

Nietzsche inattuale?

1 IL SIGNIFICATO DELLA FEDELTÀ ALLA TERRA NELL'OPERA DI NIETZSCHE

1.1 DALLA CONCEZIONE DELLA VITA IN *LA NASCITA DELLA TRAGEDIA* ALLA FASE ILLUMINISTICA

1.1.1 IL SÌ ALLA VITA DELLA TRAGEDIA GRECA E I PROBLEMI DI UN LINGUAGGIO "INAPPROPRIATO"

1.1.2 LA CRITICA ALLA METAFISICA NEL PROGETTO ILLUMINISTICO DI *UMANO, TROPPO UMANO*

1.1.3 LA CRITICA ALLA MORALE DI *AURORA*

1.2 L'AUTOSOPPRESSIONE DEL PROGETTO ILLUMINISTICO E IL PENSIERO DELL'ETERNO RITORNO

1.2.1 L'IRONIA NELLA *GAIA SCIENZA*

1.2.2 IL RAPPORTO TRA CONOSCENZA E VITA E LA VITA ESTETICA

1.2.3 L'ONESTÀ INTELLETTUALE: MOTORE DEL PROGETTO ILLUMINISTICO E DELLA SUA SOPPRESSIONE

1.3 IL PENSIERO DELL'ETERNO RITORNO E LE SUE CONSEGUENZE: IL PENSIERO GENEALOGICO E LA VOLONTÀ DI POTENZA

1.3.1 IL PENSIERO DELL'ETERNO RITORNO DELL'UGUALE E LA SUA COMUNICAZIONE NELLE OPERE DI NIETZSCHE

1.3.2 IL RITORNO AL PENSIERO GENEALOGICO ALLA LUCE DEL PENSIERO DELL'ETERNO RITORNO

1.3.3 LA VOLONTÀ DI POTENZA COME L'ULTIMA FORMULA DELLA "FEDELTÀ ALLA TERRA" IN NIETZSCHE

2 LA QUESTIONE DEL TEMPO E IL PROBLEMA DEL KAIROS

2.1 LA QUESTIONE DEL TEMPO E LA FEDELTÀ ALLA TERRA

2.1.1 LA TEMPORALITÀ COME ELEMENTO ESSENZIALE DELLA "FEDELTÀ ALLA TERRA" E IL PROBLEMA DELLA STORIA IN RELAZIONE AL PENSIERO DELL'ETERNO RITORNO

2.1.2 IL SIGNIFICATO DEL PASSATO E IL RUOLO DELLA MEMORIA

2.1.3 IL FUTURO COME LA PROSPETTIVA DETERMINANTE NELLA CONSIDERAZIONE NIETZSCHIANA DELLA STORIA

2.1.4 IL NICHILISMO E I DUE SIGNIFICATI DEL PENSIERO DELL'ETERNO RITORNO

2.2 IL PROBLEMA DEL KAIROS

2.2.1 LA REDENZIONE DI CIÒ CHE "ERA"

2.2.2 IL TRASCENDERSI NELL'OLTRE-UOMO

2.2.3 L'IMPENSABILE SEMPLICITÀ DEL KAIROS

2.3 LA QUESTIONE DEL TEMPO E IL CONCETTO DI VERITÀ

2.3.1 LA CRITICA AL CONCETTO METAFISICO DI VERITÀ E LA RAGIONE DEL "CORPO"

2.3.2 IL PROSPETTIVISMO RADICALE E LA NEGAZIONE DETERMINATA

3 IL CONCETTO DI TRASCENDENZA NEL PENSIERO DI NIETZSCHE

3.1 IL PARADOSSO DELLA TRASCENDENZA IN NIETZSCHE

3.2 LA DISATTESA QUESTIONE DI TEODICEA IN NIETZSCHE

1 IL SIGNIFICATO DELLA FEDELTÀ ALLA TERRA NELL'OPERA

DI NIETZSCHE

Il richiamo “rimanete fedeli alla terra” risuona per la prima volta nel Proemio di *Così parlò Zarathustra* (citato Za) durante il discorso che Zarathustra tiene agli uomini radunatisi sulla piazza del mercato, il discorso nel quale il profeta annuncia il superuomo: « Il superuomo è il senso della terra. La vostra volontà dica: sia il superuomo il senso della terra! Vi scongiuro, fratelli, rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di speranze ultraterrene! » (F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. Sossio Giametta, Rizzoli, Milano, 1995, pag. 28)

L'esortazione alla fedeltà alla terra si inserisce, dunque, nel contesto dell'annuncio dell'oltre-uomo e della polemica nei confronti delle “speranze ultraterrene”. Sin dal principio essa viene posta in relazione con la critica alla metafisica.

La fedeltà alla terra invocata da Zarathustra riprende da un lato la critica alle “speranze ultraterrene” e alle “verità assolute” portata avanti nella fase illuministica¹, dall'altro fornisce importanti indicazioni per l'interpretazione del concetto di *Übermensch* (oltre-uomo), che costituisce il tema proprio dello Zarathustra. Sulla base di queste osservazioni si può sostenere che il concetto di “fedeltà alla terra” sia già presente nel periodo illuministico, sebbene nelle opere di questo periodo (*Umano, troppo umano, Aurora, La gaia scienza*) non si trovi traccia di questa formula, e che, d'altra parte, esso sia da mettere in relazione con il pensiero dell'eterno ritorno, il quale costituisce l'orizzonte in cui si genera l'idea dell'oltre-uomo. L'oltre-uomo, infatti, non è altro che l'uomo capace di sopravvivere al «pensiero abissale»² e di creare nuovi valori, dopo il travolgimento di tutti i valori operato dall'idea dell'eterno ritorno. La fedeltà alla terra è, in altre parole, il modo di vivere di colui che ha assunto il pensiero dell'eterno ritorno come principio di vita, ovvero di colui che è giunto all'*amor fati* e ad un incondizionato “sì” alla vita. Restare fedeli alla terra non è alla fine nient'altro che la forma più profonda di accettazione della vita.

Se questo è il significato di “restare fedeli alla terra”, allora la formulazione di questo imperativo si può incontrare *de facto* già nelle prime opere di Nietzsche, nel tempo in cui Nietzsche si trovava ancora fortemente sotto l'influsso del pensiero di Schopenhauer e dell'estetica di Wagner. Come Nietzsche stesso mette in evidenza in *Ecce homo*, è proprio questo motivo della fedeltà alla terra il punto di riferimento obbligato per la comprensione dello sviluppo del suo pensiero dalla critica alla filologia accademica fino agli ultimi scritti.

Sulla scorta delle indicazioni di Nietzsche stesso, quindi, si analizzerà di seguito, come già accennato, il significato di questo imperativo da *La nascita della tragedia* fino alle ultime opere, mettendolo opportunamente in relazione con motivi che abbiamo detto essere affini: il sì incondizionato alla vita e la critica alle “verità assolute”. Tali motivi sono, infatti, espressioni di un'unica e medesima questione: quella del valore dell'esistenza nell'aldiqua.

1.1 DALLA CONCEZIONE DELLA VITA IN *LA NASCITA DELLA TRAGEDIA* ALLA FASE ILLUMINISTICA

Tra il libro edito nel 1872 e dedicato a Wagner, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, e *Umano, troppo umano* (1878) avviene la conversione di Nietzsche a se stesso. Egli si distanzia dai suoi maestri (Wagner e Schopenhauer) e sviluppa un proprio originale pensiero e un proprio originale linguaggio. Questo passaggio si può osservare particolarmente bene in relazione al concetto di affermazione della vita, ovvero riguardo al concetto stesso della vita, che proprio in seguito a questa “conversione a se stesso” si viene chiarendo e illuminando.

1.1.1 IL SÌ ALLA VITA DELLA TRAGEDIA GRECA E I PROBLEMI DI UN LINGUAGGIO “INAPPROPRIATO”

La nascita della tragedia (*Geburt der Tragödie* citato GdT) è un libro che nell’orizzonte della produzione nietzschiana sta per sé. Di ciò era consapevole l’autore stesso. Per questo egli intitolò la prefazione scritta per la seconda edizione dell’opera nel 1887 “Tentativo di un’autocritica”. Nonostante le riserve nutrite dal pensatore maturo nei confronti di questo esordio, lo scritto venne però inserito nella nuova edizione delle sue opere (1886), e ciò costituisce un chiaro segnale per l’interprete del pensiero nietzschiano: questo libro appartiene non meno dei successivi all’opera di Friedrich Nietzsche, sebbene in esso si possano trovare tesi che sembrano stare in opposizione con la sua filosofia posteriore. Ciò che unisce questo libro alla produzione seguente è l’idea di un incondizionato sì alla vita, come mette in luce l’autore stesso in un passaggio di *Ecce homo*, l’opera che offre una sintesi del suo percorso filosofico. Qui a proposito della *Nascita della tragedia* Nietzsche scrive: « la gente ha avuto orecchio solo per quanto offriva una nuova formula dell’arte, dell’intenzione, del compito di *Wagner* perciò non sono stati a sentire ciò che di prezioso si occultava nel fondo di questo scritto. “Grecità e pessimismo”: questo sarebbe stato un titolo non equivoco, cioè, un primo ragguaglio su come i Greci la fecero finita col pessimismo - per mezzo di che cosa lo *superarono*... Proprio la tragedia è la prova che i Greci *non* erano pessimisti (...) Ero il primo a vedere il vero contrasto: - da una parte l’istinto *degenerante*, che si rivolta contro la vita con rancore sotterraneo (-il cristianesimo, la filosofia di Schopenhauer, in un certo senso la filosofia di Platone, tutto l’idealismo ne sono forme tipiche-), e dall’altra una formula della *affermazione suprema*, nata dalla pienezza, dalla sovrabbondanza, un dire sì senza riserve, al dolore stesso, alla colpa stessa, a tutto ciò che l’esistenza ha di problematico e di ignoto... » (F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, trad. Roberto Calasso, Adelphi, Milano, 1981, pag. 67 sgg.).

Pur tenendo presente che si tratta di un’autointerpretazione che mira a *posteriori* a dimostrare al lettore l’unità e la congruenza della propria opera e del proprio pensiero, possiamo comunque riscontrare questo aspetto della “affermazione suprema” della vita nell’opera apparsa nel 1872 con il titolo *La nascita della tragedia* e dichiararlo decisivo.

La radicale affermazione della vita è, infatti, il contenuto e il fine della tragedia greca, così come lo sono gli elementi che la costituiscono: il dionisiaco e l’apollineo. La “musica” e il “mito tragico”, dai quali è sorta la tragedia greca, «giustificano l’esistenza persino del ‘peggiore dei mondi’»³. Qui si mostra la potenza sia del dionisiaco che dell’apollineo.

Il dionisiaco coincide con la scoperta «che il vero ente, che l’Uno primigenio» è «l’eterno sofferente e pieno di contraddizioni»⁴. Esso trova espressione presso i Greci nel «suono estatico dei celebratori di Dioniso», che ripropongono «tutta la *smisuratezza* della natura in gioia e dolore e conoscenza»⁵, e nella terribile

saggezza del Sileno, che, interrogato un giorno dal re Mida su «quale fosse per gli uomini la cosa migliore e la più eccellente di tutte», rispose: «La cosa migliore di tutte è [...] non essere nato, non essere, essere *niente*»⁶. Il dionisiaco è dunque la profonda conoscenza dell'essenza della vita, cioè della sua forza a-cosmica, di fronte alla quale l'esistenza diventa un non-senso.

L'essenza a-cosmica della vita, in quanto "l'eterno sofferente e pieno di contraddizioni", ha trovato però riscatto presso i Greci attraverso un'altra forza: la forza di Apollo, il dio dell'arte, della forma, della misura. Grazie a questa forza, dalla quale alla fin fine è sorto il "mondo olimpico", i Greci hanno potuto giustificare l'esistenza: «L'identico istinto che dà la vita all'arte, come a un complemento e completamento dell'esistenza che induce a continuare a vivere, diede anche origine al mondo olimpico, nel quale la 'volontà' ellenica alzò davanti a se stessa uno specchio trasfiguratore. Così gli dèi giustificano la vita umana, in quanto essi stessi la vivono: ed è la sola teodicea che li soddisfa!» (F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia ovvero greicità e pessimismo*, trad. Paolo Chiarini, Laterza, Roma-Bari, 1995, pag. 34).

Il sogno apollineo del mondo olimpico non era dunque nient'altro che l'espressione di un profondo sì alla vita, che non impallidisce nemmeno davanti alla conoscenza dionisiaca del non-senso dell'esistenza e non cerca un migliore mondo ultraterreno: «Nei Greci la 'volontà' volle contemplare se stessa nella trasfigurazione del genio e del mondo dell'arte: per glorificarsi, bisognava che le stesse sue creature si sentissero degne di gloria, si rivedessero in una sfera più alta, senza che quel mondo perfetto dell'intuizione operasse sopra di loro come un imperativo o come un rimprovero» (*Ibidem*, pag. 36).

L'istinto dionisiaco e quello apollineo manifestano la loro unità nel modo più evidente nella tragedia attica. In questa la musica e il coro, che originariamente era sempre un «coro di satiri»⁷, esprimono l'elemento dionisiaco, ovvero rivelano «che nel fondo delle cose, nonostante qualunque vicenda dei fenomeni, la vita dura indistruttibilmente potente e diletta»⁸, mentre «il dramma» in sé con la sua «lingua», i suoi personaggi e la «dinamica del discorso» rappresenta il momento apollineo⁹. Nella composizione tragica si fondono, quindi, la saggezza dionisiaca, che parla dell'eterno annientamento di tutti gli individui (per questo gli eroi muoiono), e il mondo immaginario dell'apollineo, che ripropone tale saggezza in forme da contemplare.

Contro questa forma di giustificazione dell'esistenza si afferma, però, in seguito un altro tipo di "teodicea"¹⁰, che è entrato nella storia dell'Occidente sotto il nome di Socrate ed è col tempo prevalso sull'arte dionisiaca e sul sogno apollineo. Si tratta della giustificazione dell'esistenza attraverso la ragione, o meglio attraverso un ordine cosmico fondato sulla ragione e sussistente al di là del concreto esistere, il quale nega semplicemente la saggezza del Sileno. Con Socrate, il «*non-mistico*» per eccellenza¹¹, che contesta l'agire «per mero istinto» proprio dei bei tempi antichi¹², compare per la prima volta in Occidente l'ottimismo logico: «La virtù è sapienza: si pecca solamente per ignoranza: il virtuoso è felice»¹³. In questo ottimismo della morale razionalistica «è implicita la morte della tragedia»¹⁴, che si consuma poi effettivamente con Euripide. Con questi, infatti, gli eroi diventano dei "dialettici" e l'ordine cosmico vien sempre infine assicurato da un *deus-ex-machina*¹⁵.

In *La nascita della tragedia* Nietzsche presenta per la prima volta l'opposizione tra il fenomeno dionisiaco e quello socratico: il primo diviene il simbolo dell'affermazione della vita, il secondo è già percepito come "décadence". Il primo rappresenta l'autentica fedeltà alla terra, che presso gli antichi Greci viene espressa dalla meravigliosa forma della tragedia attica; il secondo costituisce il primo passo verso l'ideale ascetico, che rifiuta la terra in nome di "speranze ultraterrene"¹⁶. Questa opposizione, che si potrebbe definire anche come opposizione tra "ragionevolezza" e "istinto"¹⁷, è la contraddizione del pensiero occidentale che Nietzsche in tutta la sua opera si sforza di mettere in luce. A paragone con essa la contrapposizione tra dionisiaco ed apollineo non costituisce una vera e propria opposizione. Si tratta piuttosto di «una lega fraterna delle due divinità» che si realizza compiutamente nella tragedia: «Dioniso parla il linguaggio di Apollo, ma Apollo finisce col parlare il linguaggio di Dioniso»¹⁸.

In contrapposizione a questa "lega fraterna", con cui «viene conseguito il fine supremo della tragedia e, in generale, dell'arte», sta il tipo dell'uomo teoretico. Questo tipo diventa dominante attraverso il tramonto della tragedia attica e l'affermazione di Euripide e della commedia attica. Con esso ha inizio il dominio della cultura alessandrina in Occidente: «Tutto il nostro mondo moderno è preso alla rete della cultura alessandrina, e riconosce come ideale l'uomo teoretico munito delle supreme forze conoscitive e dedito al servizio della scienza: il cui prototipo e progenitore è Socrate» (*Ibidem*, pag. 127 sg).

Insieme con questa cultura e con l'ammirazione per l'uomo teoretico si è affermata una «profonda rappresentazione illusoria, (...) la quale crede che il pensiero, mercé il filo conduttore della causalità, arrivi fino ai più profondi abissi dell'essere, e che esso sia in grado non solo di conoscere, ma anche di *correggere* l'essere»¹⁹. Con questa fede, e in particolare con la possibilità di "correggere l'essere", si affaccia per la prima volta nella storia del pensiero la possibilità del "dover-essere", cioè di una differenziazione tra la realtà e la realtà pensata. Fa capolino la possibilità della morale in senso cristiano o meglio kantiano.

È quindi da pensare che Nietzsche avesse già presente in *La nascita della tragedia* il problema della negazione della vita da parte della morale. Ciò che gli mancava era, come egli stesso confessa nella postuma Prefazione, un «linguaggio personale», che corrispondesse a «queste intuizioni e questi ardimenti tanto personali». Essi, invece, vengono espressi «faticosamente» con «formule schopenhaueriane e kantiane»²⁰. L'opera, come ammette in *Ecce homo*, è ancora «impregnata del profumo di cerimoniere funebre di Schopenhauer»²¹. Da ciò deriva l'impressione che lo scritto stia totalmente nell'orizzonte di un pensiero metafisico. E di fatto Nietzsche parla di «consolazione metafisica»²², di «significato metafisico della vita»²³, della «gioia metafisica del tragico»²⁴, di un «supplemento metafisico della realtà naturale» da parte dell'arte²⁵, della musica come rappresentazione del «metafisico»²⁶, essendo essa in grado di fornire «al mito tragico una significatività metafisica»²⁷. Perfino la parola "religione" non contiene in questo scritto un accento negativo²⁸.

L'assegnazione di un valore positivo alla metafisica, però, è da riportare appunto alla dipendenza che Nietzsche qui ancora dimostra nei confronti del linguaggio schopenhaueriano. Di fatto la semantica di quest'opera non corrisponde alle intenzioni dell'autore, che sono per la verità ben differenti da quelle del maestro. Infatti, per Schopenhauer la soluzione al non-senso della vita sta nella pratica

ascetica, cioè nel distacco dalla vita stessa, per Nietzsche, invece, nell'incondizionato si ad essa. L'originalità della posizione nietzschiana rischia tuttavia di sfuggire in un testo che appare alla fin fine contraddittorio: da una parte si parla del dionisiaco e della tragedia come suprema affermazione della vita, dall'altra dell'unione all'Uno originario e della eliminazione degli individui, che pure dovrebbero essere accettati e compresi nel sì radicale all'esistenza.

Il carattere generalmente contraddittorio dell'opera si mostra soprattutto in alcuni punti. Prima di tutto in relazione al giudizio sulla metafisica. Infatti, se da un lato il bisogno metafisico viene considerato positivamente, in quanto identificato, sulla scorta di Schopenhauer, con il sentimento della riunificazione col Principio²⁹, dall'altro appare anche un giudizio negativo su di esso, quando la metafisica viene collegata al primato socratico della ragione. A questo proposito Nietzsche parla di «illusione metafisica» che «è aggiunta alla scienza come istinto» e «la riconduce sempre ai suoi confini»³⁰. La passione metafisica viene vista, quindi, anche come caratteristica dell'uomo teoretico e si trova in questo caso in opposizione all'arte tragica. E' ben vero che questa opposizione viene sminuita nello scritto dal fatto che la conoscenza giunta ai suoi confini, cioè la "conoscenza tragica" (tale è percepita da Nietzsche la conoscenza in Kant e in Schopenhauer), dovrebbe capovolgersi nella ri-nascita della tragedia (attraverso la musica e il mito tedeschi, ovvero attraverso Wagner)³¹. Ma la contraddizione rimane.

Un'altra contraddizione presente nel testo, che senz'altro è dovuta all'influsso del linguaggio schopenhaueriano, si può ritrovare nella determinazione del *principium individuationis*, che all'inizio è collegato con il principio apollineo, poi è messo in relazione con la ragione. Qui vengono chiaramente alla luce i limiti dell'uso delle categorie di Schopenhauer. Nietzsche, infatti, cerca nella prima parte del suo scritto di spiegare l'opposizione tra dionisiaco e apollineo con l'opposizione elaborata da Schopenhauer tra l'Uno primigenio ovvero la Volontà, Principio metafisico del mondo, e il mondo della rappresentazione, fondato sul *principium individuationis*. Questa esplicazione, che si rifà alla fin fine alla divisione kantiana tra *phenomenon* e *noumenon*, era però inadatta a venire a capo del significato dei due istinti estetici. La divinizzazione dell'individuo, il mantenimento dell'individuo stesso entro i limiti della "misura" in senso greco, ovvero tutto ciò che viene espresso dalla figura mitica di Apollo, non può essere visto, come "il velo di Maya" schopenhaueriano, cioè come un impedimento alla riunificazione con il Principio ovvero all'esplicazione del momento dionisiaco. Infatti, la forza dell'apollineo e quella del dionisiaco sono costrette «a sviluppare le rispettive energie nella più rigorosa misura di reciprocità, secondo la legge dell'eterna giustizia»³². Il problema, però, è ancora più profondo. Il fatto è che Apollo e Dioniso rappresentano per Nietzsche lo stesso identico "sì" alla vita e pertanto non si possono distinguere per una maggiore o minore partecipazione alla realtà ultima del mondo. Nella dialettica tra queste due forze il giudizio sul "mondo vero" è già sparito, poiché entrambe in modi diversi sono espressione del mondo "vero". La dottrina della "fedeltà alla terra" è in entrambe già presente e attiva, e in entrambe si può riconoscere il germe della critica alla metafisica sviluppata successivamente.

Ancora più evidente è la contraddizione che sorge nel testo di Nietzsche là dove si parla del sentimento della compassione. Come si sa, Schopenhauer assegna un grande valore a tale sentimento, attraverso il quale l'uomo può superare il proprio egoismo, cioè può mettere in crisi il principio di individualità e unirsi all'eterno e unico dolore del mondo. Anche Nietzsche parla in alcuni passaggi positivamente

della compassione³³. Ma, d'altra parte, chiarisce che con "compassione" non è da intendere un "affetto", quale si ha per esempio nelle opere di Euripide, e se poi deve dare spiegazione del "concetto tragico" non fa riferimento alcuno alla compassione, bensì alla gioia per l'annientamento dell'eroe³⁴. Pertanto, si deve ritenere che l'uso della parola "compassione" in certi passaggi sia derivato da un'assunzione irriflessa del linguaggio di Schopenhauer, che risulta però alla fine inadatto ad esprimere le reali intenzioni dell'autore.

L'intuizione fondamentale di Nietzsche è quella della presenza nella tragedia greca di un'accettazione incondizionata della vita, tale da non richiedere nessuna giustificazione da parte di un ordine cosmico razionale e trascendente. Un'accettazione che non si ritrae nemmeno di fronte al dolore e che pertanto supera la posizione di Schopenhauer, il quale aveva sì accettato l'ordine a-cosmico della vita, ma aveva invitato a fuggire al destino di dolore implicito nella caoticità. Schopenhauer si era staccato dalla razionalità dell'essere, ma non dal valore di questa razionalità. Per questo egli aveva alla fine preferito il non-essere all'essere privo di ordine razionale. Nietzsche, invece, indica la via che coerentemente consegue alla "scoperta" di Schopenhauer: il capovolgimento del valore stesso dell'essere. Così l'essere vale non per il suo ordine, ma per la sua realtà di essere in sé e per sé.

La gioia per l'annientamento dell'eroe è la gioia per il divenire, che può sorgere solo quando si abbandona il concetto eleatico di un essere eterno, inalterabile e unico. Il dolore per il continuo cambiamento delle forme, il sentimento di pena per la caducità di ogni gioia, per la distruzione di tutto, di ciò che è nobile come di ciò che è meno nobile, hanno la loro origine proprio nel concetto eleatico dell'essere. Solo se l'essere verrà concepito rigorosamente come eterno divenire, si potrà accettare la vita nel suo flusso alogico. Che Nietzsche dietro alla sua interpretazione del fenomeno tragico già presupponga questa concezione dell'essere, che sfocerà successivamente nella dottrina dell'eterno ritorno e della volontà di potenza, è abbastanza evidente, in particolare in un passaggio de *La nascita della tragedia*, in cui l'autore, riferendosi ad Eraclito, presenta per la prima volta la figura simbolica del bambino. Essa è posta in relazione col "fenomeno dionisiaco": «il fenomeno dionisiaco (...) sempre di nuovo ci rivela il gioco di costruzione e distruzione del mondo della individualità come lo sfogo di un piacere primordiale, allo stesso modo come la forza creatrice del mondo viene paragonata da Eraclito l'oscuro ad un fanciullo, che giocando dispone pietre qua e là, fa mucchi di sabbia e poi li rovescia» (*Ibidem*, pag. 169).

Questo gioco eterno, di cui si parla anche all'inizio di *Così parlò Zarathustra* (precisamente nel discorso "Delle metamorfosi") è il fondamento del fenomeno dionisiaco e dell'arte tragica. D'altra parte è, però, proprio quest'arte, cioè questa rappresentazione, che rende possibile l'accettazione del gioco eterno della vita³⁵, inculcando il piacere estetico per esso: «giacché l'esistenza e il mondo sono eternamente giustificati come fenomeno estetico»³⁶.

La disonestà della ragione nei confronti di questo gioco si rivela secondo Nietzsche in due punti: la costruzione di un concetto di "essere" che nega il divenire dell'esistenza a favore di una realtà eterna, immobile, invariabile, fissamente "vera" ovvero logicamente definita, e l'introduzione di una divisione ontologica tra soggetto e oggetto. Nella filosofia di Schopenhauer Nietzsche vede dapprima una via d'uscita da questa disonestà, ma poi, col passare del tempo, gli risulta chiaro che la dottrina del mondo "come volontà e rappresentazione", finché parla di "un'unica volontà" e della "negazione dell'individuo", presuppone la stessa

denigrazione dell'esistenza che è presente nella metafisica platonica, perché alla sua base c'è la stessa concezione eleatica dell'essere. Il concetto di "volontà" (*Wille*) di Schopenhauer contiene quindi alla fin fine i tradizionali caratteri ontologici: la volontà è "una", eterna e si sottrae alla temporalità e alla pluralità. La polemica contro la tradizionale onto-logia non è in Schopenhauer così profonda da liberare la volontà dai caratteri ontologici dell'eleatismo, pur avendo rotto il legame eleatico tra essere e ragione. È questa radicalizzazione che, invece, intende intraprendere Nietzsche.

1.1.2 LA CRITICA ALLA METAFISICA NEL PROGETTO ILLUMINISTICO DI

UMANO, TROPPO UMANO

La pubblicazione di *Umano, troppo umano* (*Menschliches, Allzumenschliches*, citato MA) rappresenta una cesura significativa nella vita e nell'opera di Friedrich Nietzsche. Questa raccolta di aforismi si differenzia sostanzialmente dalle opere precedenti (*La nascita della tragedia* e le quattro *Considerazioni inattuali*) sia nello stile che per il contenuto. Il cambiamento non poteva passare inosservato. Con ciò venne siglata la definitiva rottura con Wagner, che per la verità già da tempo era nell'aria. Mentre Wagner sempre di più si proponeva come il rappresentante dell'ideale di un'arte assoluta e di conseguenza si riconciliava con l'ideale cristiano, nel quale vedeva brillare la stessa absolutezza, Nietzsche imboccava con decisione la via del valore illuministico della conoscenza, con il motto: «dove voi vedete cose ideali, io vedo - cose umane, ah! troppo umane!»³⁷. Egli dedicò il nuovo libro a Voltaire e si fece così sostenitore della conoscenza scientifica contro l'indeterminatezza dell'arte, della finitezza dell'esistenza contro l'ideale infinito, della ragione illuministica contro il sentimento romantico.

Si può avere l'impressione che negli anni tra la quarta *Inattuale* e *Umano, troppo umano* (1876-1878) avvenga in Nietzsche un'inversione di pensiero a 180°. In realtà la trasformazione del pensiero nietzschiano non è così radicale. Al di là delle apparenze esiste, come già detto, una continuità di fondo nell'opera di questo autore. Come Nietzsche stesso sottolinea in *Ecce homo* e come noi abbiamo cercato di mettere in luce nel paragrafo precedente, la vicinanza di Nietzsche ad una prospettiva metafisica e all'afflato wagneriano nelle prime opere è più una questione di linguaggio che di pensiero. Ora si tratta di comprovare ulteriormente questa interpretazione, mostrando come *Umano, troppo umano* si agganci agli scritti precedenti.

Il fine di MA è la guerra ad ogni forma di «idealismo»³⁸, quindi anche a quello contenuto nell'assolutizzazione dell'arte, e perciò lo scritto emana un gelo che difficilmente si concilia con la scrittura entusiastica e patetica delle opere precedenti. Ma l'intenzione di questa «grande separazione»³⁹ è orientata alla "fedeltà alla terra" non meno della celebrazione dell'arte tragica come incentivo alla vita. Infatti, Nietzsche concepisce l'affrancamento dall'ideale come la forma più alta di affermazione della vita. Non solo della vita in generale, ma della sua propria vita. Perché egli vede in ciò il proprio personalissimo «compito»⁴⁰. In tal modo la "fedeltà alla terra" viene concepita come un principio individuale che contraddice l'universalità dell'unione con l'Uno originario di schopenhaueriana memoria. Il recupero del valore dell'individualità costituisce il primo passo della critica alla metafisica elaborata da Nietzsche⁴¹.

Per illustrare la svolta nietzschiana si potrebbe anche dire che Nietzsche, alla sequela di Schopenhauer, abbia dapprima rifiutato la concettualità dell'essere ovvero l'ontologia, per poi radicalizzare tale rifiuto liberando l'esser-ci dagli ideali assoluti, che presuppongono questa ontologia. Infatti, il fissare ideali di universale validità viene avvertito come tradimento nei confronti della vita a-cosmica.

La scoperta e la lotta contro questo tradimento cade sotto la definizione "progetto illuministico" che ha occupato Nietzsche dal 1876 al 1881. In questo periodo il filosofo sviluppa una sua critica al "bisogno metafisico" nel quale Wagner e Schopenhauer rimangono ancora imprigionati. Egli desidera «portare avanti di nuovo la bandiera dell'Illuminismo»⁴² e pertanto apre due fronti: contro le "verità assolute" e contro la libertà dello spirito umano, cioè contro la costituzione di un concetto di realtà che si sottrae alla naturale caducità dell'esserci e al divenire, contro la fiducia romantica nella forza meravigliosa dello spirito umano capace di sottrarsi al meccanicismo del mondo⁴³.

Il primo motivo viene direttamente affrontato nel primo aforisma di *Umano, troppo umano* ("Chimica delle idee e dei sentimenti"). Qui l'autore presenta in modo programmatico a cosa tenda la trattazione dell'opera: «una *chimica* delle idee e dei sentimenti morali, religiosi ed estetici», per la quale la scienza storica, su cui aveva sollevato molte perplessità nella *Seconda Inattuale* ("Sull'utilità e il danno della storia per la vita"), si rivela ora utile. Questa utilità viene sottolineata ancor più fortemente nel secondo aforisma. Infatti è «il filosofare storico» che può mostrare che non ci sono «*fatti eterni*» e «verità assolute»⁴⁴. Al posto di queste verità eterne, che si rivelano irreali, Nietzsche sottolinea la «*valutazione delle verità non appariscenti*» (§ 3), che spesso nella storia del pensiero sono scomparse dinanzi al fascino del metafisico. Si tratta cioè di far aprire gli occhi «sulle cose vicine»⁴⁵.

Il superamento «delle prime ed ultime cose» in nome delle «cose vicine» significa prima di tutto superamento della rappresentazione metafisica di un «*secondo mondo reale*» e della «scomposizione in anima e corpo» dell'uomo, la quale alla fin fine è da ricondurre a quella rappresentazione⁴⁶. La critica al mondo metafisico avviene sul modello kantiano a ragione dell'insufficiente capacità conoscitiva della ragione umana⁴⁷. Da ciò consegue che non si può dimostrare veramente la non esistenza del mondo metafisico, ma se ne può concludere l'indicibilità: «Perché del mondo metafisico non si potrebbe predicare null'altro che un essere altro, un essere altro a noi inaccessibile e incomprensibile; sarebbe una cosa con proprietà negative. Quand'anche l'esistenza di un tal mondo fosse ben dimostrata, rimarrebbe pur fermo che la più indifferente di tutte le conoscenze sarebbe appunto la conoscenza di esso; ancor più indifferente di quanto, per il nocchiero in pericolo nella tempesta, è necessariamente l'analisi chimica dell'acqua» (F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano I*, Mondadori, Milano, 1995, pag. 20)⁴⁸.

Questo pensiero viene ripreso nell'aforisma successivo (§ 10: "Innocuità della metafisica nell'avvenire"), per venir poi riproposto sotto altra forma in una successiva osservazione sugli effetti della metafisica. Infatti, viene chiarito che il pensiero metafisico è ancor sempre di decisiva importanza per la scienza moderna dal momento che esso sta a fondamento della costituzione della lingua. Infatti è grazie alla fede nell'«uguaglianza delle cose», nell'«identità della stessa cosa in diversi punti del tempo»⁴⁹ e nell'«unità della cosa»⁵⁰ che l'uomo ha potuto sviluppare il linguaggio nel quale ha pensato «veramente di avere la conoscenza

del mondo» e con ciò «ha acquistato quell'orgoglio col quale si è innalzato al di sopra dell'animale»⁵¹.

Il linguaggio e la logica, che è il suo presupposto, poggiano su una fede⁵², ovvero sulla fede nella durabilità delle cose⁵³. Se questa fede viene messa in dubbio, essa è già negata, in quanto fede⁵⁴. Gli effetti di questa fede, però, cioè il linguaggio e “i problemi fondamentali della metafisica” (§ 18)⁵⁵, permangono, e su di essi si orienta appunto anche la scienza moderna. Essa, infatti, è ancora pur sempre fondata sul concetto d'identità, che è il presupposto per il concetto di sostanza, e sul «pensiero della causalità». Entrambi questi concetti sono da derivare dalla «fede metafisica», che «ci siano cose uguali»⁵⁶.

È interessante notare che Nietzsche riporti l'origine della metafisica ad una “fede” che nega il divenire. In questo punto si trova la sutura con le posizioni rappresentate in *Nascita della tragedia*. Un ulteriore parallelo con *La nascita della tragedia* costituisce poi la critica al concetto di causa⁵⁷. Nell'opera giovanile questa critica è già presente, anche se è sorretta fundamentalmente da motivi estetici e non conduce ad una critica alla metafisica, come avviene, invece, in *Umano, troppo umano*, dove, tra l'altro, viene messo in luce come sul concetto di causa poggia la differenziazione tra un mondo interno ed esterno⁵⁸ e il pensiero di una «cosa in sé»⁵⁹.

Lo stesso vale per l'affermazione che «il mondo non è né buono, né cattivo», che si può trovare anche nella *Nascita della tragedia*. In *Umano, troppo umano*, però, è presente in più anche il collegamento dell'essenza a-morale del mondo con la critica alla metafisica. La perdita dell'assoluto valore delle cose è parallela alla perdita delle “verità assolute”. La critica alla metafisica si presenta anche o soprattutto come critica alla morale. Questa, pur essendo il tema specifico dello scritto successivo, *Aurora*, viene già introdotta in *Umano, troppo umano*, là dove Nietzsche attribuisce al pensiero e al rapporto con le cose «l'illogicità»⁶⁰ e quindi «l'essere ingiusto», cioè il non poter venire a chiaro del valore ultimo delle cose: «Tutti i giudizi sul valore della vita sono svolti illogicamente e sono pertanto ingiusti. L'impurità del giudizio sta innanzitutto nella maniera in cui il materiale si presenta, cioè molto incompleto, poi nella maniera in cui viene da esso formata la somma, e, terzo, nel fatto che ogni singola parte del materiale è a sua volta risultato di un conoscere non puro, e questa cosa invero per necessità assoluta» (*Ibidem*, pag. 37).

Se è impossibile per l'uomo esistente venire a chiaro del valore della vita, allora «l'umanità non ha mete»: «Ma sentirsi come umanità (e non solo come individui) altrettanto spreca di come vediamo spreca dalla natura un singolo fiore, è un sentimento al di sopra di tutti i sentimenti. Ma chi ne è capace? Certo solo un poeta, e i poeti sanno sempre consolarsi» (*Ibidem*, pag. 38).

Insieme con la critica al valore ovvero al valore metafisico della vita il progetto illuministico di *Umano, troppo umano* include la critica alla libertà del volere, che si fonda sul “pensiero della causalità” e sulla divisione metafisica tra “mondo interno ed esterno”.

La libertà del volere costituisce, con l'affermazione dei “fatti eterni”, il nocciolo della metafisica, o meglio il nocciolo della filosofia idealistica, che, dopo il criticismo kantiano, ha assunto e superato la tradizionale metafisica. Con la critica

al concetto di libertà Nietzsche, sulle orme di Schopenhauer, ma in modo più radicale di questi, intende prendere le distanze dall'idealismo tedesco, così come con la critica alla duracità delle cose e alla loro uguaglianza nel tempo si distanzia dall'eleatismo e quindi dalla metafisica greca. Il problema del libero volere viene affrontato nella seconda parte di *Umano, troppo umano* ("Per la storia dei sentimenti morali") e se ne trova ulteriore accenno nella terza ("La vitareligiosa"). Nell'aforisma 39 l'autore parla della "favola della libertà intelligibile", contro la quale sostiene la necessità di ogni azione, quindi l'innocenza di colui che agisce. Questa necessità viene spiegata inoltre con un argomento meccanicistico, come nell'aforisma 106 ("Presso la cascata"): «Alla vista di una cascata noi crediamo di vedere negli innumerevoli incurvamenti, serpeggiamenti e spezzettamenti delle onde libertà della volontà e arbitrio; invece tutto è necessario, ogni movimento è matematicamente calcolabile. Così è anche delle azioni umane» (*Ibidem*, pag. 77).

In seguito Nietzsche, sul filo di questa necessità, giungerà al pensiero dell'eterno ritorno, che però rappresenta il superamento del progetto illuministico. A questo sbocco accenna già l'aforisma 107 ("Irresponsabilità e innocenza"). Qui il collegamento tra "necessità" e "innocenza" viene visto come il presupposto per il passaggio «da un'umanità *morale* ad un'umanità *saggia*», che al posto dei vecchi comandamenti possederà «una nuova abitudine»: «quella di comprendere, di non amare, di non odiare, di guardare dall'alto»⁶¹. Non si parla ancora esplicitamente di *amor fati*, di cui è intriso il pensiero dell'eterno ritorno, ma ci si avvicina a questo concetto. Un ulteriore accenno è contenuto nell'aforisma 124 ("Assenza di peccato nell'uomo"), dove compare ancora la figura del bambino che, come abbiamo visto, nel discorso di Zarathustra "Delle tre metamorfosi" simboleggia il senso del pensiero dell'eterno ritorno.

L'impossibilità dell'assunzione della responsabilità, su cui si fonda la critica alla morale, costituisce il primo passo verso il pensiero della completa innocenza dell'essere. Con innocenza dell'essere si intende l'annullamento della questione di una giustificazione del mondo dell'aldiquà contrapposto ad un mondo eterno dell'aldilà ovvero ad un ordine morale. Benché Nietzsche in *Umano, troppo umano* consideri il problema della irresponsabilità umana principalmente in una prospettiva psicologica, le conseguenze ontologiche e in senso lato teologiche di questo pensiero si possono ben intravedere. A questo proposito è da notare che Nietzsche nell'aforisma 144 anticipa una riflessione, che svilupperà poi dieci anni più tardi in *Anticristo*, cioè che «il sentimento di piena innocenza, di completa irresponsabilità» sarebbe stato il vero contenuto dell'insegnamento «del celebre fondatore del Cristianesimo»⁶².

Riassumendo si può affermare che la contestazione della libertà del volere, ovvero l'affermazione dell'irresponsabilità dell'uomo, e la critica alle "verità assolute" rappresentino la nuova forma di "fedeltà alla terra" presente nel progetto illuministico. Il progetto stesso, d'altra parte, sorge dalla sensazione di un'infedeltà nei confronti dell'esistenza, che sarebbe presente in ogni forma di pensiero che metta in secondo piano la caducità e la limitatezza dell'esistere in nome di un'essenza eterna e senza limiti, sia questa costituita dall'idea, dalla libertà intelligibile, dalla volontà infinita di Schopenhauer o dall'arte assoluta di Wagner. Il concetto di vita che si può ricavare da *Umano, troppo umano* è, quindi, quello di un'esistere segnato dal limite, a cui è negato anche l'interiore essere assoluto del libero arbitrio.

1.1.3 LA CRITICA ALLA MORALE DI AURORA

Nell'opera *Aurora* (*Morgenröthe*, citata M), pubblicata nel 1881, Nietzsche approfondisce la critica alla morale, che già aveva introdotto in *Umano, troppo umano*. Ciò che egli contesta alla morale è per prima cosa la sua tensione metafisica, cioè la sua pretesa di rifarsi a verità assolute ed eterne (i valori), e poi il presupposto della libertà del volere. La morale, quindi, è, da un lato, il primo parto della metafisica, ed è pertanto strettamente legata alla religione. D'altra parte, essa viene definita nella prefazione di M, scritta successivamente nel 1886, «la vera *Circe dei filosofi*»⁶³. Infatti, un'attenta considerazione della storia della filosofia porterebbe alla conclusione «che tutti i filosofi hanno edificato sotto la seduzione della morale, anche Kant, che il loro proponimento apparentemente mirava alla certezza, alla 'verità', ma in realtà era diretto a '*maestose costruzioni etiche*'»⁶⁴. La morale, quindi, acquisterebbe perfino un primato nei confronti della stessa metafisica.

La derivazione della critica alla morale dalla critica alla metafisica fa comunque da sfondo al testo edito nel 1881. «Il nuovo sentimento fondamentale», che contraddice la fondazione di una morale assoluta, riguarda «la nostra definitiva caducità»⁶⁵. La critica alla morale e all'ordine cosmico da essa rivendicato viene dunque argomentata sulla base della caducità dell'esistenza, sottolineata in *Umano, troppo umano*: «Per quanto alto possa risultare lo sviluppo dell'umanità - che forse finirà di essere assai più in basso di quanto non fosse al principio - non c'è per essa alcun trapasso in un ordine più elevato, come non potrebbero la formica e il verme auricolare innalzarsi, al termine della loro 'carriera terrestre', all'affinità con Dio e all'eternità. Il divenire si strascica dietro l'essere stato: perché mai in questa eterna commedia ci dovrebbe essere un'eccezione per un qualsiasi piccolo astro, ed ancora per una piccola specie vivente su di esso? Basta con questi sentimentalismi!» (F. NIETZSCHE, *Aurora*, trad. G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano, 1981, pag. 41).

Questa argomentazione vale anche per la critica al cristianesimo, che in *Aurora* viene per la prima volta proposta, intrecciata con la critica alla morale. L'importanza di questo intreccio è facilmente riscontrabile, se si riflette sul fatto che una gran parte della critica alla morale di *Aurora* si riferisce proprio al cristianesimo. Nietzsche nella sua comprensione del fenomeno morale, infatti, prende sempre le mosse dal fatto cristiano e in particolar modo dal fatto cristiano come fatto morale, come esso viene interpretato dalla teologia liberale⁶⁶.

Nell'aforisma 94 ("Terapia degli scontenti"), poi, viene introdotto un altro motivo della critica al cristianesimo, che avrà successivamente molta fortuna nell'opera di Nietzsche: la nascita della religione cristiana dal risentimento.

Il legame tra la critica alla morale e la critica al cristianesimo è, però, solo una parte della questione che sta alla base, quella della generale validità della morale, che è poi collegata con quella della messa in discussione del concetto di verità. Per Nietzsche morale e cristianesimo sono falsi perché essi si appellano a verità eterne, che si sottraggono alla forza del tempo e negano il divenire della storia. Per questo la «confutazione storica» vale «come definitiva»⁶⁷, e «l'illusione dell'ordinamento cosmico secondo eticità» consiste nel fatto che si crede all'esistenza di «una *eterna giustizia* la quale esiga che ogni colpa sia espiata e pagata»⁶⁸. L'illusione è tanto più grande se si pensa che non ci può essere nessuna colpa, dal momento che non esiste libertà per colui che agisce.

Accanto alla riproposizione delle questioni già presentate in *Umano, troppo umano* in rapporto alla libertà dell'agire e alla responsabilità dell'uomo, *Aurora* accenna anche al pensiero della dissoluzione dell'io che costituisce una conseguenza della perdita della responsabilità⁶⁹. La fine dell'identità dell'io è un tema non secondario in Nietzsche. Esso viene introdotto nell'ambito del progetto illuministico e approfondito dal pensiero dell'eterno ritorno. Alla sua luce, come vedremo meglio nei capitoli successivi, si rende problematica, a nostro parere, l'interpretazione heideggeriana di Nietzsche come del pensatore che ha portato a compimento il destino della metafisica occidentale enfatizzando al massimo il ruolo del soggetto. È infatti difficile parlare per Nietzsche di una metafisica della soggettività, dal momento che si assiste nella sua opera piuttosto ad una dissoluzione del soggetto sia sul piano etico-pratico che su quello ontologico.

È da osservare, infine, che con la critica radicale alla morale e la conseguente dissoluzione del soggetto si tende ad una definizione dell'esistenza che non è di molto lontana dalle posizioni della *Nascita della tragedia*. La definizione della vita come esistere amorale, come si può ricavare nel finale di *Aurora*, ripropone, infatti, il punto di vista della prima opera di Nietzsche. Solo che qui l'autore giunge al pensiero dell'esistere amorale, che in *Nascita della tragedia* aveva elaborato sulle orme della filosofia di Schopenhauer, sulla base del progetto illuministico, cioè sulla base della dimostrazione della finitezza dell'esistenza.

Per la verità, nella prefazione del 1886 Nietzsche non parla tanto di una soppressione della morale, quanto di una « *autosoppressione della morale* », perché essa si compie grazie alla sua stessa « più recente virtù », ovvero alla « onestà intellettuale »⁷⁰. Il senso dell'autosoppressione della morale e della « coscienza intellettuale » sono il tema dello scritto successivo ad *Aurora: La gaia scienza*.

1.2 L'AUTOSOPPRESSIONE DEL PROGETTO ILLUMINISTICO E IL

PENSIERO DELL'ETERNO RITORNO

La gaia scienza (*Die fröhliche Wissenschaft* citato FW) è l'opera nella quale si ha l'autosoppressione del progetto illuministico e dove compare un nuovo concetto di vita, che si riassume nella formula dell'« eterno ritorno dell'uguale ».

La gaia scienza venne scritta quando l'autore aveva già concepito il pensiero dell'eterno ritorno. Secondo la testimonianza di Nietzsche stesso, questo pensiero gli sopravvenne nell'estate del 1881 nella forma di una visione⁷¹. A questo tempo, infatti, risale uno schizzo che porta il titolo *Ritorno dell'uguale*. L'opera scritta tra la primavera e l'estate del 1882 e apparsa col titolo *La gaia scienza* non contiene, però, una vera e propria esposizione di questo pensiero. Qui si tratta piuttosto ancora della critica alla morale e alla religione condotta nel contesto del progetto illuministico. Lo scritto prosegue, quindi, i temi di *Umano, troppo umano* e di *Aurora*. Tuttavia notiamo in esso un nuovo accento.

« Nietzsche era evidentemente convinto sin dall'inizio della portata del suo pensiero che nell'apofisma 341 della *Gaia scienza* definisce come il 'peso più grande'. Ma era incerto su come e in quale contesto avrebbe potuto comunicare nella forma migliore al pubblico questo 'pensiero dei pensieri' »⁷². Dapprima pensò ad una semplice prosecuzione di *Aurora*, ma poi, in seguito al sorgere della

promettente amicizia con la giovane russa Lou Salomé⁷³, si decise a caratterizzare più profondamente l'opera attraverso il pensiero dell'eterno ritorno, e fino all'ultimo momento prima della stampa introdusse accenni alla nuova dottrina⁷⁴.

1.2.1 L'IRONIA NELLA GAIA SCIENZA

Nella *Gaia scienza* non ci sono solo accenni diretti al pensiero dell'eterno ritorno. L'intera atmosfera dell'opera dovrebbe rappresentare, secondo le intenzioni dell'autore, un continuo rimando ad esso.

In quest'opera viene meno il tono tragico di *Aurora*, e la lotta per una scienza emancipata dalla metafisica acquista qui una connotazione "gaia"⁷⁵. Il "peso più grande", di fronte al quale si dissolve la gravità della battaglia per la libertà di spirito, cioè per la liberazione dalle verità assolute, si può riassumere nell'espressione "*amor fati*". *Amor fati* è il sentimento di colui che davanti a ciò che è necessario, cioè davanti al pensiero che tutto ritorna in eterno, dice sì. Di fronte a questo sì e alle sue conseguenze la scienza perde la sua *gravitas* e diviene "gaia". Il pensiero dell'eterno ritorno è il presupposto della "gaia" scienza e al tempo stesso viene da essa preparato, dal momento che essa mostra come la conoscenza, qualunque conoscenza acquisita dallo spirito libero, mai può sollevare la pretesa di assolutezza e quindi finisce per produrre solo un gioco di prospettive⁷⁶. In questo modo lo spirito illuministico si scontra con i suoi limiti. La bandiera dell'Illuminismo non può essere portata ulteriormente avanti, poiché in seguito alla radicale critica al concetto di verità non vi è più alcuna verità da "illuminare". La conseguenza di ciò è una considerazione ironica dello stesso progetto illuministico.

L'autoironia dell'autore è percepibile sin dai primi aforismi dell'opera. In essi, infatti, è osservabile un'alternanza dei punti di vista, simile ad un «flusso e riflusso»⁷⁷, che finisce per relativizzare ironicamente le diverse affermazioni. Nell'aforisma 1 ("I teorici del fine dell'esistenza") viene spiegato come la crisi del concetto di verità provochi la perdita di scopo dell'esistenza, la quale deve condurre ad un senso di leggerezza, e ancor più deve indurre una disposizione giocosa nei confronti della vita, disposta all'esperimento. Nel secondo aforisma ("La coscienza intellettuale") l'autore, però, si scandalizza che «*i più* non trovino disprezzabile credere questo o quello e vivere conformemente a questa credenza, senza essersi prima resi consapevoli delle ultime e più fondamentali ragioni a favore e contro»⁷⁸. Considerando le parole del primo aforisma, però, queste ragioni "ultime e più fondamentali" non sono poi da prendere troppo sul serio, poiché esse, in realtà, non esistono. Si tratta insomma di un'autoironia che diventa ancor più esplicita alla fine dell'aforisma, quando l'autore riconosce la sua "follia" di credere alla generale ragionevolezza degli uomini. In verità l'intero progetto illuministico mira a sconfessare questa fede, cosicché questa affermazione non può risultare comprensibile se non la si inserisce all'interno di una volontà di autoironia.

Se si fa attenzione alla successione degli aforismi del primo libro della *Gaia scienza*, si nota la ripetizione di queste ironiche, o meglio autoironiche, contraddizioni, che con il ritmo di un "flusso e riflusso" trasmettono la sensazione di un distanziarsi di Nietzsche dalla passione illuministica di *Aurora*. La "gaia

scienza” rinuncia a «prender sul serio»⁷⁹ e relativizza la conoscenza come una delle prospettive della vita.

1.2.2 IL RAPPORTO TRA CONOSCENZA E VITA E LA VITA ESTETICA

La svolta segnata dalla *Gaia scienza* nel pensiero nietzschiano appare tanto più chiara, se si pensa che il progetto illuministico con la sua dichiarazione di guerra alla metafisica e alle discipline ad essa collegate (l'arte e la religione, innanzitutto) ha fatto subentrare al loro posto *de facto* un altro ideale assoluto: l'ideale della conoscenza, che non meno delle vecchie dottrine metafisiche si offre come fine dell'esistenza, come afferma Nietzsche nell'aforisma 324 (“In media vita”): «*La vita come mezzo della conoscenza*»⁸⁰. Alla luce della dichiarata mancanza di senso dell'esistenza, però, deve cadere anche questo scopo. La formula “la vita un mezzo della conoscenza” non vuole esprimere nient'altro che questa mancanza di scopo, poiché la conoscenza di per sé, se non viene intesa come cammino verso la verità, bensì come eterno processo senza fine, si presenta come uno sperimentare senza scopo.

Da ciò consegue che la vita dedita alla conoscenza è da paragonare ad una vita estetica. Entrambe, infatti, sono similmente prive di scopo e contengono in se stesse la propria giustificazione. Questo paragone viene adombrato nell'aforisma 123 (“La conoscenza, più che un mezzo”). In esso si parla di Papa Leone X, che deve aver sostenuto che «la scienza» sarebbe «l'ornamento più bello e l'orgoglio più grande della nostra vita». Naturalmente il Papa taceva la convinzione che si nascondeva dietro la sua lode, cioè che il servizio alla “verità rivelata” costituisca un valore più alto e più necessario di questo “ornamento”. Se, però, questa verità è morta, come sarebbe “morto” il Dio che l'ha rivelata, all'esistenza non resta che...

“l'ornamento”. Altrimenti detto, se viene meno lo scopo ultimo perseguito dall'uomo, il valore della vita dell'uomo è da cercare in essa stessa, non fuori di essa. Il *modus vivendi* che ne consegue è detto *vita aesthetica*. Così Nietzsche, attraverso l'estremizzazione della critica alla metafisica, giunge ad una nuova valorizzazione della vita estetica, dopo che nella fase illuministica l'aveva posta in relazione esclusivamente all'arte.

La vita estetica nella *Gaia scienza* non è più come nella *Nascita della tragedia* l'unificazione operata dall'arte con il principio irrazionale delle cose, bensì è l'esistenza stessa accolta e vissuta pienamente pur nella sua insensatezza. Nella vita estetica l'esistenza diviene gioco, un gioco eterno, nel quale ogni presa di posizione, quella illuministica come quella metafisica, sono ugualmente giustificate, perché ugualmente private della loro serietà.

Questa interpretazione dell'esistenza costituisce il punto di partenza per l'elaborazione del pensiero dell'eterno ritorno, il quale, per altro, nel primo discorso di Zarathustra viene simbolizzato da un bambino intento ad un eterno gioco. Ma prima di occuparci più da vicino di questo pensiero, dobbiamo ancora analizzare un altro tema importante della *Gaia scienza*, un tema che svolge un ruolo fondamentale nel passaggio del pensiero nietzschiano alla “nuova dottrina”: la già citata “giovanissima virtù” della “onestà intellettuale”.

1.2.3 L'ONESTÀ INTELLETTUALE: MOTORE DEL PROGETTO ILLUMINISTICO

E DELLA SUA SOPPRESSIONE

La formazione e l'autosoppressione della virtù dell'onestà intellettuale costituisce un punto di vista privilegiato per l'analisi dell'autosoppressione del progetto illuministico, perché questo processo si riflette nel destino della "più giovane virtù" e nello stesso tempo viene messo in moto proprio da questa. La radicalizzazione dell'onestà intellettuale, che sta alla base della critica alla metafisica, porta alla messa in discussione di questa stessa virtù, la quale alla fin fine viene smascherata come la rampolla del mondo metafisico e della morale cristiana.

Alla problematizzazione della "coscienza intellettuale" si accenna già nell'ironia del primo libro della *Gaia scienza*. Il valore attribuito a tale coscienza nell'ambito dell'Illuminismo viene relativizzato dal fatto che la ricerca "delle cause ultime e fondamentali" si rivela in ultima istanza priva di senso, perché la vita si è mostrata come priva di fondamento e, quindi, priva delle suddette "cause ultime e fondamentali". Anche se «l'esigenza della certezza» può essere «nobile», è tuttavia «inadeguata al fine»⁸¹. O meglio, essa ha solo un'importanza relativa in rapporto alla conservazione della specie, per la quale ciò che è "nobile" così come ciò che è "volgare" risulta ugualmente necessario⁸².

Per la conservazione del genere umano, infatti, l'onestà intellettuale, che contraddistingue lo spirito libero e impone di chieder continuamente ragione delle antiche verità, è importante tanto quanto l'opinione superficiale dei πολλοι, dei "più", i quali sono per la conservazione dei vecchi ordinamenti e considerano il "nuovo" come il "male". A fronte di questa comparazione con la "volgare"

incoscienza, la virtù illuministica per eccellenza viene sottoposta ad una «perdita di dignità»⁸³.

Questa perdita di dignità viene esplicitata di seguito attraverso una serie di questioni. Nell'aforisma 7 ("Qualcosa per i laboriosi") l'autore si chiede, «se la scienza sia in grado di *fornire* obiettivi all'agire, una volta che essa ha dimostrato di poterli assumere e distruggere»⁸⁴. Nell'aforisma 28 ("Nuocere con il proprio meglio") tematizza il proprio dubbio che il motore dell'illuminismo sia forse anche la causa dell'autodissolvimento di questo stesso⁸⁵: «Le nostre forze ci incalzano alle volte così lontano, che non possiamo più tollerare le nostre debolezze e per esse andiamo in rovina» (F. NIETZSCHE, *Idilli di Messina. La gaia scienza. Scelta di frammenti postumi 1881-1882*, trad. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano, 1979, pag. 62).

L'onestà intellettuale, quindi, che è sorta come la fioritura dell'amore per l'esistenza al di là di qualsiasi giustificazione metafisica, anche di quella dell'arte, si rivela alla fine qualcosa di minaccioso per la stessa volontà di vita. Da questo vicolo cieco lo spirito libero può uscire solo se considererà il "senso della verità" (§51) come un incentivo per uno sperimentare infinito: «Quanto a me, le mie lodi vanno a ogni scepso alla quale mi è concesso di rispondere: - Facciamo un altro tentativo -. E non voglio più saperne di tutte le cose e di tutti i problemi che non consentono l'esperimento. Questo è il limite del mio 'senso di verità': là infatti il coraggio ha perduto il suo diritto» (*Ibidem*, pag. 74).

In seguito alla scoperta dei limiti della conoscenza nel secondo libro della *Gaia scienza* si propone una revisione del giudizio pronunciato sull'arte nelle prime

opere della fase illuministica. La nuova posizione sull'arte è riassunta nelle parole dell'aforisma 107 ("La nostra ultima gratitudine verso l'arte"): «Le conseguenze dell'onestà sarebbero la nausea e il suicidio. Ora però la nostra onestà ha una controforza che ci aiuta ad eludere tali conseguenze: l'arte intesa come la *buona* volontà dell'apparenza» (*Ibidem*, pag. 112).

Ora l'arte riceve un nuovo valore, in quanto essa è il 'luogo' in cui il significato estetico dell'esistenza viene alla luce. La forza simbolica dell'arte non costituisce tanto il ponte che ci unisce all'essere originario, al fondamento metafisico dell'esistenza, bensì offre l'interpretazione dell'esistenza stessa, che non ha nessun fondamento e nessun fine, e, come l'arte, si dà come un gioco prospettico, una pura apparenza. Nietzsche ritorna al suo originario giudizio positivo sull'arte, ma lo riguadagna attraverso il processo di chiarificazione illuministica, e pertanto ascrive ad esso un nuovo significato, come ha messo in

luce l'interpretazione heideggeriana a riguardo dell'interpretazione della volontà di potenza⁸⁶.

Alla riabilitazione dell'arte fa seguito l'assunzione di una nuova prospettiva anche in rapporto alla religione, alla luce della ricerca sull'origine della coscienza intellettuale. Il tema "religione" è trattato nel terzo libro della *Gaia scienza*, dove è anche contenuto l'annuncio della morte di Dio (§ 125: "L'uomo folle"). In questo libro Nietzsche, poco prima di introdurre il famoso discorso dell'uomo folle, nell'aforisma 122 ("La scepri morale nel cristianesimo") presenta una tesi che non può passare inosservata: la tesi che l'onestà intellettuale abbia le proprie radici nella religione e in particolare nel cristianesimo: «Anche il cristianesimo ha dato un grande contributo all'illuminismo: ha insegnato la scepri morale - in una maniera molto penetrante ed efficace (...) Infine, però, abbiamo applicato questa stessa scepri anche a tutti gli stati e i processi di carattere *religioso*, come peccato, pentimento, grazia, santità, e abbiamo lasciato così bene scavare il verme, che ora proviamo lo stesso sentimento di sottile superiorità e perspicacia anche nel leggere tutti i libri cristiani» (*Ibidem*, pag. 123).

La stessa sorprendente affermazione si può trovare nel quarto libro nell'aforisma 300 ("Preludi della scienza"): «Sì! È lecito chiedere se, senza quella scuola e quella preistoria religiosa, l'uomo avrebbe imparato a sentire fame e sete *di se stesso* e a saziarsi e colmarsi di sé. Non dovette Prometeo in un primo momento *supporre erroneamente d'aver rubato* la luce e pagarne il fio, per giungere infine a scoprire che era stato lui *nella sua brama di luce* a creare la luce, e che non soltanto l'uomo, ma anche il *dio* era stato opera delle *sue* mani e argilla nelle sue mani?» (*Ibidem*, pag. 167).

Anche quest'ultimo aforisma è inserito in una posizione particolare all'interno dell'opera, dal momento che esso è seguito dall'aforisma "Illusione dei contemplativi" (§ 301), nel quale viene affermato il potere creatore del sapere (un motivo successivamente sviluppato nella dottrina della volontà di potenza). Entrambi i passi, quindi, nei quali Nietzsche informa sull'origine dell'onestà intellettuale e la mette in connessione con la religione, la morale e in particolare il cristianesimo, fungono quasi da introduzione da un lato per l'annuncio della morte di Dio, dall'altro per la definizione delle conseguenze della morte di Dio, cioè dell'assoluta perdita della verità e, quindi, del nuovo senso "creativo" del sapere. Questa funzione introduttiva a sua volta illumina ulteriormente il significato dell'origine dell'onestà intellettuale.

L'origine (così come la radicalizzazione) di questa "giovanissima virtù" contiene già in sé i germi della sua messa in discussione, dal momento che in essa si rivela come il motore della critica alla morale e alla religione, ovvero l'onestà intellettuale, sorga proprio all'interno degli ambiti poi così aspramente contestati. D'altra parte, con la soppressione della pretesa della "coscienza intellettuale" di darsi come istanza assoluta (§ 122, § 300), si dà anche la radicale soppressione del concetto di verità, soppressione che viene comunicata attraverso l'annuncio della "morte di Dio" (§ 125) e che apre la via ad un nuovo senso della conoscenza (§ 301). In questo modo si realizza l'autosoppressione del progetto illuministico e avviene il passaggio alla "nuova dottrina", quella dell'eterno ritorno.

La logica che sottende questo passaggio può essere rintracciata nella struttura labirintica della *Gaia scienza*, l'opera che per Nietzsche doveva costituire appunto un'introduzione al nuovo pensiero⁸⁷. Questa struttura rivela una relazione interessante tra l'autosoppressione del progetto illuministico, il passaggio al pensiero dell'eterno ritorno e lo sviluppo della religione e in particolare del cristianesimo, dal momento che in quest'ultimo è da rintracciare l'origine del motore dell'illuminismo, cioè dell'onestà intellettuale, che è poi anche la causa della sua crisi.

Per tornare al tema della "fedeltà alla terra", si può osservare come questo tema, insieme con il concetto di vita in esso implicato, richieda una nuova definizione dopo la fine del progetto illuministico e la messa in discussione del valore dell'onestà intellettuale. A questa nuova definizione si accenna nella forma della vita estetica. Infatti, sembra ora necessario superare la caratterizzazione dell'esistenza sotto il segno della finitudine, così come si è superato quell'illuminismo che ne era il promotore. Nietzsche, però, non intende superare la finitudine dell'esserci attraverso una dialettica speculativa che apra la strada ad un infinito spirituale, come avviene in Hegel, perché l'autodissoluzione dell'orizzonte illuministico e, quindi, della finitezza dell'esistenza, che in esso si inserisce, si verifica per lui sulla base della critica al concetto di verità ovvero alla ragione stessa. Pertanto la definizione dell'esistenza che deve sorgere dalle ceneri della critica nietzschiana al progetto illuministico non può fondarsi sul movimento dialettico di una ragione che è già stata di per sé detronizzata.

La nuova definizione dell'esistenza non potrà, in altre parole, essere data sulla base di un giudizio o di un atto giudicante, poiché ogni giudizio presuppone un concetto di verità come unità di misura per il proprio valore. Se manca questa unità di misura, dal momento che il concetto di verità stesso è stato messo radicalmente in discussione, ogni atto giudicante ovvero ogni definizione sono impossibili. Con ciò l'essere dell'esistenza acquista un carattere infinito, nel senso che esso non può essere de-finito. Per questa infinitezza, che però si sottrae ad una verità concepibile, Nietzsche ha coniato la formula "eterno ritorno dell'uguale". Con essa egli vuol sottolineare che il "peso più grande" della vita ricade sull'esistenza, sull'esser-ci, cioè sull'essere che si realizza nel tempo, ma anche che tale peso è "eterno", cioè infinito. L'altra espressione coniato per questo pensiero, frutto di un suo ulteriore approfondimento, è "volontà di potenza".

1.3 IL PENSIERO DELL'ETERNO RITORNO E LE SUE CONSEGUENZE:

IL PENSIERO GENEALOGICO E LA VOLONTÀ DI POTENZA

«La posizione metafisica di fondo di Nietzsche è definita dalla sua dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale» sostiene Heidegger all'inizio del ciclo di lezioni su

“l’eterno ritorno dell’uguale”⁸⁸, e con ciò supera l’interpretazione di Baeumler, fino ad allora dominante, che vedeva invece nella dottrina della “volontà di potenza” “la posizione metafisica di fondo” di Nietzsche e assegnava al pensiero dell’eterno ritorno solo un significato soggettivo⁸⁹. Se l’interpretazione soggettivista di questo pensiero può trovare una sua giustificazione nel fatto che esso è sorto, secondo la testimonianza di Nietzsche stesso, nel contesto di un’esperienza personale (e forse persino mistica⁹⁰), non si deve d’altra parte dimenticare che l’esperienza mistica avuta da Nietzsche nell’agosto del 1881 non si può comprendere a prescindere dal processo di superamento del progetto illuministico illustrato nel paragrafo precedente. Per dirla con le parole di Heidegger: «Il pensiero dell’eterno ritorno (...) giunse come tutti i grandi pensieri soltanto perché - inavvertito - era stato preparato e sofferto attraverso un lungo lavoro»⁹¹.

Anche la strana riservatezza di Nietzsche nell’esposizione di questo pensiero non deve essere presa per un segno di insicurezza del filosofo riguardo alla rilevanza filosofica di questo pensiero, dal momento che con la messa in discussione del concetto di verità era diventata problematica per Nietzsche anche l’idea di comunicabilità. In *Al di là del bene e del male* Nietzsche scrive: «Non si ama più abbastanza la propria conoscenza, quando la si comunica». Con ciò egli ritiene che un certo «mascheramento» faccia sempre parte della comunicazione⁹². Questo mascheramento non riguarda solo l’“involucro” del pensiero, cioè la forma della comunicazione, ma sta in stretta relazione con la crisi del concetto di verità. Esso non ha solo un significato retorico, bensì contiene un riferimento essenziale al contenuto del pensiero stesso. Se «il pensiero dell’eterno ritorno non è presentato come una dottrina»⁹³, ciò significa che esso non è una dottrina, ovvero che esso non è da inserire nella categoria di una dottrina universalmente valida. Da ciò consegue che esso non è da pensare nella forma di un concetto razionale, che esso non può avere un significato meta-fisico (nel senso di un senso che vada al di là della sfera dell’al di qua). Il pensiero dell’eterno ritorno è una affermazione sull’“ente in quanto ente”, per dirla con Heidegger, ma esso interpreta ciò che è, l’ente, così radicalmente nell’orizzonte dell’al di qua, che esso stesso non può più sollevare la pretesa di avere una validità generale, sottratta alla storicità. E ciò appare nel modo migliore nella forma della sua comunicazione, come mostreremo nel paragrafo seguente.

1.3.1 IL PENSIERO DELL’ETERNO RITORNO DELL’UGUALE E LA SUA

COMUNICAZIONE NELLE OPERE DI NIETZSCHE

Sia la forma della comunicazione che il significato del *pensiero dell’eterno ritorno*, i quali, come già detto, non sono separabili l’uno dall’altra, rappresentano «la suprema formula dell’affermazione che possa mai essere raggiunta», come Nietzsche stesso scrive in *Ecce homo*. Questo pensiero è l’ultima conseguenza della radicale fedeltà alla terra sostenuta sin dalle prime opere, in quanto esso afferma in modo assoluto l’aldiquà, il puro e semplice “essere nel tempo”, senza richiamarsi ad un’istanza ultraterrena (sia essa data dalla ragione, dalla morale o dalla religione): «...chi realmente, con un occhio asiatico e oltreasiano, ha scrutato una volta ben addentro e a fondo in questo modo di pensare che è quello, tra tutti i modi possibili, più annientante riguardo al mondo - al di là del bene e del male, e non più, come Buddha e Schopenhauer, sotto l’illusorio incantesimo della morale -, costui ha forse, senza propriamente volerlo, aperto proprio con ciò gli occhi sull’ideale opposto: l’ideale dell’uomo più tracotante, più pieno di vita, il quale non soltanto ha imparato a rassegnarsi e a sopportare ciò che è stato e che

è, ma vuole riavere, per tutta l'eternità, tutto questo, *così come esso è stato ed è*, gridando insaziabilmente: *da capo* non soltanto a se stesso, ma all'intero dramma e spettacolo, e non soltanto a uno spettacolo, ma fundamentalmente a colui che proprio di questo spettacolo ha bisogno - e lo rende necessario: poiché egli ha sempre di nuovo bisogno di se stesso - e si rende necessario - - Come? E non sarebbe questo - *circulus vitiosus deus?*» (F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male. Scelta dei frammenti postumi 1885-1886*, trad. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano, 1981, pag. 56 sg).

Questo pensiero di un "*circulus vitiosus deus*" rimanda ad una comprensione dell'essere che si sottrae ad ogni dialettica e si presenta come puro e semplice essente. Un puro essente che si dà prima di ogni astrazione della ragione, così che non può venir colto dal movimento dialettico del pensiero.

Questo puro e semplice essente, che si sottrae al concepire⁹⁴, contiene due caratteri contraddittori: è pensato radicalmente come temporale ed è "eterno", ovvero temporalmente infinito.

Temporalità ed eternità non paiono in un primo momento essere in contraddizione, perché l'eternità non è che il tempo proseguito all'infinito, e il tempo, alla fin fine, non può essere pensato se non in una prosecuzione senza fine. Pertanto eternità e temporalità parrebbero appartenersi reciprocamente e non essere in contraddizione. Questa appartenenza reciproca presuppone, però, un certo concetto di tempo, cioè il concetto di tempo che da Aristotele in poi collega il tempo con il movimento e lo interpreta in modo lineare. Se il tempo viene rappresentato, come il movimento, con una linea, appartiene alla sua essenza, cioè alla sua essenza lineare, la sua prosecuzione all'infinito. Ma se si parte da un altro concetto di tempo, che sia in collegamento con l'esserci dell'esistenza umana, allora la dimensione della temporalità è contraddistinta essenzialmente dalla finitezza. Il tempo esistenziale, cioè il tempo vissuto, è destinato ad una fine inevitabile, e può essere compreso solo alla luce della finitudine. In questo caso l'eternità non si lascia pensare.

Che Nietzsche si riferisca al secondo concetto di tempo è chiaro, se si considerano le comunicazioni del pensiero dell'eterno ritorno contenute in *Così parlò Zarathustra* (citato Za), e precisamente nei capitoli "Della visione e dell'enigma" e "Il convalescente". Qui il pensiero viene presentato dapprima dal nano, lo "spirito di gravità", e poi dagli animali di Zarathustra. Entrambi interpretano il pensiero dell'eterno ritorno sulla base della concezione lineare del tempo di cui abbiamo parlato, sebbene questo pensiero contraddica palesemente questa concezione, dal momento che sostiene: "il tempo è un circolo". Il "circolo", infatti, non viene autenticamente pensato, e ci si rende le cose "troppo facili", se non si prende in considerazione "la porta carraia 'attimo'", dalla quale partono una "lunga strada all'indietro" e una in avanti, una strada che va nel passato e una che va nel futuro. In questo attimo, infatti, "sono tutte le cose saldamente annodate", l'eterno passato, l'eterno futuro e il loro eterno ritorno. Questo costituisce il "non pensato" (*das "Ungedachte"*)⁹⁵ e l'impensabile. L'attimo, infatti, è il punto dove nel modo più chiaro si manifesta la finitezza. L'attimo è il contingente, ciò che non si può trattenere, la cui essenza consiste nel togliersi. Che l'attimo debba "essere già esistito" e debba trarsi dietro "tutte le cose avvenire", cioè che l'attimo sia "eterno", è qualcosa di in sé contraddittorio. Qui il pensiero raggiunge i suoi confini.

L'asserzione ontologica dell'eterno ritorno tende a sottrarsi al dominio stesso dell'onto-logia, nel momento in cui essa contraddice la corrispondenza tra *λογος* e *ov*, tra pensiero ed essere. Non a caso, infatti, si è parlato in relazione a questo

pensiero di una mistica. La parola “mistica” in questo contesto non deve far pensare ad un’esperienza estatica, incomunicabile, che rimane nella sfera più personale del sentire. Con mistica si deve qui intendere piuttosto il venir meno del pensare categoriale di fronte al puro e semplice essente. La verità del pensiero dell’eterno ritorno, insomma, è una verità che non ricade dietro la critica elaborata nella *Gaia scienza* al concetto di verità, perché essa non può rientrare nell’ambito del concetto. Le comunicazioni che ne vengono fatte, di conseguenza, si verificano solo in una forma ipotetica e simbolica.

La prima comunicazione, che è contenuta alla fine del libro quarto della *Gaia scienza*, si dà, infatti, nella forma di un’ipotesi, che contiene in sé la domanda sul valore della propria esistenza: «Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: ‘Questa vita, come tu ora la vivi e l’hai vissuta, dovrai viverla 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 indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione - e così pure questo ragno e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L’eterna clessidra dell’esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello di polvere!’ Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immenso, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: ‘Tu sei un dio e mai intesi cosa più divina?’ Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda per qualsiasi cosa: ‘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 questa ultima eterna sanzione, questo suggello?» (F. NIETZSCHE, *Aurora*, *Op. cit.*, pag. 192).

La seconda comunicazione del pensiero dell’eterno ritorno si trova nel capitolo “Della visione e dell’enigma” dello Zarathustra. Anch’essa avviene nella forma di una visione, il cui significato rimane ad ogni modo non spiegato. La spiegazione viene data solo nel capitolo “Il convalescente”, ma essa chiarisce ciò che l’eterno ritorno non è e le reazioni a questo pensiero piuttosto che il suo proprio contenuto. In “Il convalescente”, infatti, viene rappresentato il pericolo mortale nel quale incorre Zarathustra, nel momento in cui arriva a pensare “il pensiero abissale”, e insieme viene ripetuto agli animali l’avvertimento dato al nano di non farsi le cose “troppo facili”. Essi vengono apostrofati da Zarathustra «burloni e organetti di Barberia», quando dicono: «Tutto se ne va, tutto ritorna; eternamente gira la ruota dell’essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l’anno dell’essere»⁹⁶. La chiarificazione offerta nel capitolo “Il convalescente” si limita, quindi, ad una chiarificazione e ad un approfondimento degli accenni presenti già nel capitolo “Della visione e dell’enigma”: l’eterno ritorno dell’uguale non può essere pensato con una concezione lineare del tempo, e una considerazione più profonda di questo pensiero porta l’esistenza a vacillare (la malattia di Zarathustra nel “convalescente” rispecchia la visione del pastore strangolato dal serpente in “Della visione e dell’enigma”).

I due capitoli formano all’interno del terzo libro dello Zarathustra gli estremi di una parabola che comprende le conseguenze del pensiero dell’eterno ritorno. Così, per esempio, nel capitolo “Delle tavole vecchie e nuove” si preannuncia la conseguenza più vistosa di questo pensiero: la trasvalutazione di tutti i valori. Il terzo libro di Za è dedicato, in modo diretto o indiretto, alle conseguenze del pensiero dell’eterno ritorno, mentre i primi due libri servono alla preparazione della sua comunicazione. L’arringa tenuta da Zarathustra nei primi due libri per la

fedeltà alla terra e l'annuncio del superuomo, infatti, non sono nient'altro che le premesse del «pensiero abissale»⁹⁷, nel quale viene espresso il senso profondo e allo stesso tempo il presupposto dei discorsi pronunciati all'inizio.

Il quarto libro dello *Zarathustra*, invece, contiene l'espressione dell'impossibilità per l'uomo, anche per «l'uomo superiore»⁹⁸, di «incarnare» il pensiero dell'eterno ritorno e di trasformarsi così in oltre-uomo. Nella ricerca drammatizzata di *Zarathustra* dell'uomo superiore la comparsa del superuomo, cioè l'incondizionata accettazione dell'eterno ritorno, viene rimandata ad un futuro profetizzato, mentre la realtà presente è occupata ancora dagli «ultimi uomini», tra i quali vi è anche «l'uomo più brutto»⁹⁹.

La soluzione negativa a cui approda il quarto libro dello *Zarathustra* riguardo alla possibilità per l'uomo di venire a capo del pensiero dell'eterno ritorno, cioè riguardo alla possibilità di una totale e assoluta accettazione della vita senza far ricorso alla teodicea offerta dalla metafisica platonica, porta Nietzsche negli scritti seguenti ad un cambiamento della tematica che potrebbe essere interpretato come un cambiamento di valutazione sull'assoluta importanza del pensiero dell'eterno ritorno. Infatti, di una riflessione su questa intuizione rimangono nelle ultime opere poche tracce (eccettuando l'aforisma 56 di *Al di là del bene e del male*, che abbiamo già riportato). Nelle ultime opere, invece, Nietzsche sembra voler riprendere il progetto illuministico, dal momento che si dedica alla spiegazione genealogica dei valori morali (moralì, in senso ampio). Ma non ci si deve lasciar ingannare dalle apparenze. Molti appunti pubblicati postumi, risalenti agli anni 1886-1888, mostrano un'ininterrotta riflessione sul pensiero dell'eterno ritorno. Inoltre, in *Ecce homo* Nietzsche sottolinea in modo particolare l'importanza dell'opera *Così parlò Zarathustra*, considerandola il centro ideale della sua produzione. Pertanto il pensiero genealogico che domina le ultime opere deve essere letto in relazione col «pensiero abissale», così come in relazione ad esso si deve interpretare l'altra teoria che si affaccia negli scritti nietzschiani dell'ultima fase: la teoria della volontà di potenza.

1.3.2 IL RITORNO AL PENSIERO GENEALOGICO ALLA LUCE DEL PENSIERO

DELL'ETERNO RITORNO

Nietzsche stesso ha sottolineato che *Così parlò Zarathustra* è un'opera che «sta del tutto a sé»¹⁰⁰. Essa rappresenta del suo pensiero «la parte che dice sì», dopo la quale «toccava alla parte che dice no», o meglio ritoccava, poiché questo momento negativo della filosofia di Nietzsche si può trovare già negli scritti della fase illuministica. Che le verità ovvero i valori assoluti possano essere messi in crisi nel momento in cui si dà spiegazione della loro genealogia e con ciò si contesti il loro essere assoluto ovvero la loro essenza di apriori¹⁰¹, Nietzsche lo ha già mostrato in *Umano, troppo umano*, in *Aurora* e nella *Gaia scienza*. La questione ora è se Nietzsche riprenda in *Al di là del bene e del male* (*Jenseits von Gut und Böse*, citato JGB) e in *Genealogia della morale* (*Genealogie der Moral*, citato GM) il progetto illuministico entrato in crisi, come abbiamo visto, ne *La gaia scienza*, oppure se voglia dire qualcosa di nuovo e di diverso.

Per rispondere a questa domanda, si deve fare attenzione al fatto che questi scritti critici, definiti da Nietzsche «polemici»¹⁰², possono ben essere accostati alle opere della fase illuministica, scritte prima dello *Zarathustra*, ma sono da considerare da un'altra prospettiva. Più esattamente, dalla prospettiva opposta. Le

opere della fase illuministica, infatti, sono servite a de-costruire il concetto di verità legato alla metafisica occidentale, e con ciò hanno aperto la via per una concezione dell'essere che si sottragga ai caratteri dell'immobilità e del dualismo. Esse hanno insomma reso possibile il sorgere del pensiero dell'eterno ritorno. Al contrario gli scritti polemici redatti dopo lo *Zarathustra* servono a chiarire le conseguenze della dottrina di Zarathustra, specialmente in rapporto alla morale. Essi sono, quindi, a ben vedere, opere non propriamente critiche, ma piuttosto, come dice il loro autore stesso, "polemiche" (da *polemos*, guerra), perché non mettono in questione il concetto di verità o la concezione dell'essere della metafisica, ma piuttosto prendono le mosse dalla svolta subentrata con il pensiero dell'eterno ritorno e sulla scorta di questo "dichiarano guerra" alla morale che si fonda sulla detronizzata metafisica. Essi non introducono, bensì presuppongono il pensiero dell'eterno ritorno e la radicale "fedeltà alla terra" che esso comporta, e li chiariscono ulteriormente.

Ma se gli scritti dell'ultima fase non si possono mettere sullo stesso piano di quelli della fase illuministica, esiste tuttavia tra essi uno stretto collegamento. Nietzsche stesso si è preoccupato di mostrarlo, quando ha pensato, subito dopo la pubblicazione di *Al di là del bene e del male* (1886), a una nuova edizione completa delle sue opere e a tal fine ha fornito ogni scritto di una prefazione, cosa che doveva rendere palese la connessione di tutte le opere alla luce dell'imperativo "rimanete fedeli alla terra"¹⁰³. Anche *Ecce homo*, lo scritto autobiografico composto negli ultimi mesi prima del crollo psichico, dà molto valore a questa connessione. Nietzsche, insomma, alla fine del corso della sua vita di pensiero vede un'unità nella propria opera, che è collegata con il proprio personale "compito". La parola con la quale Nietzsche negli ultimi mesi definisce questo compito è: "trasvalutazione di tutti i valori". Ma il pensiero che fornisce ad esso il suo peso sostanziale è il pensiero dell'eterno ritorno.

Da ciò si può avere l'impressione che il pensiero di Nietzsche tracci una parabola che si ripieghi su se stessa, e le somiglianze con la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel non sarebbero poche. Solo che la via hegeliana porta ad una verità del concetto, riguadagnata attraverso la negazione, mentre il movimento nietzschiano vuole sigillare la soppressione del concetto di verità. Per questo Nietzsche negli ultimi scritti tende sempre più ad abolire anche il linguaggio razionale. Ciò accade attraverso una successiva individualizzazione e personalizzazione dei punti di vista, fino al punto che lo scritto (è il caso di *Ecce homo* e di *Anticristo*) appare nella forma di una pura auto-rappresentazione. Questi estremi sviluppi della "trasvalutazione di tutti i valori", che spesso sono stati considerati come un segno della incipiente malattia, cosicché per lungo tempo è stato negato ad essi un vero e proprio significato filosofico, sono preparati già in *Al di là del bene e del male* e in *Genealogia della morale*.

Qui, infatti, l'autore si propone di localizzare la soppressione del concetto di verità e l'affermazione della conseguente trasvalutazione di tutti i valori: questa soppressione, che viene designata con l'espressione "morte di Dio", riguarda l'Europa, e la "trasvalutazione di tutti i valori" è alla fin fine compito dei "buoni europei", cioè di quelli che hanno compreso il destino della loro cultura¹⁰⁴. Questa localizzazione, che alla fin fine suona come una relativizzazione della critica al concetto di verità, non può che apparire assurda, dal momento che sarebbe impossibile che il concetto di verità, l'unità di misura del pensiero, faccia bancarotta solo in Europa, come non sarebbe possibile considerare la "morte di Dio" come un fenomeno culturale (contro questa interpretazione dell'a-teismo, d'altra parte, protesta innervosito l'uomo folle). Per comprendere questa

localizzazione, allora, non si deve tanto ricorrere a categorie sociologiche, bensì riconoscere in essa l'estremizzazione della critica alla metafisica, che porta all'impossibilità di sviluppare un discorso capace di essere universalmente compreso.

L'altra espressione per questa dissoluzione della metafisica è "prospettivismo", sul quale Nietzsche ha riflettuto a lungo, in relazione alla dottrina della volontà di potenza.

1.3.3 LA VOLONTÀ DI POTENZA COME L'ULTIMA FORMULA DELLA

"FEDELTÀ ALLA TERRA" IN NIETZSCHE

Per molto tempo la dottrina della volontà di potenza è stata considerata come il nocciolo della filosofia di Nietzsche, anche grazie all'edizione del libro *Volontà di potenza* apprestata dalla sorella Elisabeth Foerster e dall'amico Peter Gast¹⁰⁵. In quest'opera si è voluto vedere il tentativo di Nietzsche di compiere una sistematizzazione del proprio pensiero¹⁰⁶. La dottrina esposta in essa doveva essere considerata per lungo tempo l'ultima e definitiva parola di Nietzsche, e non solo da interpreti come Baeumler, che videro in questa dottrina il valore più alto della filosofia di Nietzsche, bensì anche da coloro che la considerarono in modo negativo, come una ricaduta nella metafisica (per esempio Jaspers). Sulla base di quest'opera, considerata come «l'opera sistematica fondamentale» di Nietzsche, «si è orientata di fatto la storia della ricezione della sua filosofia per quasi quarant'anni»¹⁰⁷.

Questo vale anche per l'interpretazione heideggeriana¹⁰⁸, sebbene essa consideri la dottrina della volontà di potenza strettamente collegata al pensiero dell'eterno ritorno e rivendichi la maggiore importanza di quest'ultimo sulla prima. Heidegger ritiene che «Nietzsche dà due risposte riguardo all'ente nel suo insieme: l'ente nel suo insieme è volontà di potenza (...) *riguardo alla sua costituzione*» e «l'ente nel suo insieme è eterno ritorno dell'uguale (...) *riguardo al suo modo di essere*»¹⁰⁹. Per Heidegger, insomma, tanto la dottrina della volontà di potenza quanto il pensiero dell'eterno ritorno costituiscono un insegnamento metafisico, cioè un insegnamento sull'ente nel suo insieme. Si tratta dell'ultima forma della metafisica occidentale. Si deve tener presente che Heidegger ascrive inizialmente alla dottrina della volontà di potenza carattere metafisico (precisamente nelle lezioni del 1936/37: "La volontà di potenza come arte"), e successivamente lo riferisce anche al pensiero dell'eterno ritorno (lezioni del 1937: "L'eterno ritorno dell'uguale")¹¹⁰.

Per l'interpretazione che fa Jaspers del pensiero nietzschiano il discorso è diverso¹¹¹. Essa mette al centro la critica svolta da Nietzsche contro la metafisica, e in particolare contro il concetto di verità. Qui la dottrina della volontà di potenza appare come una ricaduta nella «modalità della precedente metafisica dogmatica»¹¹². Una ricaduta considerata da Jaspers «contraddittoria», perché si tratta di una «interpretazione del mondo» generale e assoluta che si sa, però, come interpretazione e quindi non può rivendicare di essere assoluta¹¹³.

La dottrina della volontà di potenza, ad ogni modo, sia che venga considerata come momento della sistematizzazione del pensiero di Nietzsche (come

nell'interpretazione di Baeumler, di Heidegger, ma anche di Löwith) che come elemento contraddittorio della sua filosofia (come nell'interpretazione di Jaspers, ma anche di Vattimo¹¹⁴) ha svolto un ruolo determinante nella comprensione del pensiero nietzschiano, pur essendo una teoria contenuta quasi esclusivamente negli scritti inediti. Questo fino a che la nuova edizione critica di Colli e Montinari (citata KGW) ha mostrato come, se non il pensiero della volontà di potenza, come voleva Schlechta¹¹⁵, almeno l'opera edita con questo titolo sia niente più che una "leggenda", che non trova reale riscontro nell'analisi filologica degli appunti nietzschiani pervenutici. Alla luce di questo lavoro filologico si è ridotta l'importanza della teoria della volontà di potenza e si sono aperte nuove possibilità interpretative sulla scorta di altre rilevanti riflessioni presenti negli scritti nietzschiani dell'ultimo periodo.

In generale, però, c'è da dire che tra le interpretazioni sopra citate quella che ha avuto più fortuna nei recenti studi nietzschiani è senz'altro quella di Jaspers, che ha posto l'accento soprattutto sulla dimensione asistemica della filosofia di Nietzsche. Alle posizioni di Jaspers si richiamano coloro che vedono nella volontà di potenza l'espressione di un processo infinito di interpretazione, capace di innumerevoli prospettive e che, nello stesso tempo, operano una rilettura filologicamente più attenta degli scritti inediti.

Anche Heidegger, per la verità, aveva inteso la volontà di potenza come un prospettivismo, soprattutto nelle lezioni del 1939 che portano il titolo: "Volontà di potenza come conoscenza"¹¹⁶. Un capitolo di questo testo è intitolato: "Il bisogno pratico come bisogno di schemi. Formazione di orizzonte e prospettiva"¹¹⁷. In esso la produzione di prospettive da parte di colui che conosce, espressione della sua volontà di potenza, viene collegata ad un "bisogno pratico". Questo "bisogno pratico" mira a fornire al "caos della vita" qualcosa di "stabile" (*Beständiges*). Questa assicurazione di stabilità viene fornita dalla determinazione di un certo punto di vista che viene assunto e subito assolutizzato dal soggetto. Tali punti di vista sono le prospettive: «La prospettiva è la traiettoria di uno scorcio, preventivamente tracciata, sulla quale si forma di volta in volta un orizzonte»¹¹⁸. In questo modo il prospettivismo viene posto da Heidegger in relazione con il primato del soggetto, che costituisce il "destino della metafisica". D'altra parte, il prospettivismo di Nietzsche mostrerebbe il carattere eminentemente pratico del pensare, almeno nella sua manifestazione in Occidente, della quale la filosofia nietzschiana costituisce l'ultimo, insuperabile stadio. Per la verità qui si tratta di un concetto particolare di prassi, che Heidegger riassume in questo modo: «*la prassi è in sé - in quanto assicurazione della sussistenza - un bisogno di schemi*»¹¹⁹. E più sotto: «Il bisogno di schemi è già un mirare (*Ausblick*) a qualcosa che fissi e quindi delimiti. Ciò che delimita si dice in greco το οριζον. Dell'essenza del vivente nella sua vitalità, della assicurazione della sussistenza nel mondo del bisogno di schemi, fa parte un *orizzonte*. Questo non è quindi un confine che capita al vivente dall'esterno e contro il quale l'attività della vita va a sbattere e si sciupa»¹²⁰. Prassi, quindi, per Heidegger è il conoscere in sé, il pensiero metafisico quale costruzione del "vero" sulla base della prospettiva del soggetto. Questo concetto di prassi ha a che fare con il tradimento della verità quale ἀλεθεια, svelamento. Esso è alla fin fine un concetto eminentemente teoretico, che non lascia spazio per una dimensione propria e differenziata del "pratico". Il primato della "prassi" nella filosofia occidentale, che sarebbe rivelato in modo eclatante dalla teoria della volontà di potenza, è in realtà un primato della teoria.

Il carattere teoretico della dottrina nietzschiana è stato intuito e mostrato anche da Jaspers alla fine del suo libro su Nietzsche, là dove egli parla della formazione della teoria della volontà di potenza. Secondo Jaspers, Nietzsche ha derivato la sua dottrina della volontà di potenza da determinati ambiti scientifici (l'ambito psicologico, sociologico, politico). Alla base della sua formulazione, quindi, sta una considerazione fenomenologica, eminentemente teoretica, che egli poi ha volto in una pretesa metafisica, nel momento in cui ha esteso il carattere fenomenico osservato all'intero essere vivente e anche al non vivente¹²¹. Il carattere imperativo, poi, che egli attribuisce alla dottrina della volontà di potenza, non si differenzerebbe da quello della morale tradizionale, che, come Nietzsche stesso ha evidenziato, costituisce una forma di orientamento della prassi basata su una visione metafisica del mondo. Il primato della teoria sulla prassi, quindi, riappare, secondo Jaspers, nell'ultimo Nietzsche, nonostante le sue esplicite dichiarazioni in senso contrario delle fasi precedenti.

La permanenza del primato della teoria sulla prassi in Nietzsche, soprattutto nell'ultimo Nietzsche, è riscontrata da Jaspers anche sulla base di altre osservazioni. Innanzitutto, la volontà di potenza è, come già detto, un infinito interpretare, quindi un'operazione teoretica, benché priva di un referente ontologico-veritativo. La volontà di potenza, infatti, si pone come il risultato della messa in questione e della soppressione del concetto di verità. Dopo aver criticato radicalmente il concetto di verità e averlo eliminato quale referente del pensiero, Nietzsche non poteva far altro che proporre una interpretazione della realtà del mondo e della vita priva di referenza veritativa. Ma "senza referenza veritativa" significa senza riferimento a qualcosa di determinato, che possa fungere da misura per qualsivoglia asserzione. Da ciò deriva che l'interpretazione stessa non può essere nient'altro che un infinito interpretare. Solo così, infatti, il riferimento ad una verità, che necessariamente è contenuto in ogni interpretazione, può venire prolungato e dissolto in un processo infinito. Tale interpretazione viene poi ulteriormente infinitizzata col fatto che essa interpreta il mondo stesso come "interpretazione" e "interpretare". Si tratta di un gioco di specchi che fa perdere il punto di riferimento originario.

La volontà di potenza sta ad indicare l'essenza di un divenire infinito di carattere teoretico, che è strettamente collegato con il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale. Entrambi, infatti, propongono la dissoluzione della concezione 'statica' dell'essere, ritenuta dalla metafisica occidentale, debitrice dell'eleatismo, come ciò che è massimamente sussistente e inalienabile. Entrambi aboliscono il collegamento, anch'esso inaugurato dall'eleatismo, tra essere e pensiero, approdando all'inconcepibile. Entrambi, tuttavia, proprio nel momento in cui portano il pensiero ai suoi limiti, riaffermano il primato del 'teoretico', anche se il pensiero dell'eterno ritorno contiene il tentativo di superare questo primato, come vedremo meglio nel prossimo capitolo. Infine, entrambi, secondo Jaspers, non vengono a capo dell'esistenza nella sua autenticità.

La grossa mancanza della filosofia nietzschiana, secondo Jaspers, è stata quella di non vedere un aspetto essenziale dell'esistenza: il suo essere "davanti alla trascendenza". «Ciò che nell'esistenza si sa *davanti alla trascendenza*, non può riconoscersi apparentato con questa metafisica»¹²². La radicale rinuncia alla trascendenza in nome della critica alla "teoria dei due mondi" conduce a non poter comprendere autenticamente la finitezza dell'esistenza. Questa finitezza, infatti, esige un essere -di-fronte-alla-trascendenza, carattere che sfugge alla comprensione della vita di Nietzsche. La vita è per Nietzsche la vita nell'al di qua, la vita dell'esistente, che si definisce in contrapposizione con tutto ciò che è «fisso,

solo pensato, astratto» e «contro la deviazione nel niente di un essere-altro che sta nell'al di là»¹²³. Si tratta, insomma, di un «concetto della vita come pura immanenza». Ma con questo concetto non si può «cogliere in modo inequivocabile l'esistenza», perché l'esistenza abbisogna di un orizzonte trascendente.

Stabilire in che misura le considerazioni di Jaspers siano valide, anche a fronte delle nuove conoscenze dei testi nietzschiani, fornite dall'edizione critica Colli-Montinari, non è cosa di poca importanza, se si vuole arrivare a fondo del problema della "fedeltà alla terra". Da quanto abbiamo visto finora, infatti, possiamo affermare che l'imperativo "restare fedeli alla terra" mira a liberare l'esistenza dalla sottomissione ad un «mondo dietro al mondo»¹²⁴, che è costruito sull'essere fisso e invariabile della tradizione metafisica. Resta, però, incerto se esso sia in grado di indicare una via per esistere nel mondo dell'al di qua, ovvero se esso sia in grado di comprendere autenticamente l'esistenza, che è determinata in modo essenziale dalla finitezza. Infatti, l'essere dell'esistenza, la vita, alla luce della dottrina della volontà di potenza (e dell'eterno ritorno), viene vista piuttosto come un eterno, infinito divenire. La finitezza dell'esistenza è certamente tema insistente della fase illuministica, ma essa appare qui più come un motivo polemico, un elemento di differenziazione da Schopenhauer e da Wagner, che il nocciolo di una filosofia che si confronti con questo problema. Tant'è che questa accentuazione della finitezza scompare nello Zarathustra, dove con il pensiero dell'eterno ritorno si propone una nuova e radicale enfaticizzazione dell'infinito dell'esistenza. Dietro questo afflato per gli "infiniti orizzonti", tuttavia, permane il pungolo di un interrogativo. Esso appare in un motivo non tematizzato, eppure essenziale nell'opera di Nietzsche: quello della temporalità. A questo tema ci dedicheremo quindi nel seguente capitolo, sulla traccia della fedeltà alla terra.

2 LA QUESTIONE DEL TEMPO E IL PROBLEMA DEL KAIROS

Nel capitolo precedente abbiamo analizzato il significato dell'imperativo nietzschiano: "rimanete fedeli alla terra", individuando in esso la cifra dell'intera opera del filosofo. Abbiamo messo in luce i differenti significati di questa fedeltà nelle diverse fasi del suo pensiero e al tempo stesso la sostanziale unità della sua parabola. E' proprio in nome di questa unità che si può rintracciare nel suddetto imperativo un significato fondamentale, che andrebbe precisandosi col tempo, dalla fase illuministica fino alle opere "polemiche" dell'ultima fase: il significato di critica alla metafisica. La fedeltà alla terra comporta essenzialmente la critica alla metafisica, intesa come critica all'ontologia eleatica, alla presenza di un "mondo dietro il mondo", alla possibilità stessa di individuare criteri assoluti, nonché al concetto stesso di verità.

Parlare di critica alla metafisica nell'accezione sopra esplicitata, però, significa avventurarsi in una critica che metterebbe in discussione i presupposti stessi del pensiero e della realtà e che, quindi, nel momento in cui si esplicita come pensiero e come enunciato sulla realtà, deve tener comunque sempre presente il limite intrinseco di questa esplicitazione che è ancora, appunto, pensiero e proposizione sull'essere, quindi ontologia. Se la critica alla metafisica di Nietzsche vuole avere un valore, essa deve tener conto di questo limite e giustificare la sua stessa possibilità di esplicitazione. A tal fine essa non può darsi nella forma meramente concettuale, che viene da essa stessa contestata. Nietzsche tenta, quindi, di superare questa concettualità da una parte attraverso un'operazione stilistica (l'adozione del discorso aforistico o metaforico), dall'altra attraverso la definizione di una dimensione ontologica che nel capitolo precedente abbiamo definito "puro

essente”, ovvero di una dimensione ontologica che si sottrae alla concettualizzazione. Questa è la dimensione ontologica definita dal pensiero dell’eterno ritorno dell’uguale.

In questa dimensione ontologica il tempo gioca un ruolo fondamentale. Ma non il tempo lineare della definizione aristotelica, bensì il tempo qualitativo della decisione, il *kairós*. Senza il momento della decisione il pensiero dell’eterno ritorno non è che una canzone di “organetti di Barberia”, qualcosa da considerare con atteggiamento “sprezzante”, come fa il nano disceso dalle spalle di Zarathustra¹²⁵. Ma, dal momento che la decisione avviene nel tempo, è condizionata dal tempo e determina il tempo, è evidente che la questione del tempo, o meglio del tempo kairotico, appare centrale nel pensiero nietzschiano.

Il *kairós* è l’attimo della decisione, che si distingue dalla successione meccanica dei momenti e nel quale si dà propriamente la realtà del tempo. Nietzsche non tematizza mai il problema del *kairós*, ma, come abbiamo detto, non sarebbe possibile comprendere il suo “pensiero abissale” prescindendo da tale questione. Infatti, con il pensiero dell’eterno ritorno dell’uguale Nietzsche tenta di giustificare la critica alla metafisica nella prospettiva del *kairós*, evocando insieme una realtà che si sottrae alla concettualizzazione. Questa è la realtà temporale e storica che si dà nell’attimo della decisione. In tal modo la critica alla metafisica nietzschiana non sfocia in un semplice scetticismo che relativizza ogni verità assoluta, ma aspira ad aprire la strada ad un nuovo concetto di verità che tenga conto di... “essere e tempo”¹²⁶.

Tale ridefinizione del concetto di verità, però, risulta problematica, non da ultimo perché la stessa dimensione temporale risulta ambigua alla luce del pensiero dell’eterno ritorno. Infatti, se questo pensiero da una parte assolutizza la realtà temporale, dall’altra la mette in discussione, dal momento che il circolo annulla le definizioni di passato e futuro. Si presenta in esso un paradosso, esprimibile anche nella contraddizione tra l’infinitezza dell’eterno ritorno e la finitezza dell’esserci, alla cui realtà proprio il pensiero dell’eterno ritorno vuole dare infinito valore. Un paradosso, che costituisce forse l’essenza stessa del “pensiero abissale”.

2.1 LA QUESTIONE DEL TEMPO E LA FEDELTÀ ALLA TERRA

L’accettazione della temporalità dell’uomo appartiene essenzialmente alla “fedeltà alla terra”, cioè all’affermazione della vita e dell’esserci. Il “mondo dietro al mondo” criticato da Nietzsche è la realtà dell’inalterabile essere eleatico, cioè il mondo dell’atemporalità, dal momento che il tempo, secondo la definizione di Aristotele, sta in collegamento con il movimento e il cambiamento¹²⁷. Il mondo a cui si deve fedeltà, invece, è il mondo dell’esserci, della vita che si sviluppa nel tempo.

L’enfaticizzazione della temporalità non significa, però, automaticamente la posizione del primato della storia. Storia e temporalità, infatti, non coincidono. La storia riceve consistenza nel momento in cui la realtà dell’“adesso” viene inserita nella tensione tra il “prima” e il “dopo” e forma con essi un’unità. Unità, che, d’altra parte, si dà solo in virtù della presenza di una fine, così come l’unità dell’esserci si dà solo in virtù della presenza della morte.

Con il pensiero dell’eterno ritorno dell’uguale, che rappresenta «il tempo senza finale»¹²⁸, vengono tolti i confini della storia e annullate le determinazioni del passato e del futuro. Passato e futuro perdono importanza, o meglio essi non

hanno più spessore, consistenza. Per la verità, le affermazioni di Nietzsche a proposito di un definitivo annullamento della storia sono controverse. Se da una parte si può parlare per quanto riguarda il suo pensiero di un eterno presente, dall'altra parte si trovano spesso nelle sue ultime opere accenni al fatto che il pensiero dell'eterno ritorno dovrebbe aprire una nuova era, una nuova storia, il cui soggetto sarebbe il "superuomo". Il paradosso qui espresso, come detto e come è ancora ulteriormente da spiegare, costituisce il paradosso intrinseco del pensiero dell'eterno ritorno, un paradosso che intendiamo definire con le formule: "eterno esserci" o "infinita finitezza".

Alla base di tale paradosso c'è, a nostro parere, l'impossibilità di definire la temporalità a prescindere dalla storia. Infatti, là dove l'attimo kairotico non può estendersi in un intreccio di passato e futuro, di memorie e speranze, esso finisce per perdere realtà. La temporalità non può, insomma, prescindere dalla storicità. Quest'ultima, però, si dà solo là dove l'esserci è posto di fronte al suo limite, come rileva giustamente Heidegger in *Sein und Zeit*¹²⁹. Il limite può essere rappresentato dalla morte o dal sopraggiungere dell'altro, che offre i contorni e la sostanza delle nostre scelte¹³⁰. Sia l'uno che l'altro tipo di limite manca, però, nel pensiero di Nietzsche, cosicché l'esserci non può essere colto autenticamente nella sua storicità.

Se si considera il tutto con attenzione, si scopre che il paradosso sopra illustrato ha le sue radici nella stessa accezione di "fedeltà alla terra" presente in Nietzsche. Essa non è legata veramente alla finitezza, cosicché "rimanere fedeli alla terra" significhi vivere nella finitezza. Si tratta piuttosto sin da *La nascita della tragedia* dell'esaltazione dell'eterno divenire contro la fissità dell'essere eleatico¹³¹. Se si riflette sul fatto che la storia ha bisogno di un "finale" per sussistere e che la storicità si dà solo nella determinazione della finitezza¹³², è facile comprendere perché Nietzsche ha grossi problemi con il concetto di "storia" e di "storicità". L'eterno ritorno non sopporta alcuna storia, perché esso è illimitato e pertanto indefinibile. La finitezza, invece, che si dà sempre in dialettica con l'infinita, si presenta come l'essenza dell'essere storico e costituisce il fondamento della storia stessa.

2.1.1 LA TEMPORALITÀ COME ELEMENTO ESSENZIALE DELLA "FEDELTÀ

ALLA TERRA" E IL PROBLEMA DELLA STORIA IN RELAZIONE AL

PENSIERO DELL'ETERNO RITORNO

Abbiamo visto come il pensiero dell'eterno ritorno rappresenti "la più alta formula dell'affermazione" della vita, e come in esso possano essere riassunte le precedenti e le successive formule di questa affermazione. Infatti, il pensiero dell'eterno ritorno accoglie in sé il pensiero dell'accettazione tragica dell'esistenza, che contiene il sì a tutte le contraddizioni e a tutti i paradossi della vita; esprime il contenuto dell'imperativo di Zarathustra "rimanete fedeli alla terra" ed è ancora presente nel concetto del "dionisiaco". Con tutte queste formule vuole esprimere una medesima cosa: l'eterno divenire della realtà. Ma la formula dell'eterno ritorno contiene una differenza decisiva rispetto alle altre, dal momento che esso radicalizza il pensiero dell'eterno divenire e lo trasforma nel "pensiero dei pensieri", cioè di un pensiero che sta alla base di qualsiasi altro pensiero.

Qual è l'elemento nuovo e radicale nella formula dell'eterno ritorno? Che il divenire, ovvero l'eterno divenire, viene pensato in relazione al tempo, o meglio in

relazione alla temporalità dell'esserci e con ciò viene radicalmente differenziato dal concetto eleatico di essere. Questo rende tale pensiero impensabile all'interno delle categorie della metafisica occidentale, dal momento che queste categorie sono eminentemente 'onto-logiche'.

Nei primi scritti nietzschiani l'eterno divenire presenta sempre, sotto l'influsso della filosofia di Schopenhauer, il carattere della atemporalità (si veda soprattutto in *Nascita della tragedia* e nello scritto inedito *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*¹³³). Con la svolta illuministica, ovvero con la riconsiderazione della finitezza dell'esistenza, il pensiero della atemporalità viene definitivamente condannato e assume in seguito solo connotati negativi, di tradimento della terrestrità.

Con il pensiero dell'eterno ritorno Nietzsche riprende l'idea dell'eterno divenire, ma lo ripensa alla luce della scoperta fatta nella fase illuministica della temporalità dell'esserci. Che l'eterno divenire ovvero «il tempo eterno»¹³⁴ ora venga interpretato come «eterno ritorno» dipende dal fatto che ora la realtà è riferita esclusivamente all'esistenza finita del singolo. Per essere «eterna», perciò, essa deve poter eternamente ritornare. Questa, però, è a nostro parere solo la prova «scientifica» dell'eterno ritorno¹³⁵, che si può trovare in un appunto del giugno-luglio 1885 e asserisce che se si ammette lo «spazio assoluto come sostrato della forza» e il «tempo» come «eterno», si deve porre «ta loro un ritorno...regolare»¹³⁶. Tale «dimostrazione» viene detta «scientifica», perché ha l'apparenza di una plausibilità logica, ma in realtà si riferisce alla comprensione semplificata, e rigettata da Zarathustra, del pensiero dell'eterno ritorno. La sua comprensione filosofica, invece, deve mettere in luce soprattutto l'aspetto di paradossalità dell'accostamento della temporalità finita dell'esistente con l'eternità. Essa deve dimostrare la paradossalità del pensiero dell'eterno ritorno.

La paradossalità del pensiero dell'eterno ritorno è duplice. Da una parte è collegata alla sua impensabilità. Infatti, il ritorno dell'uguale deve essere pensato a partire dall'«attimo». Ma pensare qualcosa a partire dall'«attimo» significa porre «nuove condizioni del comprendere» che sappiano tener essenzialmente conto del «tempo e della temporalità»¹³⁷. Che queste condizioni superino le possibilità delle categorie del pensiero metafisico, lo ha sottolineato Nietzsche stesso facendo scomparire nella visione finale del pastore avvinghiato dal serpente (alla fine del capitolo «Della visione e dell'enigma» in Za) la figura del nano, lo «spirito di pesantezza», che corrisponde sostanzialmente alla figura del «cammello», cioè dello spirito metafisico (capitolo iniziale dello Za «Delle tre metamorfosi»).

D'altra parte, il paradosso si trova nel contenuto stesso del pensiero dell'eterno ritorno, che «l'eternità è nell'attimo» e che «l'attimo non è l'ora' fugace, non è il momento che, per uno spettatore, vola semplicemente via, ma lo scontro di futuro e passato»¹³⁸. In ciò si trova una duplice contraddizione: per prima cosa perché si accenna ad un'identità tra l'infinito del circolo eterno e la finitezza dell'attimo; poi perché l'eternità non è solo presente nell'attimo, ma *si decide* nell'attimo, mentre l'attimo stesso è parte di questa eternità¹³⁹.

Questa duplice paradossalità fa pensare ad una mistica secolare presente in Nietzsche, la quale si realizza nel superamento del discorso razionale¹⁴⁰. Ma rimane comunque aperta la questione se la definizione «mistica» del pensiero nietzschiano, che è stata spesso e volentieri assunta in ambito teologico per sdoganare tale filosofia dalle riserve che la contrappongono a questo sapere, sia veramente in grado di venire a capo della complessità di Nietzsche. Il problema

principale per un'interpretazione del pensiero nietzschiano come "mistica" sta nel fatto che si dovrebbe presupporre che il filosofo abbia rinunciato completamente alla realtà della storia. Ma questo non è affatto così chiaro. Infatti, non si possono cancellare così facilmente le ripetute esortazioni, legate alla "fedeltà alla terra" e al pensiero dell'eterno ritorno, di prendere seriamente la dimensione temporale della vita.

A questo proposito è interessante notare che Nietzsche nell'*Anticristo* (citato AC) nega all'"insegnamento" di Gesù qualsiasi intenzione di realizzazione storica: «L'idea di 'figlio dell'uomo' non riguarda una persona concreta, che appartiene alla storia, qualcosa di singolare e di irripetibile, sebbene un fatto eterno, un simbolo psicologico liberato dalla nozione di tempo» (AC, § 34 in F. NIETZSCHE, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1977, pag. 45).

L'intenzione storica, invece, viene ravvisata da Nietzsche in Paolo, per il quale egli parla di "cattiva novella", di "*Dysangelium*", che avrebbe portato appunto alla costituzione di una entità storica, la Chiesa. L'insegnamento di Gesù, ovvero la sua prassi, che ha rinunciato ad una collocazione nella storia, starebbe insomma in opposizione al "cristianesimo" ovvero al «platonismo per il popolo»¹⁴¹, che di fatto grazie a Paolo si è realizzato in Occidente. Di conseguenza, mentre tale "cristianesimo" costituisce per Nietzsche una degenerazione del pensiero, il suo fondatore, frainteso per lunghi secoli, ottiene le sue più calorose simpatie: «Soltanto noi, noi spiriti *divenuti liberi*, abbiamo i presupposti per comprendere qualcosa che diciannove secoli hanno frainteso» (AC, § 36 in *Ibidem*).

Queste considerazioni sembrerebbero avallare l'interpretazione mistica sopra accennata. Ma non bisogna tirare troppo velocemente delle conclusioni. Gesù, per quanto ammirato, rimane per Nietzsche, con il suo tirarsi fuori dalla storia, un «idiota»¹⁴² (nel senso de *L'idiota* di Dostoevskij), e, se gli spiriti divenuti liberi possono comprendere la sua intenzione storica, che per secoli è stata fraintesa, ciò non significa affatto che essi la condividano. L'istoricità della sua vita appare piuttosto ancora una fuga dalla terra (simile a quella di Buddha), sebbene per lo meno non si tratta di una condanna della terra, come avviene nel cristianesimo di Paolo.

Si può concludere che il pensiero nietzschiano non conduce necessariamente alla liquidazione della dimensione storica. Anzi, l'annullamento della storia, personale e umana, interessa piuttosto gli spiriti "non liberi", che non possono accettare l'eterno ritorno di fatti ed eventi e quindi cadono nel nichilismo, o meglio nel nichilismo negativo¹⁴³. Per gli uomini liberi, che sanno volgere il nichilismo negativo in positivo, la svalutazione in trasvalutazione dei valori, la storia rimane una realtà praticabile, anzi si apre per essi una nuova storia, nella quale il passato non deve più essere visto come destino inoppugnabile e il futuro porta in sé la speranza del passaggio dell'uomo all'oltreuomo. Questa storia è il palcoscenico della «grande politica»¹⁴⁴.

Nei seguenti paragrafi si intende illustrare la controversa idea di storia di Nietzsche in relazione alle determinazioni del passato e del futuro. Scopriremo quindi una definizione negativa ed una definizione positiva di queste determinazioni temporali, che rivelano il senso negativo e positivo del concetto di nichilismo. Infine verrà messo in luce il ruolo della decisione come fondamento del passaggio dal nichilismo negativo a quello positivo.

2.1.2 IL SIGNIFICATO DEL PASSATO E IL RUOLO DELLA MEMORIA

Il significato controverso del passato e il ruolo della memoria ovvero della umana facoltà spirituale che rende di per sé possibile il concetto stesso di passato, è il tema della “seconda Considerazione Inattuale” (1874): *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (citato UB II).

Lo scritto comincia, difatti, con una riflessione sull'indissolubile unione tra l'esistenza umana e la facoltà della memoria, ovvero tra l'esistenza umana e la conservazione del passato. Nietzsche colloca significativamente nella memoria, e non nel logos, la *differentia specifica* dell'essere-uomo nei confronti dell'essere-animale: «Continuamente un foglio si stacca dal rotolo del tempo, cade, vola via - e rivola improvvisamente indietro, in grembo all'uomo. Allora l'uomo dice 'mi ricordo' e invidia l'animale che subito dimentica e che vede veramente morire, sprofondare nella nebbia e nella notte, spegnersi per sempre ogni istante. Quindi l'animale vive in modo *non storico*, poiché si risolve come un numero nel presente (...). L'uomo invece resiste sotto il grande e sempre più grande carico del passato: questo lo schiaccia a terra e lo piega da parte; questo appesantisce il suo passo come un invisibile e duro fardello, che egli può ben far mostra di rinnegare, e che nei rapporti con i suoi simili rinnega fin troppo volentieri, per suscitare la loro invidia. Perciò lo commuove, come se si ricordasse di un paradiso perduto, il vedere il gregge che pascola o, in più familiare vicinanza, il bambino che non ha ancora nessun passato da rinnegare e che giuoca in beatissima cecità tra le siepi del passato e del futuro» (UB II, § 1 in F. NIETZSCHE, *Considerazioni inattuali*, trad. S. Giametta e M. Montinari, Einaudi, Torino, 1981, pag. 83).

E' significativo che la dimenticanza per Nietzsche sia caratteristica non solo dell'essere-animale, ma anche dell'essere del bambino, che, poi, come abbiamo visto, verrà ripreso all'inizio di Za per simboleggiare il pensiero dell'eterno ritorno e il superuomo. Se lo stato di dimenticanza è proprio dell'animale e del superuomo, la memoria invece è propria dell'uomo, che «è una corda, annodata tra l'animale e il superuomo»¹⁴⁵. Anzi è proprio questa forza spirituale della memoria che tiene la corda “tesa sopra l'abisso” del nulla. Solo la memoria, infatti, rende possibile l'“era”, “ciò che in fondo è l'esserci”. L'uomo è un «ininterrotto essere stato»¹⁴⁶. Egli sussiste solo grazie alla memoria.

In UB II, quando Nietzsche non ha ancora concepito il pensiero dell'eterno ritorno e del superuomo, la valutazione della facoltà della memoria si orienta sulla base della regola etica di Aristotele del “giusto mezzo”: «ciò che è non storico e ciò che è storico non sono ugualmente necessari per la salute di un individuo, di un popolo e di una civiltà» (UB II, § 1 in Op. cit., pag. 86).

La misura di una “sana” memoria dipende dalla relativa capacità «di un popolo o di un individuo» di assorbire il passato e «trasformarlo per così dire in sangue»¹⁴⁷, cioè in vita. Il passato, quindi, ha un valore finché non danneggia l'ulteriore sviluppo della vita, poiché l'uomo non può esistere del solo suo passato, bensì «solo per la forza di usare il passato per la vita e di trasformare la storia passata in storia presente, l'uomo diventa uomo»¹⁴⁸.

Il progetto illuministico scaturisce proprio dall'approfondimento di questa definizione dell'uomo. Nel coraggioso tentativo dello spirito libero di utilizzare «la filosofia storica», cioè il metodo genealogico, per spiegare che non ci sono «fatti eterni», «così come non ci sono verità assolute»¹⁴⁹, Nietzsche scopre la propria via personale per «trasformare la storia passata in storia presente». Lo spirito

libero si appella alla «storia critica»¹⁵⁰, già tematizzata in UB II, e fa di essa la bandiera della sua lotta contro il mondo metafisico¹⁵¹.

Il valore che nella fase illuministica viene assegnato alla storia sembra oscurare la dialettica tra “storico” e “astorico” ovvero tra memoria e dimenticanza¹⁵². Questa dialettica, però, non si perde totalmente, ma torna nel pensiero dell’eterno ritorno. Qui, però, l’alternanza non ha solo lo scopo pratico di servire alla vita, quanto di illustrare il senso stesso del “pensiero abissale”. Memoria e dimenticanza non hanno qui un significato antropologico, bensì ontologico. La dimenticanza del bambino costituisce lo stato del superuomo¹⁵³, del quale l’uomo non può disporre e che, inoltre, secondo la posizione sostenuta in Za, non può raggiungere con le sue forze, perché il superuomo è «fulmine»¹⁵⁴ e «speranza»¹⁵⁵, di cui alla fine si ha solo un «segno»¹⁵⁶. La perfetta dimenticanza è dunque espressione di una “differenza ontologica”, che si può scorgere solo attraverso l’accettazione dell’eterno ritorno dell’uguale. La memoria, invece, così come la sua alternanza ad una temporanea ed opportuna dimenticanza, appartengono all’esistenza dell’uomo, o meglio dell’ultimo uomo. Perciò Zarathustra alla fine della quarta parte, rivolgendosi agli uomini “ultimi” o “superiori”, dice, con parole che contengono un chiaro riferimento all’ultima cena: «E quando la celebrerete ancora, questa festa dell’asino, fatelo per amor vostro e fatelo anche per amor mio! E in ricordo *di me!*» (Za IV, “La festa dell’asino” § 3, in *Op. cit.*, pag. 349).

La festa dell’asino è l’ultimo servizio divino, o idolatra, che gli uomini ultimi possono permettersi. Essi lo celebrano durante la cena nella caverna di Zarathustra, mentre l’ospite si è assentato. Zarathustra dapprima reagisce con furia e dispetto a questa messinscena, ma poi ammette: gli uomini, anche gli ultimi uomini, che sanno della morte di Dio, hanno bisogno di pregare e di adorare. Tutto ciò può essere ancora permesso, ma solo se verrà fatto “in ricordo di” Zarathustra, cioè in memoria di colui che ha insegnato l’eterno ritorno, la via per il superuomo. Gli ultimi uomini devono ancora avere memoria, ma la loro deve essere memoria dello stato di dimenticanza.

Quando Nietzsche nelle sue “opere polemiche” (*Genealogia della morale* e *Al di là del bene e del male*) ritorna al pensiero genealogico e al tempo stesso parla della formazione di una «razza dei signori»¹⁵⁷, offre riferimenti al passato che traggono la loro forza polemica dalla suprema speranza di Zarathustra, cioè dall’idea del superuomo. Questi riferimenti, però, non dimostrano di per sé alcuna realtà propria della storia, poiché essi appartengono piuttosto alla maschera che «ogni spirito profondo» deve portare¹⁵⁸, dal momento che questo è ancora il tempo della “festa dell’asino”. Dietro a questa maschera c’è l’indicazione per l’eterno gioco del bambino, al quale la maschera stessa appartiene.

In GM la “memoria della volontà” viene presentata come la condizione per la nascita della “coscienza”, del “concetto di colpa” e della morale¹⁵⁹. Ma la condizione per la memoria di questa nascita è il nuovo inizio che si è profilato all’orizzonte con il pensiero dell’eterno ritorno, perché solo alla luce di questo pensiero e del conseguente annullamento della storia diviene comprensibile l’insufficienza del fondamento storico dei valori.

Con ciò veniamo al problema, già accennato, della contraddizione presente nelle ultime opere di Nietzsche tra l’esortazione ad un futuro che deve rappresentare una “controtendenza” rispetto al passato e il latente misticismo del pensiero

dell'eterno ritorno, che è stato comunque assunto e che tende ad eliminare le determinazioni del passato e del futuro, ovvero la storia *tout court*. Si potrebbe forse risolvere il problema considerando lo stato dell'oltre-uomo come un *eschaton*, che Nietzsche introduce all'interno di una dimensione profetica. Si potrebbe così giustificare la presenza dei due suddetti atteggiamenti in modo dialettico, così come le cose "ultime" stanno sempre dialetticamente accanto alle cose "terrene". Tale soluzione, però, non tiene conto della critica alla ragione dialettica di cui abbiamo già detto e che è motivo non marginale in Nietzsche. Il problema, pertanto, deve piuttosto rimandare alla teoria della volontà di potenza e al prospettivismo, che è ad essa collegato. Alla luce di questa teoria, il piano della profezia sfuma e con esso viene meno la realtà del soggetto e della storia, che si spezzetta in un infinito gioco prospettico.

A dire il vero lo stesso frantumarsi della realtà storica appartiene ad una prospettiva precisa, ovvero alla prospettiva teoretica, che nel prospettivismo può vedere solo un'espressione del nichilismo negativo. Ma questa è la prospettiva del passato, dal momento che il concetto di verità su cui essa poggia è basato proprio sulla realtà passata, come vedremo nel paragrafo seguente. Dalla prospettiva del futuro il frantumarsi della storia appare in modo diverso.

2.1.3 IL FUTURO COME LA PROSPETTIVA DETERMINANTE NELLA CONSIDERAZIONE NIETZSCHIANA DELLA STORIA

La domanda riguardo al futuro è la domanda taciuta del colloquio tra Zarathustra e il nano. Se è semplicemente così come dice il nano che "ogni verità è curva" e che "il tempo stesso è un circolo", allora il futuro è impossibile. Ma, di conseguenza anche l'insegnamento di Zarathustra sul superuomo sarebbe privo di senso. L'"adirata" risposta di Zarathustra si spiega alla luce delle conseguenze delle affermazioni "sprezzanti" del nano. D'altra parte non si tratta affatto di una risposta diretta. Zarathustra non controbatte il nano sullo stesso piano, ovvero sul piano contemplativo, ma interpreta piuttosto l'eterno ritorno a partire dall'attimo¹⁶⁰, il quale è reale solo se si tratta dell'attimo della scelta. Zarathustra, insomma, accenna ad un atteggiamento "pratico".

Definire il significato del pensiero dell'eterno ritorno sulla base dell'attimo della scelta significa, inoltre, ripristinare la realtà della dimensione del futuro, dal momento che una decisione senza futuro non è possibile. Solo che qui bisogna assegnare al futuro un senso diverso da quello che possiede in una comprensione lineare del tempo.

Il futuro pensato dalla prospettiva dell'eterno ritorno è, stando alle indicazioni di Zarathustra stesso, il futuro di una visione ovvero della visione che occupa la parte finale del capitolo che da essa trae il titolo¹⁶¹: la visione della metamorfosi del pastore avvinghiato dal serpente in «un essere confuso di luce, che *rideva*». Questo futuro è la realizzazione del "senso della terra", cioè del superuomo. Ma se "il senso della terra" deve ancora venire, allora "la fedeltà alla terra" si può comprendere autenticamente solo in relazione al futuro. Questa fedeltà riceve, insomma, un carattere utopico, dove, però, u-topia non significa "in-nessun-luogo" e non ha nemmeno le sue radici in un'età dell'oro, in un'origine in grado di fornire senso. L'u-topia del pensiero dell'eterno ritorno, invece, consiste piuttosto nella liberazione dalla servitù al passato, che, come abbiamo visto, determina l'identità e l'essenza dell'esistenza umana, e nella

determinazione del primato del futuro, che costituisce l'essenza dell'oltre-uomo¹⁶².

Che «la categoria del futuro costituisca per Nietzsche il punto di fuga del suo rapporto con il passato, quel punto che è in grado di dare un senso al passato stesso»¹⁶³, lo si può facilmente dedurre già dai primi scritti nietzschiani, come UB II o il ciclo di conferenze tenute nei primi mesi dell'anno 1872, raccolte nell'edizione critica sotto il titolo *Sull'avvenire delle nostre scuole*. In queste ultime si sostiene che il programma educativo può mantenere un rapporto vitale col passato solo se è orientato al futuro.

Nel pensiero dell'eterno ritorno si tratta di una definizione ontologica della categoria del futuro. Parafrasando Heidegger, si potrebbe dire che nel pensiero dell'eterno ritorno non si ha una "personificazione" dell'essere quanto piuttosto una "futurizzazione" dell'essere dell'esserci. Non a caso Nietzsche, infatti, parla degli «uomini dell'avvenire» per definire «gli spiriti liberi»¹⁶⁴, che presentano un «preludio per una filosofia del futuro»¹⁶⁵. Essi guardano al presente con gli occhi del futuro, per questo possono assistere e promuovere con sangue freddo la svalutazione di tutti i valori, la distruzione del passato. Con ciò essi mirano alla «trasvalutazione di tutti i valori», che è la realtà del futuro.

Anche il "simbolo Dioniso" presente con insistenza negli ultimi scritti contiene il rimando a quella che abbiamo definito la "futurizzazione" dell'essere dell'esserci. In *Crepuscolo degli idoli* a proposito di questo simbolo Nietzsche scrive: «Tutto questo significa la parola Dioniso: per quanto ne so non vi è nessuna più elevata simbologia di questa simbologia greca, quella delle feste dionisiache. In essa è religiosamente sentito il più profondo istinto vitale, quello dell'avvenire della vita, dell'eternità della vita - » (GD, "Quel che devo agli antichi" § 4 in F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, Op. cit., pag. 136 sg).

Che "il più profondo istinto vitale" sia definito come l'istinto dell'avvenire, e non solo del presente, si può spiegare col fatto che la vita autentica per Nietzsche, la pienezza dell'esserci, si ha solo nella sempre nuova apertura al futuro. L'essere più profondo dell'esserci non consiste allora nella memoria, ma nella sua proiezione nel futuro. Questo concetto si ritrova anche nella dottrina della volontà di potenza, là dove essa interpreta l'esistenza come infinito "interpretare". A questo punto, però, acquista un'importanza decisiva la categoria del "compito", dal momento che la vita intesa come "opera interpretativa", all'interno però di una prospettiva, non è altro che "compito".

Nel concetto di compito, come Nietzsche lo chiarisce nel corso della sua opera, appare evidente il primato del futuro sul passato: compito, infatti, è dapprima reinterpretazione e poeticizzazione del passato e della storia a vantaggio della vita; poi, compito è il progetto illuministico degli spiriti liberi, che utilizzano il metodo genealogico per liberare ed innalzare lo spirito umano dalla dipendenza dal passato; di seguito, compito è l'esistenza di Zarathustra e l'insegnamento del superuomo; infine, compito è il significato del far filosofia dopo lo *Zarathustra*: «un compito sterminato e meraviglioso»¹⁶⁶.

Con la parola tedesca *Auf-gabe* si può esprimere sia l'assunzione di un compito che la dissoluzione del soggetto (dal verbo *auf-geben*= lasciar perdere, perdersi) magari in virtù proprio di questo compito. Entrambi i significati sono strettamente legati alla categoria del futuro. Il compimento di una consegna, infatti, necessita in modo essenziale del futuro, mentre la dissoluzione del soggetto è legata al frantumarsi del passato. Che questo venir meno del passato non comporti la dissoluzione insieme ad esso del futuro, anzi piuttosto l'apertura di esso, dipende dall'incapacità di Nietzsche di pensare la storia, ovvero il legame strutturale tra

passato, futuro e presente, ed è insieme legato alla particolare accezione che ha in quest'autore il concetto di compito.

Con il concetto di "compito" (*Aufgabe*), infatti, sia esso inteso nel senso di assunzione di una consegna o di dissoluzione del soggetto, Nietzsche non intende mai un intervento preciso, temporalmente condizionato all'interno della storia, bensì sempre un intervento che interessa l'intera storia. Si tratta sempre di un compito infinito, che, per dirla con Heidegger, coinvolge "la storia dell'essere"¹⁶⁷. E questo anche se Nietzsche sembra definire il "luogo" del suo "compito" in "Europa"¹⁶⁸ o nell'occidente cristiano. Questa localizzazione, però, appare in verità una limitazione paradossale per un pensiero che riguarda la comprensione stessa dell'essere. Dietro questa paradossalità, come abbiamo già visto, si nasconde il carattere di illogicità ovvero di incapacità di universalizzazione proprio di un pensiero che intende minare alle basi l'ontologia eleatica.

L'infinitezza del compito nietzschiano sta in contrapposizione con l'accezione etica del concetto di "compito", ovvero il significato di "compito" come assunzione di responsabilità, la quale è sempre necessariamente finita e storica. Non è perciò un caso che Nietzsche, il quale parla con *pathos* del compito della "filosofia del futuro", neghi d'altra parte la verità della responsabilità etica, ricostruendone la genealogia e facendo di essa una catena che lega l'uomo al suo passato, una catena da cui liberarsi. Se è vero, infatti, che il compito che Nietzsche ascrive a se stesso e alla filosofia degli spiriti liberi è quello di superare il piano puramente teoretico e contemplativo, come abbiamo visto interpretando il capitolo "Della visione e dell'enigma" di Za, non si può tuttavia giudicare questa volontà come sufficiente per la definizione autentica della dimensione etica. L'eticità può trovare spazio solo là dove si prende sul serio la dimensione storica ovvero la finitezza dell'esserci. Ma il compito nietzschiano si sottrae a questa finitezza, dal momento che coinvolge l'intera storia ovvero "la storia dell'essere" e, quindi, il puro essente anteriore a determinazioni storiche.

La posizione del "compito infinito" è per la verità un paradosso, come quelli dell'"esserci eterno" o dell'"infinita finitezza", di cui abbiamo parlato a proposito del significato profondo del pensiero dell'eterno ritorno. Come abbiamo detto, la paradossalità, ovvero l'illogicità, è soprattutto sconfitta della dialettica, che vorrebbe tenere uniti e conciliare nella sintesi gli estremi opposti. Questa conciliazione in Nietzsche non c'è e non vuole esserci, e una prova ulteriore di ciò si ha nella sua posizione riguardo al nichilismo. Come accennato, esiste per Nietzsche un nichilismo positivo ed uno negativo. Essi non stanno in relazione tra loro in virtù di un'operazione dialettica. Il passaggio dal nichilismo negativo a quello positivo non è di tipo logico. Esso avviene piuttosto sulla base di una decisione (il morso del serpente da parte del pastore), la quale per sua natura non è realizzabile con un puro atto di pensiero, non rientra negli enti logici deducibili.

2.1.4 IL NICHILISMO E I DUE SIGNIFICATI DEL PENSIERO DELL'ETERNO RITORNO

Il pensiero dell'eterno ritorno può avere due significati, come si può apprendere dalla sua comunicazione, sia quella della *Gaia scienza* che quella dello *Zarathustra*. Come già detto, l'interpretazione o meglio gli accenni di Zarathustra per la comprensione del pensiero propongono una prospettiva più profonda che racchiude in sé il suo senso autentico. Il punto di vista di Zarathustra, però, in tutte e due le comunicazioni del "pensiero abissale" (nel capitolo "Della visione e dell'enigma" e nel capitolo "Il convalescente"), si contrappone ad un'altra interpretazione (nel primo caso quella del nano, nel secondo quella degli animali), che si fa "le cose troppo facili".

L'interpretazione del nano non porta alla soluzione dell'enigma. Essa descrive semplicemente la visione della circolarità del tempo, mentre quella degli animali poeticizza tale circolo. Entrambe sono ancora prigioniere delle categorie teoretiche, ovvero delle categorie del passato. Ad esse corrisponde l'osservazione disperata o indifferente, ad ogni modo passiva, della svalutazione di tutti i valori.

Questo atteggiamento contemplativo-passivo costituisce quello che Heidegger ha definito «nichilismo inautentico»¹⁶⁹. Nietzsche parla piuttosto di «pessimismo» o «fatalismo»¹⁷⁰. I suoi tratti caratteristici sono quelli della disperazione di fronte alla mancanza di senso e di orientamenti, che è poi la prima reazione dell'uomo al messaggio del demone nell'apoforisma 342 della *Gaia scienza*.

In opposizione a questa forma di nichilismo¹⁷¹ c'è il "nichilismo attivo" che per Heidegger rappresenta il "nichilismo autentico". Esso può far irruzione nella storia, se abbiamo orecchie per le parole di Zarathustra, solo attraverso una decisione. Esso non ha quindi carattere contemplativo, ma piuttosto rimanda alla definizione di altre categorie, con le quali si realizza propriamente quella che viene chiamata da Nietzsche "trasvalutazione di tutti i valori". Si tratta insomma di un nichilismo che non guarda alla perdita del passato, ma all'apertura di un nuovo futuro.

Queste due forme di nichilismo sono i due volti di uno stesso evento e, nonostante ciò, sono due eventi distinti, poiché essi sono divisi da una decisione. «L'abisso più stretto è il più difficile da superare», dice Zarathustra ai suoi animali. "L'abisso più stretto" è l'attimo della decisione, il *kairós*, per la cui comprensione il pensiero deve lottare, poiché esso sopravanza le categorie del pensiero stesso. Da esso dipende il significato che si dà al nichilismo e anche alle determinazioni temporali. Pertanto è ora necessario occuparsi più da vicino del problema del *kairós*.

2.2 IL PROBLEMA DEL *KAIROS*

Prima di analizzare il significato di *kairós* in Nietzsche ci sembra opportuno presentare una breve storia di questo concetto, in modo da fornire alle riflessioni che verranno fatte un orizzonte storico filosofico più preciso.

Kairós stava ad indicare presso gli antichi saggi e poeti greci (come Esiodo e Pindaro), la posizione opportuna nello spazio (prima) e nel tempo (dopo), la cui conoscenza e sfruttamento assicurava successo all'agire umano. Per questo la scuola pitagorica dimostra grande interesse per questo concetto. In Gorgia il *kairós* diviene un elemento della retorica: nella scuola sofistica acquista il significato del tempo opportuno nel quale l'oratore aveva da attaccare il suo discorso per suscitare nel pubblico gli effetti desiderati.

In Platone il concetto di *kairós* ovvero *καιριον* riceve un significato metafisico: esso sta ad indicare «l'essenza del limite, della perfezione, dell'unità e della felicità». Nel dialogo *Parmenide*, poi, compare anche il concetto di *εξαιφνης* (*Parmenide* 156 d), che definisce l'attimo del rivolgimento di un polo della dialettica nell'altro.

Aristotele riprende il termine "*kairós*" nel significato di tempo opportuno e lo utilizza soprattutto nel contesto etico: il *kairós* è il bene nella categoria del tempo, il favorevole "quando" di ogni tipo di *κινεσις*. In relazione all'azione umana esso è l'attimo opportuno, appropriato, la cui percezione (*σκοπος*) e

determinazione (λογος) è necessaria per la riuscita dell'azione e per l'ευδαιμονια. Presso gli Stoici questa conoscenza kairotica si allarga a comprendere la posizione appropriata di ciascuno nel cosmo.

Nel cristianesimo e nel contesto della filosofia cristiana il concetto di *kairós* acquista un nuovo significato. Esso sta ora ad indicare il "tempo compiuto" in riferimento a Mc 1,15: «il tempo è compiuto e il Regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo!».

La pienezza del tempo è l'irrompere dell'eternità nel tempo. Essa contiene il carattere assoluto di decisione e di destino presente nell'attimo storico che vede realizzarsi questa irruzione, la quale alla fine si dà autenticamente solo là dove provoca la decisione per la fede. Da qui deriva la definizione del *kairós* data dalla filosofia esistenziale (Kierkegaard, Heidegger...) di attimo della scelta, un attimo capace di cambiare la direzione di una vita.

A questa definizione di *kairós* si avvicina per la verità molto la comprensione nietzschiana dell'attimo, come si può facilmente intuire se si prende in considerazione il capitolo "Della visione e dell'enigma" di Za. Nei paragrafi seguenti desideriamo approfondire ulteriormente la posizione di Nietzsche a riguardo analizzando il concetto di *kairós* nel suo rapporto con il passato, con il futuro e nella sua dimensione di unità indivisibile. Si tratta quindi di un'ulteriore definizione delle determinazioni temporali che, dopo aver considerato in relazione alla storia, ora vogliamo approfondire nella prospettiva dell'attimo della scelta.

2.2.1 LA REDENZIONE DI CIÒ CHE "ERA"

L'attimo della decisione si definisce in Nietzsche in relazione al passato come un "liberarsi-da". Che si tratti di una liberazione si può comprendere anche dal capitolo "Della visione e dell'enigma", nel quale la decisione ovvero la decisione per l'eterno ritorno dell'uguale viene simboleggiata dal "morso" del pastore. L'importanza di questo passo, già più volte citato, ci induce a riportarlo nella sua completezza: «E, in verità, quello che vidi, una cosa simile non l'avevo mai vista. Vidi un giovane pastore che si contorceva convulsamente, come se stesse per soffocare, con la faccia stravolta, mentre dalla bocca gli pendeva un grave serpente nero. Avevo mai visto tanto schifo e pallido orrore dipinto sul volto? Si era egli forse addormentato e il serpente gli era penetrato nella gola, attaccandovisi coi denti? La mia mano afferrò il serpente e tirò, tirò: invano! Non riuscì a strapparli dalla gola. Allora eruppe da me un grido: "Mordilo! mordilo! Staccagli la testa, mordilo!" - così gridava in me il mio orrore, il mio odio, il mio schifo, la mia pietà; tutto il mio bene e male gridò in me con un grido solo. Voi, uomini ardimentosi che mi attorniate, voi, cercatori e sperimentatori, e chiunque di voi si sia mai avventurato con vele astute su mari inesplorati; voi che amate gli enigmi: scioglietemi l'enigma che allora contemplai, interpretatemi dunque la visione che ebbe il più solo tra gli uomini! Giacché una visione essa fu e una previsione: *che cosa* vidi allora in simbolo? E chi è *colui* che un giorno dovrà venire? *Chi* è il pastore nella cui gola era così penetrato il serpente? *Chi* è l'uomo a cui penetrerà così in gola tutto quanto c'è di più nero e più pesante? Ma il pastore diede un morso, come il mio grido gli ingiungeva di fare; e diede un buon morso! Sputò lontano la testa staccata del serpente: e balzò in piedi. Non più pastore, non più uomo- un essere trasformato, confuso di luce, che *rideva!* Mai prima sulla terra aveva riso un uomo come rideva lui! O fratelli sentii un riso che non era il riso di nessun essere umano, - e ora mi consuma una sete, una

nostalgia, che non si placa mai. Mi consuma la nostalgia di quel riso: oh, come sopporterò più di vivere? E come sopporterei di morire adesso? Così parlò Zarathustra» (Za

III, “Della visione e dell’enigma” § 2 in F. NIETZSCHE , *Così parlò Zarathustra*, *Op. cit.*, pag. 183 sg).

Questo “morso” porta alla liberazione dal “grave serpente nero”, cioè dall’interpretazione pessimistica e fatalistica dell’eterno ritorno dell’uguale. Questa liberazione è al tempo stesso anche una redenzione dal dominio della morale ovvero della metafisica, sotto il quale si è svolta finora la storia dell’umanità. Senza questa redenzione il pensiero dell’eterno ritorno non può venire compreso nel suo senso positivo.

Nel capitolo “Della redenzione” alla fine della seconda parte di Za il desiderio di Zarathustra si orienta verso la redenzione dalla forza invincibile del passato. L’agognata liberazione deve avvenire non nei confronti di un determinato passato, bensì nei confronti del passato *tout court*. Questo sarebbe alla fine il senso del pensiero dell’eterno ritorno. Data l’importanza di questo passaggio, ne riportiamo, come sopra, una lunga citazione: «Redimere i trapassati e ricreare ogni “Così fu” come un “Così volli!” - Solo questa sarebbe per me redenzione! Volontà - così si chiama la liberatrice e apportatrice di gioia: questo vi ho insegnato, amici miei! E ora imparate anche ciò: la volontà stessa è ancora prigioniera. Il volere libera, ma come si chiama ciò che getta in catene perfino la liberatrice? “Così fu”: così si chiama il digrignare di denti della volontà e la sua afflizione più solitaria. Impotente verso tutto ciò che è stato fatto - essa è una cattiva spettatrice per ogni passato. La volontà non può volere all’indietro; che essa non possa spezzare il tempo e l’avidità del tempo - è questa la più solitaria afflizione della volontà. (...) Che il tempo non scorra all’indietro, questa è la sua rabbia; “Ciò che fu” - questo è il macigno che essa non può smuovere. E così rotola massi per rabbia e per malumore e si vendica su ciò che non sente, al par di lei, rabbia e malumore. (...) Questa, sì, solo questa è la *vendetta* stessa: l’avversione della volontà per il tempo e il suo “Così fu”. (...) *Lo spirito di vendetta*: amici miei, su nient’altro gli uomini hanno riflettuto meglio; e dov’era sofferenza, là doveva essere anche punizione. (...) ‘E la giustizia consiste in quella legge del tempo, per cui esso deve divorare i suoi figli’: così predicò la pazzia. ‘Eticamente le cose sono ordinate secondo diritto e punizione. Oh, dov’è la redenzione dal flusso delle cose e dalla punizione ‘esistenza?’ Così predicava la pazzia. (...) È già diventata la volontà redentrice e apportatrice di gioia per se stessa? Ha essa disimparato lo spirito di vendetta e ogni digrignar di denti? E chi le ha insegnato la riconciliazione col tempo, e ciò che è più alto di ogni riconciliazione? E ciò che è più alto di ogni riconciliazione deve volere la volontà che è la volontà di potenza: ma come può accadere ciò? Chi le ha insegnato anche il volere all’indietro?’» (Za II, “Della redenzione” in F. NIETZSCHE , *Così parlò Zarathustra*, *Op. cit.*, pagg. 163 sgg).

Sia Heidegger che Vattimo nella loro interpretazione del pensiero dell’eterno ritorno fanno riferimento a questo capitolo e vedono nello “spirito di vendetta” la struttura essenziale del tempo, dalla quale il pensiero dell’eterno ritorno vuole redimere. Heidegger sottolinea il fatto che la definizione della vendetta come «avversione della volontà» (*Widerwille des Willens*) mette in relazione questa stessa con l’essere dell’ente¹⁷². L’avversione della volontà, infatti, si rivolge contro «il tempo e il suo ‘era’», cioè contro la rappresentazione più comune del tempo nella metafisica occidentale, quella del tempo come scorrere lineare (si veda:

Aristotele, *Fisica* Δ 10-14)¹⁷³. Questa comprensione è la cosa più terribile da accettare per la volontà, poiché in essa il passato non può più essere voluto. Ma l'inaccettabile viene meno, se il trascorrere non è un semplice lasciar trascorrere, in cui il passato sprofonda nel "così fu", ma un "andare" che non si sottrae alla volontà, bensì che ritorna ad essa e riporta al suo potere ciò che

è andato¹⁷⁴. La redenzione dalla vendetta non è pertanto la liberazione da ciò che va contro "l'avversione" della vendetta, non è la liberazione dalla volontà di per sé¹⁷⁵ (come accade in Schopenhauer), bensì la liberazione dall'avversione e la realizzazione completa della volontà, seppur nel paradosso. Così Heidegger collega la redenzione rappresentata dall'eterno ritorno con la dottrina della volontà di potenza. In questo collegamento egli trova la chiave per comprendere l'insegnamento fondamentale di Nietzsche sull'essere dell'ente: «Che tutto ritorni, è l'estremo avvicinamento del mondo del divenire a quello dell'essere: culmine della contemplazione» (F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, n. 617) (VIII, I, 297).

La liberazione dal passato significa, quindi, per Heidegger «la redenzione dal flusso delle cose e dalla punizione 'esistenza'»¹⁷⁶, cioè l'estrema affermazione dell'essere dell'ente come la presentificazione dell'essere e con ciò del divenire.

In modo diverso interpreta Vattimo questa redenzione. Egli vede in essa piuttosto la liberazione dalla struttura edipica del tempo, ovvero dalla sua struttura lineare, la quale, secondo Vattimo, è propria del soggetto metafisico-morale della tradizione del pensiero occidentale. In questa struttura, infatti, ogni attimo è in funzione del successivo e non vale mai in sé e per sé. In essa Nietzsche riconoscerebbe il fondamento della separazione tra senso ed esistenza, che è per Vattimo il carattere distintivo della metafisica. L'eterno ritorno dell'uguale comporta la destrutturazione di questa concezione del tempo e rimanda così alla gioia oltre-umana di un'esistenza che ha superato la disperazione della sua intima mancanza di senso e che festeggia pertanto la redenzione dalla ricerca continua di quest'ultimo.

Che ci si rifaccia all'interpretazione metafisica di Heidegger o a quella di Vattimo, è da sottolineare il fatto che entrambe rimandino al carattere liberatorio che contraddistingue in Nietzsche l'attimo della scelta in rapporto al passato. Per entrambe il pensiero dell'eterno ritorno, ovvero il *kairós*, nel quale questo pensiero viene "deciso", è da intendere come redenzione, redenzione non solo da un preciso passato, bensì dall'insuperabile abisso che separa "ciò che fu" dal presenteificante.

L'irredimibilità del passato può essere cancellata solo attraverso il superamento della concezione lineare del tempo. In questo modo, l'attimo della scelta, in quanto attimo che si sottrae alla struttura lineare ed edipica del tempo, offre la possibilità di apertura di una nuova comprensione del tempo. Si tratta della comprensione qualitativa, che, sottraendosi ad ogni misurazione quantitativa del tempo, rimanda ad un concetto di essere che implica in sé la possibilità della "differenza ontologica". Questo concetto di essere si può forse meglio comprendere analizzando la dimensione del futuro e il suo rapporto con la struttura del *kairós*.

2.2.2 IL TRASCENDERSI NELL'OLTRE-UOMO

La decisione che prende il pastore con il suo mordere la testa del serpente porta alla sua metamorfosi. Attraverso questa decisione egli trascende se stesso. L'autotrascendenza costituisce il rapporto proprio dell'attimo della scelta con il futuro. Esso è da intendere come passaggio. In particolare, per quanto riguarda la

visione di Zarathustra, si tratta di un passaggio al superuomo, cioè ad un essere che trascende l'esserci umano. Si potrebbe anche dire che l'essenza del *kairós* stesso consiste in questo "passaggio" e non è nient'altro che questo. Ma anche l'essenza dell'uomo è per Nietzsche un "passaggio": l'uomo, infatti, è «una corda, annodata tra l'animale e il superuomo», «un ponte e non un fine» e «quel che si può amare nell'uomo è che egli è un *passaggio* e un *trapasso*»¹⁷⁷. Pertanto si può dire che il *kairós* in quanto "passaggio" contraddistingue in sé l'essenza dell'uomo e insieme la "differenza ontologica" che sta alla base di questa essenza, perché là dove non vi è differenza non può esserci trascendimento e nemmeno autotrascendimento. E, se si tratta di un trascendimento dell'essenza dell'esserci, vi dovrà essere una differenza appunto "ontologica".

Non è un caso che Nietzsche nell'aforisma 341 della *Gaia scienza* intenda misurare il valore dell'esistenza sulla base dell'"attimo immenso" per il quale può essere voluta l'eterna ripetizione della vita. Che il valore dell'esistenza consista nell'"attimo immenso", che è poi passaggio e autotrascendenza, viene poi ulteriormente ribadito dalla dottrina della volontà di potenza. Infatti, la volontà di potenza come essenza dell'esserci non significa nient'altro che questo, cioè che l'esserci consiste in un continuo "trascendersi", senza giungere mai a nessun fine.

Questa interpretazione della volontà di potenza, che viene anche espressa dal principio "interpretare dell'interpretare", rimanda, come abbiamo visto, all'impossibilità di cogliere il puro esser-ci (assunto al di fuori del pensiero dialettico) con le categorie della ragione. Lo stesso vale anche per il *kairós*, nel quale si dà l'essenza dell'esserci, inteso come passaggio. Il *kairós*, pertanto, è, per dirla con le parole di Heidegger, l'"impensato" (*das Ungedachte*) della metafisica, in quanto esso supera la possibilità di concettualizzazione.

2.2.3 L'IMPENSABILE SEMPLICITÀ DEL KAIROS

Il *kairós* è impensabile, perché esso si sottrae alla dialettica del concetto. Esso non può essere compreso. Esso può solo essere vissuto. A ciò Nietzsche allude anche attraverso la divisione presente nel racconto di Zarathustra. Infatti, come ha mostrato Heidegger nella sua accurata interpretazione del capitolo "Della visione e dell'enigma", nella narrazione di Zarathustra agli "uomini dell'equipaggio" si possono riconoscere due parti: il dialogo con il nano e la visione del pastore. Il dialogo con il nano, lo "spirito di gravità", cioè lo spirito della metafisica, termina con l'ira di Zarathustra per il travisamento del "pensiero abissale": «Guarda questa porta carraia, nano» continuai: «essa ha due fronti. Due strade si congiungono qui: nessuno finora le ha percorse fino in fondo. Questa lunga strada all'indietro: essa dura un'eternità. E quella lunga strada in avanti: quella è un'altra eternità. Esse si contraddicono, queste strade; cozzano con la testa l'una contro l'altra: e qui, sotto questa porta, è il punto in cui esse si congiungono. Il nome della porta sta scritto sopra di essa: "attimo". Ma chi si inoltrasse su una di esse - e andasse sempre più oltre, sempre più lontano: credi tu, nano, che queste strade si contraddirebbero in eterno? - "Tutto ciò che è diritto mente" borbottò sprezzantemente il nano. "Ogni verità è curva, il tempo stesso è un circolo." "Spirito di gravità" dissi adirato, "non farti le cose troppo facili! O ti lascio accovacciato là dove sei accovacciato, sciancato - io che ti ho portato *in alto*! "Guarda" dissi ancora "questo attimo! Da questa porta attimo si snoda *all'indietro* una strada lunga, eterna: dietro di noi giace un'eternità. Non deve ciò che di tutte le cose *può* camminare, aver già percorso questa strada? Non deve, ciò che di tutte le cose *può* accadere, essere già una volta accaduto, fatto, trascorso? E se tutto è già esistito: che cosa pensi, nano, di questo attimo? Non deve anche questa porta carraia essere già esistita? E non sono tutte le cose così saldamente annodate che questo attimo si trae

dietro *tutte* le cose avvenire? *Dunque* anche se stesso?” (Za III, “Della visione e dell’enigma” § 2 in *Op. cit.*, pag. 181 sg).

Il nano con il suo borbottio “sprezzante” non comprende l’enigma della porta carraia con le due strade. La giusta comprensione dell’enigma e la sua soluzione si dà solo se ci si concentra sul punto della “porta carraia ‘attimo’”. Solo nell’attimo si rivela il senso dell’eterno ritorno. Ma questo attimo non può essere semplicemente “visto”. Esso deve venire “vissuto”. Qui c’è un salto che viene sottolineato dal cambio della visione: «Così dissi, e sempre più piano: giacché avevo paura dei miei stessi pensieri e dei pensieri che mi stavano dietro. Allora, improvvisamente, sentii *ululare* un cane in vicinanza. [...]Dov’era mai finito il nano? E la porta carraia? E il ragno? E tutto il bisbigliare? Stavo forse sognando? O mi stavo svegliando? Mi trovavo improvvisamente fra scogli selvaggi, solo e desolato nel più desolato chiaro di luna» (*Ibidem*, pag. 182).

Nella nuova visione il nano, rappresentante del pensiero teoretico, sparisce, perché il senso dell’eterno ritorno non si può raggiungere rimanendo sul piano teoretico. Nella nuova visione l’attimo non è più raffigurato come una “porta carraia”, cioè attraverso un’immagine, ma viene reso attraverso il “morso”, cioè attraverso un atto, che scaturisce dallo schifo nei confronti del pensiero di un eterno ritorno delle cose (il “greve serpente nero”). Nella nuova visione, insomma, l’eterno ritorno viene considerato sotto l’aspetto delle sue conseguenze nichilistico-esistenziali e nello stesso tempo in collegamento con una scelta. In questa sfera il pensiero teoretico non può arrivare. Così, dal punto di vista strettamente cognitivo, l’enigma rimane irrisolto.

Secondo Heidegger l’impensabilità della soluzione dell’enigma rimanda a ciò che è rimasto “impensato” nella storia della metafisica, ovvero all’implicazione del pensante nei pensieri e nel suo pensato, cioè alla “umanizzazione” del pensiero. Secondo Vattimo, invece, l’impensabilità dell’attimo della decisione, che contraddistingue l’essenza del pensiero dell’eterno ritorno, sta ad indicare la dissoluzione del soggetto metafisico e contiene il rinvio ad un nuovo soggetto, che sperimenta la coincidenza di senso ed esistenza. Il soggetto della metafisica vive, infatti, nell’impossibilità di far coincidere esistenza e senso, poiché l’esistenza è sempre alla ricerca di un senso e il senso sopravanza sempre l’esistenza. La riduzione della decisione ad una decisione che è da sempre già stata presa allude proprio a questa dissoluzione del soggetto. Tra il pensiero dell’eterno ritorno e la riduzione della decisione al già deciso, ovvero la dissoluzione del soggetto, esiste secondo Vattimo lo stesso rapporto che c’è tra l’imperativo categorico e la libertà in Kant: il pensiero dell’eterno ritorno è la *ratio cognoscendi* della riduzione della decisione, la riduzione della decisione è la *ratio essendi* del pensiero dell’eterno ritorno. Una differenza essenziale, però, c’è: la dissoluzione del soggetto metafisico non costituisce il concetto- limite, bensì l’atto-limite di questo soggetto. E qui termina il parallelo con la filosofia trascendentale di Kant, dal momento che, là dove si parla di “atto”, si fa riferimento ad un movimento, ad un “passaggio”. La dissoluzione del soggetto è l’ultimo atto del soggetto metafisico e al tempo stesso l’“aurora” del nuovo, che non conosce più la divisione tra teoria e prassi, così come non conosce più la divisione tra senso ed esistenza. L’essenza di questo soggetto consiste nell’attimo realizzato, che non ha nessun fine al di fuori di sé e non conosce alcuna trascendenza se non quella del “trascendersi”.

Nell’interpretazione di Heidegger, ma in modo ancora più fondamentale in quella di Vattimo, l’impensabilità dell’attimo è posta in relazione con il significato del limite ultimo del soggetto metafisico. L’attimo costituisce, infatti, in Nietzsche il vero limite del pensiero, proprio come il concetto di “improvviso” (εξαίφνης) in Platone

(*Parmenide* 156 d) mostra il limite della dialettica. Per questo tale concetto è definito da una semplicità precedente ed estranea alla dialettica, così da trovarsi al limite della possibilità di concettualizzazione, dal momento che ogni concetto è di per sé dialettico.

2.3 LA QUESTIONE DEL TEMPO E IL CONCETTO DI VERITÀ

La determinazione della concezione ontologica sulla base della questione del tempo implica una nuova definizione del concetto di verità. Il pensiero occidentale, infatti, è stato sempre caratterizzato dalla corrispondenza tra pensiero ed essere, tra “alethiologia” e ontologia. E Nietzsche non si sottrae a questa tradizione, sebbene la critichi espressamente. Egli di fatto elabora, proprio in concomitanza con la critica alla metafisica e con la conseguente svolta nella concezione dell’essere, una nuova determinazione del concetto di verità, che include strutturalmente la realtà del tempo e in particolare del *kairos*.

In Nietzsche non si trova una teoria “alethiologica” vera e propria, ma piuttosto la posizione del problema, che va di pari passo, come abbiamo detto, con la critica alla metafisica. E come questa critica non costituisce un elemento secondario del pensiero nietzschiano, ma piuttosto il suo fulcro stesso, così anche la ridefinizione del concetto di verità appare motivo centrale nell’opera del filosofo, come è ormai stato universalmente riconosciuto¹⁷⁸.

Il tentativo di ridefinire il concetto di verità sulla base del primato dell’esistenza e della questione del tempo porta Nietzsche ad un radicale prospettivismo, che rinuncia definitivamente alla determinazione di una unitaria totalità e, quindi, alla possibilità di esprimere un giudizio di senso sulle diverse prospettive che di volta in volta guidano il pensiero umano. Ogni “verità” è una “maschera”, dietro la quale non si dà alcun viso.

Il valore di questa “maschera”, ovvero delle diverse prospettive onto-veritative, è misurato solo sul piano pratico. Ogni prospettiva vale nella misura in cui aiuta e permette la vita o meglio lo sviluppo della vita. Detto in termini nietzschiani, la verità vale nella misura in cui è espressione della volontà di potenza.

Resta, però, l’interrogativo se un prospettivismo radicale, che implica l’annullamento del “volto” dietro la maschera, sia il proprio e che quello dell’altro, possa veramente aiutare la vita, cioè fornisca le condizioni necessarie all’esistenza per sussistere e arricchirsi nella sua identità finita e temporale.

2.3.1 LA CRITICA AL CONCETTO METAFISICO DI VERITÀ E LA RAGIONE DEL “CORPO”

In quale misura la critica al concetto metafisico di verità sia unita in Nietzsche alla questione del tempo si può facilmente comprendere se si pensa che sin dalle prime opere il filosofo collega l’origine di tale concetto alla memoria. Nella *Seconda Inattuale*, infatti, viene spiegato che «ricordare è un comparare ciò che è presente con ciò che è passato», e che questo «comparare non è altro che ‘determinare un’uguaglianza’ (*Gleichsetzen*). Con questa corrispondenza: ricordare=comparare=stabilire uguaglianze, Nietzsche ritiene di aver trovato ‘il fenomeno storico originario’¹⁷⁹. Tale «fenomeno storico originario», che porta a «trattare il simile come uguale» costituisce «i fondamenti della logica»¹⁸⁰ ovvero del concetto di verità così come esso viene concepito nel pensiero metafisico-eleatico¹⁸¹.

Il concetto di verità, infatti, nella metafisica occidentale poggia sul principio di identità, che costituisce poi il principio fondamentale della logica. A tale principio corrisponde sul piano ontologico il concetto di sostanza¹⁸². I caratteri del concetto di verità sono gli stessi che determinano il concetto di sostanza: «unità, identità, durata, [...] causa, cosalità, essere»¹⁸³. Anche l'origine è la stessa: entrambi questi concetti deriverebbero secondo Nietzsche dal bisogno di dare alla vita punti fermi e di costruire così le condizioni per lo sviluppo dell'esistenza. Su ciò il filosofo riflette, come visto, già dal tempo della *Seconda Inattuale*, soprattutto nello scritto rimasto inedito *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1873), la cui tesi fondamentale verrà sostenuta da Nietzsche fino nelle sue ultime opere: « Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono 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 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» (*Su verità e menzogna in senso extramurale* in F. NIETZSCHE, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1973, II/3, pag. 361).

Ma appunto perché si è dimenticata l'origine della verità come metafora e illusione, si è messa «la verità a testa in giù»¹⁸⁴, poiché si è sottratto il concetto di verità alla ruota del divenire: «la ruota del tempo può condurre dove vuole, ma non potrà mai sfuggire alla verità», così parla il filosofo ovvero il metafisico¹⁸⁵. In questo modo egli pone la verità, questa contingente abbreviazione simbolica della realtà diveniente, al di sopra del divenire stesso e finisce per dedurre paradossalmente quest'ultimo dalla prima.

Il motivo di questa distorsione di rapporto tra concetto di verità e vita dipende, secondo Nietzsche, come accennato, da bisogni pratici. Per prima cosa gioca un ruolo determinante il bisogno di sicurezza: «solo quando l'uomo dimentica quel primitivo mondo di metafore, solo quando la massa originaria di immagini - che sgorgano con ardente fluidità dalla primordiale facoltà della fantasia umana - si indurisce e irrigidisce, [...] in breve, solo quando l'uomo dimentica se stesso in quanto soggetto, e precisamente in quanto soggetto *artisticamente creativo*, solo allora egli può vivere con una certa calma, sicurezza e coerenza»¹⁸⁶. Solo così, infatti, la realtà diviene calcolabile, prevedibile e dominabile, e le relazioni umane possono essere fondate su una base comunicativa sicura.

La scoperta del carattere pratico della determinazione del concetto di verità avvicina le riflessioni di Nietzsche a quelle di Kant sulla «fede» quale «certezza pratica sufficiente» per l'azione¹⁸⁷. «Il criterio kantiano» di verità «per quanto riguarda i concetti non matematici, quindi non costruiti, ma empirici e dati consiste in ciò: che la comprensione sia *sufficientemente chiara per l'agire*. La certezza che sia così, come è *rappresentato* dalla chiarificazione del concetto raggiunta, viene dalla necessità di *agire* sulla base di una rappresentazione che venga data con sufficiente chiarezza. Questa necessità si impone come assoluta necessità di azione derivante dall'imperativo categorico, il quale costituisce per Kant l'unica *assoluta* certezza possibile, e si dà insieme come relativa necessità derivante dai fini soggettivi»¹⁸⁸. Questa posizione non è poi così lontana dalla definizione di Nietzsche della verità come condizione per la vita. Come ha notato Heidegger, il pensiero di Nietzsche si muove alla fine sulla stessa linea di Kant e della filosofia

trascendentale (per Heidegger di tutta la filosofia occidentale). Se la conoscenza per Kant viene condizionata dalla necessità di azione, così che la “ragione pratica” ha un primato sulla “ragione teoretica”, Nietzsche sviluppa questo pensiero e vede infine la “volontà di verità” come espressione della “volontà di potenza”: «*Ma i veri filosofi sono coloro che comandano e che legiferano: 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 pretendono 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 in F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, *Op. cit.*, pag. 109).

Una differenza sostanziale, però, tra Nietzsche e Kant esiste. Mentre Kant nella determinazione della certezza-verità introduce pur sempre presupposti assoluti (le forme *a priori* e l’imperativo categorico), Nietzsche rivendica la condizionatezza anche di questi presupposti, che, non meno dei concetti empirici orientati alla prassi, appaiono per lui finalizzati a scopi determinati e temporalmente condizionati. «Che tutto abbia il suo tempo e che, quindi, anche ‘noi’, per esempio la nostra ‘autoriflessione’, di essere ‘soggetti’, abbia il suo tempo viene messo in luce per la prima volta solo da Nietzsche»¹⁸⁹. In Nietzsche nemmeno il soggetto trascendentale vale più come qualcosa di incondizionato. Anch’esso appartiene ai presupposti temporalmente condizionati¹⁹⁰.

Non solo ogni enunciato veritativo è sottoposto in Nietzsche ad una radicale temporalizzazione, sulla base dell’osservazione che le verità passate sono chiamate oggi «chimere»¹⁹¹, bensì anche il concetto stesso di verità viene ricondotto ad una spiegazione le cui condizioni sono esse stesse condizionate, in un gioco infinito di specchi.

Il concetto di verità è condizionato non solo temporalmente, ma anche socialmente. Esso, infatti, dipende da un accordo. Il concetto metafisico ovvero platonico-cristiano di verità dipende da un accordo sociale particolare: il *consensus sclavorum*. La determinazione della verità come espressione della volontà di potenza, invece, si baserebbe su un altro accordo: quello tra spiriti liberi. La dimensione sociale del concetto di verità porta secondo Nietzsche alla generalizzazione degli enunciati veritativi, che pertanto necessariamente si impoveriscono: «Soffermiamoci ancora particolarmente sulla formazione dei concetti. 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. Ogni concetto sorge con l’equiparazione di ciò che non è uguale. (...) Il trascurare ciò che vi è di individuale e di reale ci fornisce il concetto, allo stesso modo che ci fornisce la forma, mentre la natura non conosce invece nessuna forma e nessun concetto» (F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale* in *Op. cit.*, pag. 360 sg).

L’individualizzazione dei concetti vale per Nietzsche come metodo contro la generalizzazione per un arricchimento degli enunciati veritativi. Tale processo può essere compiuto recuperando il primato della corporeità.

Nel capitolo “Dei disprezzatori del corpo” nella prima parte di *Za* Nietzsche definisce il corpo «una grande ragione», che «non dice lo, ma fa lo»¹⁹². Inoltre: «(il corpo) si

chiama Sé» e «si è creato lo spirito come una mano della sua volontà»¹⁹³. Ben lontano dal volere farsi paladino di un materialismo positivista, Nietzsche rimanda qui al corpo come al simbolo più appropriato per definire la verità non in modo metafisico. Il corpo, infatti, offre caratteri esattamente contrari a quelli del concetto metafisico di verità: al posto dell'unità permette di rappresentare la «molteplicità»¹⁹⁴ delle sensazioni, al posto della generalizzazione l'individualizzazione, al posto del primato della vita spirituale che si sottrae alla temporalità la strumentalizzazione dello spirito, al posto della ragione "teoretica" una ragione "pratica" che produce l'identità dell'io nel "fare". Soprattutto il motivo dell'individualizzazione costituisce la differenza decisiva tra la verità metafisica e quella "corporale". Per questo Nietzsche fa dire a Zarathustra:

«Questa, è ora la *mia* strada; qual è la vostra?» così rispondevo a coloro che mi "chiedevano la strada". La strada cioè - non esiste!» (Za III, Dello spirito di gravità § 2 in F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Op. cit., pag. 222).

L'individualizzazione della verità comporta, infatti, la molteplicità delle determinazioni di verità¹⁹⁵ e si collega alla considerazione della verità come mezzo per la conservazione e lo sviluppo della vita, poiché la propria individuale verità (la propria strada) non è altro che la condizione più favorevole per la conservazione e il potenziamento della propria vita¹⁹⁶. Inoltre l'individualizzazione della verità rimanda all'ambito pratico, poiché essa si dà veramente solo nell'azione. Solo l'azione, infatti, è individuale, mentre i concetti consistono in una generalizzazione.

Mantenendo il primato del corpo e dell'individualizzazione della verità, Nietzsche apre la strada ad un prospettivismo radicale. Definiamo la sua teoria "prospettivismo radicale", non solo perché essa è così coerente da mettere in discussione se stessa come teoria¹⁹⁷, ma anche e soprattutto perché tale teoria non relativizza le diverse prospettive e se stessa sulla base di una negazione determinata. Cosa si intenda con "negazione determinata" lo vedremo nel paragrafo seguente.

2.3.2 IL PROSPETTIVISMO RADICALE E LA NEGAZIONE DETERMINATA

Ogni prospettiva ha come tale un valore relativo. La relatività del suo valore implica al tempo stesso una relativa positività e una relativa negatività. Ciò significa che ogni prospettiva nella sua relatività contiene il rimando ad una totalità, della quale è parte e dalla quale al tempo stesso è in parte esclusa. In questo rimando consiste la negazione determinata, che è inclusa in ogni positività determinata ovvero in ogni realtà finita. Alla totalità, infatti, rimanda ogni prospettiva, dal momento che essa nella sua determinatezza non è questa totalità, quindi determinatamente la nega. Pertanto la totalità di per sé non viene esclusa dall'assunzione di una prospettiva o della teoria che fa delle prospettive l'unica possibilità di conoscenza e di esistenza. L'idea di totalità, insomma, dovrebbe essere implicita al prospettivismo.

La radicalizzazione di Nietzsche mira proprio ad eliminare questa implicazione. Egli esclude il rimando della prospettiva alla totalità, al fine di portare alle estreme conseguenze la sua critica al concetto di sostanza e di verità. In questa critica, infatti, egli rigetta il principio di unità insieme con quello di identità, sui quali, appunto, si fondano i suddetti concetti. Ma, tolto di mezzo il principio di unità, non si dà più nemmeno il concetto di totalità, poiché la totalità implica sempre l'idea dell'unità.

Così, se Nietzsche vuole coerentemente escludere dal suo prospettivismo il rimando alla totalità, deve eliminare anche la negatività ovvero la negazione determinata implicita nelle diverse prospettive. Questo passo viene già intuito in *Umano, troppo umano*, là dove l'autore scrive: «L'antitesi è la porta stretta per la quale l'errore si insinua più volentieri per giungere alla verità» (§ 187)¹⁹⁸. Con "antitesi" Nietzsche intende senz'altro la negazione come è stata sviluppata nel pensiero idealistico, cioè la negazione che segue alla posizione della tesi, ovvero la negazione determinata. In modo lapidario Nietzsche presenta l'idea che questa negazione sia la pietra angolare della logica ovvero della logica universale propria della metafisica occidentale. Per ricondurre, quindi, il concetto di verità all'individuo e alla realtà temporale dell'individuo, bisogna secondo Nietzsche togliere questa pietra angolare.

Nella Prefazione ad *Aurora* si trova un commento al principio di Hegel che «la contraddizione muove il mondo, tutte le cose sono in contraddizione con se stesse». Esso suona così: «noi siamo appunto, perfino nel cuore della logica, pessimisti»¹⁹⁹. In opposizione a questo intrinseco pessimismo della logica occidentale Nietzsche vuole vedere delle diverse prospettive solo la parte positiva. Se ogni visione prospettica della realtà è una maschera, egli non vuole smascherare l'inganno, togliere la maschera, ma piuttosto creare la «buona coscienza della maschera»²⁰⁰. Egli vuole giustificare la finitezza dell'esserci senza ricorrere alla dialettica con l'infinito.

Qual è il risultato di questo "esperimento"? Abbiamo già visto che il pensiero dell'eterno ritorno, che da esso consegue, costituisce un paradosso, che noi abbiamo tentato di esprimere con le formule "infinita finitezza" o "puro essente". Per quanto riguarda il concetto di verità è da notare che il tentativo di pensare il prospettivismo senza la negazione determinata sfocia nell'assimilazione del concetto di verità e della logica al piano del gioco. Solo se la logica si trasforma in gioco, la verità prospettica può essere pensata con buona coscienza senza la negazione determinata. In tal modo si giunge ad una visione estetica della verità.

Accanto a questa interpretazione estetica del concetto di verità si trova, però, nel prospettivismo radicale di Nietzsche, anche quella tragica, che sottolinea l'impossibilità per l'uomo di sostenere il paradosso. Sorge, infatti, il dubbio che tale verità, che si è frantumata nel gioco degli specchi, sia sopportabile per l'esistenza: «Fino a che punto la verità sopporta di essere incorporata?»²⁰¹. Gli uomini "buoni", cioè coloro che vivono ancora sotto la logica della morale e della metafisica, non sono affatto capaci di sostenere tale verità.²⁰² Certo, questi uomini devono essere "superati", affinché tale concetto di verità trovi il proprio posto nella vita umana. Ma quando avverrà questo superamento non è dato dirlo. Esso è, come già detto, "l'abisso più stretto", quello che può essere superato solo con una decisione, la quale, però, e qui sta il problema, non rientra nelle capacità umane, perché è decisione infinita che riguarda il "destino dell'essere". Essa è la decisione capace di far nascere il superuomo.

In conclusione, sia come gioco che come tragico paradosso, la concezione di verità di Nietzsche mostra l'impossibilità dello sviluppo di una vita umana. Benché il filosofo sottolinei con forza l'origine del concetto di verità dal bisogno pratico di conservazione e potenziamento della vita, la verità da lui proposta contraddice a questo bisogno. Infatti, se la verità è intesa nell'accezione del gioco, essa nega la possibilità di potenziamento, poiché il giocare è atto perfetto in sé che non può avere alcun miglioramento o peggioramento; se è considerata in modo tragico,

perde la funzione di conservazione, poiché tragico è appunto ciò che rende impossibile l'esistenza. La concezione di verità nietzschiana ovvero il suo prospettivismo radicale, pertanto, non aiutano la vita, ma rappresentano piuttosto la dannazione dell'esistenza umana, che può vivere solo del confronto con i propri limiti e con la negazione.

3 IL CONCETTO DI TRASCENDENZA NEL PENSIERO DI NIETZSCHE

Per concludere la nostra analisi sul significato dell'esortazione nietzschiana "rimanete fedeli alla terra", dobbiamo ora prendere in considerazione un concetto che di per sé si presenta estraneo a questo imperativo, ma che, nell'accezione data dal filosofo di Zarathustra, mette in luce un aspetto importante della fedeltà alla terra. Si tratta del concetto di trascendenza, a cui, per la verità, si è già accennato nel capitolo precedente, soprattutto nella parte riguardante il rapporto con la dimensione temporale del futuro. Vediamo ora di definire in modo più preciso i termini della questione.

Nel primo capitolo si è visto come l'imperativo della fedeltà alla terra abbisognasse di un chiarimento del concetto di "terra" nell'ambito del pensiero nietzschiano. La conclusione della nostra analisi, che ha toccato trasversalmente tutta l'opera del filosofo, dai suoi esordi con *La Nascita della tragedia* fino alle ultime opere, ha portato ad identificare il significato di "terra" in Nietzsche con quello di un divenire eterno, di memoria eraclitea. La differenza sostanziale con Eraclito, però, è stata individuata nella focalizzazione nietzschiana del problema sull'esistenza del singolo: l'inarrestabile divenire della vita non viene considerato come una condizione universale, metafisica appunto, ma come dimensione dell'esserci. Questo è il senso del pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale.

A questo punto si è rivelata necessaria un'analisi della riflessione nietzschiana sul tempo, che, pur non essendo quasi mai espressamente tematizzata, accompagna in modo sostanziale il concetto di fedeltà alla terra e la critica alla metafisica che è ad esso collegata. In questa analisi sono venuti alla luce alcuni paradossi, che ripropongono sotto altra prospettiva lo stesso paradosso presente nel pensiero dell'eterno ritorno, paradosso che abbiamo espresso con le formule "eterno esserci" e "infinita finitezza". Tale imbarazzo del pensiero nietzschiano nei confronti della temporalità ha le sue radici nel concetto di "terra", di cui abbiamo detto, e nell'impossibilità di inserire all'interno dell'idea di un eterno divenire la realtà finita dell'esserci. Nietzsche, insomma, dopo aver rifiutato e criticato la strumentazione categoriale della metafisica eleatica, si trova poi incapace di venire a capo del rapporto tra l'eterno divenire e l'esistenza concreta. La strada che egli intraprende in *Za* di rivendicare il primato della dimensione pratica su quella teoretica e di focalizzare l'interesse sull'attimo della decisione, cioè sul *kairós*, intuisce, ma non porta veramente ad una soluzione, perché il profilo della dimensione pratica viene alla fine travisato, e viene travisato proprio a causa dell'incapacità nietzschiana di accettare il finito. Ogni decisione, infatti, deve essere finita, se vuole essere decisione pratica che porta all'azione (nel senso analizzato da Aristotele nella sua *Etica Nicomachea*). Ma la decisione nietzschiana è, come abbiamo visto, decisione infinita, che poco ha a che fare con le azioni concrete. L'attimo della decisione in Nietzsche ha più un carattere mistico, che un carattere etico-pratico. In questo modo il suo pensiero, che dovrebbe essere stimolo per la conservazione e l'accrescimento della vita, ovvero espressione della volontà di potenza, diviene la suprema espressione dell'impossibilità di vita. L'autenticità di questo approdo viene sigillata esistenzialmente dalla pazzia del filosofo stesso.

Il paradosso, che investe la concezione dell'esistenza ovvero dell'essere nel tempo, riguarda poi anche il concetto di verità. Tale concetto, privato dei caratteri metafisici di assolutezza atemporale propri della tradizione filosofica, si dissolve in un gioco eterno di specchi. La verità diventa un concetto estetico, anche se nelle intenzioni nietzschiane dovrebbe acquisire la funzione di un concetto pratico, ovvero di un concetto capace di promuovere e guidare l'azione, di accrescere la vita.

Alla base del pensiero di Nietzsche, insomma, si trova un paradosso, che è da riportare alla incapacità di questo filosofo di pensare la finitezza. Ma a cosa è dovuta questa incapacità? Qui si inserisce il problema del concetto di trascendenza. Senza l'accettazione di una trascendenza, infatti, non si dà nemmeno il finito, perché la finitezza rimanda sempre alla trascendenza.

Ora il concetto di trascendenza è adombrato in Nietzsche in due forme: quella del paradosso e quella del futuro. Infatti, se è vero che il mondo trascendente viene da Nietzsche totalmente eliminato sul piano gnoseologico, dal momento che viene radicalmente rifiutata la cosiddetta "dottrina dei due mondi", è altrettanto vero che in tal modo il filosofo si nega anche l'accesso alla comprensione della realtà finita, che si può gnoseologicamente cogliere solo in una dialettica con ciò che la trascende. La conseguenza è, come visto, l'approdo al vicolo cieco del paradosso. L'illogicità, però, si può cogliere come una diversa forma di trascendenza, che ha punti di contatto con la mistica.

L'altra determinazione della trascendenza che si trova in Nietzsche è quella presente nell'analisi della categoria del futuro. Il futuro, infatti, rappresenta la dimensione della trascendenza dell'esserci, mentre il passato ne costituisce l'identità. Per questo nella comprensione del futuro si riflette quella del concetto di trascendenza. Il futuro è caratterizzato per Nietzsche da un autotrascendimento. Pertanto, "trascendenza" significa per il filosofo sostanzialmente "trascendersi", superare il proprio sé verso una nuova identità indefinita e indefinibile. Il concetto di futuro è profondamente controverso: esso è, soprattutto alla luce del pensiero dell'eterno ritorno, dimensione fondamentale dell'esserci e al tempo stesso dimensione annullata. Altrettanto controverso risulta essere il concetto di trascendenza come atto del trascendersi: esso rinvia alla dissoluzione del soggetto e al tempo stesso è centrato sul primato del soggetto che si trascende. Ma procediamo con ordine nell'analisi di questi motivi.

3.1 IL PARADOSSO DELLA TRASCENDENZA IN NIETZSCHE

Nel primo capitolo di questo lavoro, occupandoci del significato dell'appello alla fedeltà alla terra, riguardo al pensiero dell'eterno ritorno abbiamo parlato di "pura immanenza", riprendendo una definizione data da Jaspers nella sua monografia su Nietzsche²⁰³. L'eterno ritorno dell'uguale, che viene espresso anche nel simbolo del bambino che gioca e nella formula "*amor fati*", rappresenta infatti l'eterna ruota del divenire che non abbisogna di alcuna giustificazione riposta in un'istanza trascendente.

In contraddizione con questa "pura immanenza", nel secondo capitolo abbiamo preso in considerazione la possibilità di un'apertura alla trascendenza presente nel contesto della determinazione temporale dell'esserci. In particolare la possibilità della trascendenza si è data nell'ambito della determinazione del futuro. La categoria del futuro, infatti, sia essa considerata in relazione all'intera storia dell'umanità o all'attimo della decisione del singolo, contiene il senso di una trascendenza che appare in Nietzsche nella forma del "trascendersi". D'altra parte

l'uomo, in quanto è «passaggio» e «trapasso»²⁰⁴, sembra costituire egli stesso questo autotrascendimento. Ad esso appartiene la possibilità della trascendenza. Però, poiché «l'uomo è qualcosa che deve essere superato»²⁰⁵, per far posto al superuomo, e poiché il superuomo è un «fanciullo» e un «ricominciare»²⁰⁶ che incarna la verità dell'eterno ritorno, l'autotrascendimento dell'uomo non sembra essere l'ultima parola. Quest'ultima parola, invece, ovvero «il senso della terra», deve essere per Zarathustra il «superuomo»²⁰⁷, che ha lasciato dietro a sé il trapasso.

Di fronte a queste osservazioni la dottrina del superuomo mostra un'intima ambiguità in relazione al problema della trascendenza. Se da una parte il momento dell'autotrascendimento contenuto nel concetto di superuomo rimanda ad una concezione della trascendenza che si può inserire nel pensiero soggetto-centrico, sia esso pure inteso come esaltazione massima (Heidegger) o come autodissolvimento (Vattimo) del soggettivismo proprio della metafisica occidentale, d'altra parte l'allontanamento della nascita del superuomo in un futuro, che non è comunque da intendere in senso puramente cronologico, lascia pensare ad una "differenza ontologica" che non è poi così distante dalla concezione post-metafisica della trascendenza di Heidegger²⁰⁸, ma anche di Vattimo stesso.

Il superuomo deve essere voluto e creato, dopo che si è venuti a conoscenza della morte di Dio²⁰⁹. Esso è il "prodotto creato" dell'autotrascendimento dell'uomo. Però, esso è anche il "creatore" per eccellenza²¹⁰. In esso, quindi, giungerebbe a termine la svolta tematizzata da Heidegger, la svolta che sancirebbe il destino dell'essere, ovvero la svolta che traduce il concetto di essere con quello di volere²¹¹. A questa svolta si salderebbe la dottrina della volontà di potenza.

Se però la volontà di potenza si intende non come principio unico, bensì come una molteplicità di "quanti di forza", e questa è l'interpretazione oggi più accreditata, anche alla luce di una riconsiderazione filologicamente più accorta degli ultimi scritti nietzschiani²¹², allora c'è da chiedersi se l'autotrascendimento del soggetto implicito nella volontà di potenza rappresenti veramente il trionfo del soggetto stesso o non piuttosto, come vuole Vattimo, il suo dissolvimento, dal momento che il concetto e l'identità del soggetto poggiano sul concetto di unità. Infatti, se Nietzsche da un lato scrive: «l'uomo a partire da ora crescerà sempre più in alto, non avendo più sbocco in un dio»²¹³, dall'altro egli stesso sottolinea che «l'uomo (...) deve essere superato»²¹⁴. Questo superamento consiste forse nel superamento della concezione soggetto- e io-centrica del pensiero occidentale? O meglio, nel superamento dell'unità del soggetto e dell'io? Si possono scoprire punti a favore di questa interpretazione se si osserva che Nietzsche, sebbene parli del superuomo come di colui che crea e che vuole, quindi ancora in termini soggettivistici, definisce però in JGB il volere in questo modo: «I filosofi sono soliti parlare della volontà come se fosse la cosa più nota di questo mondo; anzi Schopenhauer ci dette ad intendere che la volontà soltanto ci sarebbe propriamente nota, nota in tutto e per tutto, nota senza detrazioni e aggiunte. Tuttavia mi sembra sempre di nuovo che anche in questo caso Schopenhauer abbia fatto soltanto quel che i filosofi sono soliti fare: che cioè egli abbia colto un pregiudizio del volgo portandolo all'esagerazione. Il volere mi sembra soprattutto qualcosa di complicato, qualcosa che soltanto come parola rappresenta un'unità» (JGB, § 19 in F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Op. cit., pag. 22 sg).

Come la volontà così anche l'unità del soggetto che pensa e vuole viene fortemente criticata negli aforismi 16 e 17 di JGB²¹⁵. Soprattutto nell'aforisma 17 contro i "logici" Nietzsche sostiene: «Esso pensa: ma che questo 'esso' sia proprio quel famoso vecchio 'io' è, per dirlo in maniera blanda, soltanto una supposizione, un'affermazione, soprattutto non è affatto una 'certezza immediata'» (F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male, Op. cit.*, pag. 22).

Con ciò la volontà di potenza, che si mostra nell'autosuperamento dell'uomo, risulta essere piuttosto una specie di passività che un'attività del soggetto. A tale posizione si accenna, infatti, in un'osservazione di *Ecce homo*, che come spesso avviene in quest'opera, nasconde dietro al tono autobiografico una "verità" filosofica: «Nella mia vita non si rintracciano segni di *lotta*, io sono l'opposto di una natura eroica. 'Volere' qualcosa, 'aspirare' a qualcosa, avere in vista un 'fine' - tutto ciò io non lo conosco per esperienza» (EH, perché sono così accorto" § 9 in F. NIETZSCHE, *Ecce homo, Op. cit.*, pag. 51).

Di fronte a queste riflessioni risulta più appropriato parlare con Vattimo di superamento del soggetto piuttosto che di sua assolutizzazione riguardo alla teoria della volontà di potenza. Il superamento della realtà del soggetto contiene, d'altra parte, in sé il rimando ad un'altra realtà, che si esprime nella sua alterità attraverso una "differenza ontologica". Tale rimando non può essere dimenticato.

Di una "differenza ontologica" abbiamo parlato anche nel capitolo precedente in relazione alla dimenticanza quale stato proprio della figura simbolica del bambino e del superuomo e a proposito del concetto di *kairós*. Nel primo caso abbiamo voluto definire in questo modo lo stato della dimenticanza come uno stato oltre-umano, che supera l'identità del soggetto umano, contrassegnata dalla memoria. Nel secondo caso abbiamo voluto mettere in luce il concetto di "passaggio" presente nel *kairós*, il quale sfugge nella sua essenza puntuale alle categorie ontologiche, perché queste poggiano sulla concezione eleatica dell'essere, caratterizzata da fissità e inalterazione. Quindi, se il pensiero, o meglio il pensiero occidentale, è onto-logico, e il *kairós* non può venire colto da tali categorie, esso costituisce appunto la dimensione della "differenza ontologica", cioè quella dimensione che trascende la possibilità dell'onto-logia occidentale. Come abbiamo già detto, Platone stesso accenna a questo *status* particolare del *kairós* nel dialogo *Parmenide*, là dove viene a parlare dell'εξαιφνης, cioè dell'attimo subitaneo del passaggio da un polo dialettico all'altro, e rinviene in esso il limite di attuabilità della dialettica stessa.

L'espressione "differenza ontologica" può quindi, a nostro parere, designare sia il superuomo, se lo si intende come la dimensione dell'uomo che supera il soggetto umano, ovvero che supera quell'unità di essere e pensiero che caratterizza la soggettività da Cartesio in poi e sta alla base dell'ontologia eleatica, sia il *kairós*, ovvero il trapasso al superuomo che si realizza nell'attimo della scelta. In questo secondo caso, tale espressione potrebbe anche essere usata per definire la realtà della "volontà di potenza", che si esplica appunto in questo passaggio, che sarebbe poi un continuo "trascendersi". Con "differenza onto-logica", poi, intendiamo con Heidegger mettere in luce ciò che è rimasto impensato nella tradizione filosofica occidentale: l'essere che si sottrae al soggetto pensante e insieme la realtà che rimane incoglibile per il pensiero dialettico.

Il significato di "differenza ontologica", inteso come l'essere del superuomo che supera la soggettività che caratterizza l'essere-uomo, si trova in Nietzsche soprattutto là dove lo stato del superuomo rientra nel dominio della profezia.

Zarathustra, infatti, dice di sé: «io sono un annunciatore del fulmine e una goccia greve che cade dalla nuvola: ma questo fulmine si chiama *il superuomo*»²¹⁶. Il carattere di profezia si unisce poi ad un carattere di ispirazione “trascendente” che compare soprattutto nel capitolo di Za “L’ora più silenziosa”²¹⁷, ma anche nel capitolo “Il viandante”. Entrambi si trovano in una posizione centrale nell’opera nietzschiana: il primo è alla fine della seconda parte, il secondo all’inizio della terza e si trova subito prima del già molto citato capitolo “Della visione e dell’enigma”, così che entrambi possono essere considerati come un’introduzione alla comunicazione del pensiero dell’eterno ritorno dell’uguale. Da ciò si può dedurre che Nietzsche abbia voluto in tal modo sottolineare il carattere di ispirazione e di profezia proprio del pensiero dell’eterno ritorno e insieme la dimensione trascendente del superuomo, che tale pensiero incarna (ribadita soprattutto nel capitolo finale “Il segno”).

Se, però, si pensa che l’uomo pervenga all’accettazione dell’eterno ritorno e al superuomo con le sue sole forze e tramite la sua propria volontà, allora il suddetto carattere di profezia, che aleggia nell’opera nietzschiana, si dovrà considerare alla stregua di una finzione retorica, e nella teoria del superuomo si dovrà negare ogni rimando alla trascendenza. Eppure, anche se si considera il passaggio al superuomo come un autotrascendimento, il problema della trascendenza non viene ancora annullato. Il passaggio che si realizza nel *kairós*, infatti, è, come abbiamo detto, qualcosa che trascende le categorie ontologiche del pensiero occidentale. L’autotrascendenza è in sé l’impensato (*Ungedachte*), ciò che va al di là del pensiero categoriale. Essa non abbisogna di rimandare alla “differenza ontologica”, perché la contiene in sé. Così si apre la dimensione mistica del pensiero nietzschiano²¹⁸.

Nonostante ciò, come abbiamo visto, la filosofia di Nietzsche non può venire semplicemente ricondotta ad una mistica. Alla fine rimane la contraddizione tra la figura profetica di Zarathustra e l’affermazione volontaristica, che il superuomo deve essere creato dall’uomo stesso. E, se l’ultimo capitolo di Za (“Il segno”) lascia pensare ad un’apertura escatologica, come spesso abbiamo ripetuto, non si può veramente parlare in Nietzsche di un *eschaton*, se si prende sul serio il pensiero dell’eterno ritorno. Il paradosso che ne deriva corrisponde al paradosso, illustrato nel capitolo precedente, tra la decisione che istituisce l’eterno ritorno e l’eterno ritorno della decisione stessa: la decisione vuole l’eterno ritorno, che distrugge però la decisione stessa nel suo valore essenziale. Allo stesso modo Zarathustra annuncia il superuomo come un “fulmine” e, ciononostante, parla della sua creazione. Si tratta ancora una volta di quella paradossalità che risiede nella natura stessa del “pensiero dei pensieri”, cioè del pensiero dell’eterno ritorno dell’uguale, che già più volte abbiamo derivato dal tentativo nietzschiano di pensare l’infinità dell’esserci. Finora, però, non abbiamo sviluppato la domanda che sta dietro questo paradosso e dietro il tentativo che lo produce. È ora giunto il momento di farlo.

3.2 LA DISATTESA QUESTIONE DI TEODICEA IN NIETZSCHE

Perché Nietzsche intraprende il tentativo di pensare l’infinità dell’esserci? Quale esigenza lo porta ad imboccare la strada dell’«impossibilità»²¹⁹? Noi riteniamo che dietro a questo “esperimento” del pensiero si nasconda la questione di teodicea. Da *Nascita della tragedia* fino ai cosiddetti biglietti della pazzia Nietzsche si affanna a trovare un’alternativa alla giustificazione platonica del mondo con il suo dolore e la sua ingiustizia. Se, infatti, il dolore del mondo viene giustificato da

Platone e in generale da tutta la metafisica occidentale attraverso il mondo delle idee, che rappresenterebbe l'origine metastorica, la regola e il fine del mondo contingente, Nietzsche vede, invece, in questa giustificazione un tradimento dell'esserci, perché così la vita riceverebbe un valore solo attraverso un'istanza trascendente (il mondo delle idee, appunto). La tragedia greca²²⁰, la cui rinascita viene da Nietzsche fortemente auspicata, la dottrina degli spiriti liberi, il pensiero dell'eterno ritorno e l'infinito creare della volontà di potenza non sono quindi nient'altro che tentativi di prendere in considerazione in modo radicale la "giustificazione di ogni contingenza" nel suo essere contingenza: «Creare - è questa la grande liberazione dal dolore, e l'alleviamento della vita. Ma perché il creatore sia, anche per questo sono necessarie sofferenze e molte trasformazioni» (Za II, "Sulle isole beate" in F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, *Op. cit.*, pag. 105).

In questa giustificazione terrena del dolore, come appare chiaro dalla citazione sopra riportata, il dolore non viene negato. Questa giustificazione consiste piuttosto nell'accettazione del dolore e nella visione in esso della possibilità di una "trasformazione". Con ciò Nietzsche riprende in parte la giustificazione cristiana del dolore. «Nella sua teodicea dionisiaca del dolore - un attimo di gioia giustifica tutte le sofferenze del mondo; non si può volere il primo senza le seconde - risuona un'eco dello stesso spirito (dei cristiani)»²²¹. Il messaggio cristiano, infatti, ben lontano dal vedere la salvezza del mondo in un mondo delle idee, annuncia piuttosto l'avvento della salvezza all'interno della storia attraverso la croce di Cristo, cioè attraverso il dolore stesso. Non diversamente Nietzsche vede la salvezza del mondo nella "fedeltà alla terra" e in questa fedeltà include anche l'accettazione del dolore. Significativamente egli sottoscrive alcuni biglietti della pazzia con il nome "Dioniso il Crocifisso".

Della risposta cristiana manca però a Nietzsche il momento della risurrezione. Per questo la sua filosofia si potrebbe avvicinare alla teologia del "Sabato Santo", che non vuole volgersi troppo velocemente alla redenzione della resurrezione, cioè della Domenica Pasquale, vedendo qui il pericolo di una smemoratezza nei confronti della serietà della dimensione storica e del grido doloroso per una maggiore giustizia sulla terra²²². Solo che per la teologia del "Sabato Santo" c'è sempre la speranza ai piedi della croce. La risurrezione ovvero la redenzione non deve oscurare la dimensione storica e di finitezza della vita, né mettere a tacere troppo presto la domanda di teodicea, ma essa rimane presente nella speranza escatologica dell'esserci. Al pensiero di Nietzsche manca questa speranza escatologica, perché egli lascia sussistere il dolore e le contraddizioni e insegna ad accettarli senza rimandare dialetticamente ad una speranza finale. La croce viene accettata, ma non superata, né all'interno né al di fuori di questa storia.

In tal modo cade definitivamente il postulato del *summum bonum*, e con esso si elimina semplicemente la domanda "Che cosa è lecito sperare?". Ma poiché questa domanda è, come insegna Kant, postulato della ragione pratica, eliminarla significa alla fine niente di meno che eliminare l'istanza ultima e regolativa della ragione pratica. L'annullamento da parte di Nietzsche della questione di teodicea comporta, quindi, la caduta nell'irrazionalismo. Questo significa il nome di Dioniso.

Il concetto di "dionisiaco" nasce in Nietzsche a seguito dell'annuncio di Zarathustra dell'eterno ritorno dell'uguale. Il pensiero dell'eterno ritorno rimanda, infatti, ad un'unità di esistenza e senso (Vattimo), dal momento che in virtù di questo pensiero il senso dell'esistenza non viene rinviato alla fine di questa o collocato in una verità ultraterrena e ultrastorica, bensì ogni attimo, in quanto torna

eternamente, contiene un valore assoluto. «Ma questo è il concetto stesso di Dioniso», rivela Nietzsche in EH²²³, quel concetto di cui Nietzsche ha intuizione già in *La Nascita della tragedia*, senza però riuscire in quest'opera a permettersi insieme all'intuizione «anche un linguaggio [...] personale»²²⁴. Il concetto "Dioniso", infatti, sta a significare «una formula dell'affermazione suprema, nata dalla pienezza, dalla sovrabbondanza, un dire sì senza riserve, al dolore stesso, alla colpa stessa, a tutto ciò che l'esistenza ha di problematico e di ignoto [...]»²²⁵. Esso trova espressione nella figura di Zarathustra, in quanto egli stesso è «il sì eterno a tutte le cose, l'immenso, illimitato dire sì e amen [...]», in quanto «ha pensato 'il pensiero più abissale'» e «nondimeno non vi ravvisa nessuna obiezione contro l'esistenza, neppure contro il suo eterno ritorno»²²⁶. Per questo "Dioniso" costituisce il filo conduttore, spesso tenuto nascosto, dell'ultima fase del pensiero nietzschiano²²⁷, tanto che Nietzsche stesso alla fine di JGB si definisce «l'ultimo discepolo e iniziato del dio Dionysos»²²⁸.

Nel concetto di "dionisiaco" tutte le contraddizioni sono legate in un'unità, senza venire per questo conciliate in una sintesi. In tal modo Nietzsche cerca di pensare adialettamente le contraddizioni e di porre la loro unità alogicamente, sul piano della loro mera esistenza. L'unità di senso ed esistenza, di cui si è parlato, consiste a nostro parere nel primato assoluto dell'esistenza, poiché il senso, che per essenza si dà in unione alla ragione, viene semplicemente eliminato. Infatti, da una parte viene invalidata dalla critica radicale alla metafisica l'esigenza della ragione "teoretica" di venire a chiaro delle cause ultime del mondo; dall'altro la funzione della ragione "pratica" di dare senso all'esistenza semplicemente decade per l'annullamento del senso di fronte all'esistenza pura e semplice.

Nietzsche sembra, per la verità, voler perseguire un senso dell'esistenza sul piano esclusivamente pratico. Questo almeno se si prende in considerazione il fatto che egli ponga nel *kairós*, cioè nell'attimo della decisione, la redenzione dalla mancanza di senso del puro esistere, di cui è metafora l'eterno ritorno dell'uguale. Ma, come già visto, la sua posizione scivola alla fine nel paradosso, perché tale decisione dovrebbe essere una decisione "infinita", che quindi appartiene allo spazio ontologico, non a quello etico, cosa che è di per sé contraddittoria per l'essenza stessa della decisione. Abbiamo illustrato questo paradosso, da più punti di vista. L'ultimo vuole essere quello legato al rifiuto del postulato della ragione pratica. Infatti, senza il postulato del *summum bonum*, che fonda la speranza in una risposta escatologica alla questione di teodicea, viene meno l'attribuzione di senso all'esistenza sul piano pratico. La paradossalità, che deriva da un'esistenza che reclama in se stessa il senso del suo essere e al tempo stesso elimina ogni senso in sé, è espressa dal concetto di "Dionysos". Essa conduce nel vicolo cieco dell'irrazionalismo o, almeno, in quello ambiguo di una mistica secolare che si nutre dello scacco della ragione dialettica. In entrambi i casi, comunque, si profila l'impossibilità per l'uomo di esistere rimanendo "fedele alla terra".

A conclusione della nostra indagine sul senso dell'imperativo nietzschiano di restare fedeli alla terra, quindi, riteniamo di dover rinvenire tale senso principalmente nella sua forza paradossale che porta la ragione metafisica e dialettica a scontrarsi col proprio limite. Esso esorta a rimanere fedeli "eternamente" ad un'esistenza temporale e finita e sancisce così l'infinitezza di questa finitezza. Esso viene realizzato nel *kairós*, nell'attimo della decisione, che però non può darsi come decisione umana, perché rivendica uno *status* ontologico di absolutezza, ben lontano dalla contingenza delle scelte umane. Esso apre le porte di un futuro oltre-umano, che supera la condizione umana; ma si tratta di un

futuro che non *ad- viene* e, quindi, che non trascende veramente il presente, bensì ne viene piuttosto creato e forgiato. L'imperativo di rimanere fedeli alla terra, infine, indica all'uomo la coincidenza di esistenza e senso, ma elimina al tempo stesso la ragione del *summum bonum*, cioè il senso stesso. E esso, insomma, esorta a vivere senza permettere la vita. E il "caso Nietzsche" nella sua vicenda umana ne è la tragica e coerente conferma.

Note

¹ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, trad. G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano, 1978, § 2 p. 4 sg.

² Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, parte III “Il convalescente”, trad. S. Giametta, Rizzoli, Milano, 1995, p. 243.

³ Cfr. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia ovvero greccità e pessimismo*, trad. Paolo Chiarini, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 171.

⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 37.

⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 39.

⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 33 sg.

⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 57.

⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 58.

⁹ Cfr. *Ibidem*, 67.

¹⁰ Se per “teodicea” si intende la giustificazione di Dio di fronte al male del mondo, è evidente che di un problema di teodicea si può parlare solo con l’affermarsi della tradizione giudaico-cristiana, in cui si parla di un Dio creatore e buono. L’uso del termine “teodicea” da parte di Nietzsche porta, però, ad un ampliamento del suo significato: qui si tratta della giustificazione dell’esistenza *tout court*, dell’essere nella sua fatticità, percepito come doloroso, contraddittorio e privo di senso. La domanda sul “perché?” del male di Nietzsche non è una domanda rivolta a Dio, ma una questione sul senso dell’essere che ricade sull’uomo stesso e lo mette radicalmente in discussione. Come si vedrà meglio nel capitolo successivo, il nichilismo di Nietzsche nasce dall’impossibilità di porre la questione di teodicea.

¹¹ Cfr. *Ibidem*, p. 97.

¹² Cfr. *Ibidem*, p. 96.

¹³ Cfr. *Ibidem*, p. 102.

¹⁴ Cfr. *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 90 sg.

¹⁶ Cfr. F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, trad. Roberto Calasso, Adelphi, Milano, 1981, p. 67 sgg.

¹⁷ Su tale opposizione e sul contrasto dell’ideale ascetico con la vita si veda in *Genealogia della morale* la terza dissertazione: “Che significano gli Ideali Ascetici?": cfr. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, trad. G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano, 1979, pp. 80-141.

¹⁸ Cfr. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia ovvero greccità e pessimismo*, *Op. cit.*, p. 154.

¹⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 107.

²⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 13.

²¹ Cfr. F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, *Op. cit.*, p. 68.

- 22 Cfr. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia ovvero greccità e pessimismo*, *Op. cit.*, p. 58, 62, 120, 125 sg., 130.
-
- 23 Cfr. *Ibidem*, p. 164.
- 24 Cfr. *Ibidem*, 119.
- 25 Cfr. *Ibidem*, p. 168.
- 26 Cfr. *Ibidem*, p. 116.
- 27 Cfr. *Ibidem*, p. 149.
- 28 Il «poeta» è definito «pensatore religioso» (*Ibidem*, p. 70) e il «mito» «presupposto necessario di ogni religione» (*Ibidem*, p. 129). «La Riforma tedesca», che trova espressione nel «corale di Lutero», viene vista come «il primo richiamo dionisiaco», dal quale è poi sorta «la musica tedesca». Questa, insieme con «la rinascita del mito tedesco», dovrà portare alla rinascita della tragedia (*Ibidem*, p. 163).
- 29 «Ecco che lo schiavo è libero, ecco che vanno in pezzi tutte le rigide, nemiche barriere, che il bisogno, l'arbitrio o 'la moda insolente' hanno piantato tra gli uomini. Ecco che nel vangelo dell'armonia universale ognuno si sente non solo riunito, riconciliato, fuso col suo prossimo, ma si sente fatto uno con lui, quasi che il velo di Maya fosse squarciato e svolazzasse non più che in brandelli davanti al mistero dell'Uno primigenio» (*Ibidem*, p. 26).
- 30 Cfr. *Ibidem*, p. 107.
- 31 Cfr. *Ibidem*. Che la conoscenza, giunta ai suoi confini, come avviene in Kant e Schopenhauer, si possa dire "conoscenza tragica" e costituisca il necessario presupposto per la rinascita della tragedia, il cui spirito diviene però in tal modo consapevole di sé, rappresenta un pensiero che rivela facilmente quello che in *Ecce homo* Nietzsche ha definito «un odore hegeliano» (F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, *Op. cit.*, p. 68). Sulla rinascita della tragedia: cfr. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, *Op. cit.*, pp. 112 sgg.
- 32 Cfr. *Ibidem*, p. 172.
- 33 Cfr. *Ibidem*, p. 130 sg., 151 sg.
- 34 Cfr. *Ibidem*, p., 155 sg.
- 35 Sull'originario "fenomeno drammatico" cfr.: *Ibidem*, pp. 54-68.
- 36 *Ibidem*, p. 47.
- 37 F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, *Op. cit.*, p. 80.
- 38 *Ibidem*, p. 80 sg., 85.
- 39 Cfr. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, trad. di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Mondadori, Milano, 1978, p. 5.
- 40 Cfr. *Ibidem*, p. 10.
- 41 Per non creare equivoci attorno all'espressione "critica alla metafisica" intendiamo richiamarci alla precisazione di Müller-Lauter: «Di un pensiero non-metafisico di Nietzsche parlo solo riferendomi alla sua concezione di metafisica, immanente alla rappresentazione del suo pensiero. Se però si intende con metafisica molto più in generale l'interrogarsi sull'ente nella sua totalità e in quanto tale, in tal caso anche a mio parere si deve definire Nietzsche un metafisico» (W. MÜLLER-LAUTER, "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", in *Nietzsche-Studien* 3/1974, pp. 1-60, 14 nota 32, traduzione mia). La

concezione nietzschiana della metafisica consiste in un “modello fondamentalmente dualistico”, che porta ad una comprensione dell’essere , che esclude il tempo e il divenire. Su questo punto si veda: J. SALAQUARDA, *Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer*, in *Krisis der Metaphysik*, a cura di G. Abel e J. Salaquarda, W. de Gruyter, Berlino-New York, 1989, pp. 258-282.

42 F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano I*, Mondadori, Milano, 1995, p. 34.

43 Se si considera attentamente questi sono i caratteri che Heidegger ha assegnato alla metafisica occidentale: la presentificazione eternante e la soggettivazione dell’essere.

44 F. NIETZSCHE, *Op. cit.*, p. 16.

45 *Ibidem*, p. 8.

46 *Ibidem*, p. 27.

47 *Ibidem*, p. 19 sg.

48 Nel paragrafo di *Il crepuscolo degli idoli* “Come il ‘mondo vero’ finì per diventare favola” si ripropone la stessa argomentazione: «Il mondo vero - inatingibile? Comunque non raggiunto. E in quanto non raggiunto, sconosciuto. Di conseguenza neppure consolante, salvifico, vincolante: a che ci potrebbe vincolare qualcosa di sconosciuto? (Grigio mattino. Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo)» (F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano, 1983, p. 46).

49 Cfr. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano, op cit.*, p. 21.

50 Cfr. *Ibidem*, p. 24.

51 Cfr. *Ibidem*, p. 20.

52 Che il mondo metafisico poggi su una fede e che quindi possa essere negato attraverso il solo scetticismo, è affermato anche nell’aforisma 21 di *Umano, troppo umano*. Sul rapporto tra metafisica e linguaggio ovvero tra teologia e struttura della lingua si veda anche l’affermazione di *Crepuscolo degli idoli*: «Temo che non ci sbarizzeremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica ...» (F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli, Op. cit.*, p. 44).

53 F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano, Op. cit.*, p. 30 sg.

54 Cfr. *Ibidem*, p. 29 sg.

55 Cfr. *Ibidem*, p. 27.

56 Cfr. *Ibidem*, p. 27 sg.

57 Cfr. *Ibidem*, pp. 22 e sgg.

58 Cfr. *Ibidem*, p. 24 sgg.

59 Cfr. *Ibidem*, p. 25.

60 Cfr. *Ibidem*, p. 36 sg.

61 Cfr. *Ibidem*, p. 79.

62 Cfr. *Ibidem*, p. 108.

63 Cfr. F. NIETZSCHE, *Aurora*, trad. di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano, 1981, p. 7.

64 Cfr. *Ibidem*.

- 65 Cfr. *Ibidem*, p. 40.
- 66 La scoperta dell'essenza morale del cristianesimo viene collocata da Nietzsche stesso nell'epoca moderna vista come motivo dell'«*eutanasia* del cristianesimo»: Cfr. *Ibidem*, p. 66.
- 67 Cfr. *Ibidem*, p. 67.
- 68 Cfr. *Ibidem*, p. 255.
- 69 Cfr. aforismi 115, 116 in *Ibidem*, pp. 84-86.
- 70 Cfr. aforismi 456 (“Una virtù in divenire”) e 459 (“La magnanimità del pensatore”) in *Ibidem*, pp. 215, 216.
- 71 «La concezione fondamentale dell'opera, il *pensiero dell'eterno ritorno*, la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta -, è dell'agosto 1881; è annotato su un foglio, in fondo al quale è scritto: '6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo'» (F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, *Op. cit.*, p. 94).
- 72 Jörg Salaquarda, “Die *Fröhliche Wissenschaft* zwischen Freigeisterei und neuer Lehre”, in *Nietzsche-Studien* 26 (1997), pp. 165-183, 166 (traduzione mia).
- 73 «Nella straordinaria giovane donna credette di aver trovato la discepola lungamente cercata e l'erede spirituale. Per guadagnarla a questo ruolo volle fornirle una sintesi scritta degli ultimi sviluppi del suo pensiero. Poiché non c'era tempo da perdere, per il nuovo progetto utilizzò il materiale disponibile al momento e cercò di dargli un carattere il più possibile vicino alla nuova tendenza del suo pensiero» (Jörg Salaquarda, “A última fase de surgimento de A Gaia Ciência”, in *Cadernos Nietzsche* 6/1999, pp. 75-93, 77).
- 74 Le correzioni delle bozze della *Gaia scienza* sono state studiate e dettagliatamente esposte nei due articoli di Jörg Salaquarda citati alle note 73 e 72.
- 75 Del tono “tragico” di *Aurora* parla Marco Brusotti nell'articolo: “Erkenntnis als Passion. Nietzsches Denkweg zwischen Morgenröthe und der Fröhlichen Wissenschaft”, in *Nietzsche-Studien* 26 (1997), pp. 199-225; così come nel suo libro: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin/ New York, 1997.
- 76 Del prospettivismo dell'ultima fase del pensiero nietzschiano e della sua derivazione dal pensiero dell'eterno ritorno ci occuperemo nei seguenti paragrafi.
- 77 L'espressione “flusso e riflusso” si trova alla fine del primo aforisma della *Gaia scienza* (cfr. F. NIETZSCHE, *Idilli di Messina. La gaia scienza. Scelta di frammenti postumi 1881/1882*, trad. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano, 1979, p. 39) e si può assumere come la chiave interpretativa del primo libro dell'opera (se non addirittura dell'opera intera).
- 78 Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, *Op. cit.*, p. 39.
- 79 Questo è il titolo dell'aforisma 327 della *Gaia scienza*, nel quale troviamo scritto: «L'intelletto è nei più una macchina pesante, tenebrosa e scricchiolante, che malamente si riesce ad avviare: costoro chiamano 'prender la cosa sul serio' quando vogliono lavorare con questa macchina e ben pensare [...]. E 'dove c'è riso e allegrezza il pensare non vale un bel nulla', così suona il pregiudizio di questa bestia seria contro ogni 'gaia scienza'. Orsù! Mostriamo che è un pregiudizio!» (F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, *Op. cit.*, p. 180).
- 80 Cfr. *Ibidem*, p. 178.
- 81 Cfr. *Ibidem*, p. 39 sg.
- 82 Cfr. *La gaia scienza*, § 3 (“Nobile e volgare”), § 4 (“Ciò che conserva la specie”) in *Ibidem*, pp. 40-42.
- 83 “Verlust an Würde” (perdita di dignità) è il titolo dell'aforisma 6: cfr. *Ibidem*, p. 43.

- 84 Cfr. *Ibidem*, p. 45.
- 85 Su ciò si veda anche l'aforisma 107 ("La nostra ultima gratitudine verso l'arte").
- 86 "La volontà di potenza come arte" è il titolo della prima lezione di Heidegger su Nietzsche (1936/37): Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, pp. 21-215.
- 87 All'importanza della costruzione labirintica degli aforismi si è data spesso troppo poca attenzione, nonostante l'esplicito ammonimento di Nietzsche al termine della Prefazione di *Aurora*: «Miei pazienti amici, questo libro si augura soltanto perfetti lettori e filologi: *imparate a leggermi bene!*»: Cfr. F. NIETZSCHE, *Aurora*, *Op. cit.*, p. 11.
- 88 Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, *Op. cit.*, p. 217.
- 89 A. BAEUMLER, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931. A tale proposito si veda anche l'articolo di Wolfgang Müller-Lauter, "Der *Wille zur Macht* als Buch der 'Krisis' philosophischer Nietzsche-Interpretationen", in *Nietzsche-Studien* 24 (1995), pp. 223-260, 230 sg.
- 90 Cfr. J. SALAQUARDA, "Der ungeheure Augenblick", in *Nietzsche-Studien* 18 (1989), pp. 317-337, 335 sgg.
- 91 M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, *Op. cit.*, p. 224.
- 92 "La comunicazione (*Mitteilung*) non è una con-divisione (*Mit-teilung*) con gli altri, ma piuttosto un mascheramento" (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, *Op. cit.*, p. 226).
- 93 Cfr. *Ibidem*.
- 94 Con l'espressione "puro essente" ci riferiamo a ciò che non è assolutamente oggettivabile (*absolut Nichtgegenständliche*) e al "in sé essente" (*an sich Seiende*), che Schelling nella sua "Filosofia della rivelazione" paragona alla mistica dei bramini indiani: cfr. Schelling, *Werke*, a cura di M. Schröter, vol. 6, p. 251 sg.
- 95 Del "non pensato" (*Ungedachte*) parla Heidegger in relazione alla dottrina di Nietzsche in *Was heißt Denken?*
- 96 Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. di S. Giametta, BUR, Milano 1985, p. 245.
- 97 L'espressione "pensiero abissale" si trova in: F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, *Op. cit.*, p. 243.
- 98 Così s'intitola un capitolo centrale della parte quarta dello *Zarathustra*: cfr. *Ibidem*, p. 317 sgg.
- 99 Cfr. *Ibidem*, p. 292 sgg.
- 100 Cfr. F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, *op. cit.*, p. 102.
- 101 Come spiega Nietzsche coscientemente nella Prefazione a *Genealogia della morale* § 2, 3: cfr. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, trad. di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano, 1979, pp. 6-7.
- 102 Cfr. *Ibidem*.
- 103 Si veda a tal proposito soprattutto la Prefazione alla *Genealogia della morale* § 2, 4, 5, 8: cfr. *Ibidem*, pp. 6, 8-9, 12.
- 104 Si consideri a questo proposito il quinto libro della *Gaia scienza*, scritto nel 1886 come *Al di là del bene e del male*, in particolare il primo aforisma (3 343): "Che cosa significa la nostra serenità" (cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, *op. cit.*, p. 194 sg. Dei "buoni europei" si parla anche nella Prefazione a *Al di là del bene e del male*: cfr. F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, *op. cit.*, p. 7.
- 105 Il libro apparve per la prima volta nel 1901 e conteneva 483 aforismi, tratti dagli inediti di Nietzsche. Nella seconda edizione (1906) vennero pubblicati 1067 aforismi. I criteri della selezione, dell'ordine dato ai testi e del loro rimaneggiamento (alcuni, infatti, vennero persino divisi e collocati in parti diverse del libro)

apparvero fin dal principio problematici e ambigui. Solo la nuova edizione critica di tutte le opere di Nietzsche, approntata da Giorgio Colli eazzino Montinari, ha reso possibile la lettura degli scritti nella loro forma integrale. Sulla storia delle diverse pubblicazioni degli inediti di Nietzsche e in particolare dell'opera *Volontà di potenza* informa dettagliatamente l'articolo di Wolfgang Müller-Lauter: "Der Wille zur Macht als Buch der 'Krisis' philosophischer Interpretationen", in *Nietzsche-Studien* 24 (1995), pp. 223-260.

¹⁰⁶ Questa considerazione dell'opera è caratteristica soprattutto per l'interpretazione di Baeumler, che, come abbiamo detto, vede il pensiero dell'eterno ritorno solo come una problematica soggettiva di Nietzsche con il proprio destino: cfr. A. Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und der Politiker*, *Op. cit.* Riteniamo che sia necessario sottolineare in modo particolare questa interpretazione, perché essa ha svolto un ruolo determinante per la ricezione del pensiero nietzschiano in Europa e in particolare ha condizionato fortemente la sua "adozione" nell'ambito del nazionalsocialismo.

¹⁰⁷ Wolfgang Müller-Lauter, "Der Wille zur Macht als Buch der 'Krisis' philosophischer Interpretationen", *Op. cit.*, p. 226.

¹⁰⁸ Heidegger tenne diversi cicli di lezioni su Nietzsche dal 1936 al 1941, raccolti poi nel doppio volume: *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, tradotto in italiano da Franco Volpi ed edito nel 1994 a cura della casa editrice Adelphi.

¹⁰⁹ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, *op. cit.*, p. 384 sg.

¹¹⁰ «Anche se Heidegger già all'inizio del suo ciclo di lezioni che andava sotto il titolo "Nietzsche. La volontà di potenza" si era distanziato in modo deciso da Baeumler, non si può misconoscere un influsso non insignificante di questo pensatore sul suo approccio a Nietzsche. Anch'egli, infatti, si orienta per prima cosa all'opera *La volontà di potenza*, e in particolare al terzo libro, che Baeumler definisce "forse il più importante"» (W. Müller-Lauter, "Der Wille zur Macht als Buch der 'Krisis' philosophischer Interpretationen", *Op. cit.*, p. 232 sg.).

¹¹¹ L'opera interpretativa fondamentale di Karl Jaspers è: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlino, 1936.

¹¹² Cfr. *Ibidem*, p. 273 sgg.

¹¹³ Cfr. *Ibidem*, p. 291 sg.

¹¹⁴ Cfr. Gianni VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano, 1974, pp. 349-374.

¹¹⁵ Cfr. Karl SCHLECHTA, *Der Fall Nietzsche*, München, 1959. A prova della tesi che Nietzsche non avesse mai concepito un pensiero come quello della volontà di potenza Schlechta propone una propria edizione critica degli inediti nietzschiani, presentandoli per la prima volta in ordine cronologico (ma non in forma integrale): *Friedrich Nietzsche*, München, 1956 con l'aggiunta di un

Register nel 1965.

¹¹⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, *Op. cit.*, pp. 393-540.

¹¹⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 469-474.

¹¹⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 472.

¹¹⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 471.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Cfr. K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, *Op. cit.*, p. 280.

¹²² Cfr. *Ibidem*, p. 280. A causa di questa mancanza di trascendenza «la morte non può conservare la sua profondità originaria per Nietzsche» (cfr. *Ibidem*, p. 288). «La morte o è l'avvenimento naturale per noi inevitabile, oppure può essere introdotta attraverso la nostra volontà: attraverso il *suicidio*» (*Ibidem*, p. 286).

¹²³ Cfr. *Ibidem*, p. 285.

¹²⁴ "Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo" è il titolo del terzo discorso tenuto da Zarathustra nella prima parte di Za: cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, *Op. cit.*, pp. 48-51.

¹²⁵ "Organetti di Barberia" è la definizione che Zarathustra dà dei suoi animali, che lo vogliono persuadere della semplicità e della bellezza del pensiero dell'eterno ritorno: Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. S. Giannetta, Rizzoli, Milano, 1995, p. 246. "Sprezzantemente" risponde il nano alla domanda di Zarathustra sul senso delle due vie che si allontanano: Cfr. *Ibidem*, p. 181.

¹²⁶ Alla luce di questa lettura del pensiero dell'eterno ritorno forse si potrebbe scoprire una consonanza tra Nietzsche e Heidegger che non si limita alla seconda fase del pensiero heideggeriano, ma che ha le sue radici nella stessa posizione heideggeriana della questione ontologica, ovvero nella sua svolta esistenziale.

¹²⁷ Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 10-14.

¹²⁸ L'espressione è di J. B. Metz che ha tematizzato il problema della finitezza della storia come il problema proprio del messaggio biblico: cfr. J. B. Metz, *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, in

Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Eveline Goodman-Thau, a cura di T. R. Peters e C. Urban, Mainz 1999, pp. 32-49, in particolare p. 34 (traduzione mia).

129 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001, p. 376.

130 Questa è la posizione, per esempio, del pensiero dialogico.

131 Si veda in particolare lo scritto di Nietzsche: *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*.

132 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *Op. cit.*, p. 386.

133 Cfr. GdT, § in f. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, *Op. cit.*, p. 164; *Considerazione Inattuale II*, § 9: qui Nietzsche presenta l'eterno divenire, ovvero la possibilità di unirsi ad esso come la possibilità di sottrarsi alla contingenza dell'esserci storico. Nel testo *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* la filosofia greca, che sin dai suoi primordi con Parmenide ed Eraclito ha interpretato l'essere come "essere senza tempo", viene messa in relazione con il fenomeno tragico, che pure considera la vita "sub specie aeternitatis", cioè "senza tempo": cfr. § 5-17.

134 Tale è l'espressione usata da Metz per definire l'essenza del pensiero dell'eterno ritorno: cfr. J. B. Metz, *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, *Op. cit.*, p. 35.

135 Che non si possa dare una dimostrazione "scientifica" dell'eterno ritorno dell'uguale lo ha mostrato diffusamente Heidegger nella sua monografia su Nietzsche: cfr. M. HEIDEGGER,

Nietzsche, *Op. cit.* pp. 311 sgg.

136 F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male. Scelta di frammenti postumi 1885-1886*, *Op. cit.*, frammento 36 (25), p. 262.

137 Si veda l'interpretazione heideggeriana del capitolo dello *Zarathustra* "Della visione e dell'enigma": cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, *Op. cit.* pp. 244 sgg.

138 Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, *Op. cit.* p. 264.

139 Vattimo parla di un procedimento di riduzione in sé contraddittorio: «una riduzione di tutto alla decisione» e «una riduzione della decisione che, nella nuova prospettiva così resa possibile, si riconosce come eternamente già voluta, eternamente accaduta e decisa»: cfr. G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano, 1974, p. 210 sg.

140 Diversi interpreti si sono orientati ad un'interpretazione mistica del pensiero dell'eterno ritorno. Un esauriente *resumée* di queste posizioni si trova in: Alessandro Genovese, "Nietzsche 'mistico' nella letteratura critica", in *Annali di Scienze Religiose* (Trento), 1/2000, pp. 121-164. Qui desideriamo menzionare solo alcuni contributi su questo tema: la biografia di Lou SALOMÉ, *Nietzsche in seinen Werken*, Wien 1894 (Dresden, 1924); Giorgio COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1980; Roland DUHAMEL, *Nietzsches Zarathustra. Mystiker des Nihilismus. Eine Interpretation von Friedrich Nietzsches "Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen"*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991; Eugen FINK, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1992; Francesco GHEDINI, *Esperienze del nulla e negazioni di Dio. Interpretazioni dell'ateismo in Nietzsche*, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1988; Manfred KAEMPFFERT, *Säkularisation und neue Heiligkeit, religiöse und religionsbezogene Sprache bei F. Nietzsche. Zur Frage einer "Neuentdeckung Gottes" im Spätwerk*, Hain, Meisenheim am Glan, 1978; Franco MASINI, *Lo scriba del caos. Interpretazioni di Nietzsche*, Il Mulino, Bologna, 1983; Giangiorgio PASQUALOTTO, *Attimo immenso e con-sentire, in Saggi su Nietzsche*, a cura di G. Pasqualotto, Adelphi, Milano, 1989; Giorgio PENZO, *Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità*, Patron, Bologna, 1975; Ursula SCHNEIDER, *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche*, de Gruyter, Berlin/New York, 1983; Marco VANNINI, *Nietzsche e il cristianesimo*, Messina/Firenze, 1986; Günter WOHLFART, *Artisten-Metaphysik. Ein Nietzsche-Brevier*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991. I tratti mistici del pensiero nietzschiano vengono in generale visti in tre punti: il dissolvimento dell'io-soggetto, la cui essenza alla fine è costituita dal "trapasso" stesso; il dissolvimento delle determinazioni temporali nell'eterno 'ora' dell'eterno ritorno dell'uguale; il dissolvimento della morale e il rifiuto del Dio morale.

141 L'espressione si trova nella Prefazione di *Al di là del bene e del male*: cfr. *Op. cit.*, p. 6.

142 Cfr. AC, § 29 in F. NIETZSCHE, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, *Op. cit.*, p. 38.

143 Si pensi all'aforisma 341 della *Gaia scienza*: "Il peso più grande".

144 Per quanto riguarda l'uso dell'espressione "grande politica" si veda: MA I, § 481 in F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano. Scelta di frammenti postumi 1876-1877*, *Op. cit.*, p. 252 sg.; M, § 314 in F. NIETZSCHE, *Aurora*, *Op. cit.*, p. 128 sg.; JGB, § 208, 241, 254 in F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, *Op. cit.*, pp. 102 sgg., 136 sg, 150 sgg.; GM, I § 8 in F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, *Op. cit.*, p. 23; *Crepuscolo degli idoli (Götzen-Dämmerung* citato GD), "Quel che i tedeschi non hanno" § 4 in F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa*

col martello, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano, 1983, p. 75 sg. Sul significato di “grande politica” rimandiamo all’articolo di J. SALAQUARDA, *Nietzsches Idee einer großen Politik*, in *Philosophia practica universalis. Festgabe für Johann Mader zum 70. Geburtstag*, a cura di H. Vetter e K. P. Liessmann, pp. 259-276.

¹⁴⁵ Cfr. Za, Proemio § 4, in F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, *Op. cit.*, p. 30..

¹⁴⁶ Cfr. UB II, § 1 in F. NIETZSCHE, *Considerazioni inattuali*, trad. S. Giametta e M. Montinari, Einaudi, Torino, 1981, p. 84.

¹⁴⁷ Cfr. UB II, § 1 in *Op. cit.*, p. 86.

¹⁴⁸ Cfr. UB II, § 1 in *Op. cit.*, p. 87.

¹⁴⁹ Cfr. MA I, § 2 in F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, *Op. cit.*, p. 16.

¹⁵⁰ La “storia critica” è un modo di fare storia che può essere utilizzato a vantaggio della vita. Accanto a questa forma di “storia” Nietzsche in UB II ne presenta altre due: la “storia monumentale” e la “storia antiquaria”. Se si considera attentamente, tutte e tre queste forme di storia possono servire alla vita, se vengono praticate nella giusta misura. Su questo tema si veda: Kathrin Meyer, *Ästhetik der Historie. F. Nietzsches “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1999.

¹⁵¹ Per questo non condividiamo la posizione di Karl Schlechta, il quale sostiene che nel pensiero di Nietzsche si realizzi un “decisivo cambiamento” in relazione alla valutazione della storia: cfr. K. SCHLECHTA, *Nietzsches Verhältnis zu Historie*, in K. SCHLECHTA, *Der Fall Nietzsche, Aufsätze und Vorträge*, Hanser, München, 1958, p. 42-70. Che le riflessioni sulla storia sviluppate in UB II non siano poi così distanti dalle posizioni della fase illuministica, soprattutto se si pensa alla “storia critica”, è stato sostenuto anche da Salaquarda nel suo articolo “Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung” in *Nietzsche-Studien* 13/1984, pp. 1-45. Salaquarda, infatti, illustrando le tappe di elaborazione dello scritto, dimostra che Nietzsche ha sviluppato l’idea di una “storia critica”, «solo nella seconda metà del Dicembre 1873», cioè in una fase più tarda, e che quindi tale idea si inserisce in un nucleo di pensiero che porta alla svolta illuministica (cfr. *Ibidem*, p. 29).

¹⁵² In realtà anche in questa fase la passione per la storia chiarificatrice è talora accompagnata da riflessioni che ribadiscono la necessità di una misura nell’uso del metodo storico e consigliano un’alternanza tra storia e dimenticanza in nome della vita. A questo riguardo si veda: Renate Reschke, “Welt-Klugheit – Nietzsches Konzept vom Wert des Mediokren und der Mitte”, in *Nietzsche-Studien* 26/1997, pp. 239-259.

¹⁵³ Si noti che già nell’aforisma 312 di *Aurora* Nietzsche definisce «gli immemori», che hanno dimenticato l’origine animale dell’uomo e quindi non possono comprendere gli uomini nei loro comportamenti istintuali, «individui [...] che quasi sono generati da semenze divine» (Cfr. *Op. cit.*, p. 179 sg).

¹⁵⁴ Cfr. Za I, Proemio § 3, 4, in F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, *Op. cit.*, pp. 30, 32.

¹⁵⁵ «La vostra speranza sia: ‘Possa io partorire il superuomo!’» (Za I, “Delle donnine vecchie e giovani”, in *Op. cit.*, p. 84).

¹⁵⁶ L’ultimo capitolo di Za IV porta appunto il titolo “Il segno”.

¹⁵⁷ Cfr. GM, I § 5, II § 17 in F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, *Op. cit.*, p. 19, 69.

¹⁵⁸ Cfr. JGB, § 40 in F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, *Op. cit.*, p. 44.

¹⁵⁹ Cfr. GM, II § 1-5 in F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, *Op. cit.*, pp. 41-48.

¹⁶⁰ Di un atteggiamento sostanzialmente contemplativo che sarebbe presente nell’interpretazione del nano come degli animali e sarebbe rifiutato da Zarathustra, parla Heidegger nella sua interpretazione dell’eterno ritorno dell’uguale: cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, *Op. cit.*, p. 261 sg.

¹⁶¹ Si tratta del capitolo “Della visione e dell’enigma”, che si trova in Za III e da cui sono tratte le citazioni di questo paragrafo.

¹⁶² Questa interpretazione viene sostenuta anche da Vattimo, che parla, per quanto riguarda la dimensione dell’oltre-uomo, della liberazione dalla “malattia delle catene” ovvero dalla schiavitù nei confronti del passato: cfr. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, *Op. cit.*, p. 249 sgg.

¹⁶³ Cfr. Volker Depkat, “Ungeschichtlicher Geschichtsbezug. Neuerscheinungen zu Nietzsches Geschichtsdenken”, in *Nietzsche-Studien* 31/2000, pp. 317-326, 318 (traduzione mia).

¹⁶⁴ Cfr. Za I, Proemio § 4 in *Op. cit.*, p. 31.

¹⁶⁵ Tale era il sottotitolo di *Al di là del bene e del male*.

¹⁶⁶ Cfr. JGB, § 211, in F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, *Op. cit.*, p. 109.

¹⁶⁷ Si veda a questo proposito: JGB, § 61 in *Op. cit.*, pp. 60 sgg.; EH, “Perché sono così accorto” § 10, “Il caso Wagner” § 4 in F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, *Op. cit.*, pp. 52 sgg., 125 sg.

¹⁶⁸ Cfr. FW, § 343, 377, in F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, *Op. cit.*, pp. 194 sg, 241 sgg.

- 169 Cfr. M. Heidegger, NIETZSCHE, *Op. cit.*, pp. 605 sgg.
- 170 Per un lavoro dettagliato sul concetto di nichilismo in Nietzsche rimandiamo a: Elisabeth Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, 1992.
- 171 Si noti che “la svalutazione dei valori”, cioè di tutti i valori morali-metafisici, rappresenta dal punto di vista fenomenologico la prima forma di nichilismo, ma in realtà la storia del nichilismo comincia per Nietzsche già con la nascita di questi valori, che tradiscono la “volontà di vita”: cfr. GM, Prefazione § 5 in F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, *Op. cit.*, p. 9.
- 172 Cfr. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Reclam, Stuttgart, 1992, p. 58.
- 173 Cfr. *Ibidem*, p. 60 sg.
- 174 Cfr. *Ibidem*, p. 65.
- 175 Cfr. *Ibidem*.
- 176 Cfr. Za II, “Della redenzione” in F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, *Op. cit.*, p. 164.
- 177 Cfr. Za I, Proemio § 4 in *Op. cit.*, p. 30.
- 178 Diamo a tale proposito alcune indicazioni bibliografiche, che costituiscono solo una parte limitata della vasta letteratura sul tema: Rüdiger BITTNER, “Nietzsches Begriff der Wahrheit”, in *Nietzsche-Studien* 16/1987, pp. 70-90; Jean GRANIER, *Le problème de la vérité dans la Philosophie de Nietzsche*, Paris, 1966; Johann Nepomuk HOFMANN, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin/ New York, 1994; Walter KAUFMANN, “Nietzsches Philosophie der Masken”, in *Nietzsche-Studien* 10-11/1981-82, pp. 111-131; Josef SIMON, “Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik”, in *Nietzsche-Studien*, 18/1989, pp. 242-250; Werner STEGMEIER, “Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit”, in *Nietzsche-Studien* 14 /1985, pp. 69-95.
- 179 Cfr. J. SALAQUARDA, “Studien zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung”, in *Nietzsche-Studien* 13/1984, pp. 1-45, 18 (traduzione mia).
- 180 Cfr. FW, § 111 in F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, *Op. cit.*, p. 118.
- 181 Si veda a tale proposito l’articolo di Martin Stingelin, “Historie als ‘Versuch das heraklitische Werden (...) in Zeichen abzukürzen’”, in *Nietzsche-Studien* 22/1993, pp. 28-41.
- 182 Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica* Γ 3-4.
- 183 Cfr. GD, “La ‘ragione’ nella filosofia” § 5, in F. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli*, *Op. cit.*, p. 43.
- 184 L’espressione si trova in diversi passaggi delle opere nietzschiane: MA I, § 141 in F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, *Op. cit.*, p. 104; JGB, Prefazione, § 48 in F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, *Op. cit.*, pp. 6, 53; AC, § 8 in F. NIETZSCHE, *L’Anticristo*, *Op. cit.*, p. 10.
- 185 Cfr. F. NIETZSCHE, *Cinque Prefazioni*. Sul pathos della verità in F. Nietzsche, *Opere* II/3, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1973, p. 213.
- 186 F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *Op. cit.*, p. 364 sg.
- 187 Si veda a questo proposito l’articolo di J. SIMON, “Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik”, in *Nietzsche-Studien* 18/1989, pp. 242-250, soprattutto pp. 246 sgg.
- 188 Cfr. *Ibidem*, p. 247 (traduzione mia).
- 189 Cfr. *Ibidem*, p. 259.
- 190 Il concetto di “soggetto”, anche nel senso di “soggetto trascendentale”, viene smontato da Nietzsche insieme al concetto di oggetto e di causa, come vedremo meglio nel prossimo capitolo.
- 191 Cfr. GD, “Quelli che migliorano l’umanità” § 1 in F. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli*, *Op. cit.*, p. 66.
- 192 Za I, “Dei disprezzatori del corpo” in F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, *Op. cit.*, p. 52.
- 193 Cfr. *Ibidem*, p. 53.
- 194 Cfr. *Ibidem*, p. 52.
- 195 Cfr. GM, I § 1 in F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, *Op. cit.*, p. 13 sg.
- 196 Cfr. JGB, § 11, 211 in F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, *Op. cit.*, pp. 16 sgg., 108 sg.
- 197 Cfr. JGB, § 22 in *Op. cit.*, p. 27 sg.
- 198 Cfr. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, *Op. cit.*, p. 129.
- 199 Cfr. M, Prefazione § 3 in *Op. cit.*, p. 8 sg.
- 200 Questa è la tesi espressa da Vattimo nella già citata monografia *Il soggetto e la maschera*.

- 201 FW, § 110 in F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, *Op. cit.*, p. 117.
- 202 Cfr. GM, III § 19 in F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, *Op. cit.*, pp. 118 sgg.
- 203 Cfr. K. JASPERS, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, de Gruyter, Berlin, 1936, p. 285.
- 204 Cfr. Za I, Prefazione § 4 in F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, *Op. cit.*, p. 30.
- 205 Cfr. Za I, Prefazione § 3 in *Op. cit.*, p. 28.
- 206 Cfr. Za I, "Delle tre metamorfosi" in *Op. cit.*, p. 45.
- 207 Cfr. Za I, Prefazione § 3 in *Op. cit.*, p. 28.
- 208 Müller-Lauter osserva che Heidegger stesso negli anni '50 e nello scritto *Cosa significa pensare?* ha preso in considerazione la possibilità che il "pensiero abissale" di Nietzsche nasconda in sé quell'"impensato" (*das Ungedachte*) della metafisica occidentale che era divenuto il tema fondamentale della sua filosofia: cfr. W. MÜLLER-LAUTER, "Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretation", in *Nietzsche-Studien* 10-11/1981-82, pp. 132-177, 175 sg.
- 209 "Dio è morto: ora noi vogliamo che viva il superuomo" (Za IV, "Dell'uomo superiore" in F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, *Op. cit.*, p. 318).
- 210 Cfr. Za II, "Sulle isole beate" in *Op. cit.*, p. 105 sg.
- 211 Si veda a questo proposito soprattutto il ciclo di lezioni tenuto da Heidegger a Friburgo sul "nichilismo europeo" (1940): M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, *Op. cit.*, pp. 563-743.
- 212 Si veda a questo proposito l'articolo di W. MÜLLER-LAUTER, "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", in *Nietzsche-Studien* 3/1974, pp. 1-60.
- 213 FW, § 285 in F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, *Op. cit.*, p. 158.
- 214 Za I, Prefazione § 3 in *Op. cit.*, p. 28.
- 215 Cfr. F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, *Op. cit.*, p. 21 sg.
- 216 Cfr. Za I, Prefazione § 4 in F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, *Op. cit.*, p. 32. In Za III nel capitolo "Delle tavole vecchie e nuove" § 20 Zarathustra dice: «Io sono un preludio di musicanti migliori» (*Op. cit.*, p. 236) e in Za II nel capitolo "L'ora più silenziosa" si legge: «Oh, Zarathustra, tu devi procedere come un'ombra di ciò che deve venire: così comanderai e col comando precederai gli altri» (*Op. cit.*, p. 171).
- 217 Cfr. *Op. cit.*, p. 169 sgg. A proposito del carattere di ispirazione del messaggio di Zarathustra si veda l'articolo di Emanuel Hirsch, "Nietzsche e Lutero", riedito in *Nietzsche-Studien* 15 (1986), pp. 398-431, 413.
- 218 A questa argomentazione rimanda a nostro parere Penzo, quando parla della dimensione divina nel pensiero dell'eterno ritorno. Egli, infatti, individua proprio nella decisione la dimensione divina e vede in questa la via indicata da Nietzsche per pensare il divino senza oggettivarlo, una via che, del resto, avvicina il filosofo della morte di Dio alla mistica: cfr. G. PENZO, *Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità*, Patron, Bologna, 1975.
- 219 «Tu ti incammini sulla strada della grandezza; qui nessuno deve strisciarti dietro! Il tuo piede stesso ha cancellato il sentiero dietro di te, e sopra esso sta scritto: impossibilità» (Za III, "Il viandante" in F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, *Op. cit.*, p. 176).
- 220 Cfr. GD, "Quel che devo agli antichi" § 5 in F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, *Op. cit.*, p. 137 sg.
- 221 E. HIRSCH, *Nietzsche e Lutero*, *Op. cit.*, p. 420.
- 222 A proposito di questa posizione teologica si veda l'opera di J. B. METZ, *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz, 1995.
- 223 EH, "Così parlò Zarathustra" § 6 in F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, *Op. cit.*, p. 105.
- 224 GdT, "Saggio di un'autocritica" § 6 in F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, *Op. cit.*, p. 13.
- 225 EH, "La nascita della tragedia" § 2 in F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, *Op. cit.*, p. 69.
- 226 EH, "Così parlò Zarathustra" § 6 in *Op. cit.*, p. 105.
- 227 La parola "Dioniso" appare solo in alcuni passaggi, quasi si trattasse di un avvertimento criptato dell'autore per rendere il lettore consapevole delle riflessioni che fanno da sfondo a determinate affermazioni. Si rinvia qui in particolare ai seguenti *loci*: nel V libro di FW (1886) § 370; in JGB, § 295; in GD, "Sentenze e frecce" § 49 e in "Quel che devo agli antichi" § 4.
- 228 Cfr. JGB, § 295 in F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, *Op. cit.*, p. 183.