diversa* da ogni punto diverso; il suo essere è essenzialmente diverso in ogni punto» NF, 14 [93], 1888, OFN, VIII III, p. 61.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ W. MÜLLER-LAUTER, *Volontà di potenza e nichilismo*, op. cit., p. 43.

¹²⁴ Si confrontino, solo a titolo indicativo, i seguenti brani nietzscheani: FW, § 112 (OFN, V II, pp. 122-123); GD, *I quattro grandi errori*, §§ 1-6 (OFN, VI III, pp. 84-91); JGB, §§ 21-22 (OFN, VI II, pp. 25-28); NF 2 [83 e 139], 1885 (OFN, VIII I, pp. 90-91 e 122-123).

¹²⁵ NF, 7 [3], 1886, OFN, VIII I, p. 245.

¹²⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 245-246.

¹²⁷ «Che il *valore del mondo* stia nella nostra interpretazione (e che forse in qualche luogo siano possibili interpretazioni diverse da quelle meramente umane); che finora le interpretazioni siano state tutte valutazioni prospettivistiche, in virtù delle quali noi nella vita, ossia nella volontà di potenza ci conserviamo per lo sviluppo della potenza; che ogni *elevazione degli uomini* comporti il superamento di interpretazioni più ristrette; che ogni rafforzamento mai raggiunto, ogni allargamento di potenza, apra nuove prospettive e imponga di credere a nuovi orizzonti – tutte queste cose si trovano ovunque nei miei scritti. Il mondo che *in qualche modo ci interessa* è falso, ossia non è una realtà, bensì un'invenzione e un arrotondamento di una magra somma di osservazioni; esso è "fluido" come qualcosa che diviene, come una falsità che si sposta sempre di nuovo e che non si avvicina mai alla verità, perché – non c'è una verità» NF, 2 [108], 1885, OFN, VIII I, pp. 101-102.

Nietzsche, nelle pratiche proprie del volere, e quindi nella stessa struttura del volere¹²⁸. E la struttura del volere s'incarna soltanto in un essere in grado di autostrutturarsi come pura espressione di volontà di potenza, che crea il mondo nel momento in cui lo interpreta: l'Übermensch; l'unico in grado di affermare, con Zarathustra, «anche nel conoscere io sento solo la mia volontà che gode di generare e di divenire; e se nella mia conoscenza è innocenza, ciò accade perché in essa è volontà di generare»¹²⁹, cioè volontà di potenza.

¹²⁸ Müller-Lauter chiarisce come in Nietzsche «da culmine della “metafisica della soggettività” la soggettività stessa sprofonda nell'in-fondato. La “volontà di volontà” metafisica diventa, nella forma della volontà di potenza che riconosce se stessa, un valore *voluto*, che non rimanda più ad *un* volente, *alla* volontà, ma ormai soltanto alla *struttura* del volere che si sottrae, interrogato circa il suo ultimo esser-dato di fatto, nella fluidità dell'inafferrabile (*Un-fest-stellbare*)» W. MÜLLER-LAUTER, *Volontà di potenza e nichilismo*, op. cit., p. 27.

Il rapporto che lega le forze, intese come singole volontà di potenza, e le differenti interpretazioni che esse creano è evidenziato anche da Deleuze, nonostante i numerosi fraintendimenti in cui il filosofo francese incorre nella sua esegesi nietzscheana. Le forze attive e dominanti sono, secondo Deleuze, forze affermative, perché affermano l'eterogeneità e la molteplicità dei differenti punti di vista (cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 10 e sgg.).

¹²⁹ Za II, *Sulle isole Beate*, OFN, VII, p. 102.

L'ETERNO RITORNO DELL'UGUALE COME LEGGE DEL COSMO

1. *L'intreccio tessuto tra divenire e volontà*

Riprendiamo ora l'analisi sistematica dell'eterno ritorno dell'uguale, approfondendo quegli aspetti di questa articolata dottrina nietzscheana che erano stati lasciati temporaneamente in sospenso, cioè il suo legame indissolubile con il divenire e la sua essenza di natura volontaristica¹. Nella prima parte del presente scritto, infatti, ci si è concentrati sull'elemento etico-pratico che tale principio riveste nell'azione umana. In questo capitolo emergerà, piuttosto, la natura dell'eterno ritorno dell'uguale come principio ontologico, cioè legge universale e cosmologica che risiede in tutte le cose e funge da motore di ogni movimento. Ciò perché, essendo l'uomo nient'altro che un'unità di molteplici volontà di potenza, le azioni che egli compie devono essere inevitabilmente ricondotte non alla valutazione razionale di un presunto soggetto agente, bensì all'espressione di determinate volontà di potenze le quali risultano temporaneamente vincitrici degli scontri in atto. Si deve quindi dedurre una profonda continuità, quasi una coincidenza, tra la volontà di potenza, che cerca il suo potenziamento, e l'eterno ritorno dell'uguale, che si mostra come l'unico moto in cui ricade ogni ente, compreso l'individuo, inteso come «pluralità di forze»². Alla possibilità di questa coincidenza è dedicato il presente capitolo.

1.1 *Le cifre dell'eterno ritorno dell'uguale: la molteplicità*

La molteplicità e l'evento sono le cifre fondamentali che costituiscono l'eterno ritorno dell'uguale come principio ontologico di natura volontaristica. Pur con delle estremizzazioni e delle forzature, tipiche del post-strutturalismo, le interpretazioni della *Nietzsche-renaissance* francese

¹ Ci si riferisce qui, ovviamente, alla particolare declinazione della volontà incarnata dalla volontà di potenza.

² Cfr. NF, 34 [123], 1885, OFN, VII III, p. 140.

degli anni sessanta e settanta – in particolare quella di Gilles Deleuze e di Pierre Klossowski – evidenziano il rilievo che questi due elementi hanno nella trattazione di questa dottrina. Perciò, per meglio comprendere il loro ruolo, ci avvarremo della loro esegesi nietzscheana, sottolineandone i meriti e discutendone le evidenti criticità.

Deleuze, come si è già segnalato, fa della molteplicità, costantemente in relazione con la differenza³, il concetto cardine per lo sviluppo della sua analisi che parte da Nietzsche, ma si spinge ben oltre Nietzsche. Per lui il molteplice, il divenire e il caso rinviano continuamente l'uno all'altro, perché espressione di quella forza affermativa pura che insegue la filosofia nietzscheana. La sua interpretazione dell'eterno ritorno dell'uguale, incrociandosi alla riscoperta di Bergson⁴, costituiscono la genesi della sua originale riflessione sulla temporalità. Il filosofo francese sovverte il senso della dottrina nietzscheana, fino a epurarla dell'identico in nome di un pensiero dell'assolutamente differente. Rifacendosi alla concezione eraclitea di divenire e promuovendo la coincidenza di essere e divenire nella ripetizione, il pensatore del rizoma presenta l'eterno ritorno come l'affermatore della diversità di cicli coesistenti, mantenendo l'esistenza del diverso in ogni singolo ciclo⁵. Qui la ripetizione non è mai identitaria; sono sempre le differenze che ritornano nel loro differire⁶. Infatti, secondo Deleuze, «nell'eterno ritorno il ritornare è l'uno del diverso, l'unità di ciò che differisce»⁷. Per questo a ritornare sono i differenti cicli, in cui il contenuto del singolo ciclo si esprime nel suo continuo mutare e ciò che è stabile è solo la struttura necessaria del ciclo nel suo ritornare. La molteplicità, perciò, si esprime nella coesistenza di questi definiti cicli ritornanti nel loro differire.

³ Secondo Deleuze la differenza è il carattere fondamentale della molteplicità, perché quest'ultima si esprime nella coesistenza di elementi tra loro differenti e distinti, tenuti insieme in un'unità fittizia: appunto in una molteplicità.

⁴ In effetti, sia Bergson che Nietzsche propongono una visione del tempo rivoluzionaria, che esclude ogni linearità cronologica per mostrare una temporalità a più dimensioni, una 'verità' che dipende da condizioni temporanee e circostanze. Per Bergson la concezione del tempo come qualcosa di omogeneo e misurabile è inficiata dall'intrusione di categorie spaziali che impediscono di riconoscerne la natura non-calcolabile. Infatti, il tempo si concretizza, piuttosto, in una durata interiore costituita dal vissuto affettivo di ogni individuo come accrescimento qualitativo continuo, permettendo così di risolvere il paradosso del perenne cambiamento singolare nella continuità. Questa concezione cronologica aiuta, quindi, a consolidare l'identità personale (cfr. H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, ed. it. F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, in particolare le pp. 51-90).

L'arte dell'interpretazione filosofica di Deleuze, tipica del post-strutturalismo, consiste anche nel far risuonare insieme pensatori apparentemente distanti, per ricavare concetti innovativi dalla loro prevedibile collisione. Deleuze, infatti, riprendendo la riflessione di Bergson, pensa il passato come uno sdoppiamento del presente.

Per un approfondimento sulla concezione del tempo in Deleuze si rinvia a: G. DELEUZE, *Logica del senso*, op. cit., in particolari le pp. 9-11, 19-28, 58-64, 133-137, 145-160.

⁵ Deleuze sovrappone qui la struttura ciclica dell'eterno ritorno dell'uguale e l'essere inteso come puro divenire. Egli sovrappone, cioè, alla necessità statica e fissa dell'eterno ritorno un contenuto mutevole. Questo, che è uno dei nodi più problematici della dottrina dell'eterno ritorno, perché portatore di una cifra di autocontraddittorietà, come si vedrà, viene reinterpretato da Deleuze introducendo la diversità al posto dell'uguaglianza, ma non risolvendo la natura contraddittoria della dottrina stessa.

⁶ «L'eterno ritorno [...] è un pensiero sintetico, un pensiero dell'assolutamente differente che rivendica, al di fuori della scienza, un nuovo principio: il principio della riproduzione del diverso come tale, il principio della ripetizione della differenza [...]. In realtà non si può comprendere l'eterno ritorno fin tanto che lo si consideri come conseguenza o applicazione dell'identità e non lo si contrapponga a quest'ultima» Id., *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 70.

⁷ *Ibidem*.

Riferendosi poi alla messa in questione nietzscheana del concetto di linearità cronologica, in favore di una concezione circolare del tempo⁸, Deleuze deduce la natura sintetica del principio dell'eterno ritorno. Questo principio sancisce la coesistenza di passato, presente e futuro in una contrazione che si concreta nell'attimo, poiché solo così concepito l'attimo può garantire il suo «passare»⁹, cioè il suo superamento che apre all'attimo successivo¹⁰. Tale attimo è concepito come un evento sospeso, eterno e scollegato dall'attimo successivo. La consequenzialità logica che determina un legame tra i differenti istanti come risultanti gli uni dagli altri secondo il principio di causa-effetto è smembrata nell'indipendenza del presente, che sovrappone ogni evento al successivo, in una stratificazione molteplice di attimi passati. È per questo motivo che il ritornare deve essere concepito come «affermazione del divenire e di ciò che passa»¹¹, e quindi dell'eterno differire, e il molteplice diventa ciò che costituisce e afferma l'eterno ritorno dell'uguale, franteso nella sua essenza¹². Questo principio conduce alla vertiginosa concezione di una temporalità costituita da molteplici dimensioni coesistenti, in cui il presente è il tempo che assicura un'identità stabile, ma illusoria, ad un soggetto che non è altro che unione di molteplicità. Infatti, così come per Nietzsche il soggetto si riduce ai quanti di forza, o volontà di potenza, che di volta in volta lo compongono, così per Deleuze in esso coesistono presenti diversi, dotati di velocità relative e che difficilmente riescono ad accordarsi o comporsi tra di loro¹³. Il filosofo francese, riattualizzando il pensiero bergsoniano, considera il passato come il campo temporale che duplica il presente, cioè come l'attualizzazione selettiva di sempre nuove dimensioni temporali, perché esso si radica in ogni istante presente modificandolo. Parallelamente il futuro si concreta in quanto affermazione del

⁸ Rimandiamo, per un approfondimento della questione, al secondo paragrafo del quarto capitolo della prima parte del presente scritto, dedicato anch'esso all'eterno ritorno dell'uguale.

⁹ Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 73.

¹⁰ «Affinché l'attimo passi (a vantaggio di altri attimi) è necessario che esso contempi al proprio interno il presente, il passato e il futuro, ossia che il presente coesista con se stesso in quanto passato e in quanto futuro» *ibid.*, p. 72.

Deleuze riprende queste riflessioni sul tempo nella sua filosofia. Si rimanda, solo a titolo di esempio, a questi due passaggi della *Logica del senso*: «il paradosso di questo puro divenire, con la sua capacità di schivare il presente, è l'identità infinita: identità infinita dei due sensi nello stesso tempo, del futuro e del passato, della vigilia e dell'indomani, del più e del meno, del troppo e del non abbastanza, dell'attivo e del passivo, della causa e dell'effetto» (Id., *Logica del senso*, op. cit., p. 10) e ancora «passato, presente e futuro non sono tre dimensioni del tempo; soltanto il presente riempie il tempo, passato e futuro sono due dimensioni relative al presente nel tempo» *ibid.*, p. 145.

¹¹ Id., *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 73.

¹² «Nell'eterno ritorno l'identità [...] indica [...] il ritornare del differente; perciò l'eterno ritorno dev'essere pensato come sintesi: sintesi del tempo e delle sue dimensioni, sintesi del diverso e della sua riproduzione, sintesi del divenire e dell'essere che si afferma dal divenire, sintesi della doppia affermazione» *ibidem*.

¹³ La rappresentazione presente-passato-futuro non è, per Deleuze, che una rappresentazione parziale e insufficiente del tempo. Gli avvenimenti passati e la memoria di ogni soggetto, infatti, abitano sempre il suo presente e ogni presente è un territorio di rotture e incontri, che accrescono con dimensioni sempre nuove il reticolo di 'presenti', permettendo così la transizione verso il futuro. Per un approfondimento della questione si rinvia a: F. ZOURABICHVILI, *Deleuze*, PUF, Paris 1998, in particolare al capitolo dal titolo *L'hétérogénéité du temps*.

Klossowski svilupperà questa idea deleuziana, riconducendo alla necessità dell'eterno ritorno la dis-attualizzazione del soggetto operata da Nietzsche. L'io e l'identità vengono distrutti dall'eterno ritorno che, smembrando il singolo soggetto dell'*hic et nunc*, rivendica tutti gli altri 'io' che continuamente ritornano, espressione degli scontri tra le volontà di potenze in atto in ogni singolo istante (cfr. P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit.).

divenire, poiché rappresenta ciò che modifica il presente e il passato. L'origine del divenire nel tempo deve quindi essere ricondotta a uno scarto irriducibile, secondo cui passato e futuro escludono ogni conoscenza dell'evento in se stesso, indipendentemente da ciò che lo precede o lo segue. In ogni evento *x* si contraggono passato, presente e futuro, e la ripetizione di questo medesimo evento, nel differire del contenuto dello stesso evento *x*, crea una sovrapposizione continua di eventi che nascono da *x*, ma si concretano in *y*, *z*, ecc. Ciò, secondo Deleuze, consentirebbe di leggere nell'eterno ritorno l'intuizione di un nuovo ordine, o meglio disordine, del tempo: si potrebbero moltiplicare all'infinito le dimensioni di questa temporalità selvaggia. Tuttavia il disordine temporale cui Deleuze si riferisce non risulta un vero e proprio sconvolgimento della linearità temporale che vede il futuro preceduto dal presente preceduto, a sua volta, dal passato. Tale disordine è da intendersi piuttosto come una continua sovrapposizione di elementi differenti nel contenuto, ma non nella matrice, che costituiscono un'unità di molteplicità proprio in base a questa matrice. E tale elemento costitutivo di ogni evento *x*, altri non è che il soggetto protagonista del suddetto evento. Da ciò ne consegue, nel pensiero del filosofo francese, una messa in questione costante della pretesa identità di ogni soggetto, che trova le sue radici nel dissolvimento del soggetto portato avanti da Nietzsche. La coesistenza e l'implicazione reciproca delle differenze, quindi, comporta un'alterità molteplice, irriducibile all'unità, che elude l'io individuale.

Deleuze, infine, riconosce lo statuto eminentemente pratico del principio dell'eterno ritorno: esso è principio e legge che regola ogni agire, inteso come ogni interazione possibile tra le forze che costituiscono l'Intero del reale¹⁴. Il divenire-attivo nietzscheano, infatti, è sempre l'espressione, da una parte, di un'attività della forza, e, dall'altra, di un'affermazione della volontà. L'eterno ritorno entra in questa dinamica forza-volontà come «principio di selezione»¹⁵: «*ciò che vuoi, devi volerlo in modo tale da volerne anche l'eterno ritorno*»¹⁶. Tuttavia questa prima e più superficiale selezione che eternamente ritorna si ancora al nichilismo, prospettando un continuo riaffiorare di quelle forze che Deleuze indica qualitativamente reattive e che indicano, nel pensiero nietzscheano, le varie forme del nichilismo passivo¹⁷. Ciò impone di pensare che l'eterno ritorno come principio

¹⁴ «L'eterno ritorno [...] fornisce alla volontà una regola pratica, tanto rigorosa quanto quella kantiana. [...] Come pensiero etico esso [l'eterno ritorno] è la nuova formulazione della sintesi pratica» G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 102.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, in particolare le pp. 101-107.

Si rimanda inoltre al seguente frammento nietzscheano: «la mia filosofia reca il pensiero vittorioso per il quale, infine, ogni altro modo di pensare deve perire. È il grande pensiero che opera una *selezione*» NF, 26 [376], 1884, OFN, VII II, p. 227.

¹⁶ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 102.

¹⁷ Rientra in questi casi, ad esempio, l'ideale ascetico, che, nonostante il suo rifiuto della corporeità e di tutto ciò che rinvia al 'terrestre', si conferma nell'analisi nietzscheana un perfetto «stratagemma nella *conservazione* della vita», poiché «la vita lotta in esso e attraverso di esso con la morte e *contro* la morte» GM, *Che significano gli ideali ascetici?*, § 13 (OFN, VI II, p. 324). Tuttavia, se si pensasse l'eterno ritorno dell'uguale esclusivamente come principio che reitera ogni scelta volontaristica, comprese quindi quelle di natura profondamente reattive, bisognerebbe

ontologico si concreti in uno scarto ulteriore. Come afferma Deleuze, infatti, «solo l'eterno ritorno dà completezza al nichilismo *applicando la negazione alle stesse forze reattive*»¹⁸. La molteplicità, ancora, irrompe in questa «ontologia selettiva»: il 'pensiero dei pensieri' duplica il suo ruolo di valutazione e scelta, attivando una «seconda selezione» in grado di rivolgere la negazione nichilistica di impronta reattiva contro se stessa, grazie alla propria potenza di eterna affermazione. È questa la filosofia di Dioniso che vuole la tragicità della vita: trasforma, perciò, ogni forza in attiva, impedendo il ritorno di un divenire che non sia divenire-attivo¹⁹, e al contempo fonda la struttura ontologica dell'eterno ritorno in una coincidenza tra essere e selezione²⁰.

È piuttosto evidente che Nietzsche rappresenta per Deleuze un punto di partenza, da cui tuttavia si distanzia ben presto, per sviluppare il proprio pensiero. Al filosofo francese possono essere, infatti, imputati numerosi fraintendimenti interpretativi²¹, primo fra tutti l'introduzione della differenza là dove Nietzsche parla esplicitamente d'identità. Così l'eterno ritorno dell'uguale diventa l'eterno ritorno «della differenza e del differente»²². La posizione deleuziana in questo frangente, come ha chiarito Paolo D'Iorio²³, deriva da un unico frammento, precisamente il numero 334, pubblicato nel secondo libro della *Volontà di potenza*, e che, in realtà, è il risultato dell'unione di due testi del 1881, di cui il più importante è il frammento 11 [311], elaborata dagli editori proprio per ricomprenderlo nello scritto postumo²⁴. Tuttavia nell'edizione Colli e Montinari²⁵ si chiarisce

riconoscere il carattere contraddittorio e profondamente incompleto di un nichilismo che vuole negare la vita, cercando al contempo di preservarla.

¹⁸ G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 104.

¹⁹ Si confrontino qui le parole di Nietzsche: «la gioia eterna del divenire – quella gioia che comprende in sé anche la gioia dell'annientare. [...] L'affermazione del flusso e dell'annientare, che è il carattere decisivo di una filosofia dionisiaca» EH, *La nascita della tragedia* (OFN, VI III, pp. 321-322). Deleuze è, quindi, autorizzato ad affermare che «è questa l'unica maniera in cui le forze reattive *diventano attive*. Anzi, la negazione che nega le forze reattive non solo diventa attiva, ma si *trasmuta* in affermazione ed espressione del divenire-attivo come potenza di affermare» G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 105.

²⁰ «Questa seconda selezione è molto diversa dalla prima, in quanto non si tratta più di eliminare dal volere ciò che ricade al di fuori del semplice pensiero dell'eterno ritorno, ma di far entrare nell'essere, per mezzo dell'eterno ritorno, ciò che non può entrarvi senza cambiare la propria natura. Non più un pensiero, ma un essere selettivo: l'eterno ritorno è l'essere e l'essere è selezione. [...] L'eterno ritorno [...] come ontologia selettiva afferma l'essere del divenire in quanto ciò che “si afferma” dal divenire-attivo» *ibid.*, pp. 105-107.

Si rinvia qui anche alla parte conclusiva del testo *Differenza e ripetizione*, in cui si presenta la «ripetizione ontologica» come forza selettiva dell'eterno ritorno (cfr. Id., *Differenza e ripetizione*, op. cit., p. 464 e sgg.).

²¹ Di alcuni di essi si è già accennato nel paragrafo 2.1, seconda parte, capitolo secondo del presente scritto, ed in particolare alle note 83, 85 e 86.

²² Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, op. cit., p. 476.

²³ Rinviamo qui al seguente articolo: P. D'IORIO, *L'éternel retour*, op. cit., p. 236.

²⁴ In numerosi testi di Deleuze si fa riferimento a questo determinato frammento della *Volontà di potenza* (cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* [op. cit., NOTA 38, p. 73]; Id., *Nietzsche* [PUF, Paris 1965¹³, p. 40] e Id., *Differenza e ripetizione* [op. cit., p. 476]). Il passo più spesso citato da Deleuze è rintracciabile, come già accennato, nel frammento 11 [311]: «posto che vi sia un' "energia di contrazione" uniforme in tutti i centri di forza dell'universo, si domanda: da dove potrebbe nascere anche solo la minima diversità? Allora, il cosmo dovrebbe dissolversi in innumerevoli anelli e sfere di esistenza *completamente uguali*, e avremmo innumerevoli *mondi perfettamente uguali* L'UNO ACCANTO ALL'ALTRO? È necessario per me supporre ciò? Per l'eterna successione di mondi uguali, un'eterna giustapposizione?» NF, 11 [311], 1881, OFN, V II, pp. 445-446.

²⁵ Cfr. OFN, V II (NOTE ai frammenti 11 [308, 311 e 312], p. 666). Nietzsche prosegue il suo dialogo con Vogt nei seguenti frammenti: NF 2 [3], 1882 (OFN, VII I 1, p. 35) e 24 [36], 1883 (OFN, VII I 2, pp. 330-331).

che questo, come il precedente numero 11 [308] e i due successivi frammenti – 11 [312 e 313] – sono in realtà una discussione di Nietzsche sul carattere ciclico del tempo, diretta contro le teorie meccanicistiche di Gustav Vogt²⁶. Il senso del discorso nietzscheano è, quindi, inevitabilmente snaturato dal *découpage* totalmente arbitrario attuato sui frammenti. In ciò si può afferrare la portata del fraintendimento deleuziano, che considera un testo che ha come unico scopo quello di evitare una lettura di tipo meccanicistico dell'eterno ritorno come un passo rivelatore della natura intrinsecamente differenziale dell'eterno ritorno, per cui esso si trasforma da eterno ritorno dell'uguale a eterno ritorno della differenza²⁷. Allo stesso modo anche l'idea di una forza selettiva in potenza dell'eterno ritorno, che eliminerebbe la negazione dal ciclo di ciò che ritorna, subisce le critiche di D'Iorio, che vi legge un rifiuto della prospettiva dialettica hegeliana²⁸.

Se l'interpretazione di Deleuze è suscettibile di numerose critiche, bisogna tuttavia riconoscerle la strenua difesa del carattere ontologico del 'pensiero dei pensieri' e dell'inscindibile legame che lo lega al carattere molteplice del divenire. Il suo presunto carattere selettivo ha come scopo proprio quello di chiarire come si possa concepire una perenne ricomparsa dell'identico in un essere che è concepito coincidente con il divenire. La contraddizione stridente cui il lettore si trova davanti non può sfuggire. Tuttavia, è necessario qui richiamare la natura essenzialmente caotica e la prospettiva non teleologica dell'essere nietzscheano. Secondo la concezione nietzscheana l'essere è divenire, e quindi anche molteplicità, perché si declina come un continuo emergere del nuovo che non consegue da ciò che lo precede, pur restando identico a ciò che è già stato. Ma nuovo per chi? La coincidenza tra essere e divenire, in cui la legge ontologica che governa l'essere è l'eterno ritorno dell'uguale, può essere concepita soltanto da un soggetto spogliato dell'esigenza di sottostare alle ferree leggi del logos, in un discorso il cui contenuto sia privo di un qualsiasi rimando ad una eventuale pretesa di verità. Da ciò nasce l'esigenza della critica nietzscheana alla metafisica e in questa prospettiva deve essere concepita la dottrina nietzscheana del prospettivismo. L'eterno ritorno dell'uguale come principio ontologico dell'essere-divenire non può essere oggetto di una

²⁶ Johann Gustav Vogt associava all'eterno ritorno dell'uguale nel tempo, l'eterna coesistenza dell'uguale nello spazio. Egli, infatti, considerava il mondo costituito da un'unica sostanza omogenea, infinita sia spazialmente che temporalmente. Tale sostanza è chiamata «forza» (*Kraft*) e «la [sua] forma d'azione meccanica e fondamentale, unitaria ed eternamente immutabile è la *contrazione*» (J. G. VOGT, *Die Kraft, eine real-monistische Weltanschauung*, Haupt und Tischler, Leipzig 1878, p. 20). In dialogo aperto con questa posizione, è proprio il frammento citato (11 [311] del 1881), ma non è difficile cogliere qui anche un riferimento alla dottrina nietzscheana della volontà di potenza. Per un ulteriore approfondimento si rinvia a: J. G. VOGT, *Die Kraft, eine real-monistische Weltanschauung* (op. cit., in particolare le pp. 20-27) e P. D'IORIO, *L'éternel retour* (op. cit., pp. 235-236).

²⁷ «Nietzsche non criticava l'ipotesi ciclica, ma le forme particolari che questa ipotesi ciclica aveva acquisito nell'opera di Vogt, [infatti] tutti gli altri testi senza eccezione [...] parlano dell'eterno ritorno come della ripetizione degli stessi avvenimenti all'interno di un ciclo che si ripete eternamente» P. D'IORIO, *L'éternel retour*, op. cit., p. 236.

²⁸ «A differenza de "l'affermazione dell'affermazione" deleuziana, che non afferma che l'affermazione, l'eterno ritorno come Nietzsche lo concepisce, a partire da una prospettiva rigorosamente non teleologica, è il compimento di una filosofia che ha la forza di accettare ogni aspetto dell'esistenza, anche il più negativo, senza avere la necessità di dialettizzarlo, senza avere il bisogno di escluderlo attraverso un qualsiasi movimento centrifugo di rimozione. Essa non nega nulla» *ibid.*, p. 237.

dimostrazione o un'affermazione²⁹, né il contenuto di una fede³⁰. Esso deve essere concepito come frutto di un diverso atto linguistico: un'esortazione. L'appello di Nietzsche si costruisce come un imperativo senza un fine né una dimostrazione: "voglia tu l'eterno ritorno come massima espressione della volontà di potenza!" Abbracciare questo invito è ciò che Nietzsche presenta al singolo come possibilità, frutto estremo della sua filosofia volontaristica.

Tuttavia, prima di indagare a fondo l'eventualità di pensare la natura esortativa dell'eterno ritorno dell'uguale, appare necessario concentrarsi ancora sulle argomentazioni che ne rendono evidente il carattere di principio ontologico, al di là del suo ruolo pratico nella decisione umana. A questo scopo, per sancire ulteriormente il suo legame inscindibile con l'essere-divenire, è utile cogliere più approfonditamente la tessitura che connette il 'pensiero dei pensieri' con l'evento.

1.2 Le cifre dell'eterno ritorno dell'uguale: l'evento

In uno dei suoi frammenti contro la dottrina meccanicistica, Nietzsche afferma:

io cerco una concezione del mondo che faccia giustizia a *questo* fatto: [...] il divenire deve apparire giustificato in ogni attimo (o *non valutabile*, il che riesce alla stessa cosa); non è assolutamente lecito giustificare il presente con un futuro o il passato con il presente³¹.

Ciò che qui Nietzsche nega, oramai è evidente, è la mancata consequenzialità tra causa ed effetto. Tuttavia, questo rifiuto della causalità ontologica ha come conseguenza una separazione e un isolamento dell'evento, che si smarca dal dominio della linearità cronologica, attualizzandosi in uno scarto disgiuntivo. L'evento, quindi, rappresenta, insieme alla molteplicità, l'elemento di connessione referenziale tra divenire ed eterno ritorno: l'eternità del volere si declina nella temporalità dell'istante come evento nuovo. Il continuo fluire delle forze si concreta in un circolo senza inizio né fine, quindi senza scopo³², in cui esse continuamente ritornano.

²⁹ Richiamiamo qui i numerosi riferimenti dedicati al discorso dimostrativo, così come presentato nella metafisica classica, in particolare quelli presenti nella nota 33, seconda parte, capitolo secondo del presente scritto. Approfondiremo ulteriormente la questione nel prossimo capitolo, dedicato proprio alla critica nietzscheana della metafisica classica.

³⁰ Il riferimento è, ovviamente, alla discussione della tesi di Wotling, che interpreta propriamente l'eterno ritorno come contenuto di una fede (cfr. il paragrafo 1.2, prima parte, capitolo quarto del presente scritto, in particolare la nota 50).

³¹ NF, 11 [72], 1887, OFN, VIII II, p. 246.

³² «Pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: "*l'eterno ritorno*"» (NF, 5 [71], § 6, 1886, OFN, VIII 1, p. 201); e ancora: «il mondo sussiste; esso non è niente che divenga, niente che perisca. O piuttosto: diviene, perisce, ma non ha mai cominciato a divenire e non ha mai cessato di perire – si *conserva* nelle due cose... Vive di se stesso: si nutre dei suoi escrementi...» NF, 14 [188], 1888, OFN, VIII III, p. 163.

Rimandiamo qui a quanto già chiarito nel precedente capitolo dedicato all'eterno ritorno dell'uguale (prima parte, capitolo quarto), e, in particolare, all'opera di Löwith consacrata a Nietzsche (cfr. K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, op. cit., p. 90 e sgg.).

La rilevanza della cifra dell'evento per il pensiero nietzscheano si può rintracciare già nella *Seconda considerazione inattuale*³³, in cui Nietzsche afferma:

chi non sa mettersi a sedere sulla soglia dell'attimo dimenticando tutte le cose passate, chi non è capace di star ritto su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria, non saprà mai che cosa sia la felicità, e ancor peggio, non farà mai alcunché che renda felice gli altri³⁴.

L'istante a-storico diventa «serenità ludica» in cui l'universo si mostra «con l'aspetto di un bambino che gioca»³⁵. L'oblio diventa componente essenziale nella prospettiva dell'eterno ritorno, perché garantisce la prospettiva a-storica³⁶, come Nietzsche già aveva riconosciuto nel 1874, quando scrisse: «per ogni agire ci vuole oblio», e, poco più avanti, «è assolutamente impossibile vivere in generale senza oblio»³⁷. Solamente l'oblio, infatti, permette che si realizzi sempre un nuovo creare e che ciò che ritorna riemerge sempre come il 'voluta non ancora accaduto'. La sospensione temporale dell'evento si realizza, quindi, anche in una sospensione spaziale, recidendo ogni legame con ciò che è già stato e che sarà, in uno scarto che si concreta nelle diverse dimensioni della percezione umana.

Proseguendo in questa direzione si muove l'interpretazione di Pierre Klossowski della dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno. Essa dipende costitutivamente dalla lettura deleuziana; da quest'ultima, quindi, eredita anche alcune fragilità. Ciononostante Klossowski, meno interessato di Deleuze a supportare la propria filosofia, riesce a far emergere meglio la connessione che lega la riproposizione interminabile dello stesso evento, e con esso dello scontro che le forze mettono in moto in quello stesso evento, con il divenire creazionistico di stampo volontaristico che Nietzsche attesta come sfondo dell'Intero.

Klossowski parte dal presupposto che il fondo oscuro degli impulsi sia di per sé incomunicabile. Ne deriva, quindi, che la coscienza, nel momento in cui ne rende conto, attua una falsificazione. La contraddittorietà cui l'eterno ritorno è sottoposto si declina proprio come questa impossibilità di pensare, e quindi di comunicare, l'intreccio che sostiene la dipendenza reciproca di eterno ritorno e

³³ *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, pubblicata nel 1874, si struttura come una strenua accusa verso ogni forma di storicismo o idolatria della storia, che si fonda su una presunta specificazione teoretica del passato, per rivendicare una riappropriazione dei ricordi che ne riconosca i tratti vitali: per Nietzsche, l'irrazionalità. La vita diventa il fulcro dell'interesse nietzscheano e, contro la "malattia storica", appare necessario sospendere in qualche modo la linearità temporale e pensare la vita, appunto, nella sua somma di istanti.

³⁴ HL, § 1, OFN, III I, p. 264.

³⁵ P. KLOSSOWSKI, *Sur quelques thèmes fondamentaux de la Gaya Scienza de Nietzsche*, in *Un si funeste désir*, op. cit., p. 17.

³⁶ Si confrontino, per un maggior approfondimento, i seguenti scritti: P. KLOSSOWSKI, *Sur quelques thèmes fondamentaux de la Gaya Scienza de Nietzsche* (op. cit.) e Id., *Nietzsche et le cercle vicieux* (op. cit., pp. 93-103).

³⁷ HL, § 1, OFN, III I, p. 264.

volontà di potenza, cioè di necessità e caos³⁸. Il divenire deve essere compreso come «fatalismo volontaristico»³⁹, contro il fatalismo tradizionale cui semplicemente sottostare. Come Klossowski ha ben chiarito, Nietzsche rivendica la scelta dell'eterno ritorno come principio ontologico sì, ma che l'uomo può assumere come frutto della propria volontà⁴⁰. E qui per uomo s'intende il soggetto nietzscheano, cioè quella relazione tra forza dominante e forze dominate che emerge dal loro scontro e che si salda in una presunta unità identitaria di molteplicità in gioco; e, inoltre, per volontà s'indica, ovviamente, la volontà di potenza di cui queste forze sono l'espressione. Senza giungere alle derive estremiste di Klossowski, che utilizza la sua esegesi nietzscheana per una lettura di stampo marxista, come era nello spirito dei tempi⁴¹, e si spinge a parlare di una filosofia del delirio e del complotto⁴², ci pare opportuno ridefinire la nozione di incomunicabilità delle dinamiche che le differenti volontà di potenza mettono in atto nella prospettiva dell'eterno ritorno.

Per sfuggire alla difficoltà che la contraddizione inevitabilmente ci presenta, ci si propone l'alternativa di sciogliere i legami che incatenano il 'pensiero dei pensieri'. Creare e volere l'evento perché si ripeta eternamente, e concepire questo evento-che-è-ritornato sempre come una nuova creazione volontaria è possibile solo se lo si presenta come un invito, di più: un'esortazione. Esortazione che può e deve essere voluta, non come unica possibilità cui sottostare perché rappresenta il principio ontologico che struttura l'essere-divenire, bensì in quanto aderenza che si vuole ritornante ad un evento-scarto che si perde nell'oblio. Il caso sfonda e riempie così la necessità del principio dei principi: la ruota universale, l'immagine dell'eternità, che è la ruota della fortuna, introduce il fortuito, il caos, nella sua necessità⁴³. La congiunzione del divenire volontaristico di Nietzsche con l'eterno ritornare del medesimo evento si concreta nella metafora del tiro di dadi.

³⁸ «Il nostro fondo [gli impulsi caotici] giustamente [...] non *significa nulla*» P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux* (op. cit., p. 68). Klossowski chiarisce che il linguaggio istituzionale, cioè i segni quotidiani che identifichiamo come linguaggio, ci permettono di designare l'autentico – le volontà di potenza, rappresentate come impulsi e forze – esclusivamente come privo di senso, attuando così una mistificazione del reale, da parte del linguaggio istituzionale (cfr. *ibid.*, pp. 68-87).

³⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, in particolare le pp. 104-112.

⁴¹ Il fermento che contraddistingue la *Nietzsche-renaissance* francese degli anni sessanta e settanta, s'iscrive anche all'interno di un più ampio dibattito politico di interesse nazionale ed internazionale.

Per un approfondimento della questione rimandiamo a: M. FERRARIS, *Nietzsche e la filosofia del novecento*, Bompiani, Milano 1989. Alla *Nietzsche-renaissance*, inoltre, è dedicata ampia rilevanza nella bibliografia del presente scritto.

Infine, per quanto riguarda altre letture di un Nietzsche politico, rinviando alla nota 56, prima parte, capitolo secondo del presente scritto.

⁴² Cfr. P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux* (op. cit., pp. 117 e sgg). In modo piuttosto esplicito Klossowski afferma che «ciò che implica l'eterno ritorno in quanto dottrina, è né più né meno l'insignificanza dell'*una volta per tutte* del principio d'identità e di non-contraddizione, fondamento della conoscenza» *ibid.* (p. 314). In realtà da tali principi l'eterno ritorno deve svincolarsi, creando un principio ontologico che si proponga come scelto per l'uomo e dall'uomo, indifferentemente dalla sua pretesa veritativa. Se ciò sia possibile, ovvero pensabile, resta una questione cui ci dedicheremo in parte nella terza parte del presente scritto.

⁴³ Cfr. P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, op. cit.

2. La necessità, l'azzardo e il tiro di dadi

Nietzsche cerca costantemente di giustificare il divenire in ogni suo istante, ipotizzando una contingenza profonda che si radica nell'identità di essere e divenire. Da questa sospensione temporale e spaziale dell'evento, inteso sempre come scarto ulteriore e indipendente dall'evento che lo precede e lo segue, emerge il carattere innocente del divenire. L'eterno ritorno racchiude in sé tutte le caratteristiche che contraddistinguono 'il fanciullo', ultima metamorfosi dello spirito⁴⁴ secondo Nietzsche, che trasforma l'uomo in *Übermensch*: è «innocenza [...] e oblio, [...] un giuoco, una ruota ruotante da sola, [...] un sacro dire di sì»⁴⁵.

L'indipendenza dalla causa e dal fine giustifica l'innocenza del fanciullo, che struttura il mondo a suo volere⁴⁶, e del principio ontologico, che a sua volta è quel principio ontologico che struttura l'essere-divenire come un volere. Allo stesso modo «il gioco della creazione» introduce l'elemento ludico nel volere, in particolare nella forma dell'azzardo e del caso⁴⁷, tipico dei tiri di dadi⁴⁸. Afferma, infatti, Nietzsche:

se il mondo *può* essere pensato come una determinata quantità di forza e come un determinato numero di centri di forza – e ogni altra rappresentazione rimane indeterminata e quindi *inservibile* – ne segue che esso deve percorrere un numero calcolabile di combinazioni nel gran giuoco di dadi della sua esistenza. In un tempo infinito, ogni possibile combinazione sarebbe una volta, quando fosse raggiunta; sarebbe anzi raggiunta infinite volte. E poiché tra ogni «combinazione» e il suo prossimo «ritorno» dovrebbero essere passate tutte le altre combinazioni possibili, e ciascuna di tali combinazioni determinerebbe l'intera successione delle combinazioni nella stessa serie, sarebbe con ciò dimostrato un circolo di serie

⁴⁴ Cfr. Za I, *Delle tre metamorfosi*, OFN, VI I, pp. 23-25.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁶ «La mia parola è: “lasciate che il caso venga a me: egli è innocente, come il fanciullino!”» Za III, *Sul monte degli olivi*, *ibid.*, p. 212.

⁴⁷ «Che cosa deve venire una volta e non potrà passare oltre? Il nostro grande *hazar*, cioè il nostro remoto regno dell'uomo, il regno di Zarathustra di mill'anni - - » Za IV, *Il sacrificio col miele* (OFN, VI I, p. 290). Rileviamo qui che l'etimologia della parola *azzardo* deriva dal termine arabo *al-zahr* oppure *alsâhr*, che indica, tra l'altro, il gioco dei dadi (in arabo *zahr* è il dado). È quindi evidente il legame diretto tra il caso fortuito e il suo aspetto ludico e rischioso al tempo stesso.

⁴⁸ «Se mai mi assisi al tavolo divino della terra, per giocare ai dadi con gli dèi, sì che la terra sussultò e si spaccò e sbuffò fiumi di fuoco: -

- perché la terra è un tavolo divino, fremente per nuove parole creatrici e per divini lanci di dadi: -

Come non dovrei anelare all'eternità e al nuziale anello degli anelli, – l'anello del ritorno?» Za III, *I sette sigilli* (*Ovvero: il canto «sì e amen»*), § 3, *ibid.*, p. 280. Si confronti anche: *ibid.*, *Prima che il sole ascenda*, in particolare p. 202.

Tra le pagine più interessanti sul rapporto tra l'eterno ritorno e il tiro dei dadi sono quelle di Deleuze e Granier: G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (op. cit., pp. 39-42) e J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (op. cit., pp. 111-115).

assolutamente identiche: il mondo come circolo che si è già innumerevoli volte ripetuto e che prosegue il suo gioco all'infinito⁴⁹.

In questo passo chiarificatore Nietzsche fa emergere le interconnessioni necessarie tra volontà di potenza e principio di non contraddizione che strutturano il reale sotto il regime caotico di Dioniso. L'amalgama che costituisce l'Intero come differenti volontà di potenze continuamente in scontro si sottomette alla rigida necessità del principio dell'eterno ritorno, che regola tutto l'essere-divenire nietzscheano. Tuttavia questa rigida necessità si concreta nella forma dell'azzardo e del caos. Come afferma Jean Granier «l'eterno ritorno santifica il caso, come, nella morale metafisica, Dio santifica la finalità. [...] Caso e necessità *appaiono* [...] *come due facce di uno stesso principio ontologico*»⁵⁰. Non c'è contingenza né scelta nel divenire, soltanto una necessità che si struttura nella forma dell'azzardo, in quanto assenza di ogni finalità e razionalità⁵¹. La libertà cede il passo alla necessità casuale dell'eterno ritorno dell'uguale⁵², così come le volontà di potenza rifiutano ogni intenzionalità: «è la potenza sviluppata dalla forza superiore che instaura spontaneamente un ordine, in virtù di una necessità rigorosa, *ma senza che quest'ordine rifletta un'intenzione o un piano prestabilito*»⁵³. Dioniso e la sua filosofia domina l'Intero: «la necessità innocente»⁵⁴ figlia del caso è il fondamento su cui si costituisce il circolo eternamente ritornante in cui si spiegano, come le maglie che costituiscono la rete del reale, le lotte delle differenti volontà di potenza. Questa eternità necessaria, tuttavia, non può essere ricondotta ad una presunta atemporalità, piuttosto essa rappresenta un'infinità di tempo in cui si ripete un divenire determinato. Nietzsche asserisce, infatti:

guardiamoci dal pensare come *divenuta la legge di questo circolo* [...]: non vi è stato prima un caos e poi, gradualmente, un movimento più armonico e infine uno stabilmente circolare di tutte le forze: piuttosto tutto è eterno, indivenuto: se vi è stato un caos delle forze, è stato eterno anche il caos ed è tornato in ciascun anello. Il *corso circolare* non è nulla di *divenuto*, esso è la

⁴⁹ NF, 14 [188], § 5, 1888, OFN, VIII III, p. 165.

⁵⁰ J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., p. 113.

⁵¹ Ciò è inequivocabilmente messo in luce da un frammento fondamentale del 1881, in cui si legge: «il “caos del cosmo” come esclusione di qualsiasi attività finalistica non è in contraddizione con il pensiero del corso circolare: quest'ultimo è appunto una *necessità irrazionale* senza riguardi formali, etici, estetici. Non c'è libero piacimento né nel piccolo né nella totalità» NF, 11 [225], 1881, OFN, V II, pp. 413-414.

⁵² «L'affermazione del caso implica l'eliminazione di ogni riferimento ad un libero arbitrio in virtù della quale qualsiasi cosa potrebbe derivare da qualsiasi altra cosa» J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., p. 113.

Per un tentativo di comprensione maggiore dell'annullamento della cifra della libertà nell'ontologia nietzscheana rimandiamo alla nota 51, prima parte, capitolo secondo del presente scritto, in cui si è già affrontata la questione, e alla bibliografia in essa contenuta.

⁵³ J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., p. 114.

⁵⁴ *Ibidem*.

legge originaria, allo stesso modo che la *quantità di energia* è legge originaria, senza eccezione o infrazione. Ogni divenire è in seno al corso circolare e alla quantità di forza⁵⁵.

Il tempo deve essere considerato nella sua «piena realtà ontologica»⁵⁶; esso si sviluppa eternamente in un circolo in cui un'energia costante, che forze di volta in volta differenti incarnano in un regolare equilibrio nelle battaglie che ingaggiano, si ripropone nella sua evoluzione. Nel circolo eterno, il divenire ci parla di volontà di potenze finite che, con il loro perpetuo scontrarsi, danno vita ad un divenire creativo, ma finito⁵⁷. Ciononostante questo divenire creativo ritorna nel ciclo eterno del tempo infinito. L'eterno ritorno deve, perciò, essere concepito come sintesi tra l'innocenza del divenire, la finitudine della forza e la costanza dell'energia⁵⁸.

Per teorizzare un'impostazione di questo tipo Nietzsche rifiuta ogni forma di dualismo. In particolare, appare oramai evidente, il filosofo tedesco respinge una concezione del reale distinto tra logos e volontà: se tutto è costituito da volontà di potenze e dalle relazioni che tra esse si instaurano e se tali volontà di potenze incarnano un'energia costante in ogni evento che ciclicamente ritorna, anche nell'umano il logos non può che sottostare al giogo della volontà. Non di una volontà antropomorfizzata, però, con una struttura intenzionale che rinvia ad un bene al di fuori di sé, bensì come volontà di potenza, intrinsecamente votata all'autosuperamento.

L'epistemologia nietzscheana è profondamente influenzata da una dottrina di questo tipo. Se, infatti, nella metafisica classica la volontà viene indicata come quella facoltà mediatrice tra intelletto e desiderio, che permette all'intelletto pratico di deliberare e poi di scegliere la migliore deliberazione⁵⁹, nell'ontologia nietzscheana la verità perde tutta la sua portata normativa e la sua aderenza con la realtà. Certo non rappresenta più quell'adeguazione del pensiero alla cosa che si trova nella realtà, per il semplice fatto che ciò di cui intrinsecamente sono composti la cosa e il pensiero sono differenti volontà di potenza le quali, con le loro battaglie, mutano continuamente la realtà degli enti che costituiscono. Ogni ente, in ogni istante, differisce nel gioco creazionistico del reale. La verità si sfalda nella sua essenza, diventa un guscio vuoto da riempire con sempre nuovi contenuti, cui ogni uomo dà sempre differenti interpretazioni: nasce il prospettivismo nietzscheano.

⁵⁵ NF, 11 [157], 1881, OFN, V II, p. 388.

⁵⁶ J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., p. 118.

⁵⁷ «Le forze hanno bisogno di tempi determinati per diventare qualità determinate» NF, 12 [160], 1881, OFN, V II, p. 487.

⁵⁸ Cfr. J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., pp. 122 e sgg.

⁵⁹ «Se la scelta è la migliore, il ragionamento deve essere vero e il desiderio corretto, e l'uno deve affermare, e l'altro perseguire, gli stessi oggetti. Questo è il pensiero pratico e questa è la sua verità [...] della parte intellettuale pratica il bene è la verità che si trova in accordo con il desiderio corretto» ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, [VI 2, 1139a 25-30], p. 225.

Per un approfondimento della questione rinviamo al primo paragrafo, prima parte, capitolo primo del presente scritto.

PARTE TERZA

LA VERITÀ

*Forse da tutto questo discende il principio che
la verità, come totalità e armonico insieme,
esiste soltanto per le anime insieme possenti e
tranquille, gioiose e pacifiche (quale era quella
di Aristotele), così come queste sarebbero
anche le sole in grado di cercarla.*

Aurora, § 424

LA VERITÀ ASSOLUTA DELLA METAFISICA CLASSICA: LA VERITÀ IDEALE

Il disegno nietzscheano si sviluppa in un'ottica di distruzione e di creazione. La sua parte più originale riguarda sicuramente le dottrine della volontà di potenza e dell'eterno ritorno, ma esse non potrebbero sussistere senza la sezione dedicata alla critica della metafisica¹. E la critica della metafisica ha in Nietzsche una costruzione ordinata e sistematica². Essa ruota intorno al tentativo, a dire del filosofo perfettamente riuscito, di dimostrare l'inconsistenza del principio d'identità, del principio di non-contraddizione, del principio di causalità e del principio di finalità. La disamina dell'elemento anti-metafisico in Nietzsche è fondamentale per spiegare lo svuotamento contenutistico della verità e la sua pretesa stabilità, essenziale, almeno secondo la nozione classica di verità che rimanda al concetto aristotelico di *adæquatio*. In questo capitolo tenteremo di rendere conto della critica nietzscheana e ne esamineremo le difficoltà, così da permettere un dialogo fruttuoso tra la metafisica di stampo classico e gli echi nietzscheani della filosofia contemporanea.

1. Contro il principio di non-contraddizione e l'*adæquatio* aristotelica

Heidegger, primo fra tutti gli interpreti di Nietzsche, ha rilevato il valore fondamentale dell'analisi nietzscheana del principio di non contraddizione³, ponendo l'accento sul rischio, da

¹ Per un adeguato riferimento rinviamo a: J. GRANIER, *Nietzsche* (Feltrinelli, Milano 1984, pp. 43-64) e P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre* (op. cit., in particolare le pp. 53-85 e 103-141).

² Wotling sottolinea come Nietzsche pensi in maniera ambivalente l'idea di sistema. Da una parte, infatti, egli taccia la sistematicità di eccessiva e inutile concettualizzazione, dall'altra ne ammira la natura conservativa per la vita. «Partendo da una questione teorica per raggiungere una prospettiva pratica [l'analisi nietzscheana dell'idea di sistema] mette chiaramente in evidenza il doppio orientamento della problematica specifica di Nietzsche, genealogica (o psicologica) da una parte, ma simultaneamente pratica e regolata sul pensiero dell'allevamento, della *Züchtung*, cioè della trasformazione dell'uomo, o più esattamente del tipo di uomo predominante in questa o quella forma di cultura» *ibid.*, p. 141.

³ Riportiamo qui le due definizioni fondamentali che Aristotele dà del principio nel libro *Gamma* della sua *Metafisica*: «è impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa» (ARISTOTELE,

parte degli interpreti, di «prendere troppo alla leggera la presa di posizione di Nietzsche nei confronti di Aristotele»⁴. D'altronde, come aggiunge poco più avanti, «si tratta qui della decisione sul principio fondamentale supremo della metafisica e [...] dell'intima essenza del pensiero metafisico, del pensiero e della verità in generale»⁵.

Nietzsche, fin dai primi anni della sua produzione filosofica, si era interrogato intorno al problema della contraddizione nella realtà⁶. In un frammento del 1887, precisamente il numero 9 [97], egli afferma che il principio di non contraddizione, lungi dal costituire «per sua natura [...] il principio di tutti gli altri assiomi»⁷, e quindi la nozione ultima a cui ci si rifà per dimostrare qualcosa⁸, rappresenta un imperativo, cioè un comando⁹. Vi si legge, infatti:

la logica sarebbe un imperativo *non* per conoscere il vero, ma per porre e ordinare un mondo *che dev'essere vero per noi*.

[...] Il principio [di non contraddizione] non contiene quindi un *criterio di verità*, ma un *imperativo* circa ciò *che DEVE valere* come vero¹⁰.

In questo frammento il filosofo tedesco mette in questione l'origine e la natura stessa della logica, e da ciò deduce un'inevitabile demistificazione della verità, e quindi della conoscenza stessa. «Dove è nata la logica nella testa dell'uomo? Indubbiamente dalla non logica»¹¹ si afferma ne *La gaia scienza*. E, infatti, quattro anni dopo, il filosofo dell'eterno ritorno si domanda ancora: «gli assiomi

Metafisica, [IV 3, 1005b 19-20], op. cit., pp. 143-145) e «è impossibile, ad un tempo, che la stessa persona ammetta veramente che una stessa cosa esista e, anche, che non esista» (*ibid.*, [IV 3, 1005 b 29-30], p. 145).

⁴ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 497.

⁵ *Ibid.* (p. 498). D'altronde lo stesso Nietzsche rileva l'importanza di partire dal principio di non contraddizione per impostare la sua critica della metafisica classica: «se, secondo Aristotele, il *principio di non contraddizione* è il più certo di tutti i principi, se è l'ultimo e il più elementare, a cui si riducono tutte le dimostrazioni, se in esso risiede il principio di tutti gli altri assiomi, tanto più rigorosamente si dovrebbe riflettere sulle affermazioni che esso in fondo già *presuppone*» NF, 9 [97], 1887, OFN, VIII II, p. 46.

⁶ In un frammento risalente al 1870 si legge: «se la contraddizione è il vero essere [...] in tal caso comprendere il mondo nella sua profondità significa comprendere la contraddizione» NF, 7 [169], 1870, FP, I, p. 259.

L'interrogazione nietzscheana sul carattere contraddittorio dell'essere confluisce, secondo Jaspers, in una «*forma del filosofare*» interpretabile come una «*dialettica reale*» mai pienamente sistematizzata: «Nietzsche [...] non sviluppa la multidimensionale logica di opposizione e contraddizione; egli diventa a tratti, per così dire, chiaroveggente senza rendere ulteriormente chiaro ciò che scorge» K. JASPERS, *Nietzsche*, op. cit., p. 358 (Cfr. anche *ibid.*, pp. 352-363). Questa sistematizzazione mancata si fonda, a nostro avviso, su un'incomprensione profonda di ciò che Aristotele intende per contraddizione. Infatti, gli esempi che Nietzsche riporta della contraddizione intrinseca della realtà, e che contraddistinguerebbero la natura fluida e diveniente dell'essere, (es. vita e morte, dolore e piacere) sono esempi classici di cui ogni uomo ha esperienza, tuttavia essi non indicano cosa tra loro contraddittorie, sono piuttosto termini contrari, cioè termini che indicano la differenza massima in uno stesso genere. Infatti, esistono termini intermedi tra i contrari, mentre non esistono termini intermedi tra ciò che differisce per genere (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, [X 4], op. cit., pp. 450-457). Da ciò si evince che, quando Nietzsche parla di contraddizione nell'esperienza della vita, si riferisce in realtà a quei contrari dell'esperienza sensibile cui ogni uomo è esposto.

⁷ *Ibid.*, [IV 3, 1005 b 33-34], op. cit., p. 145.

⁸ *Ibid.*, [IV 3, 1005 b 32-33].

⁹ Un interessante commento al suddetto frammento è rintracciabile in: M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., pp. 498-506.

¹⁰ NF, 9 [97], 1887, OFN, VIII II, p. 47.

¹¹ FW, § 111, OFN, V II, p. 140.

logici sono adeguati al reale o sono criteri e mezzi per *creare* il reale, il concetto di “realtà” per noi?»¹². Intorno a questa interrogazione si costruisce la critica alla metafisica classica nietzscheana e la distruzione programmata del concetto aristotelico di verità. Perché se gli assiomi, e soprattutto il principio di non contraddizione che ne costituisce il fondamento, sono rinviabili non all’essenza del reale, ma piuttosto a una costruzione seconda prodotta dall’uomo senza un fondamento preciso¹³, cioè come un «imperativo» creato *ad hoc* per supportare e alimentare la vita, il concetto stesso di verità come adeguazione del pensiero alla cosa perde ogni sussistenza¹⁴. È la possibilità stessa che si possa avere una conoscenza oggettiva che Nietzsche nega¹⁵, deducendone l’inammissibilità di una qualsiasi pretesa di verità. L’uomo vive succube della credenza «che *il giudizio POSSA effettivamente cogliere la verità*; insomma la logica non dubita di poter enunciare qualcosa sull’ “in sé vero”»¹⁶. Tuttavia l’esistenza di questa «essenza delle cose» cui appellarsi non può trovare spazio nella filosofia nietzscheana. Nel *Crepuscolo degli idoli* si ripercorre in poche righe il processo che, agli occhi del filosofo tedesco, spinge la storia del pensiero ad annullare l’idea che ci sia un «mondo vero», che rappresenterebbe l’elemento eidetico delle cose, opposto a quello apparente¹⁷. Alla stesso tema è dedicato il frammento 6 [23] del 1886¹⁸. Qui, per eliminare il concetto di «cosa in sé», e con esso quello di «mondo dell’apparenza», Nietzsche chiama in causa proprio il principio di non contraddizione, adducendo l’impossibilità di pensare che all’intelletto

¹² NF, 9 [97], 1887, OFN, VIII II, p. 47.

¹³ Come afferma Heidegger l’imperativo che soggiace al principio di non contraddizione è un comandare che ha la sua essenza più profonda nell’«obbedire al cospetto di ciò che vuole essere assunto in libera responsabilità, se non addirittura prima creato». E la libertà, nel suo senso più kantiano, a sua volta altro non è che questo «*inventare*: il fondare senza fondamenti un fondamento, in modo tale che essa si dia da sé la legge della sua essenza» M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 502.

¹⁴ «In realtà la logica (come la geometria e l’aritmetica) vale solo per *verità fittizie*, CHE SONO STATE DA NOI CREATE. La logica è il tentativo di *comprendere, o meglio di rendere per noi formulabile, calcolabile, secondo uno schema di essere da noi posto, il mondo reale...*» NF, 9 [97], 1887, OFN, VIII II, p. 48.

¹⁵ «Gli atti più originari, l’affermare e negare, il tener per vero e tener per non vero, sono [...] già dominati dalla credenza *che per noi la conoscenza esista*» *ibid.* (p. 47). In realtà Nietzsche non nega ci possa essere una qualche forma di conoscenza, ma essa sicuramente deve sganciarsi dalla sua concezione classica, legata ad un sapere incontrovertibile basato su concetti universali, così come inteso dalla scienza deduttiva aristotelica, poi recuperata da Tommaso (cfr. per un approfondimento: P. ROUSSELOT, *L’intellettualismo di San Tommaso*, op. cit., pp. 70-76 e C. VIGNA, *Il frammento e l’intero*, op. cit., in particolare le pp. 21-78). Piuttosto, il filosofo tedesco rivendica un tipo di conoscenza che non solo si fondi sull’esperienza sensibile, ma che diventi esperienza sensibile, in una conoscenza corporante che si fa carne e sangue: «tutte le verità sono per me sanguinanti» NF, 4 [271], 1880 (OFN, V I, p. 400). Per un ulteriore approfondimento rinviamo a K. JASPERS, *Nietzsche*, op. cit., pp. 345-352.

¹⁶ NF, 9 [97], 1887, OFN, VIII II, p. 48.

¹⁷ È il celebre passo dal titolo *Come il «mondo vero» finì per diventare favola* (cfr. GD, *Come il «mondo vero» finì per diventare favola*, OFN, VI III, pp. 75-76). In esso Nietzsche illustra, in sei punti, una personale genealogia dell’idea di «mondo vero», partendo dalla sua formulazione, imputabile a Platone, e monitorandone il continuo e costante indebolimento. Essa «si cristianizza», si sublima nella prospettiva kantiana, perde vivacità nell’era del positivismo per cadere, infine, sotto i colpi della filosofia nietzscheana, incarnata dagli spiriti liberi prima e da Zarathustra poi. Nietzsche è convinto della riuscita della sua missione, che identifica con «l’apogeo dell’umanità»: «abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente?...

Ma no! *col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*» *ibid.*, p. 76.

¹⁸ Cfr. NF, 6 [23], 1886, OFN, VIII I, pp. 228-229.

umano inerisca la contraddizione¹⁹, contraddizione che al contrario si presenterebbe nell'eventualità di considerare vera sia l'esistenza della cosa in sé, sia la possibilità di coglierne solo un'idea apparente.

Per poter fare una tale distinzione, bisognerebbe pensare che al nostro intelletto inerisse un carattere contraddittorio: un lato sarebbe fatto per una visione prospettivistica, [...] e dall'altro avrebbe la facoltà di comprendere questa stessa visione prospettivistica come prospettivistica, l'apparenza come apparenza. Ciò vuol dire: munito di una fede nella «realtà», come se questa fosse l'unica, e d'altra parte con la penetrazione entro questa fede, nel fatto cioè che essa costituisce solo una limitatezza prospettivistica rispetto a una vera realtà²⁰.

Allo stesso modo, come chiarisce Müller-Lauter, il principio di non contraddizione viene evocato più volte da Nietzsche per proteggere la sua dottrina della volontà di potenza²¹. Il filosofo tedesco si appella al principio di non contraddizione come massimo strumento dimostrativo, e allo stesso tempo ne mina la fondatezza.

L'approccio nietzscheano alla dimostrazione sistematica della metafisica classica riproduce l'atteggiamento mistificatorio che investe la morale occidentale nella genealogia da lui messa in campo. Così il principio di non contraddizione viene rappresentato come un limite insuperabile, non un assioma: una possibilità mancata per l'uomo occidentale di formare il proprio pensiero nella contraddizione²². Nietzsche afferma che «noi non riusciamo ad affermare e a negare una stessa e identica cosa: è questo un principio di esperienza soggettivo, in esso non si esprime una “necessità”, *ma solo un non potere*»²³. E, allo stesso modo nel 1888, chiarisce ulteriormente:

la necessità soggettiva che fa sì che non si possa qui contraddire, è una necessità biologica: l'istinto dell'utilità di ragionare come ragioniamo, è dentro di noi, noi quasi non *siamo* che questo istinto... Ma quale ingenuità trarre da ciò una prova del fatto che possederemmo così una «verità in sé»!...

¹⁹ «Noi non possiamo pensare il nostro intelletto contraddittorio fino al punto da intenderlo una fede e nello stesso tempo un sapere intorno a questa fede come fede» *ibid.*, p. 228.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ «Il “principio di non contraddizione” è per Nietzsche una rozza e falsificante “sistemazione” che occulta il reale carattere di opposizione dell'esistenza. Ma devono valere per lui come contraddizioni inaccettabili quelle che conducono all'eliminazione del suo *proprio criterio di verità*. L'*esercizio di fatto della potenza* non può essere sia possibile che impossibile» W. MÜLLER-LAUTER, *Volontà di potenza e nichilismo* (op.cit., p. 62). Si confronti anche Id., *Nietzsche*, op. cit., p. 13 e sgg.

²² Chiarificatrici, a questo proposito sono le parole di Heidegger: «il principio di non contraddizione non è un assioma che vale sul fondamento di una adeguazione al reale. L'assioma non è una *adæquatio intellectus et rei*, non è una verità nel senso tradizionale – è la posizione di un parametro. [...] L'incontraddittorietà e l'attenersi a essa non scaturiscono dalla rappresentazione dell'assenza di cose che si contraddicono, ma da una necessaria capacità di comandare e dal non-potere-non in essa riposto» M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 503.

²³ NF, 9 [97], 1887, OFN, VIII II, p. 46.

Il non poter contraddire dimostra una incapacità, non una «verità»²⁴.

Quindi l'incontraddittorietà del pensiero risulta una 'impossibilità pratica' inerente alla conservazione della vita, una volontà di far valere tale principio come fondamento di tutti gli assiomi, per appellarsi ad una presunta verità-essenza del reale²⁵, tipica della posizione platonizzante che investe la metafisica così come la intende Nietzsche²⁶. Così anche questa verità ideale non risulterebbe altro che «una potenza intesa alla conservazione della vita»²⁷, di quella vita che l'uomo-pecora protegge in ogni sua sfaccettatura, ancorandovisi disperatamente. Ma la vita per il filosofo tedesco è altro: «Nietzsche pensa il "biologico", l'essenza del vivente, nella direzione di ciò che ha carattere di comando e invenzione»²⁸. E per poter sfuggire all'impossibilità di pensare il contraddittorio, ci propone l'Übermensch: l'artefice di un compito impossibile.

Tuttavia la critica nietzscheana, pur tentando, non riesce a eludere la dimostrazione elenctica del principio di non contraddizione, perché, aristotelicamente parlando, «chi toglie il logos, lo conferma»²⁹. Come afferma Pagani, riferendosi a questo passaggio aristotelico, esso è il più adatto a «sigilla[re] il senso della triplice esecuzione di *elenchos* (a livello semantico, a livello sintattico e a livello pratico)»³⁰. È necessario qui rievocare il libro quarto (Γ) della *Metafisica*, in cui Aristotele, dopo aver dichiarato l'impossibilità di dimostrare classicamente il principio di non contraddizione, essendo quest'ultimo il primo principio fondante tutti gli altri³¹, ne deduce una dimostrazione di tipo elenctico, basata cioè sulla confutazione necessaria dell'ipotetica negazione del principio

²⁴ NF, 14 [152], 1888, OFN, VIII III, p. 123.

²⁵ Come afferma Müller-Lauter, proprio riguardo all'uso del principio di non contraddizione in riferimento alla volontà di potenza, «il criterio di verità non è costituito dall'assenza di contraddizione nel senso della logica formale; [...] il criterio di verità è costituito piuttosto dall'impossibilità di fatto che possano essere state attribuite allo stesso organo della volontà di potenza funzioni che si annullano a vicenda» W. MÜLLER-LAUTER, *Volontà di potenza e nichilismo*, op.cit., p. 62.

²⁶ «Questo è platonismo: [...] quanto più "idea" tanto più essere. Rigirava il concetto di "realtà" dicendo: "ciò che ritenete reale è un errore, e noi, quanto più ci avviciniamo all' "idea" di verità, tanto più ci avviciniamo alla "verità"». [...] *Fu questo il PIÙ GRANDE rivolgimento*. Ed essendo esso stato ripreso dal cristianesimo, non ne vediamo il lato stupefacente.

Platone aveva in fondo, da artista qual era, *preferito l'illusione* all'essere, e cioè la menzogna e l'escogitazione alla verità, l'irreale all'esistente» NF, 7 [2], 1886, OFN, VIII I, p. 242.

²⁷ FW, § 110, OFN, V II, p. 140.

²⁸ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 505.

²⁹ «ἀναίρων γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον» ARISTOTELE, *Metafisica*, [IV 4, 1006a 26]. Abbiamo preferito qui riportare la traduzione proposta da Pagani nel suo articolo dedicato proprio alla discussione dell'*elenchos* pratico, che blinda la dimostrazione del principio di non contraddizione, anche in rapporto a Nietzsche (cfr. P. PAGANI, *Da Epitteto a Nietzsche, e ritorno*, «Rivista teologica di Lugano» 3 [1998], NOTA 28, p. 721).

³⁰ *Ibidem*.

³¹ «Tutti coloro che dimostrano qualcosa si rifanno a questa nozione ultima, perché essa, per sua natura, costituisce il principio di tutti gli assiomi» (ARISTOTELE, *Metafisica*, [IV 3, 1005b 32-34], op. cit., p. 145), e ancora «se dunque, di alcune cose non si deve ricercare una dimostrazione, essi non potrebbero, certo, indicare altro principio che più di questo non abbia bisogno di dimostrazione» (*ibid.*, [IV 4, 1006 a 10-11]). A tal proposito si confronti anche: Id., *Organon, Secondi analitici*, [I 3], op. cit., pp. 283-286.

stesso³². È infatti evidente che, per poter negare il principio di non contraddizione, bisogna utilizzare un discorso dotato di senso, ma, perché qualcosa abbia senso deve esser fondato sul principio di non contraddizione (non si può cioè attribuire ad una qualsiasi parola un senso e il suo contraddittorio)³³. Come ben ricorda Pagani, la negazione della validità pratica del principio di non contraddizione si concreta «nel disordine ontico (il trattare una cosa per un'altra). [...] Un disordine, questo, il cui limite ideale – seguendo una paradossale coerenza – sarebbe in fondo l'automutilazione del violento»³⁴. Tuttavia, la prospettiva nietzscheana sembra muoversi esattamente in questa direzione quando invita l'uomo all'autosuperamento in nome della venuta dell'Übermensch, l'unico in grado di forzare le maglie del principio di non contraddizione, di un «agire a caso, senza giudizio»³⁵ o almeno al di fuori del campo del giudizio umano, cioè al di fuori del logos. Ma è possibile un agire di questo tipo?

Lo scontro tra la metafisica classica e la filosofia nietzscheana si gioca tutto qui, in quella differenza fondamentale e fondante che tratta, da una parte, l'impossibilità di uscire dal principio di non contraddizione come necessaria, perché esso specifica l'essenza dell'essere, e, dall'altra, come contingente perché tale principio rappresenta una im-potenza propria dell'umano. Se da una parte i principi primi sono forma dell'Intero, dall'altra essi indicano le regole secondo cui funziona un particolare e fragile strumento dell'uomo, che della complessità di quest'ultimo rappresenta la parte più superficiale³⁶. L'uomo deve essere reinserito 'tutto intero' nel fluire delle volontà di potenza³⁷. Se, nella prospettiva ontologica, da una parte l'orizzonte dell'essere è strutturato come logos, cui la volontà umana è sottoposta, dall'altro esso si plasma su una forma specifica di volontà che è perenne e necessario autosuperamento.

Restare in questa dicotomia insanabile non fa procedere il dibattito. È evidente che la metafisica classica smarca la posizione nietzscheana, dato che «i negatori che non si persuadono liberamente della validità dei principi trascendentali, sono costretti poi a rispettarli per forza»³⁸. Tuttavia la complessità nietzscheana va ben oltre questa critica. Tralasciando gli interpreti che tentano, a nostro modesto parere inutilmente, di dimostrare la fondatezza della critica nietzscheana al principio di

³² Cfr. Id., *Metafisica*, [IV 4, 1005 b 35 – 1012 b 31], op. cit., pp. 144-185.

³³ Cfr. *ibid.* [IV 4, 1008 b 7-13], p. 159.

³⁴ P. PAGANI, *Da Epitteto a Nietzsche, e ritorno*, op. cit., p. 722.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Questo il compito degli spiriti liberi: «far sì che d'ora innanzi l'uomo si pianti dinnanzi all'uomo, [...] sordo alle musiche adescatrici dei vecchi uccellatori metafisici, che con voce flautata gli hanno sussurrato anche troppo a lungo: "Tu sei di più! tu sei più in alto! diversa è la tua origine!"» JGB, § 230, OFN, VI II, pp. 141-142.

³⁷ «L'uomo *non* è solo un individuo, ma anche la vita organica tutta che continua in una linea determinata» NF, 7 [2], 1886, OFN, VIII I, p. 240.

Cfr. anche: W. MÜLLER-LAUTER, *Volontà di potenza e nichilismo*, op.cit., p. 63 e sgg.

³⁸ P. PAGANI, *Da Epitteto a Nietzsche, e ritorno* (op. cit., NOTA 38, p. 723). Si confrontino anche i passi aristotelici cui Pagani si riferisce: ARISTOTELE, *Metafisica*, [IV 5, 1009a 17-18 e 6, 1011a 15], op. cit., pp. 163 e 175.

non-contraddizione, che, minato il primo principio, si estende poi a tutta la metafisica classica, ci pare necessario sottolineare il senso della critica stessa.

Nietzsche ha di mira, come si è già più volte rilevato, un concetto di essere necessario e assoluto che supporta un'idea di verità a sua volta necessaria e assoluta. Svuotare tale concetto di verità appare fondamentale per far emergere il caotico che struttura, a suo dire, l'essere-divenire. La sua dottrina, quindi, non può essere legata ad alcuna pretesa di verità. Concepire il principio ontologico dell'eterno ritorno non nella sua necessità logica, ma nel campo volontaristico della pratica umana, come contenuto di un'esortazione, e non come oggetto di un'argomentazione, appare, quindi, l'unico modo per far emergere le complessità che la dottrina nietzscheana contiene, criticandola dall'interno e non soltanto dall'esterno, come di fatto fa la metafisica classica.

2. Contro il principio d'identità e la categoria di sostanza

Nel paragrafo precedente si è notato come Nietzsche utilizzi il principio di non contraddizione per negare la distinzione tra 'cosa in sé' e 'mondo apparente'. Questa distinzione, che il filosofo tedesco ripropone in diversi frammenti³⁹, stabilisce una dicotomia che, secondo il nostro autore, soggiace a tutta la storia della metafisica, dalle Idee platoniche al criticismo kantiano. Essa giustifica la pretesa nietzscheana di una fondamentale impossibilità di una qualsiasi conoscenza certa; l'inammissibilità di una siffatta distinzione, che, di fatto, opera una duplicazione della realtà⁴⁰, svela, secondo Nietzsche, l'inconsistenza di ogni pretesa di poter parlare di una qualsiasi 'cosa'. La mossa nietzscheana insidia le fondamenta del pensiero metafisico, illudendosi di farlo implodere attraverso la negazione dell'esistenza di una qualche 'sostanza' cui riferirsi.

Nel frammento più volte citato sull'origine della logica si legge che la convinzione degli uomini che esistano cose rappresenta «il presupposto per credere alla logica»⁴¹. Questa convinzione sarebbe foriera di tutti quei concetti – «come sostanza, predicato, oggetto, soggetto, azione, ecc., come realtà»⁴² – che costituiscono l'asse portante di una concezione metafisica del reale, ciò che

³⁹ Si confrontino, solo a titolo di esempio, i seguenti testi: FW, §§ 111 e 335 (OFN, V II, pp. 140-141 e 226-230); GD, *La «ragione» nella filosofia*, § 6 (OFN, VI III, pp. 72-73); JGB, §§ 2 e 16 (OFN, VI II, pp. 7-9 e 20-21); NF, 24 [2 e 13], 1883 (OFN, VII I 2, pp. 311 e 317-318), 25 [192] e 26 [86], 1884 (OFN, VII II, pp. 56 e 156), 9 [97], 1887 (OFN, VIII II, pp. 46-48).

⁴⁰ Si intravede, qui, una vicinanza tra il discorso nietzscheano e la critica di stampo hegeliano alla dottrina kantiana che distingue 'noumeno' e 'fenomeno'. Hegel, infatti, nella sua *Fenomenologia dello spirito* mostra come la distinzione kantiana risulti da una sorta di duplicazione della riflessione. Jean Granier, a tal proposito, cita un interessante passo tratto da un articolo di Charles Andler in cui una frase coglie magistralmente la possibile sovrapposizione della critica nietzscheana a quella hegeliana: «l'in sé delle cose è una costruzione dello spirito», deriva da «l'attività universalizzatrice dello spirito che noi chiamiamo intelletto» (testo di C. Andler, citato in J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., NOTA 2, p. 105).

⁴¹ E ancora: «l'A della logica è, come l'atomo, una ricostruzione della "cosa"» NF, 9 [97], 1887, OFN, VIII II, p. 47.

⁴² *Ibidem*.

ironicamente Nietzsche chiama «il mondo vero»⁴³. La conoscenza di una possibile sostanza della cosa è negata perché tacciata di dogmatismo⁴⁴; essa si risolve, per il nostro filosofo, nel solido strumento del metafisico-moralista che sottomette la vita alla sua conservazione statica⁴⁵. Secondo lui

lo sviluppo della scienza risolve sempre più il «noto» in un ignoto, [...] la scienza prepara una *sovvrana inscienza*, il sentimento che un «conoscere» non si dia affatto, [...] che non ci resti il benché minimo concetto neanche per affermare la mera *possibilità* di un «conoscere» – che il «conoscere» stesso sia una rappresentazione in sé contraddittoria. Noi *traduciamo* una antichissima mitologia e vanità dell'uomo nel duro fatto: quanto meno esiste la cosa in sé, tanto meno è *lecita* la «conoscenza in sé» come concetto⁴⁶.

Così non si può conoscere assolutamente l'essenza della cosa perché essa non esiste, se non nella forma della relazione tra le differenti volontà di potenza in lotta al suo interno⁴⁷. Infatti, è quella fallace concezione di un soggetto unitario dotato di ragione che «*proietta* la fede nell'io come sostanza in tutte le cose»⁴⁸. La conoscenza, perciò, si riduce a questa creazione che plasma il reale secondo le forze che emergono nel fluire dello scontro tra le differenti volontà di potenza⁴⁹. Come

⁴³ «Ma questo è il mondo illusorio ancora una volta...» *ibidem*. Si confronti anche il passo, già più volte citato, dal titolo *Come il «mondo vero» finì per diventare favola*, in *Crepuscolo degli idoli* (cfr. GD, *Come il «mondo vero» finì per diventare favola*, OFN, VI III, pp. 75-76).

⁴⁴ «Cose che hanno una qualità in sé» – una rappresentazione dogmatica con cui bisogna assolutamente finirla» NF, 11 [134], 1887, OFN, VIII II, p. 271.

⁴⁵ «La differenza fra cosa in sé e cosa per noi si fondava sull'antica percezione ingenua che attribuiva energia alla cosa: ma l'analisi mostrò che anche la forza è stata un'attribuzione fantastica del nostro pensiero e così pure – la sostanza» NF, 24 [13], 1883, OFN, VII I 2, p. 317.

⁴⁶ NF, 5 [14], 1886 (OFN, VIII I, p. 179). Si confronti anche: «la “cosa in sé” esiste tanto poco quanto poco può esistere una “conoscenza assoluta”».

Al posto delle verità di fondo io metto delle verisimiglianze di fondo – CRITERI *provvisoriamente accettati*, in conformità ai quali si vive e si pensa.

Questi criteri non sono arbitrari, ma corrispondono alla *media di un'abitudine*.

L'abitudine è la conseguenza di una *scelta* fatta dai miei diversi affetti, i quali *hanno voluto* tutti quanti in tal modo *stare bene e conservarsi*» NF, 24 [2], 1883, OFN, VII I 2, p. 311 (cfr. anche NF, 34 [247], 1885, OFN VII III, pp. 179-180).

⁴⁷ «Non mi stancherò di ripetere che “certezza immediata”, così come “assoluta conoscenza” e “cosa in sé”, comportano una *contradictio in adjecto*» JGB, § 16, OFN, VI II, p. 20.

Per un maggior approfondimento si confronti anche: J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., pp. 104-106.

⁴⁸ GD, *La «ragione» nella filosofia*, § 5, OFN, VI III, p. 72.

⁴⁹ «Il decorso dei pensieri e delle deduzioni logiche nel nostro cervello di oggi corrisponde a un processo e a un conflitto di istinti che presi per sé, nella loro singolarità, sono tutti molto illogici e ingiusti; noi sperimentiamo di consueto solo il risultato della lotta, tanto rapido e nascosto si svolge oggi il funzionamento di questo meccanismo primordiale» FW, § 111 (OFN, V II, p. 141). Si confronti anche: «la genesi delle “cose” è in tutto e per tutto opera degli esseri che formano rappresentazioni, pensano, vogliono, sentono. Ciò vale per il concetto stesso di “cosa” come per tutte le qualità. – Anche “il soggetto” è una creazione del genere [...]: una semplificazione per indicare la *forza* che pone, inventa, pensa, come tale distinta da ogni singolo porre, inventare, pensare» NF, 2 [152], 1885, OFN, VIII I, p. 127.

afferma Granier «parlare di una cosa “in sé” vuol dire tagliare la conoscenza dell’Essere, postulare l’esistenza di un “ineffabile” assoluto»⁵⁰ che Nietzsche rifiuta categoricamente.

La nozione di sostanza secondo Nietzsche, oltre a fondare la distinzione tra l’essenza della cosa e il suo apparire fenomenico, è direttamente conseguente al principio d’identità. Di essa, infatti, si può predicare l’identità con sé stessa, l’unità e la semplicità⁵¹. L’accusa nietzscheana, perciò, si muove anche in questa direzione. Il filosofo tedesco afferma che «tutto ciò che è semplice è meramente immaginario, non è “vero”. Ciò che invece è reale, che è vero, non è né uno, né riducibile all’uno»⁵². Infatti, il rinvio a una sostanza prima e semplice cozza con il carattere molteplice, composto e diveniente che Nietzsche attribuisce al reale, inteso come rete di relazioni tra le volontà di potenza immerse nell’eterno fluire dell’essere-divenire.

Per lo stesso motivo egli si scaglia contro il principio d’identità. Il filosofo tedesco afferma che

il principio d’identità ha come sfondo l’«apparenza» che ci siano cose uguali. Un mondo in divenire non potrebbe, in senso stretto, essere «compreso», essere «conosciuto»; solo in quanto l’intelletto che «comprende» e che «conosce» si trovi di fronte a un mondo rozzo e già creato, messo insieme con mere parvenze, ma divenuto solido per avere questa specie d’illusione conservato la vita – solo in questo senso si dà anche qualcosa come la «conoscenza», cioè un misurare tra loro gli errori vecchi e quelli nuovi⁵³.

L’idea che ci siano cose uguali, confrontabili tra loro e assimilabili per la loro intima essenza presuppone effettivamente che ci sia un’essenza ed un essere stabile che permetta l’analisi delle cose⁵⁴. Tuttavia, ancora una volta Nietzsche legge in ciò una forzatura del ragionamento logico che, per categorizzare ed universalizzare la complessità del reale che ha di fronte, ne mutilerebbe la

⁵⁰ E ancora: «ci è strettamente vietato di costituire questo “in sé” in un incondizionato assoluto che usurperebbe il posto dell’Essere» J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., p. 106.

⁵¹ «La sostanza di ciascuna cosa è una unità e non accidentalmente; e nello stesso modo, essa è anche essenzialmente un essere» ARISTOTELE, *Metafisica*, [IV 2, 1003b 32-33] (op. cit., p. 135). Ricordiamo qui che la sostanza è, per Aristotele, la prima categoria dell’essere, cui tutte le altre rimandano (cfr. *ibid.*, [VII 1], pp. 286-289); infatti, «l’essere si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento ad un unico principio» (*ibid.*, [IV 2, 1003 b 5-6], p. 133).

Rimandiamo, per un approfondimento del concetto aristotelico di sostanza, in particolare ai libri 7° e 8° della *Metafisica* di Aristotele, e inoltre a: G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano, 1975-1980⁹, vol. 2, pp. 424-432.

⁵² NF, 15 [118], 1888 (OFN, VIII III, p. 266). Questo frammento è direttamente opposto alla concezione aristotelica, secondo cui l’uno si converte nel concetto di essere (cfr. la nota 51 del presente capitolo).

⁵³ NF, 36 [23], 1885, OFN, VII III, p. 239.

⁵⁴ «Lo stimolo e la cosa che lo determina, scambiati fin da principio! L’uguaglianza degli stimoli dette origine alla fede in “cose uguali”: gli stimoli duraturi uguali crearono la fede in “cose”, “sostanze”.

Il principio conservatore della vita deve essere ricercato nel modo con cui le prime formazioni organiche sentirono stimoli e giudicarono ciò che era fuori di loro: vinse e si conservò quella fede con la quale fu possibile continuare a vivere: non quella più vera, bensì quella più utile. Il “soggetto” è la condizione vitale dell’esistenza organica, perciò non è “vero”, bensì la sensazione del soggetto può essere essenzialmente falsa, ma è l’unico mezzo di conservazione. *L’errore padre della vita!*

Questo errore primigenio è da intendere – da indovinare! – come un caso! » NF, 11 [270], 1881, OFN, V II, p. 430.

natura polimorfa⁵⁵. In questo senso il pensiero metafisico tratterebbe la semplice analogia come identità, e, nella sua opera di concettualizzazione, strapperebbe la cosa al fluire temporale del divenire⁵⁶.

L'impostazione nietzscheana muove la sua critica al principio d'identità e al concetto di sostanza sempre con lo stesso intento: smascherare la presunta fallacia del pensiero logico-metafisico che riduce il reale a schiavo del giogo del razionale. Tuttavia, anche in questo caso, Nietzsche incorre in alcune gravi errori concettuali. Prima fra tutte la concezione di sostanza, così com'è presentata dal filosofo tedesco, unisce tratti della sostanza prima aristotelica e tratti delle Idee platoniche, senza far minimamente riferimento all'accusa che proprio Aristotele muove al suo maestro e che si avvicina in qualche modo alla critica hegeliana della cosa in sé kantiana: il mondo delle idee appare come un inutile sdoppiamento del mondo sensibile, senza che alcuna dimostrazione che se ne dia risulti in qualche modo pienamente valida⁵⁷. Inoltre, considerare il principio di identità come il principio su cui fondare l'uguaglianza tra singole cose particolari presenti nella realtà sensibile risulta una incomprensione tutta nietzscheana da cui Aristotele è immune. *In primis*, infatti, il principio d'identità difende proprio la natura unica e costante dell'identità di una cosa con se stessa. Quando poi viene utilizzato per creare universalizzazioni e universalizzazioni, lo fa proprio con la capacità di estrapolare quell'elemento comune, e soltanto quello, che, sotto un determinato aspetto, permette il raggruppamento, mantenendo tuttavia la distinzione tra i singoli enti particolari⁵⁸.

Nietzsche non prende in considerazione l'ampiezza e la profondità della metafisica aristotelica, poiché il suo obiettivo è sganciarsi, in modo brusco e frettoloso, «dal chiuso delle stanze polverose» in cui risiedono i dotti-metafisici⁵⁹. E cerca di farlo mettendo in questione anche la formazione del linguaggio. Il processo di universalizzazione concettuale, infatti, secondo Nietzsche, intacca la struttura stessa del linguaggio, tanto che la sua critica della nozione di sostanza si concreta nella critica all'origine del linguaggio, frutto, a suo dire, del «tipico pregiudizio, da cui si

⁵⁵ «L'inclinazione prevalente a trattare il simile come uguale, un'inclinazione illogica – dato che in sé nulla di uguale esiste –, ha creato in principio tutti i fondamenti della logica. Similmente, perché nascesse il concetto di sostanza – che è indispensabile per la logica, anche se ad esso, a rigor di termini, non corrisponde nulla di reale –, non si dovette per lungo tempo né vedere né sentire il permutarsi delle cose» FW, § 111, OFN, V II, p. 141.

⁵⁶ Si rinvia, per un ulteriore approfondimento, a: J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (op. cit., pp. 101-104). Ricordiamo inoltre la critica del principio logico dell'identità è strettamente connessa con la perdita dell'identità individuale da parte del soggetto pensante che l'impostazione metafisica, così come quella cristiana, garantiva saldamente (cfr. la seconda parte, capitolo primo del presente scritto e P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, op. cit.).

⁵⁷ Aristotele continua sostenendo l'assurdità della dottrina della conoscenza innata delle Idee, l'impossibilità per le Idee di spiegare convenientemente la realtà sensibile e le contraddizioni insite nella dottrina platonica dei numeri (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, [I 6 e 9], op. cit., pp. 34-39 e 50-65).

⁵⁸ Così, seguendo l'esempio di Aristotele, è possibile determinare il tratto comune a tutti i canidi, appunto far parte della famiglia dei canidi, continuando tuttavia a mantenere la distinzione tra i cani e gli sciacalli e, anche tra i singoli cani e i singoli sciacalli.

⁵⁹ Cfr. Za II, *Dei dotti*, OFN, VI I, pp. 151-153.

rendono riconoscibili i metafisici di tutti i tempi»⁶⁰. «La radice dell'idea di sostanza [infatti] sta nella lingua, non in ciò che è al di fuori di noi!»⁶¹.

Tuttavia, prima di addentrarci ulteriormente nella dottrina nietzscheana del linguaggio, è opportuno concludere la nostra analisi sulla messa in questione dei principi logici propri della metafisica, rivolgendoci ora al principio di causa e fine.

3. Contro il principio di causalità e finalità

Tutte le accuse che Nietzsche muove al principio di non contraddizione, al principio d'identità e alla nozione di sostanza investono inevitabilmente anche i concetti di causa e di fine. E non è azzardato ipotizzare che esse siano sviluppate dal pensatore tedesco proprio per demistificare il senso e l'esistenza di questi ultimi. D'altronde la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale e della volontà di potenza implicano un essere-divenire innocente, cioè libero proprio dalle catene della causalità e della finalità, abbandonato alla tragica necessità di un puro caso. Per lo stesso motivo la prospettiva di una realtà sottomessa alla rigida legge dell'eterno ritorno non può essere scelta secondo un semplice fatalismo finalistico, piuttosto può essere abbracciata come accettazione di una esortazione ateleologica. Ma prima di concentrarci su questa possibilità ripercorriamo le numerose accuse nietzscheane al principio di causalità e di finalità, materialismo e determinismo⁶², cui in parte nei capitoli precedenti di questo scritto si è già accennato⁶³.

Allo stesso modo per cui, secondo Nietzsche, per poter ipotizzare l'esistenza di una sostanza, sarebbe necessario sospendere l'ente congelandolo al di fuori del continuo fluire temporale del divenire, per ipotizzare un determinato legame diretto tra una causa ed il suo effetto, bisognerebbe procedere allo stesso modo⁶⁴. Questo, ovviamente, è considerato dal nostro autore un procedimento fallace, una «descrizione» più che una «spiegazione», che inevitabilmente conduce l'uomo in errore⁶⁵. D'altronde, come egli stesso afferma, «un intelletto che vedesse causa ed effetto come un

⁶⁰ JGB, § 2, OFN, VI II, p. 8.

⁶¹ NF, 24 [13], 1883, OFN, VII I 2, p. 317.

⁶² Anche in questo caso, per un adeguato approfondimento della questione, si rinvia a: J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., pp. 106-122.

⁶³ Cfr. i paragrafi 2.2 del capitolo secondo e 1.2 del capitolo terzo nella prima parte e i paragrafi 1.2 e 2.2 del capitolo secondo e 2 del capitolo terzo della seconda parte del presente scritto.

⁶⁴ Come afferma Granier «si tratta sempre [...] di far esplodere la contraddizione tra la continuità del divenire e gli schemi logici che tendono sempre a scomporre questa realtà che si muove in una moltitudine di elementi tra i quali l'intelletto stabilisce in seguito dei legami di pura esteriorità, *partes extra partes*» J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., p. 106.

⁶⁵ «Come potremmo mai d'altra parte giungere ad una spiegazione! Operiamo, né più né meno, con cose che non esistono, con linee, superfici, corpi, atomi, tempi divisibili, spazi divisibili: come potrebbe anche soltanto essere possibile una spiegazione, se di tutto noi facciamo per prima cosa una *immagine*, la nostra immagine! [...] Causa ed effetto: probabilmente non è mai esistita una tale dualità – in verità davanti a noi c'è un *continuum*, di cui isoliamo un paio di frammenti; così come percepiamo un movimento sempre soltanto come una serie di punti isolati, quindi,

continuum, [...] vedrebbe il flusso dell'accadere, rigetterebbe il concetto di causa ed effetto e ogni condizionamento»⁶⁶. La causa diventa così, nella percezione nietzscheana, una conseguenza della fede nell'esistenza della sostanza, e, dato che essa deriva direttamente dalle caratteristiche che l'io ha proiettato sulle cose, anche la causa è figlia di questa suprema antropomorfizzazione⁶⁷. Essa, come la sostanza, è priva di un qualsiasi valore oggettivo, nasce come elaborazione umana e soggettiva. Infatti,

ogni giudizio è basato sulla compatta piena e profonda convinzione dell'esistenza di soggetto e predicato o di causa ed effetto; e quest'ultima convinzione (in quanto affermazione che ogni effetto è attività e che ogni attività presuppone un agente) è anzi un caso particolare della prima⁶⁸.

Inoltre, là dove spesso il metafisico-moralista identifica la causa e l'effetto che dovrebbe conseguirne, il nostro filosofo rintraccia un evidente, a suo dire, capovolgimento tra i due termini che si scopre un «pervertimento della ragione»⁶⁹.

Nietzsche individua nella paura e nell'abitudine la radice dell'atteggiamento che spinge l'uomo a considerare il principio di causalità come uno dei concetti cardine dei suoi procedimenti logici. L'interpretazione della realtà che legge nei fenomeni esterni una consequenzialità causale «alleggerisce, acquieta, appaga, infonde inoltre un senso di potenza»⁷⁰: in poche parole rassicura, perché colloca ciò che spaventa, l'ignoto, nel gruppo dei fenomeni già conosciuti e classificati⁷¹. Con una prosecuzione del ragionamento dal sapore umano, Nietzsche afferma che questa prima collocazione viene poi confermata – «semplicemente escludendo *altre* cause e spiegazioni»⁷² – attraverso il ricordo e diventa una mera abitudine⁷³. Il filosofo tedesco, in fin dei conti, coglie

propriamente, non vediamo, bensì deduciamo. La repentinità con cui si mettono in evidenza molti effetti, ci induce in errore: ma è soltanto una repentinità per noi. In questa repentinità dello spazio d'un secondo c'è una infinita accozzaglia di processi che ci sfuggono» FW, § 112 (OFN, V II, p. 122). E ancora: «la separazione del “fare” da “colui che fa”, dell'accadere da colui che *fa* accadere, del processo da un qualcosa che non è processo ma è durevole, sostanza, cosa, corpo, anima, eccetera – il tentativo di intendere l'accadere come una specie di spostamento, di cambiamento di posizione di qualcosa che “è”, che permane: è stata questa antica mitologia, che ha portato a credere a “causa ed effetto”, dopo che questa credenza ebbe trovato una forma fissa nelle funzioni linguistiche e grammaticali» NF, 2 [139], 1885, OFN, VIII I, p. 123.

⁶⁶ FW, § 112, OFN, V II, pp. 122-123.

⁶⁷ «L'uomo [...] ha cavato per prima cosa dal concetto dell'io il concetto di essere, ha dato l'essere alle “cose” secondo la sua immagine, secondo il suo concetto dell'io come causa. C'è forse da stupirsi se in seguito ha continuato a ritrovare nelle cose soltanto *quel che ci aveva messo?*» GD, *I quattro grandi errori*, § 3, OFN, VI III, p. 87.

⁶⁸ NF, 2 [83], 1885, OFN, VIII I, p. 90.

⁶⁹ Cfr. GD, *I quattro grandi errori*, §§ 1-2, OFN, VI III, pp. 84-86.

⁷⁰ *Ibid.*, § 5, p. 89.

⁷¹ «Il “perché” non deve tanto dare, se possibile, la causa per se stessa, quanto piuttosto una determinata *specie di causa* – una causa acquietante, liberatrice, rasserenante» *ibidem*.

⁷² *Ibid.*, p. 90.

⁷³ «Il ricordo che in questo caso entra in azione a nostra insaputa fa affiorare stati anteriori di specie affini e le interpretazioni causali concresciute con essi – *non già* la loro causalità. Indubbiamente la credenza che le

nell'origine del concetto di causa esclusivamente la trasposizione oggettiva di un'intenzionalità personale⁷⁴. Così

ciò che ci dà la straordinaria saldezza della fede nella causalità *non* è la grande abitudine di osservare il succedersi dei fatti, ma la nostra *incapacità* di *interpretare* un avvenimento altrimenti che come un avvenimento in base a *intenzioni*. [...] Insomma, ciò che psicologicamente costringe a credere nella causalità è la *non rappresentabilità* di un *accadere non determinato da intenzioni*: col che naturalmente nulla è detto sulla verità o falsità (sulla giustificazione di una tale credenza)⁷⁵.

A questa continua antropomorfizzazione del reale sono soggette d'altronde anche tutte le leggi che in qualche modo dovrebbero regolare la realtà – ad esempio le leggi di natura – e quindi tutte le conoscenze che ne conseguono⁷⁶. Il principio di causalità è, secondo la filosofia nietzscheana, un mascheramento psicologico delle relazioni di dominio che le varie volontà di potenza del reale instaurano tra loro in un determinato luogo e momento: in fondo la mimetizzazione antropica della volontà di potenza.

L'immutabile susseguirsi di certe apparenze [infatti] non dimostra nessuna “legge”, bensì un rapporto di potenza tra due o più forze. [...] Non si tratta di una *successione*, bensì di una *compenetrazione*, di un processo in cui i singoli momenti che si susseguono *non* si condizionano come cause ed effetti⁷⁷.

rappresentazioni, i concomitanti processi di coscienza siano stati le cause, viene anch'essa ad essere contemporaneamente determinata dal ricordo. Nasce così un'abitudine a una certa interpretazione causale, la quale in verità ostacola una *investigazione* della causa e persino la esclude» (*ibid.*, § 4, pp. 88-89); e ancora: «l'abitudine (ma *non* solo quella dell'individuo) fa sì che noi ci aspettiamo che a un certo fatto, spesso osservato, ne segua un altro: e niente di più!» NF, 2 [83], 1885, OFN, VIII I, p. 90.

⁷⁴ «In realtà il concetto di “causa ed effetto” discende, esaminato psicologicamente, solo da un modo di pensare che crede, sempre e dappertutto, a una volontà che agisce sulla volontà» *ibid.*, 2 [139] (p. 122). Cfr. anche: GD, *I quattro grandi errori*, § 3, OFN, VI III, pp. 86-88.

⁷⁵ NF, 2 [83], OFN, VIII I, pp. 90-91.

⁷⁶ Cfr. NF, 2 [139], 1885 (OFN, VIII I, pp. 122-123) e, per un ulteriore approfondimento, il paragrafo 1.2, capitolo terzo della prima parte del presente scritto.

⁷⁷ *Ibidem*. Si confronti anche: «considerato psicologicamente: il nostro concetto di “causa” è il nostro senso di potenza del cosiddetto volere – il nostro concetto di “effetto” il credere superstizioso che il senso di potenza sia la potenza stessa che muove...

[...] Se ritrasportiamo il concetto di “causa” nella sfera a noi unicamente nota [...] allora non è per noi immaginabile alcuna *modificazione* in cui non sia una volontà di potenza. Non possiamo dedurre una modificazione, se non ha luogo una sopraffazione di potenza su altra potenza.

[...] Se qualcosa avviene così e non altrimenti, in ciò non c'è nessun “principio”, nessuna “legge”, nessun “ordine”. Quanti di energia la cui essenza consiste nell'esplicare potenza su tutti gli altri quanti di energia. Nel credere alla causa e all'effetto si dimentica sempre la cosa principale: l'*accadimento* stesso» NF, 14 [81], 1888, OFN, VIII III, pp. 50-52.

Ricondotto alla dottrina che interpreta la struttura del reale come tessuto di relazioni di dominio, il principio di causalità perde ogni sua pretesa normativa, in particolare se si prende in considerazione la «causa prima», che nella tradizione della metafisica classica è identificata con Dio⁷⁸ e che, perciò, è intesa da Nietzsche come la massima contraddizione⁷⁹. E dato che, come insegna Aristotele, «anche il bene e il fine delle cose è una causa»⁸⁰, la critica del principio di causalità ha lo scopo, nella filosofia nietzscheana, di inficiare ogni ontologia di natura teleologica⁸¹.

Il nostro autore nega categoricamente l'esistenza di qualsiasi causa finale⁸² in nome della contingenza radicale del suo essere-divenire slegato da qualsiasi finalità, gettato nel caos necessario che è struttura del principio ontologico dell'eterno ritorno dell'uguale⁸³. Egli tenta anche di portare tutta una serie di prove a sostegno della sua tesi, sottolineando l'inconsistenza della posizione aristotelica dell'impossibilità di un *regressum ad infinitum*⁸⁴. Il filosofo tedesco si spinge ad ipotizzare una presunta stabilità nel caso in cui il tempo avesse effettivamente un fine. Se tale fine fosse stato raggiunto, l'uomo si troverebbe perennemente in questo presunto stato di equilibrio. Dato che attualmente non vige tale stabilità o si esclude la prospettiva teleologica nel tempo, o si ipotizza che il fine ultimo non sia ancora stato conquistato. Ma anche se fosse così, in ogni caso una concezione lineare della temporalità presuppone inevitabilmente l'ipotesi di un cominciamento, cioè di una *causa sui* che fonda la prospettiva creazionistica cristiana.

Le critiche nietzscheane, anche in questo caso, sono inefficaci. Esse hanno tutte come scopo la sostituzione del finalismo metafisico con la dottrina dell'eterno ritorno. Così, inevitabilmente, che si parli di principio di non contraddizione, del concetto di sostanza, di causalità o di finalità, la critica del filosofo tedesco si muove sempre nella stessa direzione: considera tutto ciò «come finzioni convenzionali destinate alla connotazione, alla intellezione, *non* già alla spiegazione»⁸⁵. Questa 'mitologia concettuale' rientra perfettamente nell'ottica di quella crisi del soggetto che usa i deboli strumenti della ragione per interpretare l'Intero come immerso nel logos. Pur di sostenere un'interpretazione del reale come campo di relazioni di dominio instaurate dalle volontà di potenza,

⁷⁸ «L'errore dello spirito come causa scambiato con la realtà! E fatto misura della realtà! E chiamato *Dio!*» GD, *I quattro grandi errori*, § 3, OFN, VI III, pp. 87-88.

⁷⁹ Cfr. NF, 25 [192], 1884, OFN, VII II, p. 56.

⁸⁰ ARISTOTELE, *Metafisica*, [I 2, 982b 10], op. cit., p. 11.

⁸¹ «Il credere nelle cause coincide con il credere in τέλη (contro Spinoza e il suo causalismo)» NF, 2 [83], 1885, OFN, VIII I, p. 91.

⁸² Cfr. NF, 25 [96], 1884, OFN, VII II, pp. 25-26.

⁸³ Come afferma magistralmente Löwith «al posto di un *progressus* o di un *regressus ex infinito* o *in infinitum* pensati escatologicamente, l'eterno ritorno afferma il circolo senza meta, perché senza inizio e senza fine, di una determinata quantità di forza che si conserva» K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno* (op. cit., p. 90. Cfr. anche il secondo paragrafo, capitolo terzo della seconda parte del presente scritto).

⁸⁴ Il passo nietzscheano di riferimento, qui, è NF, 14 [188], §§ 3-4, 1888 (OFN, VIII I, p. 164-165), mentre quello aristotelico è ARISTOTELE, *Metafisica*, [II 2] (op. cit., pp. 73-79).

⁸⁵ JGB, § 21, OFN, VI II, p. 26.

e, quindi, pur di modulare l'essere esclusivamente secondo la categoria del volere⁸⁶, Nietzsche veste d'utilità i primi principi: essi danno un senso a ciò che non può averlo⁸⁷, preservano staticamente una vita che sfugge da ogni dove, e in cambio sono universalmente dichiarati veri. Ma, come afferma Pagani,

i principi non sono posti come veri perché di fatto funzionano, bensì funzionano di fatto, proprio perché sono veri. Il nocciolo della questione sta qui: non è la loro una validità pratica occasionale, meramente incidentale, sulla quale azzardare una previsione che sia al più statisticamente ragionevole; si tratta invece di una validità pratica più profondamente fondata. Infatti anche chi decidesse di non accettarla [...] non per ciò cesserebbe di riconoscerla⁸⁸.

Nietzsche, nonostante tutto, sembra comprendere questa impossibilità. Il suo appello alla venuta dell'Übermensch sembra proprio un rifugio da questa impossibilità antropologica. Tuttavia rimane aperta la questione ontologica profonda: una concezione dell'essere soggetto alla legge dell'eterno ritorno dell'uguale non riesce ad essere né dimostrata, né tantomeno pienamente concepita razionalmente. Poiché essa non può avere alcuna verità, per questo, appunto, mette in questione tutti quei principi logici che fondano la possibilità di pensare qualcosa secondo verità.

Si può allora tentare di cogliere l'impossibilità sia pratica che ontologica della filosofia nietzscheana ad un livello più profondo, sganciandola da una qualsiasi pretesa di verità, trasformandola nel contenuto di un'esortazione a cui ogni uomo è chiamato a rispondere non per fede, non per ragione, solo secondo il proprio volere, sapendo che se se ne accetta il contenuto, tale esortazione ha in sé il massimo della potenza e il massimo della distruttività.

Prima di concentrarci su tale possibilità, la nostra analisi si concentra sulla messa in questione del linguaggio, altro potente strumento asservito alla dea ragione che, secondo Nietzsche, nasconde la radice di quei «presupposti fondamentali» cui la metafisica attinge a piene mani⁸⁹.

⁸⁶ «Nella vita reale si tratta soltanto di *forte e debole volere*» *ibidem*.

⁸⁷ «Chi non sa metter nelle cose la sua volontà, vi mette dentro almeno un *sensò*: ciò significa, si crede che vi sia già dentro un senso» NF, 15 [118], 1888, OFN, VIII III, p. 266.

⁸⁸ P. PAGANI, *Da Epitteto a Nietzsche, e ritorno*, op. cit., p. 722.

⁸⁹ «Il linguaggio, quanto alla sua origine, appartiene all'epoca della più rudimentale psicologia: noi entriamo in un grossolano feticismo se acquistiamo consapevolezza dei presupposti fondamentali della metafisica del linguaggio, ossia, per esprimerci chiaramente, della *ragione*» GD, *La «ragione» nella filosofia*, § 5 (OFN, VI III, p. 72). E ancora: «la radice dell'idea di sostanza sta nella lingua, non in ciò che è al di fuori di noi!» NF, 24 [13], 1883 (OFN, VII I 2, p. 317).

IL LINGUAGGIO E LA SUA VERITÀ: UNIVERSALIZZAZIONE, OGGETTIVAZIONE E
CRISTALLIZZAZIONE

1. *La produzione del linguaggio e la creazione dei concetti*

A Nietzsche Foucault riconosce il merito di essere stato il primo ad aver «avvicinato il compito filosofico a una riflessione radicale sul linguaggio»¹. In *Le parole e le cose*, infatti, viene presentata l'impossibilità da parte della filosofia classica di concedere al linguaggio qualcosa che sia maggiore di «un'attenzione laterale»². Ma l'interrogazione nietzscheana apre alla consapevolezza dell'«essere frammentato del linguaggio»³ che si estrinseca nella domanda nietzscheana: «chi parla?» – cioè chi origina il mutamento semantico, nascosto e soggettivo, delle parole – e nella risposta incessante, secondo Foucault, di Mallarmé: «ciò che parla, è la parola stessa nella sua solitudine, nella sua vibrazione fragile, nel suo nulla»⁴.

1.1 *L'illusione della conoscenza maschera il reale*

La dottrina del linguaggio⁵ è presentata, in modo esplicito, in due tra le opere giovanili del filosofo tedesco, continuando tuttavia a serpeggiare anche nel pensiero più maturo. La prima è del

¹ Cfr. M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, tr. it. E. Panaitescu, BUR, Milano 1967, p. 329.

² *Ibidem*. Foucault continua: «si trattava soprattutto per essa [la riflessione filosofica classica] di scostare gli ostacoli che [il linguaggio] poteva opporre al suo compito» *ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibid.*, p. 317. Contemporaneo a Nietzsche, Stéphane Mallarmé, nella sua continua ricerca atta a esprimere l'Assoluto attraverso la parola poetica, procede con un continuo lavoro di sottrazione del referente reale attuato sulla parola. «Io dico: un fiore! e, fuori dall'oblio in cui la mia voce relega un contorno, come altro dai calici noti, musicalmente si leva, l'idea stessa e soave, l'assente di tutti i *bouquets*» S. MALLARMÉ, *Poesie e prose*, tr. it. V. Ramacciotti, Garzanti, Milano 2005, p. 303.

⁵ Vattimo, nella sua *Introduzione a Nietzsche*, identifica quattro temi ricorrenti negli scritti giovanili di Nietzsche: la critica della cultura del tempo, la polemica contro lo storicismo, la «metafisica d'artista» e la dottrina del linguaggio (cfr. G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, op. cit., p. 9).

1872: si tratta di *Sul pathos della verità* (prima tra le *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, donate dall'autore a Cosima Wagner come regalo di Natale)⁶. La seconda è lo scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale* (opera incompiuta, dettata da un Nietzsche malato agli occhi, all'amico Gersdorff) che risale al 1873⁷.

A collegare lo scritto *Sul pathos della verità* con quello *Su verità e menzogna in senso extramurale* è un mito che chiude il primo e apre il secondo. Il primo, infatti, funge da scritto preparatorio per il secondo.

A livello teoretico Nietzsche lega la sua critica del linguaggio alla possibilità da parte dell'uomo di un qualsiasi accesso alla conoscenza. Perciò nel primo dei due scritti citati, rappresenta la condizione umana attraverso il *mito degli animali intelligenti*:

in un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la *conoscenza*. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della storia del mondo, ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire. Era anche tempo: difatti sebbene si vantassero di avere già conosciuto molto, alla fine avevano scoperto, con grande riluttanza, di aver conosciuto tutto falsamente. Essi perirono, e morendo maledissero la verità. Così accadde a quei disperati animali che avevano scoperto la conoscenza⁸.

La conoscenza è qui designata come elemento distruttivo per l'animale intelligente. Se l'uomo, infatti, si riducesse alla sua natura razionale, sarebbe condannato all'annientamento, dato che ciò che crede essere verità si riduce ad una falsa conoscenza. Per quest'uomo la verità è ontologicamente inaccessibile⁹, ma egli non può sopportare una tale condizione. Solo l'arte sembra preservare lo spirito vitalistico umano. Col suo effetto salvifico, essa allontana dall'uomo il rischio di un risveglio in nome di una verità conoscitiva che ha come unico esito la sua distruzione. Per questo l'animale intelligente, l'uomo nella sua sola natura razionale, è destinato a morire

La critica del linguaggio in Nietzsche è piuttosto complessa, non nella sua struttura teorica, ma nelle pratiche interconnettive che mette in atto con tutta la sua produzione. Essa risulta un intreccio plurale a più livelli. Essa nasce intorno al 1872 e influisce, consapevolmente e inconsapevolmente, sull'intero pensiero nietzscheano. Sarà fondamentale riflettere anche sulle conseguenze pratiche che essa determina nella sua scrittura e oltre Nietzsche stesso. È, infatti, indubitabile l'estrema risonanza che questa specifica dottrina ha trovato nella filosofia contemporanea, particolarmente in area francese.

⁶ UPW, OFN, III II, pp. 211-217.

⁷ WL, OFN, III II, pp. 355-372. Una ricca e approfondita analisi di questo testo, dei suoi numerosi riferimenti impliciti o espliciti, della sua rilevanza per il pensiero nietzscheano e della fortuna critica che incontrerà nel XX secolo si può trovare in: C. GINZBURG, *Rapporti di forza*, Feltrinelli, Milano 2000, in particolare nell'Introduzione, pp. 13-49.

⁸ UPW, OFN, III II, p. 216.

⁹ I motivi di tale inaccessibilità ontologica non sono chiariti da Nietzsche in questo testo. Verranno in parte esplicitati nello scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale*. Rimando quindi la trattazione di tale questione a un secondo momento.

maledicendo nella sua morte la verità; mentre l'elemento creativo dell'uomo artista protegge l'illusione e, con questa, la sua vita¹⁰.

Nel secondo scritto in questione – *Su verità e menzogna in senso extramurale* – Nietzsche non sfugge all'esigenza di fondare la sua gnoseologia, esplicitando le dinamiche dell'accesso alla verità da parte dell'uomo, tramite una chiarificazione delle sue capacità conoscitive¹¹. Egli ritiene che il realismo gnoseologico¹² origini il fraintendimento di cui sono vittima gli uomini: essi attribuiscono al sapere un eccessivo valore, senza coglierne la natura essenzialmente ingannevole. L'intelletto è, infatti, per Nietzsche uno strumento di autoconservazione necessario agli uomini: è «misero [...] fugace, privo di scopo e arbitrario»¹³. La sua funzione è proprio quella di ingannare e mentire attraverso la forza della finzione.

Oltre a questo aspetto consapevole circa la natura ingannevole dell'intelletto, ve ne è anche uno inconsapevole. Secondo Nietzsche, l'uomo è così avvezzo all'inganno, perché l'illusione nella sua vita ricopre completamente la sostanza delle cose¹⁴. Con un richiamo fortemente schopenhaueriano,

¹⁰ «L'arte è più potente della conoscenza, poiché essa vuole la vita, mentre la conoscenza raggiunge come suo fine ultimo soltanto – l'annientamento» UPW, OFN, III II, p. 217.

¹¹ L'idea di conoscenza che il filosofo tedesco svilupperà negli anni si declinerà in termini di potere e controllo sul mondo e da essa trarrà ampia ispirazione Foucault per la sua riflessione successiva. Il filosofo francese, infatti, recupererà il metodo genealogico nietzscheano, approfondendone il carattere critico e di denuncia. Grazie ad esso smonterà la concezione moderna del potere, così com'era tramandata da Hobbes, e ne rivelerà il carattere prettamente ideologico. Il legame tra sapere e potere è, quindi, per Foucault come per Nietzsche, inscindibile, poiché scienza e conoscenza rappresentano in realtà 'microsistemi di dominio', forme di dominio che si condizionano reciprocamente. Per un approfondimento si rimanda a: M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia e la storia* (op. cit., pp. 29-54) e, dello stesso autore, *L'archeologia del sapere* (op. cit., pp. 203-222).

¹² Che rimanda alla concezione classica della gnoseologia – la gnoseologia dell'assimilazione intenzionale, come la definisce Gustavo Bontadini – secondo cui il conoscere è sempre conoscere dell'essere (cfr. G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 163).

È necessario segnalare che il pensiero nietzscheano tenderà ad allontanarsi nel tempo da una concezione meramente dualistica del reale, poiché troppo inadeguata a dare forma a quella rete di pulsioni e quanti di forza che per lui rappresentano il divenire. La cosa, semplicemente, non lo interessa. «Non è [...] l'opposizione tra soggetto e oggetto che m'importa: questa distinzione io la lascio ai teorici della conoscenza, che sono rimasti penzoloni nei lacci della grammatica (la metafisica popolare). E meno che mai m'interessa il contrasto tra "cosa in sé" e fenomeno: giacché siamo ben lontani dal "conoscere" abbastanza, per poter pervenire anche solo ad una tale *distinzione*. Non abbiamo appunto nessun organo per il conoscere, per la "verità": noi "sappiamo" (o crediamo, o c'immaginiamo) precisamente tanto quanto può essere *vantaggioso* sapere nell'interesse del gregge umano, della specie» FW, § 354 (OFN, V II, p. 261). Rimandiamo, per un adeguato approfondimento della questione, alla prima parte, capitolo secondo e alla seconda parte, capitolo primo del presente scritto.

Per lo stesso motivo Blondel afferma che «in Nietzsche [...] apparenza e realtà non si oppongono, non fosse soltanto che per implicazione reciproca, bensì coincidono», É. BLONDEL, *Nietzsche: la vie et la métaphore* (op. cit., p. 324). Ciononostante, in questa prima fase del suo pensiero, Nietzsche imposta ancora la riflessione in termini dualistici. Ne è un esempio lampante tutta *La nascita della tragedia*, che è costruita sulla dicotomia Dioniso-Apollo come forme prime proprio della realtà e dell'apparenza. Tuttavia, già negli ultimi paragrafi del testo si può notare come i confini tra le due divinità finiscano per incrociarsi in un'ambigua commistione divina (cfr. il primo paragrafo, seconda parte, capitolo primo del presente scritto).

¹³ WL, § 1 (OFN, III II, p. 355). Il riferimento qui, come chiarito nell'edizione Colli e Montinari, è alla dottrina schopenhaueriana dell'intelletto trascendentale inteso come intuizione che ci permette di collegare i dati sensibili istintivamente alla causa dei nostri stati psicologici. L'intelletto risulta quindi ciò attraverso cui uomini e animali si orientano nel mondo, intuendo quest'ultimo come una concatenazione di eventi causalisticamente correlati (cfr. *ibid.*, NOTA 1, p. 438).

¹⁴ Si rammenti che ne *La nascita della tragedia* l'illusione è sempre espressione dell'Apollineo: ha sempre quindi il potere di mitigare o nascondere la potenza dionisiaca del caos originario. «È questo il vero fine artistico di Apollo,

il filosofo di Röcken parla dell'occhio dell'uomo che «scivola sulla superficie delle cose, vedendo “forme”»¹⁵. Egli paragona l'illusione in cui l'uomo vive, schiavo di una impotenza percettiva, a quella che si produce nel sogno¹⁶. L'illusione maschera il reale. Come afferma Blondel riferendosi proprio a questo testo di Nietzsche, «la vita ci inganna con le sue immagini ambigue [...] perché non ha un'essenza e ci vorrebbe indurre a pensare che [al contrario] ne abbia una»¹⁷. Nella complessa rielaborazione della filosofia di Schopenhauer che Nietzsche attua, l'uomo è al tempo stesso schiavo dell'illusione del sogno, che non gli permette di cogliere la verità, e creatore consapevole proprio dell'illusione del sogno nella produzione artistica, per cercare in parte di recuperare quella verità altrimenti inaccessibile. Il sogno è quindi subito e creato. E anche il sogno subito ha comunque il vantaggio di preservare la coscienza dalla terrificante prospettiva di cogliere il caos dionisiaco su cui essa si poggia¹⁸.

Col passare del tempo la verità, pur mantenendo nel linguaggio un riferimento all'essenza della cosa, concretamente rimanda solo a ciò che è utile a garantire la pace nella comunità sociale¹⁹. Per cercare di giustificare tale intuizione, Nietzsche mette in questione l'origine stessa della creazione del linguaggio.

1.2 L'origine etica del linguaggio e la verità come metafora

L'uomo, originariamente immerso in un sogno d'illusione, crea il linguaggio e modella le parole su quello che crede essere una coerenza sostanziale con la cosa. Nietzsche contesta proprio questa attività modellante: prima di tutto per la pretesa natura trascendente che la metafisica tradizionale ne offre (egli, al contrario, ne rivendica proprio il carattere fortemente immanente), e in seconda

[infatti] nel suo nome riassumiamo tutte quelle innumerevoli illusioni della bella apparenza, che in ogni momento rendono l'esistenza degna in generale di essere vissuta e spingono a vivere l'attimo successivo» GT, § 25 (OFN III I, p. 162). Cfr. anche: *ibid.*, §§ 3-4, 16 e 21, pp. 30-39, 104-111, 137-145.

¹⁵ WL, § 1, OFN, III II, p. 357.

¹⁶ Il tema del sogno è ricorrente in questo come in altri testi nietzscheani, in particolare nel primo periodo della sua riflessione filosofica. Anche qui il riferimento diretto è Schopenhauer e il velo di Maya: «è Maya, il velo ingannatore, che avvolge il volto dei mortali e fa loro vedere un mondo del quale non può dirsi né che esista, né che non esista; perché ella rassomiglia al sogno» A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (libro I° § 3, op. cit., p. 44). Ma mentre per Schopenhauer il sogno nasconde solo la realtà, impedendo all'uomo di accedere e scoprire la cosa in sé – compito cui si è votato il filosofo nella sua lotta contro la volontà – per Nietzsche questo elemento ha una doppia valenza: positiva e negativa insieme.

Per un approfondimento ulteriore del tema del sogno in Nietzsche e del suo rapporto con Schopenhauer e la psicanalisi, si rinvia alla nota 10, seconda parte, capitolo prima del presente scritto.

¹⁷ É. BLONDEL, *Nietzsche: la vie et la métaphore*, op. cit., p. 325.

¹⁸ «Guai alla fatale curiosità che una volta riesca a guardare attraverso una fessura della cella della coscienza, in fuori e in basso, e che un giorno abbia il presentimento che l'uomo sta sospeso nei suoi sogni su qualcosa di spietato, avido, insaziabile e, per così dire, sul dorso di una tigre» WL, § 1, OFN, III II, p. 357.

¹⁹ Come già mostrato nel capitolo precedente ciò che viene identificato come vero secondo il principio di non-contraddizione, nell'analisi nietzscheana, si rivela essere solo ciò che è utile all'autoconservazione di una certa cultura metafisico-moralista e del singolo individuo nella società.

istanza perché essa ha, oltre ad una funzione meramente logica o supposta tale, una inconscia valenza morale di tipo utilitaristico²⁰.

Viene fissato *ciò* che in seguito dovrà essere la «verità»; in altre parole, viene scoperta una designazione delle cose uniformemente valida e vincolante, e la legislazione del linguaggio fornisce altresì le prime leggi della verità. Sorge qui infatti, per la prima volta, il contrasto tra verità e menzogna. Il mentitore adopera le designazioni valide, le parole, per far apparire come reale ciò che non è reale²¹.

La parola viene qui identificata esclusivamente come «la designazione valida» comunemente riconosciuta, portatrice però di quella matrice di falsità in cui la vita ci immerge. Infatti, a determinare la genesi del linguaggio non è stata una certa rispondenza alla presunta verità sostanziale della cosa, bensì unicamente il punto di vista soggettivo. Il linguaggio è frutto di una interpretazione di tipo relazionale del soggetto con l'oggetto che ha davanti²². E l'elemento fondamentale utilizzato per dare corpo a questa relazione è la metafora, intesa in senso generalissimo come una traslazione di senso tra due termini che hanno un tratto semantico in comune²³. Più avanti il filosofo scriverà che il processo linguistico procede da una prima metafora, in cui uno stimolo nervoso è trasformato in un'immagine, ad una seconda metafora, in cui l'immagine è plasmata in un suono corrispondente. «Ogni volta si ha un cambiamento completo della sfera, un passaggio a una sfera del tutto differente e nuova»²⁴.

La tesi nietzscheana si avvicina molto a quella presentata dal fondatore della linguistica moderna, Ferdinand de Saussure, il quale, nel suo *Corso di linguistica generale* del 1913, afferma che il segno linguistico è l'unione arbitraria tra l'immagine mentale di un concetto (il contenuto

²⁰ Ciò si evince anche dal fatto che, nel testo qui analizzato, la falsità ha sempre una connotazione valoriale: si parla, infatti, di inganno o menzogna.

²¹ WL, § 1 (OFN, III II, pp. 357-358). Il metro di giudizio per la verità o la falsità di qualcosa diventa il grado di piacere che essa può dare o togliere all'individuo o alla società e l'inganno non è evitato di per sé, bensì per «le conseguenze brutte e ostili di certe specie di inganni» *ibid.* (p. 358). Allo stesso modo la conoscenza viene perseguita in base alle conseguenze piacevoli o spiacevoli che può causare.

²² «Che cos'è una parola? Il riflesso in suoni di uno stimolo nervoso» e poi ancora «[l'uomo] designa [col linguaggio] soltanto le relazioni delle cose con gli uomini e ricorre all'aiuto delle più ardite metafore per esprimere tali relazioni» *ibid.*, pp. 358-359.

²³ Come vedremo Éric Blondel incentrerà tutta la sua analisi della filosofia nietzscheana su questo senso di traslazione o trasposizione di quel tropo particolare che è la metafora (cfr. É. BLONDEL, *Nietzsche: la vie et la métaphore*, op. cit., e, dello stesso autore, *Nietzsche, le corps et la culture*, L'Harmattan, Paris 2006).

Quest'idea della traslazione viene esplicitata già in Aristotele – «metafora è [...] l'applicazione di un nome estraneo, passando dal genere alla specie, dalla specie al genere, dalla specie alla specie oppure per analogia» (ARISTOTELE, *Poetica* [1457b 7-9], op. cit., p. 49) – e ripresa da Quintiliano – «[nella metafora] si trasferisce [...] un nome o un verbo dal luogo nel quale esso è proprio in un altro nel quale o manca un termine proprio oppure il termine trasferito suona migliore di quello proprio» (QUINTILIANO, *Istituzione oratoria* [VIII, 6, 5], ed. it. S. Beta, Mondadori, Milano 2007, vol. 2, p. 227).

²⁴ WL, § 1, OFN, III II, p. 359.

psichico) e la sua immagine acustica²⁵. In entrambi gli autori, l'arbitrarietà è il modo con cui si declina la relazione.

L'elemento metaforico, in Nietzsche, funge da schermo per l'essenza della cosa; esso alimenta l'illusione in cui l'uomo è immerso. Anche le nostre pretese conoscenze sono minate fin dall'origine da un linguaggio che procede a-logicamente²⁶. E poiché il linguaggio è un sistema arbitrario di metafore, l'origine della società si avrà nel momento in cui un determinato sistema di metafore si impone, arbitrariamente, sugli altri fino a perdere il suo carattere illusorio e ridursi, privo del suo rivestimento simbolico, a presunta identità con l'essenza della cosa, cioè verità. Da qui sorge l'esigenza per l'uomo di pensare la verità come *adaequatio*.

Carlo Ginzburg ha riconosciuto nella teoria nietzscheana del linguaggio nietzscheano l'influsso del libro *Die Sprache als Kunst (Il linguaggio come arte)* del 1871 di Gustav Gerber²⁷. Scorrendo il testo di Gerber, che Nietzsche utilizzò ampiamente per il suo corso sulla retorica del 1872, si ritrova l'idea che il linguaggio sia intrinsecamente poetico e che ogni parola sia originariamente un tropo²⁸. A dimostrazione di ciò Gerber porta l'esempio dell'inadeguatezza di ogni traduzione linguistica. Come evidenzia Ginzburg, allo stesso modo «in *Sulla verità e la menzogna* l'esistenza di più lingue viene citata come prova dell'abisso che separa parole e cose: il linguaggio non può dare un'immagine adeguata della realtà»²⁹. Éric Blondel si spinge più in là nella sua esegesi del pensiero nietzscheano. Egli considera la metafora più come un espediente filosofico che retorico. Nella sua accezione più generica di trasposizione essa è funzionale «per designare [...] il *décalage* corpo-pensiero che struttura, come sua origine, il divenire della cultura»³⁰. Il procedimento *meta-phorico*

²⁵ Cfr. F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, ed. it. T. de Mauro, Laterza, Roma-Bari 1967, pp. 83-88.

²⁶ In questa prospettiva, la verità è intrinsecamente una costruzione metaforica. Essa è «un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete» WL, § 1, OFN, III II, p. 360.

²⁷ C. GINZBURG, *Rapporti di forza*, op. cit., p. 26 e sgg.

²⁸ Un'idea simile si trova, già nel Settecento, in Giambattista Vico, che sulla logica poetica costruisce una dottrina epistemologica. Egli riconosce al poetico un primato genetico, rispetto all'universale intellettuale. Ritiene, infatti, che la parola poetica rappresenti «l'espressione dell'originario regime della mente umana, di sua natura poetico, cioè caratterizzato dall'esercizio ingegnoso spontaneo, che va ritrovando le prime configurazioni immaginose e linguistiche (preverbal e verbali) delle cose, prima e in assenza delle idee universali e delle parole convenute» *Enciclopedia filosofica di Gallarate*, voce: Vico, Bompiani, Milano 2006, vol. 12, p. 12126.

²⁹ *Ibid.*, p. 30.

³⁰ É. BLONDEL, *Nietzsche: la vie et la métaphore*, op. cit., p. 316. Si consideri che Blondel recupera qui il concetto freudiano di 'cultura', guadagnandolo da un articolo del padre della psicanalisi, rieditato nel 1970 sulla *Revue française de psychanalyse* (la versione originale dell'articolo risale al 1934, nella stessa rivista). Qui con il termine *Kultur* si indicano «la totalità delle opere e organizzazioni la cui istituzione ci allontana dallo stato animale dei nostri antenati e che servono a due scopi: la protezione dell'uomo contro la natura e la regolamentazione delle relazioni degli uomini tra loro» S. FREUD, *Malaise dans la civilisation* («Revue française de psychanalyse» t. XXXIV n° 1 [1970], p. 32. Cfr. anche É. BLONDEL, *Nietzsche: la vie et la métaphore*, op. cit., NOTA 4 p. 316). Il problema dell'indagine della cultura come scopo radicale della riflessione filosofica nietzscheana viene ripreso e approfondito da Patrick Wotling. Egli considera la cultura come «l'insieme delle creazioni umane in quanto [...] determinate dalla volontà di potenza», P.

– inteso come traslazione primitiva con funzionalità generative – origina quella scissione prima tra corpo e mente – cioè, in termini nietzscheani, tra istinti e pensiero³¹ – che favorisce la nascita della cattiva coscienza e quindi della società civile occidentale, fondata sui valori della metafisica e della religione cristiana. Il linguaggio sorge, come il pensiero perché identico al pensiero, da un iniziale atto *meta-phorico*, quasi una cesura, un sacrificio edipico³², che immola l'istintuale sull'altare dell'universale.

1.3 La privazione del senso e la cristallizzazione concettuale

La stessa creazione concettuale, in Nietzsche, risulta minata nel suo fondamento: l'universalizzazione di una medesima esperienza, ripetuta infinite volte, che si attua nell'astrazione concettuale è basata sulla possibilità che ci sia un tratto di identità tra queste infinite volte. Nietzsche, come già si è mostrato nel capitolo precedente, nega questa eventualità, poiché sostiene l'impossibilità di predicare l'identità tra elementi differenti³³. «Ogni concetto [quindi] sorge con l'equiparazione di ciò che non è uguale»³⁴.

Così inteso, il concetto è frutto di una volontaria omissione di ciò che è individuale e reale, attuata in nome di un «obbligo [alla verità]», e non più un impulso, «imposto dalla società per la sua

WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., p. 27. Così la civilizzazione, o cultura, è la chiave di lettura con cui interpretare l'analisi nietzscheana sulla circolarità tra corpo e valori e sulla genealogia di questi ultimi. È questa la questione chiave dell'allevamento, *Züchtung*: lo scopo ultimo del progetto nietzscheano (cfr. il paragrafo 1.2, capitolo quarto prima parte del seguente scritto, in particolare la nota 52 a p. 86).

³¹ E anche, come sottolinea Blondel, tra inconscio e coscienza, richiamando in causa proprio Freud (cfr. É. BLONDEL, *Nietzsche: la vie et la métaphore*, op. cit., p. 316).

³² Perché la vita è spesso indicata da Nietzsche come *vita femina*, data la sua facoltà generatrice nella forma della volontà di potenza. Questa madre feconda genera la grande malattia dell'occidente: la cattiva coscienza, che per il suo figlio più caro – il pensiero – rinuncia volentieri al proprio 'padre': il corpo e tutti i suoi impulsi.

Per un approfondimento maggiore del tema della femminilità in Nietzsche come metafora della vita in tutte le sue sfaccettature si confronti, solo a titolo di esempio: FW, § 339 (OFN, V II, pp. 234-235); GD, *Quel che devo agli antichi*, § 4 (OFN, VI III, pp. 158-161); GT, § 9 (OFN, III I, pp. 64-71); JGB, §§ 65, 127 e 232-34 (OFN, VI II, pp. 71, 77 e 142-145); NW, *Epilogo*, §§ 1-2 (OFN, VI III, pp. 411-414); WL, § 1 (OFN, III II, p. 363) e Za II, *Il canto della danza* (OFN, VI I, pp. 130-132).

Si rimanda inoltre al già citato É. BLONDEL, *Nietzsche: la vie et la métaphore* (op. cit) e all'interessante testo di J. DERRIDA, *Sproni* (ed. it. S. Agosti, Adelphi, Milano 1991).

³³ «Ogni parola diventa senz'altro un concetto, per il fatto che essa non è destinata a servire eventualmente per ricordare l'esperienza primitiva, non ripetuta e perfettamente individualizzata, ma deve adattarsi al tempo stesso a innumerevoli casi più o meno simili, cioè – a rigore – mai uguali, e quindi a casi semplicemente disuguali» WL, § 1, OFN, III II, p. 360.

³⁴ *Ibidem*. Si trova in nuce qui una delle idee-chiave della critica nietzscheana alla metafisica tradizionale: la distinzione tra identità e analogia. Sulla base di tale distinzione Nietzsche, a torto, metterà in questione le categorie predicabili dell'essere della tradizione aristotelica. Negando la trascendentalità, Nietzsche arriva ad una concezione dell'essere che, completamente compresso nella sua declinazione immanente, si identifica col divenire. Venendo a mancare l'elemento di stabilità necessario alla comparazione tra le cose che permetta di rivelare una eventuale relazione identitaria in esse, è minata anche la possibilità di accedere al processo di universalizzazione in atto nella creazione concettuale. Oltretutto, tale impossibilità a stabilire legami di relazione identitaria tra le cose influisce anche sulla messa in questione del concetto di sostanza, cioè la prima categoria. La sostanza è, infatti, la pienezza ontologica dell'identità della cosa a se stessa.

Per un approfondimento rimandiamo al secondo paragrafo del capitolo primo, terza parte, del presente scritto e a J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., pp. 101-126.

esistenza [...], [ossia] l'obbligo di mentire [...] in uno stile vincolante per tutti»³⁵. Il linguaggio si cristallizza in una complessa dimensione concettuale, perdendo il carattere di creazione metaforica eminentemente arbitraria. L'uomo si sottomette alla sua stessa forza poetica, senza più riconoscerla come tale:

come essere *razionale*, egli pone ora il suo agire sotto il controllo delle astrazioni; non ammette più di essere trascinato dalle impressioni istantanee e dalle intuizioni, generalizza tutte queste impressioni, traendone concetti scoloriti e tiepidi, per aggiungere a essi il carro della sua vita e della sua azione³⁶.

Nella filosofia nietzscheana i concetti garantiscono una supremazia della verità di stampo metafisico. Questa verità ideale è intesa dal nostro filosofo, in prima istanza, come mera produzione utilitaristica di ordine nella percezione del mondo empirico attuata dall'uomo e, in seconda istanza, come assicurazione di una presunta pace sociale che guidi l'azione del singolo. L'uomo sociale è, prima di tutto, un uomo razionale e con questo Nietzsche intende: un uomo che si concepisce come metro di giudizio e di costruzione della realtà. La sua fede nel concetto costituisce il fondamento della sua fede nella sostanza e nella possibilità di avervi accesso in un qualche modo. Essa si nutre del rifiuto della natura poetico-metaforica del linguaggio, creando dei surrogati universali cui ancorarsi pur di non riconoscere lo svuotamento di senso della cosa – e con ciò si intende: il riconoscere che ciò che metafisicamente è concepito come sostanza della cosa, plasma il senso stesso della cosa, cristallizzandolo nell'espressione semantica che la indica³⁷.

Come già accadeva in *Sul pathos della verità*, l'arte rappresenta la sola risposta possibile davanti al dramma in cui la presa di coscienza dell'impossibilità da parte del linguaggio di rendere conto di un legame oggettivo con la cosa. Solo un «rapporto *estetico*» può mettere in contatto la sfera del soggetto con quella dell'oggetto, cioè un rapporto di mediazione che traduca l'elemento dell'uno nella lingua dell'altro³⁸. Questa mediazione è la metafora, nella sua valenza poetica e nella sua

³⁵ WL, § 1, OFN, III II, pp. 361-362.

³⁶ *Ibid.*, p. 362.

³⁷ Ricordiamo qui la nota dottrina aristotelica che attribuisce alla sostanza intesa come forma un primato ontologico e cronologico rispetto alla sostanza intesa come materia. D'altronde non si può dare materia che non sia già in-formata (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, [VII 3], op. cit., pp. 290-295).

³⁸ «In generale poi la percezione esatta – il che significherebbe l'espressione adeguata di un oggetto nel soggetto – mi sembra un'assurdità contraddittoria: in effetti tra due sfere assolutamente diverse, quali sono il soggetto e l'oggetto, non esiste alcuna causalità, alcuna esattezza, alcuna espressione, ma tutt'al più un rapporto *estetico*, intendo dire una trasposizione allusiva, una traduzione balbettata in una lingua del tutto straniera, il che richiederebbe in ogni caso una sfera intermedia e una capacità intermedia che fossero capaci di poetare e di inventare liberamente» WL, § 1, OFN, III II, p. 365.

valenza estetica. Non solo l'intelletto, ma anche la percezione sensibile, infatti, non garantisce l'accesso del soggetto alla cosa in sé³⁹.

L'essere umano sottopone i fenomeni cui assiste al rigido schema razionale di causalità, rintracciando degli effetti e ciò che li determina. Questo procedimento, secondo Nietzsche, è inficiato, come tutte le nostre interpretazioni razionali del mondo empirico, dall'impossibilità di un accesso all'essenza delle cose. Ciò che l'uomo chiama causa o effetto sono figli dell'irrigidimento e della cristallizzazione del sistema di metafore che nei secoli si è trasformato in linguaggio e della tendenza antropomorfa a intessere relazioni e proiettarle in ciò che si coglie come mondo empirico, aggiungendovi le rappresentazioni di tempo e spazio sotto forma di «rapporti di successioni e numeri»⁴⁰. Spazio e tempo, al contrario, sono nell'uomo le forme originarie del *rapporto estetico* su cui si fonda la poiesi artistica in atto nella formazione del linguaggio. Essi, cioè, forniscono la materia per le nostre metafore primordiali.

L'impulso fondamentale dell'uomo a formare metafore non appassisce nell'irrigidimento concettuale del linguaggio. In esso è «a stento ammansito». È nell'arte e nella produzione poetica che trova nuova linfa e vigore. A contatto con l'opera d'arte l'intelletto sperimenta il rapimento e l'estasi, cioè sfugge alla «ragnatela concettuale» del linguaggio e si rifugia in una dimensione che richiama quella del sogno, alimentando la sua libertà⁴¹, grazie all'emancipazione dalla razionalità. Affrancato dalla produzione concettuale che lo rende schiavo, l'intelletto dovrebbe esprimere tutta la sua libertà nella poiesi intuitiva. Nell'arte è l'intuizione a guidare, ma chiusa nella cristallizzazione del linguaggio non ha alternative che forzarlo e sovvertirlo con «metafore proibite» e accostamenti eccezionali. Quest'irruzione dell'intuizione attuale nell'uomo lotta con la sua

³⁹ Per un riferimento alle modalità di accesso del soggetto al reale della metafisica tradizionale si rimanda a: TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, [q. 1], op. cit., pp. 116-185.

Tommaso spiega che le immagini vengono colte dalla percezione sensibile e interpretate, e quindi conosciute, dall'intelletto. L'errore, quindi, se c'è, proviene dall'intelletto poiché esso è misurato dalle cose. Questo è l'intelletto speculativo, distinto da quello pratico, che al contrario è misurante delle cose create dall'uomo. Già solo per un accenno si tenga conto di tale distinzione tra intelletto speculativo e intelletto pratico. È evidente, infatti, che Nietzsche, nella sua concezione del mondo empirico, frutto di un'interpretazione antropomorfa, sovrapponga le funzioni dell'intelletto pratico a quelle dell'intelletto speculativo.

Per un approfondimento della questione rimandiamo al paragrafo 1.2 del capitolo primo, prima parte del presente scritto (cfr. in particolare la nota 21, p. 5) e P. ROUSSELOT, *L'intellettualismo di San Tommaso*, op. cit., in particolare le pp. 70-76.

⁴⁰ «Ogni conformità a leggi [...] coincide in fondo con quelle proprietà che noi stessi introduciamo nelle cose, cosicché siamo noi che facciamo impressione a noi stessi. Da ciò risulta senza dubbio che quella formazione artistica di metafore, con cui comincia in noi ogni sensazione, presuppone già quelle forme, ossia viene compiuta in esse; è soltanto la salda permanenza di queste forme originarie, che può spiegare la possibilità della susseguente costituzione, in base alle metafore stesse, dell'edificio dei concetti. Tale edificio è infatti un'imitazione dei rapporti temporali, spaziali e numerici sul terreno delle metafore» WL, § 1, OFN, III II, pp. 367-368.

⁴¹ «L'intelletto, maestro di finzione, è libero e sottratto al suo normale servizio da schiavo, sintanto che può ingannare senza recar danno, e celebra allora i suoi Saturnali. In nessun'altra occasione esso è più esuberante, più ricco, più orgoglioso, più abile e più audace: con gusto creativo mescola le metafore e sposta i confini dell'astrazione, cosicché per esempio designa il fiume come la mobile strada che porta l'uomo là dove di solito egli giunge camminando» *ibid.*, § 2, p. 370.

razionalità astrattiva per il dominio della vita. Il filosofo sembrerebbe auspicare la venuta di un'epoca in cui sia la poiesi artistica a conquistare tale dominio, ma in questo caso ci sarebbe non uno svelamento dell'illusione che permea la superficie delle cose, bensì un nuovo rivestimento ingannevole di tale superficie. Ciononostante, in questa successiva proiezione illusoria della cosa al di fuori del soggetto, il soggetto stesso, in quanto intelletto agente secondo la propria più profonda natura, riemergerebbe in modo più autentico⁴².

Il testo *Su verità e menzogna in senso extramurale* si conclude lasciando in sospeso la questione: la prospettiva di un mondo dominato dall'esaltazione artistica sembra solo un ripiego, un momento di liberazione che non sovverte se non temporaneamente l'apparato concettuale del linguaggio, «sintanto che può ingannare senza recar danno»⁴³. Non si respira ancora, qui, la violenza distruttiva che il pensiero più maturo del filosofo svilupperà. Ciò perché, in questo testo di gioventù, Nietzsche non è in grado di imporre una completa condanna al linguaggio e alla sua forza astrattiva, dato che ciò che lo ha generato è la più grande e vivifica potenza dell'uomo, quella su cui si basa anche l'arte. L'uomo, grande ingannatore e grande ingannato, rimane sospeso nella disamina nietzscheana in una condizione ambigua, tra condanna e lode, tra rifiuto e adozione di quella potenza originaria umana di creazione metaforica.

2. *La lingua di Nietzsche*

La questione del linguaggio non verrà più trattata in modo così ampio nel resto dell'opera nietzscheana, fatta eccezione per l'analitico esame presentato in *La nascita della tragedia* sulle forme poetiche della parola e del loro uso nella tragedia antica. Ciononostante essa rimane come sostrato attivo di tutto lo sviluppo successivo dei grandi temi del pensiero nietzscheano, costituendo in modo inequivocabile uno degli elementi fondamentali della critica della metafisica classica che Nietzsche presenta nella sua filosofia. Ogni pretesa semantica è considerata dal nostro autore legata a doppio filo con la presunzione della possibilità che esista una verità stabile e che di essa si possa avere una conoscenza. Di questa contaminazione inevitabile si possono dare numerosi esempi. Qui di seguito ne presenteremo alcuni per ripercorrere cronologicamente lo sviluppo e l'impatto che la dottrina del linguaggio ha avuto nella filosofia nietzscheana.

⁴² «Mentre l'uomo guidato dai concetti e dalle astrazioni non riesce per mezzo loro che a respingere l'infelicità, senza riuscire egli stesso a procurarsi la felicità delle sue astrazioni [...] l'uomo intuitivo [...] ergendosi in mezzo a una civiltà, raccoglie dalle sue intuizioni, oltre che una difesa dal male, un'illuminazione, un rasserenamento, una redenzione che affluiscono incessantemente» *ibid.*, p. 372.

⁴³ Cfr. *ibid.*, p. 370.

2.1 La parola che domina

In *Umano, troppo umano* – testo indirizzato agli ‘spiriti liberi’, gli unici in grado, secondo Nietzsche, di smascherare le *arrière-pensées* celate nella morale, nella religione e nell’arte⁴⁴ – si coglie il primo di questi esempi. Ancora una volta il filosofo tedesco riconosce una sorta di ‘eccesso di stima’ dell’uomo intorno al reale valore del linguaggio. Esso dovrebbe rendere conto dell’essenza delle cose, e, forte di questa convinzione, l’uomo si è fatto interprete del mondo, si è costruito, cioè, una metafisica su cui fondare le proprie certezze auto-conservative.

In quanto ha creduto per lunghi periodi di tempo nelle nozioni e nei nomi delle cose come in *aeternae veritates*, l’uomo ha acquistato quell’orgoglio col quale si è innalzato al di sopra dell’animale: egli credeva veramente di avere nel linguaggio la conoscenza del mondo. Il creatore di linguaggio non era così modesto da credere di dare alle cose appunto solo denominazioni; al contrario egli immaginava di esprimere con le parole la più alta sapienza sulle cose⁴⁵.

In questo periodo della sua riflessione filosofica, Nietzsche ipotizza di poter rintracciare un certo grado di conoscenza nelle scienze biologiche e dell’evoluzione. Ad esse il filosofo riconosce il merito di sfuggire all’immagine del mondo plasmata sulla morale, la religione e l’arte, figlie legittime del pensiero metafisico. Sempre compito delle scienze e della filosofia storica, infatti, dovrebbe essere quello di descrivere proprio la morale, la religione e l’arte senza ricorrere «all’ipotesi di *interventi metafisici*»⁴⁶. Ben presto Nietzsche abbandonerà questa fiducia nelle scienze biologiche, pur radicalizzando la sua critica alle istanze metafisiche fondanti la filosofia classica⁴⁷. Anche in un altro breve frammento successivo si sottolinea il carattere prettamente arbitrario del linguaggio⁴⁸. Da ciò deriva la sovrainterpretazione cui normalmente è sottoposto, data la sua stessa natura metaforica, e che ne ha consentito la manipolazione al fine di conquistare e detenere il potere da parte dei preti e dei metafisici. L’interpretazione del mondo di stampo metafisico che un linguaggio così inteso rivela, rientra perfettamente nell’ottica nietzscheana che vede il reale soggiogato sotto il peso di relazioni che si fondano sull’espressione della potenza. La

⁴⁴ Cfr. MAM I, *Prefazione*, OFN, IV II, pp. 3-11.

⁴⁵ *Ibid.*, § 11, p. 21.

⁴⁶ *Ibid.*, § 10, p. 20. A tal riguardo: «tutto ciò che finora ha reso loro [agli uomini] *preziose, terribili, piacevoli* le ipotesi metafisiche, e che le ha prodotte, è passione, errore e volontario inganno; i peggiori metodi di conoscenza, non i migliori, hanno insegnato a credere in esse» *ibid.*, § 9, p. 20.

⁴⁷ Si rinvia qui al primo paragrafo, capitolo terzo, prima parte del presente scritto, dedicato proprio all’ambiguo rapporto di Nietzsche con la scienza.

⁴⁸ «*Pericolo della lingua per la libertà spirituale*. Ogni parola è un pregiudizio» WS, § 55, OFN, IV III, p. 165.

parola si veste e si maschera, nasconde dietro e dentro di sé la subdola certezza del dominio⁴⁹. Così il linguaggio universalizzante di stampo metafisico, secondo Nietzsche, racchiude e dissimula l'orizzonte di relazione tra le differenti volontà di potenza di cui anche la tradizione metafisico-cristiana è un'inattesa espressione. Il processo creativo che genera il linguaggio, infatti, è possibile perché attraverso esso si genera anche l'autocoscienza come frutto necessario dell'autodeterminazione individuale. Questa autodeterminazione, d'altronde, si concreta in una relazione con l'altro che si materializza nella comunicazione, intesa, però, come esigenza di protezione reciproca⁵⁰. E, infatti, Nietzsche scriverà ne *La gaia scienza*:

mi sembra che la sottigliezza e la forza della coscienza stia sempre in rapporto con la *capacità di comunicazione* di un uomo (o di un animale) e che la capacità di comunicazione sia d'altro canto in rapporto con il *bisogno di comunicazione*. [...] Posto che sia giusto questo rilievo, mi è lecito procedere alla supposizione che *la coscienza in generale si sia sviluppata soltanto sotto la pressione del bisogno di comunicazione* [...] e soltanto in rapporto al grado di quest'ultima si sia inoltre sviluppata. Coscienza è propriamente soltanto una rete di collegamento tra uomo e uomo – solo in quanto tale è stata costretta a svilupparsi. [...] L'uomo, come ogni creatura vivente, pensa continuamente, ma non lo sa; il pensiero che diviene *cosciente* ne è soltanto la più piccola parte, diciamo pure la parte più superficiale e peggiore: infatti solo questo pensiero consapevole si *determina in parole, cioè in segni di comunicazione*, con la qual cosa si rivela l'origine della coscienza medesima. Per dirla in breve, lo sviluppo della lingua e quello della coscienza (*non della ragione, ma soltanto del suo divenire autocosciente*) procedono di pari passo⁵¹.

Allo stesso modo il linguaggio fa emergere un altro elemento fondamentale delle pratiche di dominio messe in atto dalla società civile, intesa come la società del popolo-gregge sottomessa agli ideali metafisico-religiosi: la sovrapposizione diretta del soggetto all'azione da lui compiuta e, con essa, la fede nel libero arbitrio⁵².

⁴⁹ «L'apprezzamento delle “cose più importanti” non è quasi mai del tutto genuino: i preti e i metafisici ci hanno bensì avvezzi in tutti questi campi a un *linguaggio* ipocritamente esagerato» *ibid.*, § 5, pp. 135-136.

⁵⁰ Rammentiamo qui che per Nietzsche la nascita della società civile ha le sue radici nel bisogno di autoconservazione proprio dei deboli. Essi sono più portati all'aggregazione, anche forzosa, proprio per il senso di protezione che ne ricevono in cambio. A tal riguardo si confronti GM, *Colpa, cattiva coscienza e simili* (OFN, VI II, pp. 255-297) e il paragrafo 2.4 del capitolo secondo, prima parte del presente scritto.

⁵¹ FW, § 354 (OFN, V II, pp. 258-260). A questo significativo frammento, come già precedentemente ricordato, è dedicata tutta la seconda parte del testo che riporta gli atti del convegno tenutosi a Reims il 12-13 marzo del 2009: *Lecture della Gaia scienza*, op. cit., in particolare le pp. 117-187.

Per un approfondimento della questione del ruolo e della nascita della coscienza nell'uomo, inoltre, si rinvia alla seconda parte, primo e secondo capitolo del presente scritto.

⁵² Cfr. GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 13 (OFN, VI II, p. 244). Nietzsche crede in una forma di determinismo istintuale sottoposto all'unica legge che governa il mondo: la volontà di potenza. L'accettazione su di sé

La parola e il concetto sono la ragione più visibile per la quale crediamo a questo isolamento di gruppi di azioni: con essi noi non *designiamo* soltanto le cose, ma crediamo originariamente di afferrare con essi la loro *essenza*. Da parole e concetti noi veniamo ancor oggi di continuo indotti a immaginare le cose più semplici di come sono, separate fra loro, indivisibili, ognuna esistente in sé per sé. Nella *lingua* si cela una mitologia filosofica che in ogni momento sbuca di nuovo fuori. [...] La credenza nella libertà del volere, cioè in fatti *uguali* e in fatti *isolati*, ha nella lingua il suo costante evangelista e avvocato⁵³.

L'azione non può ricadere sotto la responsabilità dell'agente, dato che l'io rappresenta un'unità fittizia di contrastanti volontà di potenze, una fabbricazione secondaria che tiene insieme differenti sensazioni e istinti, pulsioni o quanti di forza che, di volta in volta, si esprimono in un costrutto che comunemente definiamo individuo. E la lingua opera per mascherare sotto il velo dell'ontologia metafisica il tessuto di relazioni che opera per strutturare l'intero⁵⁴.

2.2 Gli stile di Nietzsche

La riflessione sul linguaggio che Nietzsche porta avanti si trasmette anche nella sperimentazione retorica rintracciabile nei suoi scritti e che nasconde una ricerca continua del modo migliore per garantire la trasmissibilità e la comunicabilità filosofica del proprio pensiero. Non bisogna trattare superficialmente le scelte stilistiche che, di volta in volta, il filosofo tedesco mette alla prova. Come afferma Blondel, infatti, «sarebbe più giudizioso, o anche più filosofico, domandarsi se lo “stile” di Nietzsche [...] non incarni l'esigenza di una scelta filosofica determinata»⁵⁵.

L'ambigua scrittura nietzscheana spesso tende più a far emergere in controluce che a spiegare in modo sistematico, e ciò perché il nostro autore considera che il senso più autentico della filosofia debba elevarsi dalla mera riflessione razionale per aprirsi al mondo in ogni sua sfaccettatura. La critica della metafisica classica, che si sviluppa in prima istanza come rifiuto dei suoi principi primi, ricade sulla produzione semantica, proprio perché i processi che originano ogni discorso sono frutto di fraintendimenti e di inganni cui l'uomo si sottomette più o meno consciamente. Così Masini interpreterà l'orizzonte in cui si muove il pensiero nietzscheano come meramente semiologico,

del rischio di tale consapevolezza, attraverso la ripetizione eterna della medesima scelta nella ruota dell'eterno ritorno, garantisce all'uomo quel passaggio, in senso blondeliano quella *meta-phora*, verso l'Übermensch.

«Non esiste alcun “essere” al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; “colui che fa” non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto» *ibidem*.

⁵³ WS, § 11, OFN, IV III, pp. 140-141.

⁵⁴ «Un *quantum* di forza è esattamente un tale *quantum* di istinti, di volontà, d'attività – anzi esso non è precisamente null'altro che questi istinti, questa volontà, quest'attività stessa, e può apparire diversamente soltanto sotto la seduzione della lingua (e degli errori radicali, in essa pietrificatasi, della ragione), che intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente, da un “soggetto”» GM, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 13, OFN, VI II, p. 244.

⁵⁵ É. BLONDEL, *Nietzsche : la vie et la métaphore*, op. cit., p. 315.

affermando che nella sua critica Nietzsche attua un capovolgimento estetico in cui le contraddizioni che contraddistinguono la metafisica classica vengono iscritti in un livello semiologico più profondo, prima nascosto. «Nietzsche [cioè] compone poeticamente il conflitto tra essenza e apparenza, essere e divenire, forma e contenuto»⁵⁶.

Tra gli esempi più rappresentativi della continua sperimentazione stilistica di Nietzsche compaiono il mito e la parabola, come favole evocative e al tempo stesso schermate. Esse risultano un appello incessante indirizzato al lettore. Così «il mito vuol essere sentito intuitivamente come un esempio unico di una universalità e di una verità che hanno lo sguardo fisso sull'infinito»⁵⁷, ha un potere sanatore che permette la conoscenza preservando l'uomo dall'abisso di tragedia che essa porta con sé⁵⁸. Per questo Nietzsche recupera il mito come strumento privilegiato di comunicazione filosofica⁵⁹ e per parlare della sua folgorante utopia ci presenta il mito dell'Übermensch. Allo stesso modo spesso celebri interpreti nietzscheani hanno usato i miti classici per illuminare i suoi testi più criptici, come linee guida di lettura, a volte un po' forzate, ma che sicuramente tengono conto dell'insegnamento del filosofo tedesco⁶⁰. Anche la parabola raggiunge lo stesso scopo del mito, aggiungendo ad esso il valore della rivelazione divina delle scritture. La scelta di questo stile particolare si inserisce a pieno nella critica nietzscheana della religione. Questa antitesi linguistica nello *Zarathustra* presenta un anticristiano e un antibiblico che, proprio per questo, è eminentemente cristiano e biblico. In una rilettura in cui lo *Zarathustra* di Nietzsche si sovrappone a Gesù Cristo utilizzare la forma stilistica della parabole rende in pieno la natura rivelativa dello scritto nietzscheano, appunto “un libro per tutti e per nessuno”⁶¹.

⁵⁶ F. MASINI, *Lo scriba del caos*, op. cit., p. 265.

⁵⁷ GT, § 17 (OFN, III I, p. 115). Nietzsche afferma anche che la forza del mito va al di là di ciò che può essere concepito con le parole: «nella parola pronunciata il mito non trova affatto la sua oggettivazione adeguata» *ibid.*, p. 112.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, §§ 10, 16 e 21-24 (pp. 71-75, 104-111 e 137-161) e MAM I, § 261 (OFN, IV II, pp. 183-187).

⁵⁹ Così Colli definisce il mito: «una comunicazione diretta del pensatore, di fronte alla quale tutto il resto diventa una tortuosa divagazione» Za, cur. G. Colli e M. Montinari, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano 1976, *Nota introduttiva*, p. XV.

⁶⁰ Alcuni esempi sono l'accostamento del mito di Edipo presentato da Blondel, cui abbiamo qui già precedentemente accennato, nel suo *Nietzsche: la vie et la métaphore* (op. cit.) e la rilettura della dottrina tragica di Dioniso attraverso il mito di Arianna, presentato da Deleuze, per rappresentare la doppia affermazione che dovrebbe permettere la coesistenza reciproca dell'eterno ritorno con la molteplicità differenziale del divenire (cfr. J. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., pp. 277-283). Sul legame inscindibile tra lingua, mito e filosofia in Nietzsche si è ampiamente concentrato Bernard Pautrat (cfr. B. PAUTRAT, *Versions du soleil*, Seuil, Paris 1971), il quale riconosce al linguaggio un potere determinante e stabile sull'uomo, fino a cercare di dimostrare che il linguistico o il retorico sono l'essenza della filosofia. Ciononostante la posizione di Pautrat, pur prendendo spunto dalle opere nietzscheane, finisce per dimenticarne la critica del linguaggio. Essa interpreta tutti i testi del pensatore di Röcken in base alla tesi che «lo stile è in primo luogo una legge della significanza» (B. PAUTRAT, *Versions du soleil*, op. cit., p. 112), senza però mai chiarire o dimostrare questa tesi. Per un approfondimento sulle fragilità del testo di Pautrat rimandiamo a: M. SERVIÈRE, *Entre soleil libertaire et soleil procureur: un livre pour le grand nombre*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger» 3 [1972], pp. 297-310.

⁶¹ Sulla vocazione rivelativa dello *Zarathustra* si confronti EH, *Così parlò Zarathustra*, §§ 3-4, OFN, VI III, pp. 348-351.

Non si può parlare dello stile nietzscheano senza fare riferimento ai suoi frammenti e aforismi⁶². Essi si ispirano alle massime di La Rochefoucauld, di cui Nietzsche era grande estimatore, e a tutta la scuola dei moralisti classici francesi. Il filosofo tedesco riconosceva un valore imprescindibile alla brevità dei suoi testi, essenziale per veicolare nel miglior modo possibile il loro contenuto. Il suo scopo è sconvolgere il lettore inadeguato e convincere gli spiriti liberi, invocando una distanza tra sé e il lettore⁶³.

Tutte le leggi più sottili di uno stile hanno qui la loro origine: tengono lontani a un tempo, creano distanza, interdicono «l'accesso», la comprensione [...] mentre aprono gli orecchi di coloro che d'orecchio ci sono affini. [...] infine la mia brevità ha anche un altro valore: nell'ambito di problemi come quelli che mi occupano, devo dire in breve molte cose, per essere udito ancor più brevemente⁶⁴.

La forma aforistica sembra quella più adatta a Nietzsche per esprimere quel suo pensiero che Wotling definisce «un pensiero della sfumatura»⁶⁵. Per questo Löwith parlerà per la sua filosofia di «un sistema di aforismi»⁶⁶, contro l'accusa diffusa di mancata sistematicità. Infatti, seguendo la critica nietzscheana, Wotling conferma che «un pensiero di tipo sistematico è inadatto a rendere conto delle tensioni costitutive della realtà, cioè a coglierne la sua dimensione tragica»⁶⁷.

2.3 Dall'intuizione creativa alla volontà di potenza

La critica della produzione logico-concettuale attuata da Nietzsche nella sua analisi del linguaggio mette in questione la metafisica tradizionale attraverso la stessa struttura del pensiero logico su cui essa si costruisce. Le sperimentazioni stilistiche in cui il filosofo si cimenta non sono semplici scelte estetiche. Esse rappresentano la profonda ricerca di creare sempre e continuamente un nuovo mondo cui relazionarsi. In questo senso tutto il linguaggio, per Nietzsche, è performativo.

⁶² Sulla scrittura frammentaria di Nietzsche si è cimentato Blanchot in un noto ed interessante articolo, diviso in due parti: M. BLANCHOT, *Nietzsche et l'écriture fragmentaire – I* («La nouvelle revue française» 168 [1966], pp. 967-983) e *Nietzsche et l'écriture fragmentaire – II* («La nouvelle revue française» 169 [1967], pp. 19-32). È, inoltre, di recentissima pubblicazione un testo dedicato all'argomento di Donatella Morea: D. MOREA, *Il respiro più lungo*, ETS, Pisa 2012.

⁶³ «L'aforisma, la sentenza, sono le forme dell'«eternità»; la mia ambizione è quella di dire in dieci proposizioni quel che ogni altro dice in un libro – quel che ogni altro *non* dice in un libro...» GD, *Scorribande di un inattuale*, § 51 (OFN, VI III, pp. 152-153). E ancora: «io scrivo in modo che né la plebaglia, né i *populi*, né i partiti di nessuna specie amino leggermi» WS, § 71, OFN, IV III, p. 171.

⁶⁴ FW, § 381, OFN, V II, pp. 305-306.

⁶⁵ P. WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., p. 16. È proprio il concetto di *nuance* che rende conto di uno stile che rifiuta il linguaggio logocentrico per far apparire, continuamente, la complessità del reale. «I suoi aforismi [continua Wotling] hanno l'ambizione di far vivere i pensieri e non di esprimere delle idee» *ibid.*, p. 18.

⁶⁶ K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, op. cit., p. 9.

⁶⁷ P. WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., p. 16.

Esso ha esercitato e continua ad esercita il suo potere *meta-phorico* sull'Intero. Teoreticamente un tale potere del linguaggio non può essere pensato con le categorie classiche della razionalità. E la posizione nietzscheana, che forza ad uscire da una prospettiva logico-teoretica, si fa forte di tale impossibilità. Essa semplicemente è relegata ad astrazione insignificante, un mero gioco infantile cui si dedicano i ciechi e gli sciocchi. La sua riflessione non sembra lasciare scampo.

Ciononostante la sua analisi ha diversi punti di criticità. Nella sua indagine sul locutorio Nietzsche arriva a respingere il referente reale cui esso rinvia. La sua origine risulta talmente arbitraria, riferita esclusivamente ad un singolo fenomeno irripetibile nello spazio e nel tempo, che tale iniziale legame viene inevitabilmente snaturato con l'uso che se ne fa. Come per tutte le dottrine nietzscheane, ad un livello più epidermico e antropologico l'uomo è al centro come fulcro produttivo e creatore: esso crea il linguaggio attraverso la sua natura intuitivo-poietica. Tuttavia ad un livello più ontologico e profondo l'uomo è soggiogato da una legge che tutto frantuma nel suo meccanicismo perentorio: esso è schiavo della volontà di dominio e il linguaggio domina sull'uomo secondo la stessa regola che domina tutto il resto: l'eterna lotta della volontà nel «*continuo, necessario superamento di [sé] stessa*»⁶⁸.

Nell'ottica nietzscheana, anche se l'uomo può arrivare a comprendere il suo potere creativo ed esercitarlo sul mondo, tale dominio sarà sempre fittizio, perché non sfuggirà mai alla dimensione tragica in cui versa l'uomo, né alla legge ontologica su cui si struttura l'essere-divenire: l'eterno ritorno dell'uguale. Il peso della creazione può essere sostenuto, allora, solo dall'Übermensch, l'eroe mitologico e impossibile in cui Nietzsche si rifugia per sfuggire alle aporie in cui il suo pensiero ricade.

Inoltre la riflessione sul ruolo che la metafora esercita nell'impianto dell'origine del locutorio ci impone di riflettere sull'autentica possibilità di tale prospettiva. L'enunciazione metaforica non risulta linguisticamente contraddittoria solo se pensiero e linguaggio sono distinti l'uno dall'altro⁶⁹. La metafora presuppone, per poter essere praticata, che si possa effettuare una comparazione tra due termini basati su un tratto semantico comune. Ma tale comparazione, a sua volta, presuppone il linguaggio e, appunto il pensiero. Nietzsche su questo punto rimane ambiguo. Pur riconoscendo all'uomo una qualche capacità riflessiva precedente alla metafora prima che ha originato il linguaggio, il filosofo tedesco nega categoricamente l'esistenza di una logica razionale, basata sull'universalizzazione concettuale, precedente a tale prima metafora. La trasformazione sia dello stimolo nervoso in immagine che dell'immagine in suono di cui parla Nietzsche⁷⁰, non sembrano

⁶⁸ Za II, *Della vittoria su se stessi*, OFN, VI I, p. 139.

⁶⁹ La stessa differenza si trova tra ciò che i linguisti dell'enunciazione definiscono con i termini di 'enunciato' ed 'enunciazione' (cfr. O. DUCROT, *Le dire et le dit*, Minuit, Paris 1980).

⁷⁰ Cfr. WL, § 1, OFN, III II, p. 359.

presupporre una codificazione di tipo interpretativo-razionale che annodi indissolubilmente il suono scelto al referente reale corrispondente. Il legame si crea in modo arbitrario, su questo Nietzsche è chiaro. Ma la sua tesi si fonda sulla negazione del principio di identità, fondamento a sua volta del principio di sostanza. Solo in questo modo può garantire che il processo di cristallizzazione concettuale risulti una forzatura arbitraria, una manipolazione del reale. Questa negazione, però, incorre in tutte le difficoltà cui si è dedicato il capitolo precedente. E lo sforzo di includere le aporie del pensiero nietzscheano nel tentativo di sfuggire all'impianto logico-formale classico⁷¹, rischiano di non sopportare il peso di queste stesse aporie. Se da un lato è possibile svincolare la filosofia nietzscheana da una qualsiasi pretesa di verità, formulando le sue tesi fondative come esortazioni cui aderire o meno e reinserendole quindi in una prospettiva antropologica pratico-volontaristica, dall'altro resta il dubbio che tali esortazioni sopportino il peso di un'indagine ontologica. E benché Nietzsche si rifiuti di sottomettersi al giudizio del razionale, resta da chiedersi se sia possibile, per un uomo non ancora *Übermensch*, svincolarsi da tale giudizio.

⁷¹ Gli esempi di sperimentazione linguistica qui riportati, d'altronde, vanno proprio in questa direzione.

IL PROSPETTIVISMO: VERITÀ PROSPETTICA ED ESORTAZIONE

1. *La verità prospettica*

La critica della metafisica classica e la critica del linguaggio hanno, nella filosofia nietzscheana, la stessa funzione: depotenziare il concetto di verità assoluta, o «ideale» – come preferisce indicarla il filosofo dell'eterno ritorno – per sostituirlo con un concetto di verità che si adatti alla sua ontologia.

Secondo il filosofo tedesco, la mitologia che supporta l'esistenza di una qualsiasi conoscenza assoluta affonda le sue radici nella fede nel soggetto e si concreta in una concezione della verità che a questa conoscenza possa accedere, che pone cioè una distinzione tra il pensiero del soggetto e la sostanza della cosa cui il pensiero cerca di accedere. Ma se il tessuto del reale è un complesso di relazioni di dominio tra differenti volontà di potenza che sottostanno alla legge ontologica dell'eterno ritorno dell'uguale, sorge l'esigenza di ripensare la verità, combinandola con l'interpretazione.

1.1 *Verità e interpretazione*

La convinzione nietzscheana che la categoria di sostanza, il concetto di causa e fine e la cosa in sé non esistano, come si è mostrato nei capitoli precedenti, dipende direttamente dalla messa in questione del concetto di soggetto¹. E questo perché Nietzsche tiene ferma la sua persuasione che la concezione del mondo di stampo metafisico-cristiano sia frutto di una complessa e stratificata antropomorfizzazione. La proiezione della verità fuori di sé, l'idea che essa debba determinarsi in

¹ Fondamentale, a tale riguardo, è, tra gli altri, un ampio ed esaustivo frammento del 1887, in cui si legge: «il soggetto è finzione. [...] Se rinunciamo al *soggetto* agente, rinunciamo anche all'*oggetto* su cui si opera. [...] Se abbandoniamo il concetto di "soggetto" e "oggetto", rinunciamo anche a quello di "sostanza" – e quindi anche alle varie modificazioni di quest'ultimo, per esempio "materia", "spirito" e altri esseri ipotetici, "eternità e immutabilità della materia", ecc.» NF, 9 [91], 1887, OFN, VIII II, p. 42 (cfr. tutto il frammento: *ibid.*, pp. 41-45).

base ad un'adeguazione con la cosa, presuppone, infatti, una distinzione tra il pensiero del soggetto che conosce e la sostanza dell'oggetto conosciuto², presuppone cioè la possibilità di un accesso a quella conoscenza che Nietzsche definisce «una rappresentazione in sé contraddittoria»³. Perché «quanto meno esiste la cosa in sé, tanto meno è lecita la “conoscenza in sé” come concetto»⁴. Ciò non vuol dire negare ogni istanza conoscitiva. Così come, secondo la filosofia nietzscheana, non si può parlare di un soggetto unitario e indiviso, padrone proprio pensiero e del proprio agire⁵, allo stesso modo la verità stabile perde ogni sussistenza. Nietzsche associa la sua origine a mere forze pulsionali, perché in fondo, come afferma Sacchi, «l'uomo non tende mai autenticamente alla verità, [...] bensì adotta strategie nell'ambito della lotta immane per la vita»⁶. Perciò i criteri per cui qualcosa è considerato vero vanno rintracciati, per Nietzsche, nella conservazione della vita, nella loro efficacia e nel piacere e dispiacere che causano in chi sostiene il giudizio conoscitivo⁷. Essi rinviano, dunque, alla potenza che si sprigiona in questo giudizio⁸. Infatti, «in origine il giudizio è – ancor più del credere: “questo e quello è vero” – un: “proprio così e così io voglio che sia vero”»⁹.

La verità acquista un carattere poetico, è un fare produttivo e continuo. Così come il linguaggio, essa si concreta in un processo di creazione che è «un attivo *determinane*, non un prendere coscienza di qualcosa “che” sia “in sé” fisso e determinato»¹⁰. E dato che non può esserci verità che escluda un processo creativo fondato sul sentimento del piacere e del dispiacere, ogni verità altro non è che frutto di un interpretare¹¹.

² «L'uomo proietta il suo impulso di verità, il suo “fine” in un certo senso fuori di sé come mondo dell'essere, come mondo metafisico, come “cosa in sé”, come mondo già esistente» *ibid.*, p. 43.

³ NF, 5 [14], 1886, OFN, VIII I, p. 179.

⁴ *Ibidem.*

⁵ «Purtroppo non abbiamo parole per indicare ciò che effettivamente esiste, e cioè i gradi di intensità nella scala che porta all'individuo, alla “persona”» NF, 40 [8], 1885, OFN, VII III, p. 317.

⁶ D. SACCHI, *Volontà di potenza e volontà di verità*, in *Nietzsche tra eccesso e misura*, op. cit., p. 172.

⁷ «L'“essenza”, l'“entità” sono qualcosa di prospettivistico e presuppongono già una pluralità. Alla base c'è sempre un “che cos'è ciò per me?” (per noi, per tutto ciò che vive)» NF, 2 [149], 1885, OFN, VIII I, p. 127.

⁸ Perché, in ultima analisi, «il piacere è ogni crescita di potenza e dispiacere ogni sentimento di non poter resistere» NF, 14 [80], 1888, OFN, VIII III, p. 50.

⁹ NF, 40 [7], 1885, OFN, VII III, p. 317.

¹⁰ NF, 9 [91], 1887, OFN, VIII II, p. 43.

¹¹ Cfr. D. SACCHI, *Volontà di potenza e volontà di verità* (op. cit., p. 173 e sgg.). Si rinvia anche al seguente frammento nietzscheano: «che il *valore del mondo* stia nella nostra interpretazione (e che forse in qualche luogo siano possibili interpretazioni diverse da quelle meramente umane); che finora le interpretazioni siano state tutte valutazioni prospettivistiche, in virtù delle quali noi nella vita, ossia nella volontà di potenza ci conserviamo per lo sviluppo della potenza; che ogni *elevazione degli uomini* comporti il superamento di interpretazioni più ristrette; che ogni rafforzamento mai raggiunto, ogni allargamento di potenza, apra nuove prospettive e imponga di credere a nuovi orizzonti – tutte queste cose si trovano ovunque nei miei scritti. Il mondo che *in qualche modo ci interessa* è falso, ossia non è una realtà, bensì un'invenzione e un arrotondamento di una magra somma di osservazioni; esso è “fluido” come qualcosa che diviene, come una falsità che si sposta sempre di nuovo e che non si avvicina mai alla verità, perché – non c'è una verità» NF, 2 [108], 1885, OFN, VIII I, pp. 101-102 (cfr. inoltre J. SIMON, *La crise du concept de vérité: crise de la métaphysique*, op. cit.).

1.2 Lo svuotamento della verità

Ogni verità è dunque un interpretare¹². Essa, proprio per questo motivo, «è una parola per la “volontà di potenza”»¹³: rappresenta di volta in volta l’espressione dell’impulso più forte, si consolida nella memoria e si maschera di quella stabilità di cui la metafisica l’adorna¹⁴. La dottrina della volontà di potenza, d’altronde, non avrebbe la sua concretezza se non si attuasse una sovversione del concetto classico di verità, trasformandola in prospettivismo. In questo Nietzsche è perfettamente coerente col suo pensiero: se l’essere-divenire si struttura nel tessuto di relazioni di dominio che intercorrono tra le differenti volontà di potenza, ‘vero’ sarà ciò che di volta in volta emergerà come dominante nello scontro in atto.

Tuttavia il prospettivismo nietzscheano non può esaurirsi in un semplice relativismo, come l’eterno ritorno non può essere assunto con una semplice accettazione fatalista. Perché si colga la profondità del pensiero nietzscheano, è necessario muovere dalla stessa interrogazione che agita il nostro autore: per parlare di verità dobbiamo indagarne prima di tutto il valore¹⁵.

In un passo dello *Zarathustra* Nietzsche afferma che «la noce dell’esistenza sarebbe vuota» se non si considerasse il valore che è insito nelle cose valutate e che questo valutare è direttamente un creare¹⁶. L’interpretazione che emerge dalla valutazione, quindi, diventa il fulcro del concetto di verità nietzscheano. Questo, a mio avviso, implica che, pur presumendo di stabilire l’inconsistenza di una verità stabile, Nietzsche continua a considerare la verità come ciò che struttura massimamente l’Intero, fino al punto di plasmarlo a seconda del contenuto di ciò che è detto vero. Dato che «la determinatezza concettuale è vuota» a meno che non gli si attribuisca un senso¹⁷, la verità diventa un guscio vuoto da riempire di volta in volta, capace di modellare il reale in base a questo senso che gli viene conferito¹⁸.

Approfondendo ulteriormente l’indagine, si può comprendere come l’essenza ontologica del reale consista essa stessa in questo processo interpretativo. Infatti, negare l’esistenza concreta del soggetto e dell’oggetto vuol dire respingere la distinzione tra interpretante e interpretato, cioè vuol dire che l’interpretazione nietzscheana è un processo autoriflessivo in cui l’intero dell’essere si

¹² Per una sintetica ma adeguata bibliografia sulla questione rimandiamo a: J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (op. cit., pp. 303-336); Id., *Nietzsche* (op. cit., 65-95); K. JASPERS, *Nietzsche* (op. cit., p. 290 e sgg.); W. MÜLLER-LAUTER, *Volontà di potenza e nichilismo* (op. cit., pp. 51-66); D. SACCHI, *L’ateismo impossibile* (op. cit., pp. 84-99).

¹³ NF, 9 [91], 1887 (OFN, VIII II, p. 43). Cfr. anche NF, 40 [61], 1885, OFN, VII III, p. 348.

¹⁴ «L’istinto di assimilazione [...] adatta a sé intimamente ciò che sta vicino e di cui si appropria; la volontà di potenza agisce includendo così il nuovo nelle forme del vecchio, del già vissuto, di ciò che ancora vive nella memoria: e noi parliamo allora di “comprendere”!» NF, 40 [7], 1885, OFN, VII III, p. 317.

¹⁵ Cfr. GM, *Che significano gli ideali ascetici?*, § 24, OFN, VI II, pp. 354-357.

¹⁶ Cfr. Za I, *Dei mille e uno scopo*, OFN, VI I, p. 67.

¹⁷ Cfr. D. SACCHI, *Volontà di potenza e volontà di verità*, op. cit., p. 170.

¹⁸ «Una “cosa in sé” è altrettanto assurda di un “senso in sé”, di un “significato in sé”. Non si dà un “fatto in sé”; perché si possa dare un fatto, bisogna sempre prima introdurvi un senso» NF, 2 [149], 1885, OFN, VIII I, p. 126.

concreta nel suo processo interpretante¹⁹. Così, come afferma Jaspers, l'interpretazione nietzscheana supera ogni altra forma dell'interpretare, perché è un'interpretazione autoconsapevole di sé²⁰. La volontà di potenza (o meglio le differenti volontà di potenza in lotta tra loro, che costituiscono l'essere-divenire nietzscheano) nel suo tentativo di superamento continuo attua un'interpretazione creante che annulla il dualismo cartesiano nella prospettiva di un'unità che contiene la rete della molteplicità, rappresentata dalle volontà di potenza. Anche se bisogna tenere una qualche distinzione astratta tra l'agente interpretante e l'oggetto dell'interpretazione²¹, la filosofia nietzscheana si svolge in questo orizzonte volontaristico in cui la verità ha ancora un valore fondamentale: in qualche modo essa deve guidare la pratica umana come una forma di conoscenza assoluta, ma che non trova più ragione della sua necessità in un'aderenza del pensiero con ciò che esiste al di fuori del pensiero. Piuttosto la verità diventa un guscio vuoto di cui la volontà dominante si appropria e che riempie con la sua interpretazione in una lotta eterna, continua e ritornante. Perché 'vero' è ciò che esiste in quanto interpretato e, quindi, creato.

2. *L'esortazione – per una conclusione*

Una delle obiezioni più facili da muovere a Nietzsche è quella di domandarsi, dato che tutto è interpretazione, perché anche la sua dottrina della volontà di potenza e quella dell'eterno ritorno non possono essere considerate delle interpretazioni fra le altre. Lo stesso filosofo, consapevole di questo rischio, liquida la questione con una breve battuta: «posto poi che anche questa fosse soltanto un'interpretazione [...] ebbene, tanto meglio»²². Quella che qui sembra una conclusione sbrigativa, dà il senso del reale interesse del filosofo tedesco. Egli considera la sua filosofia un circolo continuo, in cui volontà di potenza, eterno ritorno e prospettivismo si implicano vicendevolmente all'interno di una concezione che, seppur fondata su principi ontologici, ha un'evidente funzione pratico-vitalistica. L'unico modo per far risuonare lo spirito profondo di questa filosofia è considerarla un appello, al di fuori delle pretese veritative del pensiero razionale. Essa non è un'affermazione, piuttosto deve valere come un'esortazione, un atto linguistico il cui contenuto non ha una pretesa di verità. In questo modo non se ne potrà più parlare in termini di tesi cui affiancare un'antitesi, poiché essa non rientra negli atti linguistici dell'argomentazione e sfugge ad ogni

¹⁹ Illuminanti, a tale proposito, sono le parole di Müller-Lauter: «la questione circa il *chi* dell' [...] interpretazione [...] non è ammissibile, in quanto non esiste anzitutto un qualcosa che poi interpreta. L'interpretare stesso ha una sua sussistenza» W. MÜLLER-LAUTER, *Volontà di potenza e nichilismo* (op. cit., p. 65). Si rimanda, inoltre, a: D. SACCHI, *Volontà di potenza e volontà di verità* (op. cit.) e Id., *L'ateismo impossibile* (op. cit., pp. 84-99).

²⁰ Cfr. K. JASPERS, *Nietzsche*, op. cit., p. 299 e sgg.

²¹ Cfr. D. SACCHI, *Volontà di potenza e volontà di verità*, op. cit., p. 174 e sgg.

²² JGB, § 22 (OFN, VI II, p. 28). Su questo tema si concentrano alcune pagine di Müller-Lauter (cfr. W. MÜLLER-LAUTER, *Volontà di potenza e nichilismo*, op. cit., p. 62 e sgg.).

preteso attacco metafisico. Solo così intesa la filosofia nietzscheana sembra superare il dualismo tra la realtà e la volontà e rappresentare un tentativo di coerentizzazione della volontà che, volendosi nella forma esortativa, produce quel modo di volersi specifico che è il volersi come eterno ritorno dell'uguale. Questa dovrebbe essere la pratica concreta cui solo l'Übermensch può accedere, quella facoltà di trasformare il principio ontologico dell'eterno ritorno in una realtà effettiva di natura volontaristica. Così le volontà di potenza possono creare l'Intero nella loro attività interpretante, perché tutti gli impegni di verità non sono altro che voluti nascosti.

Rimangono tuttavia numerosi dubbi sulla possibilità effettiva di aderire a una tale esortazione, giacché anche una esortazione non può evitare di essere quanto meno sensata, cioè priva di contraddizione nella stato di cose che essa inevitabilmente implica. L'esortazione nietzscheana, invece, presuppone implicazioni fortemente discutibili, e forse anche semplicemente indifendibili, implicazioni che in questo scritto non si è potuto indagare sino in fondo, perché preminente è stato per noi, almeno per ora, il compito di ricostruzione della dottrina. E intendo: non solo la convinzione, appena allusa, che sia possibile adeguarsi a un'esortazione di questo tipo, ma anche, ad esempio, la convinzione che sia vero che ciò che si dà in ultima istanza sia solo un'esortazione, oppure ancora la convinzione che si abbia una volontà tale che possa restare comunque indipendente della questione della verità del senso. Forse proprio perché intuiva il peso della profonda difficoltà che la sua filosofia portava con sé, Nietzsche si è rifugiato nell'Übermensch, l'essere divino e perfetto, l'unico in grado di adeguare la sua vita alle sue dottrine.

BIBLIOGRAFIA

1. Scritti di Friedrich Nietzsche

Opere

- Piano della raccolta degli scritti nietzscheani: *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed.it. a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1964-, 2° edizione
- Vol. I: *Scritti giovanili e studi filologici fino al 1868*.
- Vol. II, tomo I: *Lezioni universitarie e studi filologici dal 1869 al 1873*.
- Vol. II, tomo II: *Lezioni universitarie e studi filologici dal 1874 al 1878*.
- Vol. III, tomo I: *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali, I-III*.
- Vol. III, tomo II: *Scritti dal 1869 al 1873*.
- Vol. III, tomo III: *Frammenti postumi (1869-1874)*.
- Vol. IV, tomo I: *Considerazioni inattuali, IV (Richard Wagner a Bayreuth). Frammenti postumi (1875-1876)*.
- Vol. IV, tomo II: *Umano, troppo umano, I. Frammenti postumi (1876-1878)*.
- Vol. IV, tomo III: *Umano, troppo umano, II. Frammenti postumi (1878-1879)*.
- Vol. V, tomo I: *Aurora. Frammenti postumi (1879-1881)*.
- Vol. V, tomo II: *Idilli di Messina. La gaia scienza. Frammenti postumi (1881-1882)*.
- Vol. VI, tomo I: *Così parlò Zarathustra*.
- Vol. VI, tomo II: *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*.
- Vol. VI, tomo III: *Il caso Wagner. Crepuscolo degli idoli. L'anticristo. Ecce Homo. Nietzsche contra Wagner*.
- Vol. VI, tomo IV: *Ditirambi di Dioniso. Poesie dal 1882 al 1888 (con testo a fronte)*.
- Vol. VII, tomo I, parte I: *Frammenti postumi 1882-1884*.
- Vol. VII, tomo I, parte II: *Frammenti postumi 1882-1884*.
- Vol. VII, tomo II: *Frammenti postumi 1884*.
- Vol. VII, tomo III: *Frammenti postumi 1884-1885*.

Vol. VIII, tomo I: *Frammenti postumi 1885-1887*.

Vol. VIII, tomo II: *Frammenti postumi 1887-1888*.

Vol. VIII, tomo III: *Frammenti postumi 1888-1889*.

La volontà di potenza, nuova edizione a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau, Bompiani, Milano 1992.

La mia vita. Scritti autobiografici 1856-1869, a cura di Mario Carpitella, Adelphi, Milano 1977¹⁰.

Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici, a cura di Piero Di Giovanni, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

Corrispondenza di Friedrich Nietzsche

Epistolario dal 1850 al 1889, ed. it. condotta su testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1976, 5 voll.

Friedrich Nietzsche – Jacob Burckhardt: carteggio, a cura di Mazzino Montinari, SE, Milano 2003.

Lettere da Torino, a cura di Giuliano Campioni, Adelphi, Milano 2008.

Triangolo di lettere. Carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou Von Salomé e Paul Rée, a cura di Mario Carpitella, Adelphi, Milano 1999.

2. Biografie di Friedrich Nietzsche

ANDREAS-SALOMÉ, Lou, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, C. Konegen, Wien 1894 (*Friedrich Nietzsche*, tr. it. a cura di Enrico Donaggio e Domenico M. Fazio, SE, Milano 2009).

JANZ, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Carl Hanser, München-Wien 1978-1979 (*Vita di Nietzsche*, ed. it. a cura di Mario Carpitella, Laterza, Roma-Bari 1980-1982, 3 voll.).

3. Studi su Friedrich Nietzsche

3.1 La Nietzsche-renaissance in Francia negli anni '50 – '70

3.1.a Opere collettanee e monografie

Cahiers de Royaumont: Nietzsche, [VII^e colloque – 4-8 juillet 1964], a cura di Gilles Deleuze, Minuit, Paris 1967.

- Nietzsche aujourd'hui?*, [colloque Centre culturel international de Cerisy-la-Salle – 10-20 juillet 1973], a cura di Maurice de Gandillac e Bernard Pautrat, Hermann, Paris 2011, 2 voll.
- «Revue internationale de la Philosophie», numero speciale dedicato a Nietzsche 1 [1964].
- «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», numero speciale dedicato a Nietzsche 3 [1971].
- BATAILLE, Georges, *Sur Nietzsche, volonté de chance*, Gallimard, Paris 1945³ (*Su Nietzsche*, tr. it. a cura di Andrea Zanzotto, SE, Milano 1994).
- DELEUZE, Gilles, *Devenir molteplice. Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*, a cura di Ubaldo Fadini, Ombre Corte, Verona 1999.
- *Nietzsche*, PUF, Paris 1965¹³.
- *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962⁶ (*Nietzsche e la filosofia*, tr. it. a cura di Fabio Polidori, Einaudi, Torino 2002).
- DERRIDA, Jacques, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978 (*Sproni. Gli stili di Nietzsche*, ed. it. a cura di Stefano Agosti, Adelphi, Milano 1991).
- GRANIER, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions du Seuil, Paris 1966.
- *Nietzsche*, PUF, Paris 1982 (*Nietzsche*, tr. it. a cura di Alessandro Serra, Feltrinelli 1984).
- *Nietzsche. Vie et vérité*, PUF, Paris 1971.
- KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969 (*Nietzsche e il circolo vizioso*, tr. it. a cura di Enzo Turolla, Adelphi, Milano 1981).
- *Un si funeste désir*, Gallimard, Paris 1963.
- PAUTRAT, Bernard, *Version du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Éditions du Seuil, Paris 1971.
- VALADIER, Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Cerf, Paris 1974 (*Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, tr. it. a cura di Velia Alletti Petrucci, Augustinus, Palermo 1991).
- *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Desclée de Brouwer, Paris 1975.
- WAHL, Jean, *L'avant-dernière pensée de Nietzsche*, CDU, Paris 1961.

3.1.b Articoli e saggi

- BIRAULT, Henri, «*En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux*», «Revue de métaphysique et de morale» 1 [1962], pp. 25-64.
- BLANCHOT, Maurice, *Nietzsche et l'écriture fragmentaire – I*, «La nouvelle revue française» 168 [1966], pp. 967-983.

- *Nietzsche et l'écriture fragmentaire – II*, «La nouvelle revue française» 169 [1967], pp. 19-32.
- BLONDEL, Éric, *Nietzsche : la vie et la métaphore*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger» 3 [1971], pp. 315-345.
- CAMUS, Albert, *Nietzsche et le nihilisme*, in *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951, pp. 91-108 (*Nietzsche e il nichilismo*, in *L'uomo in rivolta*, tr. it. a cura di Liliana Magrini, Bompiani, Milano 1957, pp. 81-96).
- GRANIER, Jean, *La critique nietzschéenne du Dieu de la métaphysique*, «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 52 [1968], pp. 389-407.
- *Nietzsche et la question de l'être – I*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger» 4 [1970], pp. 467-422.
- *Nietzsche et la question de l'être – II*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger» 3 [1971], pp. 260-296.
- FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris 1971, pp. 145-172 (*Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, ed. it. a cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, Einaudi, Torino 1977³, pp. 29-54).
- SERVIÈRE, Michel, *Entre soleil libertaire et soleil procureur: un livre pour le grand nombre*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger» 3 [1972], pp. 297-310.

3.2 Riviste dedicate a Friedrich Nietzsche

- Cadernos Nietzsche*, ed. GEN, São Paulo, dal 1996.
- Nietzsche*, cahier dirigé par Marc Crépon, Éd. de L'Herne, Paris 2005.
- Nietzsche dopo il postmoderno*, a cura di Tiziana Andina (numero speciale della “Rivista di estetica”, 28 [2005]).
- Nietzsche-Studien*, de Gruyter, Berlin-New York, dal 1972.

3.3 Opere miscelanee e curatele dedicate a Friedrich Nietzsche

- Apollineo e dionisiaco. Prospettive e sviluppi con Nietzsche e oltre Nietzsche*, a cura di Simona Bertolini, Aracne, Roma 2010.
- Filosofare con Nietzsche*, a cura di Giorgio Penzo e Giovanni Praticò, FERV, Roma 2002.
- Friedrich Nietzsche e il destino dell'uomo*, a cura di Giorgio Penzo, Città Nuova, Roma 1982.
- La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, a cura di Giuliano Campioni e Aldo Venturelli, Guida Editore, Napoli 1992.

- La "volontà di potenza" di Nietzsche e il problema filosofico del superuomo*, a cura di Giorgio Brianese, Paravia, Torino 1989.
- Lectures de Nietzsche*, a cura di Jean- François Balaudé e Patrick Wotling, Librairie générale française, Paris 2000.
- Lecture della Gaia scienza. Lectures du Gai savoir*, a cura di Chiara Piazzesi, Giuliano Campioni e Patrick Wotling, ETS, Pisa 2010.
- Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, a cura di Carlo Gentili, Werner Stegmaier e Aldo Venturelli, Pendragon, Bologna 2006.
- Nietzsche and Science*, a cura di Thomas H. Brobjer e Gregory Moore, Ashgate, Aldershot 2004.
- Nietzsche and the Sciences*, a cura di Babette Babich e Robert S. Cohen, Kluwer Academic Publishers, Dodrecht 1999, 2 voll.
- Nietzsche. Atlante della sua vita e del suo pensiero*, a cura di Giorgio Penzo, Rusconi, Santarcangelo (RN) 1999.
- Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, a cura di Maria Cristina Fornari, ETS, Pisa 2006.
- Nietzsche e Dostoevskij. Origini del nichilismo. Atti del convegno del Centro Studi Luigi Pareyson*, [Torino, 3-5 giugno 1999] a cura di Claudio Ciancio e Federico Vercellone, Trauben, Torino 2001.
- Nietzsche e il cristianesimo. Atti del convegno [Trento, 7-8 marzo 1988] a cura di Giorgio Penzo e Michele Nicoletti*, Morcelliana, Brescia 1992.
- Nietzsche e la provocazione del superuomo. Per un'etica della misura*, a cura di Francesco Totaro, Carocci, Roma 2004.
- Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, a cura di Francesco Totaro, Caocci, Roma 2002.
- Nietzsche on freedom and autonomy*, a cura di Ken Gemes e Simon May, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Nietzsche-Register. Alphabetisch-systematische Übersicht über Friedrich Nietzsches Gedankenwelt*, a cura di Richard Oehler, A. Kröner, Stuttgart 1978.
- Nietzsche-Wörterbuch. Band I*, a cura di Paul van Tongeren, Gerd Schank e Herman Siemens, W. de Gruyter, Berlin 2004.
- Nietzsche-Zeitgenossen Lexikon. Verwandte und Vorfahren, Freunde und Feinde, Verehrer und Kritiker von Friedrich Nietzsche*, a cura di Hauke Reich, Schwabe, Basel 2004.
- Saggi su Nietzsche*, a cura di Giorgio Penzo, Morcelliana, Brescia 1980.
- Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, a cura di Pietro Gori e Paolo Stellino, ETS, Pisa 2012.
- Verità e prospettiva in Nietzsche*, a cura di Francesco Totaro, Carocci, Roma 2007.

3.4 Monografie su Friedrich Nietzsche

- ABEL, Gunter, *Nietzsche: die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1998².
- ANDLER, Charles, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Bossard, Paris 1920-31, 6 voll.; ried. Gallimard, Paris 1958, 3 voll.
- BABICH, Babette E., *Nietzsche's Philosophy of Science. Reflecting science on the ground of art and life*, State University of New York Press, Albany (NY) 1994 (*Nietzsche e la scienza. Arte, vita conoscenza*, tr. it. a cura di Fulvia Vimercati, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996).
- BAEUMLER, Alfred, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, P. Reclam, Leipzig 1931 (*Nietzsche, il filosofo e il politico*, ed. it. a cura di Luigi Alessandro Terzuolo, Edizioni di Ar, Padova 2003).
- BERTIN, Giovanni Maria, *Nietzsche e l'idea di educazione*, Il Segnalibro, Torino 1995.
- BISER, Eugen, «Gott ist tot». *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, Kösel-Verlag, München 1962.
- BLONDEL, Éric, *Nietzsche, le corps et la culture*, PUF, Paris 1986.
- CACCIARI, Massimo, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1977.
- CAMPIONI, Giuliano, *Les lectures françaises de Nietzsche*, PUF, Paris 2001.
- *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione Colli-Montinari*, ETS, Pisa 1992.
- COLLI, Giorgio, *Apollineo e Dionisiaco*, a cura di Enrico Colli, Adelphi, Milano 2010.
- *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974⁵.
- *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980³.
- COLLI STAUDE, Chiara, *Nietzsche filologo tra inattualità e vita. Il confronto con i greci*, ETS, Pisa 2009.
- CORRIERO, Emilio Carlo, *Nietzsche, oltre l'abisso. Declinazioni italiane della 'morte di Dio'*, Marco Valerio, Torino 2007.
- D'IORIO, Paolo, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Pantograf, Genova 1995.
- FERRARIS, Maurizio, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1989.
- FINK, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1968 (*La filosofia di Nietzsche*, tr. it. a cura di Pisana Rocco Traverso, Milano, Mondadori 1977).
- FRANCK, Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, Paris 1998.
- GALIMBERTI, Katja, *Nietzsche: una guida*, Milano, Feltrinelli 2000.

- GHEDINI, Francesco, *Il Platone di Nietzsche. Genesi e motivi di un simbolo controverso (1864-1879)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999.
- *Interrogare la sfinge. Immagini di Platone in Nietzsche (1881-1887)*, Il Poligrafo, Padova 2011.
- GIOVANOLA, Benedetta, *Nietzsche e l'“Aurora” della misura*, Carocci, Roma 2002.
- GORI, Pietro, *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, Il Mulino, Bologna 2009.
- HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, 2 voll. (*Nietzsche*, ed. it. a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1995², 2 voll.).
- *Was heißt Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1971 (*Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, ed. it. a cura di Gianni Vattimo, SugarCo, Milano 1978-79, 2 voll.).
- IRIGARAY, Luce, *Amante marine. De Friedrich Nietzsche*, Éditions de Minuit, Paris 1980 (*Amante marina. Friedrich Nietzsche*, tr. it. a cura di Luisa Muraro, Feltrinelli, Milano 1981).
- JASPERS, Karl, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, W. de Gruyter, Berlin 1936 (*Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, tr. it. a cura di Luigi Rustichelli, Mursia, Milano 1996).
- *Nietzsche und das Christentum*, Piper Verlag GmbH, München 1952 (*Nietzsche e il cristianesimo*, tr. it. a cura di Giuseppe Dolei, Marinotti, Milano 2008).
- JUNG, Carl Gustav, *Nietzsche's Zarathustra: notes of the seminar given in 1934-1939*, a cura di James L. Jarrett, Princeton University Press, Princeton 1988 (*Lo «Zarathustra» di Nietzsche*, tr. it. a cura di Alessandro Croce, Bollati Boringhieri, Torino 2011, vol. 1 [maggio 1934 – marzo 1935] e 2012, vol. 2 [maggio 1935 – giugno 1936]).
- KAUFMANN, Walter, *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton University Press, Princeton 1950 (*Nietzsche: filosofo, psicologo, anticristo*, tr. it. a cura di Roberto Vigevani, Sansoni, Firenze 1974).
- KOFMAN, Sarah, *Explosion I: de l'« Ecce Homo » de Nietzsche*, Galilée, Paris 1992.
- *Explosion II: les enfants de Nietzsche*, Galilée, Paris 1993.
- *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris 1972.
- KREMER-MARIETTI, Angèle, *Nietzsche et la rhétorique*, PUF, Paris 1992.
- *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche*, Lettres Modernes, Paris 1954.
- LE RIDER, Jacques, *Nietzsche en France: de la fin du XIX^e siècle au temps présent*, PUF, Paris 1999.
- LEHRER, Ronald, *Nietzsche's presence in Freud's life and thought. On the origins of a psychology of dynamic unconscious mental functioning*, State University of New York Press, Albany (NY) 1995.

- LOSURDO, Domenico, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- LÖWITH, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Stuttgart 1956 (*Nietzsche e l'eterno ritorno*, ed. it. a cura di Simonetta Venuti, Laterza, Roma-Bari 1982).
- LUPO, Luca, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, ETS, Pisa 2006.
- MASINI, Ferruccio, *Lo scriba del caos. Interpretazioni di Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 1978.
- MÉTAYER, Guillaume, *Nietzsche et Voltaire. De la liberté de l'esprit et de la civilisation*, Flammarion, Paris 2011.
- MOISO, Francesco, *Nietzsche e le scienze*, CUEM, Milano 1999.
- MOREA, Donatella, *Il respiro più lungo*, ETS, Pisa 2012.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche-Interpretationen*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1999, 3 voll.
- *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1971.
- *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, a cura di Claudio La Rocca, Parnaso, Trieste 1998.
- NEGRI, Antimo, *Nietzsche nella pianura. Gli uomini e la città*, Spirali/Vel, Milano 1993.
- PENZO, Giorgio, *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*, Armando, Roma 1987.
- *Invito al pensiero di Friedrich Nietzsche*, Mursia, Milano 1990.
- *Nietzsche allo specchio*, Laterza, Bari 1993.
- PICON, Gaétan, *Nietzsche. La vérité et la vie intense [texte inédit du 1937]*, Hachette, Paris 1998.
- PONNIER, Jacques, *Nietzsche et la question du moi. Pour une nouvelle approche psychanalytique des instances idéales*, L'Harmattan, Paris 2008.
- RONI, Riccardo, *Tra Nietzsche e Freud. Soggetto, potere, esperienza del male*, Morlacchi, Perugia 2012.
- RUSSO, Lucio, *Nietzsche, Freud e il paradosso della rappresentazione*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1986.
- SACCHI, Dario, *Alcuni rilievi del nesso fra verità, libertà e temporalità nella filosofia di F. Nietzsche*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- *L'ateismo impossibile*, Guida, Napoli 2000.
- SESTOV, Lev, *Dostoevskij i Nitse: Filosofija tragedii*, Ymca-Press, Paris 1971⁴ (*La filosofia della*

tragedia: Dostoevskij e Nietzsche, tr. it. a cura di Sergio Givone, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2004).

SEVERINO, Emanuele, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.

TINNIRELLO, Chiara, *Il teatro del concetto*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2009.

VATTIMO, Gianni, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981⁴.

– *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974⁵.

– *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma – Bari 1985¹⁶.

– *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino 1967.

WINCHESTER, James J., *Nietzsche aesthetic turn. Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, and Derrida*, State University of New York Press, Albany (NY) 1994.

WOTLING, Patrick, *La pensée du sous-sol*, Allia, Paris 1999 (*Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, tr. it. a cura di Chiara Piazzesi, ETS, Pisa 2006).

– *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Flammarion, Paris 2008.

– *Nietzsche*, Le Cavalier Bleu, Paris 2009.

– *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, Paris 2009 [1° ed. 1995].

3.5 Articoli e saggi su Friedrich Nietzsche apparsi in riviste o raccolte

BRUSOTTI, Marco, *Die "Selbstverkleinerung des Menschen" in der Moderne Studie zu Nietzsche "Zur Genealogie der Moral"*, «Nietzsche-Studien» 21 [1992], pp. 81-136.

HEIDEGGER, Martin, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954 (*Saggi e discorsi*, ed. it. a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 66-82).

– *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950 (in *Sentieri interrotti*, ed. it. a cura di Piero Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 191-246).

KREMER-MARIETTI, Angèle, *Le Nietzsche de Heidegger. Sur la volonté de puissance*, «Revue Internationale de Philosophie» 1 [1989], pp. 131-141.

MAGGIORE, Antonio, *Note sul pensiero contemporaneo. Alcune recenti riletture di Nietzsche in Italia*, «Rivista di storia della filosofia» 2 [1984], pp. 303-322.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, «Nietzsche-Studien» 7 [1978], pp. 189-235 (*L'organismo come*

lotta interna. L'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche, in *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, op. cit., pp. 153-200).

– *Heidegger e Nietzsche*, «Teoria» 1 [1996], pp. 5-29.

PAGANI, Paolo, *Da Epitteto a Nietzsche, e ritorno*, «Rivista teologica di Lugano», 3 [1998], pp. 715-724.

4. Opere sul concetto di verità

FANCIULLACCI, Riccardo, *La misura del vero. Un confronto con l'epistemologia contemporanea sulla natura del sapere e la pretesa di verità*, Orthotes, Napoli 2012.

FERRARIS, Maurizio, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.

FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Seuil/Gallimard, Paris 2009.

HEIDEGGER, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, a cura di Hermann Mörchen, V. Klostermann, Frankfurt 1988 (*L'essenza della verità: sul mito della caverna e sul « Teeteto » di Platone*, tr. it. a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1997).

– *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt 1988 (*Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, tr. it. a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1987).

ROUSSELOT, Pierre, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Beauchesne, Paris 1924 (*L'intellettualismo di San Tommaso*, ed. it. a cura di Carmelo Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2000).

TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, ed. it. a cura di Fernando Fiorentino, Bompiani, Milano 2005.

VIGNA, Carmelo, *Il frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

5. Altre opere consultate

Enciclopedia filosofica di Gallarate, Bompiani, Milano 2006, 12 voll.

Introduzione all'etica, a cura di Carmelo Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2001.

AZZARÀ, Stefano G., *Un Nietzsche italiano. Gianni Vattimo e le avventure dell'oltreuomo rivoluzionario*, Manifestolibri, 2011.

ARISTOTELE, *Aristotelis fragmenta selecta*, ed. a cura di William David Ross, E typographeo clarendoniano, Oxford 1955⁶.

– *De anima*, ed. it. a cura di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano 2001.

- *Etica Nicomachea*, ed. it. a cura di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.
- *Metafisica*, ed. it. a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000.
- *Organon*, ed. it. a cura di Giorgio Colli, Adelphi, Milano 2003³.
- *Poetica*, ed. it. a cura di Andrea Barabino, Mondadori, Milano 1999.
- *Politica*, ed. it. a cura di Renato Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2002.
- *Retorica*, tr. it. a cura di Armando Plebe, in *Aristotele. Opere*, Laterza, Roma-Bari, 1973, vol. 4, pp. 325-513.
- BADIOU, Alain, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Hachette, Paris 2007.
- BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris 1889 (*Saggio sui dati immediati della coscienza*, ed. it. a cura di Federica Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002).
- BIRAULT, Henri, *De l'être, du divin et des dieux*, a cura di Mathias Goy, Cerf, Paris 2005.
- BOBBIO, Norberto, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino 1976.
- BONTADINI, Gustavo, *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- BUTLER, Judith, *The psychic life of power*, Stanford University Press, Stanford 1997 (*La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, ed. it. a cura di Carla Weber, Meltemi, Roma 2005).
- CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. a cura di Lucia Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2001.
- COLLI, Giorgio, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.
- DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968 (*Differenza e ripetizione*, tr. it. a cura di Giuseppe Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano 1997).
- *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969 (*Logica del senso*, tr. it. a cura di Mario De Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005).
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix, *L'Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1972 (*L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, ed. it. a cura di Alessandro Fontana, Einaudi, Torino 1975).
- *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980 (*Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, ed. it. a cura di Massimiliano Guareschi, Castelvecchi, Roma 2006).
- DUCROT, Oswald, *Le dire et le dit*, Minuit, Paris 1980.
- ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra, Mondadori, Milano 2000.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966 (*Le parole e le cose*, ed. it. a cura di Emilio Panaitescu, BUR, Milano 1967).

- *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969 (*L'archeologia del sapere*, ed. it. a cura di Giovanni Bogliolo, Rizzoli, Milano 1971).
- GALIMBERTI, Umberto, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2005.
- GINZBURG, Carlo, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano 2000.
- GORGIA, *Frammenti*, tr. it. a cura di Claudio Moreschini, Boringhieri, Torino 1959.
- HEIDEGGER, Martin, *La questione della tecnica*, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954 (in *Saggi e discorsi*, ed. it. a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27).
- *L'essenza del linguaggio*, in *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959 (in *In cammino verso il linguaggio*, ed. it. a cura di Alberto Caracciolo, Mursia, Milano 1973, pp. 127-171).
- *Oltrepassamento della metafisica*, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954 (in *Saggi e discorsi*, ed. it. a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 45-65).
- JASPERS, Karl, *Über meine Philosophie*, in *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, R. Piper, München 1951 (*La mia filosofia*, ed. it. a cura di Renato De Rosa, Einaudi, Torino 1946).
- KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (*La critica della ragion pura*, ed. it. a cura di Giorgio Colli, Adelphi, Milano 1999²).
- MAC-INTYRE, Alasdair, *After virtue. A study in moral theory*, Duckworth, London 1981 (*Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, ed. it. a cura di Paola Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988).
- MALLARMÉ, Stéphane, *Poesie e prose*, tr. it. a cura di Valeria Ramacciotti, Garzanti, Milano 2005.
- MARITAIN, Jacques, *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, Gallimard, Paris 1960 (*La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, ed. it. a cura di Antonio Pavan, Morcelliana, Brescia 1999⁵).
- NATOLI, Salvatore, *I nuovi pagani. Neopaganesimo, una nuova etica per forzare le inezie del tempo*, Il Saggiatore, Milano 1995.
- QUINTILIANO, *Istituzione oratoria*, ed. it. a cura di Simone Beta, Mondadori, Milano 2007, 2 voll.
- PARMENIDE, *Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, ed. it. a cura di Giovanni Reale e Luigi Ruggiu, Bompiani, Milano 2003.
- PLATONE, *Sofista*, in *Platone, tutti gli scritti*, ed. it. a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000³.
- PENZO, Giorgio, *Il nichilismo. Da Nietzsche a Sartre*, Città Nuova, Roma 1976.
- *Max Stirner: la rivolta esistenziale*, Marietti, Torino 1971.
- REALE, Giovanni, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1975-1980⁹, 5 voll.

- RICHTER, Johann Paul Friedrich, *Scritti sul nichilismo*, a cura di Adriano Fabris, Morcelliana, Brescia 1997.
- RUSSEL, Bertrand, *History of western philosophy and its connection whit political and social circumstances from the earliest times to the present day*, George Allen & Unwin Ltd, London 1945 (*Storia della filosofia occidentale e i suoi rapporti con le vicende politiche e sociali dall'antichità a oggi*, tr. it. a cura di Luca Pavolini, TEA, Milano 1991).
- RUSSO, Lucio, *Le illusioni del pensiero. La psicanalisi tra ragione e follia*, Borla, Roma 2006.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Payot & Rivages, Paris 1916 (*Corso di linguistica generale*, tr. it. a cura di Tullio De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1967).
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung (Il mondo come volontà e rappresentazione*, ed. it. a cura di Giuseppe Riconda, Mursia, Milano 1982).
- SCHULZ, Walter, *Ich und Welt: Philosophie der Subjektivität*, Neske, Pfullingen 1979.
- SEVERINO, Emanuele, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997.
- *Destino della necessità. Katà tò chreòn*, Adelphi, Milano 1999².
- *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, BUR, Milano 1996.
- *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981².
- *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
- TOMMASO D'AQUINO, *De unitate intellectus contra averroistas*, ed. it. a cura di Alessandro Ghisalberti, Bompiani, Milano 2000.
- *Summa contra Gentiles*, ed. it. a cura di Tito S. Centi, Utet, Torino 1975.
- *Summa teologica*, ed. it. a cura dei Domenicani italiani, ESD, Bologna 1984-1992, 33 voll.
- VANNI ROVIGHI, Sofia, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1996-1999, 3 voll.
- VATTIMO, Gianni, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.
- VERCELLONE, Federico, *Introduzione a il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- VITIELLO, Vincenzo, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2002.
- VOGT, Johann Gustav, *Die Kraft, eine real-monistische Weltanschauung*, Haupt und Tischler, Leipzig 1878.
- WEBER, Max, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano 2012.
- WEISCHEDEL, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, 2 voll. (*Il dio dei filosofi*, ed. it. a cura di Mauro Letterio, Il Melangolo, Genova 1991, 3 voll.).
- ZOURABICHVILI, François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Paris 1998.
- *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003.

6. Sitografia (*ultima consultazione gennaio 2013*)

<http://giannivattimo.blogspot.fr>

<http://www.nietzschesource.org>

<http://www.thenietzschechannel.com/notebooks/concordance/concordance.htm>

AVVERTENZA	3
INTRODUZIONE	6
PARTE PRIMA: LA VOLONTÀ UMANA	10
CAPITOLO PRIMO: IL PRIMATO DELLA MORALE: GENEALOGIA DI UNA SCELTA	11
1. LA VOLONTÀ UMANA: DISCUTERE UN PRIMATO METAFISICO	11
1.1 <i>Volontà e verità nelle origini della metafisica – Aristotele</i>	12
1.2 <i>Volontà e verità nelle origini della metafisica – Tommaso d’Aquino</i>	14
2. LA MORALE COME FONDAMENTO DEL PENSIERO NIETZSCHEANO.....	16
3. IL RACCONTO GENEALOGICO	19
3.1 <i>Analisi esegetica del metodo genealogico</i>	20
3.2 <i>«Chi vuole il vero?»</i>	22
CAPITOLO SECONDO: LA RELIGIONE E IL SUO RUOLO NELLA NASCITA DELLA MORALE	25
1. ROMA VS GIUDEA.....	25
1.1 <i>Il mito degli dèi greci</i>	25
1.2 <i>La morale del nobile vs la morale degli schiavi</i>	29
1.3 <i>Il popolo ebreo: la prima trasvalutazione</i>	33
2. LA RELIGIONE EBRAICO-CRISTIANA TRA IL SACERDOTE E L’ARISTOCRATICO	34
2.1 <i>La figura del sacerdote</i>	34
2.2 <i>La scelta dell’uomo nobile si fa colpa e peccato</i>	36
2.3 <i>Ressentiment e cattiva coscienza</i>	40
2.4 <i>La società civile</i>	44
3. DIO, GESÙ E L’UOMO-PECORA	48
3.1 <i>L’uomo-pecora e il prete asceta</i>	48
3.2 <i>Gesù, Dioniso e S. Paolo</i>	53
3.3 <i>Dio: il massimo creditore, il soppressore degli istinti, il creatore di civiltà</i>	56
CAPITOLO TERZO: A CAVALLO DEL NICHILISMO	60
1. DALLA MORTE DI DIO ALL’IDOLATRIA DELLA SCIENZA	60
1.1 <i>La morte di Dio</i>	60
1.2 <i>La scienza tra illuminismo e idolatria</i>	66

2.	LA VISIONE DELL'ÜBERMENSCH: DALLA DISTRUZIONE ALLA RINASCITA	75
2.1	<i>Le forme del nichilismo</i>	76
2.2	<i>La rinascita nel perpetuo superamento</i>	80
CAPITOLO QUARTO: L'ETERNO RITORNO DELL'UGUALE COME LEGGE		
DELL'UOMO.....87		
1.	LA 'TEORIA EDUCATRICE' E IL SUO STATUTO PRATICO	87
1.1	<i>Annunci dell'eterno ritorno dell'uguale</i>	88
1.2	<i>Tra eternizzazione della vita individuale e incorporazione eterna del volere</i>	92
2.	LA LEGGE DEL KAIROS: UNA SCELTA ETICA	99
2.1	<i>Il volere 'in avanti' che vuole 'a ritroso'</i>	99
2.2	<i>La rinascita dell'agire creativo nella liberazione</i>	104
APPENDICE. CONTRO L'INTERPRETAZIONE DI SEVERINO: VITIELLO E REGINA.....		109
PARTE SECONDA: LA VOLONTÀ DI POTENZA113		
CAPITOLO PRIMO: DALL'UOMO ALL'ENTE: IL DISSOLVIMENTO DEL		
SOGGETTO.....114		
1.	LA CREAZIONE DELL'INDIVIDUO NELLA LOTTA CONTINUA TRA APOLLO E DIONISO.....	114
1.1	<i>L'io tra Caos e rappresentazione</i>	114
1.2	<i>La costruzione programmata dell'io</i>	121
2.	LA DISTRUZIONE DELL'INDIVIDUO NEL DISSOLVIMENTO DEL SOGGETTO.....	124
2.1	<i>Lo smascheramento dell'io</i>	125
2.2	<i>L'io come flusso</i>	128
CAPITOLO SECONDO: PULSIONI, ISTINTI, QUANTI DI FORZA: UN ALTRO		
NOME PER DIONISO130		
1.	LA CONOSCENZA DEL CORPO	130
1.1	<i>La rivendicazione del corpo</i>	130
1.2	<i>Il primato del corpo</i>	134
2.	LA VOLONTÀ DI POTENZA	139
2.1	<i>La lotta tra gli impulsi</i>	139
2.2	<i>L'essere s'identifica col divenire</i>	146
CAPITOLO TERZO: L'ETERNO RITORNO DELL'UGUALE COME LEGGE DEL		
COSMO.....152		

1. L'INTRECCIO TESSUTO TRA DIVENIRE E VOLONTÀ	152
1.1 <i>Le cifre dell'eterno ritorno dell'uguale: la molteplicità</i>	152
1.2 <i>Le cifre dell'eterno ritorno dell'uguale: l'evento</i>	158
2. LA NECESSITÀ, L'AZZARDO E IL TIRO DI DADI.....	161
PARTE TERZA: LA VERITÀ	164
CAPITOLO PRIMO: LA VERITÀ ASSOLUTA DELLA METAFISICA CLASSICA: LA VERITÀ IDEALE.....	165
1. CONTRO IL PRINCIPIO DI NON-CONTRADDIZIONE E L'ADÆQUATIO ARISTOTELICA	165
2. CONTRO IL PRINCIPIO D'IDENTITÀ E LA CATEGORIA DI SOSTANZA	171
3. CONTRO IL PRINCIPIO DI CAUSALITÀ E FINALITÀ.....	175
CAPITOLO SECONDO: IL LINGUAGGIO E LA SUA VERITÀ: UNIVERSALIZZAZIONE, OGGETTIVAZIONE E CRISTALLIZZAZIONE	180
1. LA PRODUZIONE DEL LINGUAGGIO E LA CREAZIONE DEI CONCETTI.....	180
1.1 <i>L'illusione della conoscenza maschera il reale</i>	180
1.2 <i>L'origine etica del linguaggio e la verità come metafora</i>	183
1.3 <i>La privazione del senso e la cristallizzazione concettuale</i>	186
2. LA LINGUA DI NIETZSCHE.....	189
2.1 <i>La parola che domina</i>	190
2.2 <i>Gli stile di Nietzsche</i>	192
2.3 <i>Dall'intuizione creativa alla volontà di potenza</i>	194
CAPITOLO TERZO: IL PROSPETTIVISMO: VERITÀ PROSPETTICA ED ESORTAZIONE	197
1. LA VERITÀ PROSPETTICA	197
1.1 <i>Verità e interpretazione</i>	197
1.2 <i>Lo svuotamento della verità</i>	199
2. L'ESORTAZIONE – PER UNA CONCLUSIONE	200
BIBLIOGRAFIA	202

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

Studente: Paola Filosa matricola: 955728

Dottorato: Filosofia

Ciclo: XXV

Titolo della tesi : IL VUOTO DELLA VERITÀ. Indagine sull'epistemologia di Nietzsche

Abstract:

Lo scritto si propone di indagare il concetto di verità nella filosofia nietzscheana. Contro un'epistemologia di stampo aristotelico, che chiamava in causa una *adaequatio* tra la cosa e il pensiero della cosa, Nietzsche rivendica ciò che può essere indicato come uno svuotamento del contenuto veritativo della verità, finendo per designare con essa un mero carattere prospettico, garantito da un rovesciamento gerarchico che si concreta nel dominio della volontà sul logos. Così ogni verità diventa un guscio vuoto, riempito di volta in volta dal contenuto che ogni nuova prospettiva volontaristica gli impone.

Per rendere conto di questo rovesciamento lo scritto è diviso in tre parti, passando dall'analisi della limitata visuale della volontà umana (parte prima), a quella dell'ampiezza ontologica della volontà di potenza (parte seconda), per concludersi con una riflessione sulla natura prospettica della verità nietzscheana (parte terza).

Una certa rilevanza si è riconosciuta ai problemi che la critica nietzscheana alla metafisica porta con sé e alle critiche che le sono state mosse.

Tuttavia, per evitare di sottovalutare la potenza sovversiva che domina il pensiero nietzscheano, si è tentato qui di andare oltre tali difficoltà, riesaminando il tema del prospettivismo, in così stretto e necessario legame con le dottrine della volontà di potenza e dell'eterno ritorno dell'uguale, attraverso un'analisi di più ampio respiro.

Si presenta, quindi, la possibilità di recuperare il senso profondo della filosofia di Nietzsche, ripensandola nella prospettiva di una *esortazione* volontaristica che trasformi la trasmissione del pensiero filosofico in un messaggio che annulli il rimando ad ogni possibile esigenza veritativa svuotata, come essa appare oramai.

Titolo della tesi : THE EMPTINESS OF THE TRUTH. An analysis of Nietzsche's epistemology

Abstract:

In this work I analyse the concept of truth in Nietzsche's philosophy. Nietzsche claims a process of "emptying" the truth against the Aristotelian position, which implied the classic *adaequatio* between the thing and its thought. Nietzsche ends with the truth attaining "perspectivism", a philosophical view that is guaranteed by the reversing of hierarchy between the will and the *logos*. The truth becomes consequently a sort of empty shell that one can fill up by a new voluntaristic perspective each time he needs it.

This work is divided into three parts; from the analysis of the limits of the human will (first part) I go on examining the ontological breadth of thought of the will to power (second part); in the third part I analyse the view of perspectivism of Nietzsche's truth.

I put a special emphasis on the question of Nietzsche's criticism to traditional metaphysics, and on general disapproval this position had excited.

To avoid undervaluing the subversive force of Nietzsche's philosophy, I tried to overcome this difficulty by an extensive re-examination of perspectivism in its indispensable implications with the power to will and the thought of the eternal recurrence.

I tried to recover the profound sense of Nietzsche's philosophy insisting on its voluntaristic *exhortation*, which could convert the transmission of the philosophical thought into a message that doesn't necessarily imply the "empty shell" of the truth, as it seems to all appearances.