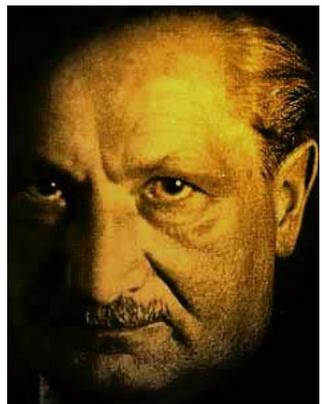




*DI HEIDEGGER*



*IL NIETZSCHE*



IL NIETZSCHE DI HEIDEGGER

Il *Nietzsche* di Heidegger - di cui ora viene proposto il compendio - riunisce le ricerche e i corsi universitari di Heidegger su Nietzsche tra il 1936 e il 1946.

Già a partire dal 1930 (è lo stesso Heidegger ad indicare questa data, nella "Premessa" del suo *Nietzsche*), Nietzsche era diventato per Heidegger un ineludibile punto di riferimento. Ma dal 1936/37 al 1940 Heidegger tiene lezioni quasi esclusivamente su Nietzsche, in un confronto serrato che egli definisce una "*Aus-einander-setzung*", e la grafia con i trattini, nel vocabolario heideggeriano, sottolineando le varie componenti della parola, accentua il significato di un disporsi dell'uno contro l'altro, e quindi di un contendere come in un corpo a corpo. (Il termine è impiegato per tradurre il concetto di *pòlemos* in Eraclito). Ecco i titoli dei corsi:

Nel semestre invernale 1936/37: "Nietzsche. La volontà di potenza". Nell'opera del '61 il titolo diventa: "La volontà di potenza come arte".

Nel semestre estivo del 1937: "La posizione metafisica di fondo di Nietzsche", con il sottotitolo: "L'eterno ritorno dell'uguale", divenuto l'unico titolo nel *Nietzsche* del '61.

Nel semestre estivo del 1939 (dopo un intervallo di due anni, causato, nel pieno del suo "corpo a corpo", da un grave esaurimento nervoso che lo costringe ad interrompere l'attività didattica): "La dottrina nietzscheana della volontà di potenza come conoscenza", divenuta poi: "La volontà di potenza come conoscenza".

In questo stesso periodo scrive un testo che mostra la connessione tra la dottrina della volontà di potenza e il pensiero dell'eterno ritorno, che nel *Nietzsche* si trova all'inizio del secondo tomo con il titolo: "L'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza".

Nel secondo trimestre del 1940: "Nietzsche: il nichilismo europeo", nel secondo tomo del libro del '61.

Nell'agosto dello stesso anno egli prepara un ulteriore testo intitolato: "La metafisica di Nietzsche, che viene annunciato per il semestre invernale del 1941/42 (in realtà, poi tenne un altro corso) e che fu inserito nel *Nietzsche*.

A questi corsi sono aggiunte alcune trattazioni stese fra il 1940 e il 1946. Il risultato è la grande opera pubblicata in due tomi nel 1961 dall'editore Neske di Pfullingen. La traduzione italiana è la versione integrale di tale opera, riunita in un unico volume.

La strategia di Heidegger nei confronti di Nietzsche va oltre i confini di una mera interpretazione: non solo infatti la sua lettura del testo nietzscheano è in funzione del progetto filosofico che va elaborando, ma egli "pensa in parallelo" con Nietzsche, in una continua e serrata interrogazione. Come egli scrive, "rimane comunque decisivo [...] ascoltare Nietzsche stesso, porre le domande con lui, per mezzo di lui e così al tempo stesso contro di lui, ma per l'unica intima cosa comune in questione nella filosofia occidentale".

La "cosa in questione" è il problema dell'essere, che, secondo Heidegger, Nietzsche ha in comune con la tradizione della metafisica occidentale. Per Heidegger, Nietzsche è un pensatore "essenziale", proprio perchè ha pensato un unico pensiero, quello dell'essere, interpretato come volontà di potenza ed eterno ritorno

dell'uguale. Non è mia intenzione, in questa sede, soffermarmi sull'interpretazione heideggeriana di Nietzsche (di cui il mio compendio vuole essere un invito e una guida agile alla lettura), ma piuttosto indicare, per grandi linee, il contesto teorico in cui matura tale confronto.

Nietzsche occupa una posizione particolare nello sviluppo del pensiero di Heidegger successivo a *Essere e tempo*, e ne condiziona gli esiti speculativi. In questa fase, la filosofia di Heidegger è incentrata sul problema della metafisica e della sua storia; a ciò egli è sollecitato dalle stesse conclusioni della sua opera principale. Nella *Lettera sull'umanismo* del 1947, egli dice che la "svolta" (*Kehre*) dall'analitica esistenziale - incentrata sull'esser-ci, ossia sull'uomo - verso l'analisi del senso dell'essere in generale, non c'è stata, perchè il linguaggio, ancora sostanzialmente condizionato dall'apparato concettuale della metafisica, l'ha resa impossibile. Ne emergeva la necessità, dunque, di ripensare la storia della metafisica occidentale e individuarne l'"errore" che la caratterizza. Gli scritti che scandiscono questo nuovo itinerario sono, in particolare, *L'essenza della verità* del 1930 (pubblicata nel 1943), *L'Introduzione alla metafisica* del 1935 (edito nel 1953), *Hoelderlin e l'essenza della poesia* del 1937, i già citati lavori su Nietzsche, e, infine, *La dottrina di Platone sulla verità* del 1942.

Va chiarito, in primo luogo, che cosa intende Heidegger per "metafisica": essa si identifica in quella tradizione di pensiero che pone il problema dell'essere dell'ente, andando oltre (*metà*) l'ente stesso, in una dimensione trascendente, ma che tuttavia lo risolve in modo errato, poichè riconduce l'essere sullo stesso piano dell'ente, concependolo come semplice-presenza (*Vorhandenheit*) - secondo la terminologia di *Essere e tempo*. Ciò avviene sia pensando l'essere come il carattere comune di tutti gli enti, il più astratto e indeterminato - il che rende possibile il suo rovesciamento nel nulla, come nella *Logica* di Hegel -; sia come causa e fondamento degli enti - il Dio della teologia aristotelica e cristiana. In ogni caso si oscura la "differenza ontologica" che distingue l'essere dall'ente e si giunge a quell' "oblio dell'essere" (*Seinsvergessenheit*) che contraddistingue la storia della metafisica occidentale fino a oggi.

Ora, questi sviluppi, contenuti implicitamente già in *Essere e tempo* (là dove si descrive la comprensione dell'essere nell'esistenza inautentica) e tematizzati nelle opere immediatamente successive *Che cos'è la metafisica?* e *L'essenza del fondamento* - entrambe del 1929 - trovano tuttavia una più ampia articolazione negli scritti sopracitati degli anni trenta e quaranta. Ed è appunto in questo periodo che la problematica heideggeriana si confronta con la filosofia di Nietzsche. Ma per comprendere meglio questo punto, occorre seguire più da vicino la ricostruzione che Heidegger compie della storia della metafisica, sottolineando alcune tappe fondamentali. La storia della metafisica si rende comprensibile se si parte dal problema dell'essenza della verità. Fare la storia della verità, non significa solo ricostruire i diversi significati di una parola, ma ripensare la storia dello stesso essere e, quindi, la nostra storia. Ma *nostra* non nel senso che è stata *decisa* da noi, poichè, se è vero che per Heidegger la metafisica è l'apertura storica da cui dipende il destino di noi occidentali, tuttavia tale apertura non dipende da noi, bensì dall'essere. Schematicamente, seguendo le diverse ricostruzioni che Heidegger ha elaborato negli scritti di questo periodo, possiamo articolare tale storia secondo cinque tappe fondamentali:

1) *Nel mondo greco*. In greco, la parola verità, *a-lètheia*, è formata da un *alpha* privativo e dal verbo *lathein* che significa essere nascosto; di qui la verità come "svelamento" (*Unverborgenheit*); il che implica un originario legame di svelamento e nascondimento, una originaria coappartenenza di verità e di non-verità. Ciò che la verità svela è la natura (*physis*), ossia l'essere nel suo originario manifestarsi. (La radice *phu* è comune sia a *physis* che a *phainesthai*, manifestare). La verità, per i

Greci, è dunque il manifestarsi dell'essere che, sottraendosi al nascondimento, si offre in visione. Ma già nel pensiero greco questo originario legame di svelamento e di nascondimento viene dimenticato.

2) *Nel platonismo.* Con Platone si assiste a un capovolgimento dell'essenza della verità che sarà decisivo per la storia dell'Occidente. Il vero diventa l' *idéa*, ciò che è "visibile", afferrabile con esattezza dal nostro intelletto. La radice *id* del termine greco *idéa* è la stessa del verbo latino *video* (vedere) e *videor* (apparire), ma ora non si tratta più dell'apparire dell'essere, ma dello sguardo dell'uomo sull'essere stesso. La verità "cade sotto il giogo dell'idea", diventa qualcosa di relativo all'uomo, al suo saper "vedere" correttamente l'ente. La verità, da originaria manifestazione di ciò che si nasconde, è diventata correttezza dello sguardo rivolto all'idea, che consiste nella corrispondenza (*orthòtes* in greco, *adaequatio* in latino) tra l'idea e la cosa. In questo passaggio, che riduce l'essere a oggetto di valutazione dell'uomo, Heidegger ha visto le premesse del dominio della tecnica.

3) *In Aristotele e nel Medioevo.* La concezione della verità come corrispondenza tra il pensiero o la proposizione e le cose, presuppone che l'essere sia qualcosa di effettivamente presente. Da qui si sviluppa la metafisica come *onto-teo-logia*, ossia quella dottrina dell'essere dell'ente, che concepisce come tratto essenziale dell'essere la presenza effettiva. I passaggi successivi sono rappresentati da Aristotele, che privilegia la concezione dell'essere come *enèrgheia*, l'esistenza in atto, e dal Medioevo, che identifica l'essere in un ente supremo - il Dio della teologia cristiana, causa del mondo e fondamento di tutti gli enti - al quale vengono attribuite, oltre alla presenza, la capacità di fondazione e la causalità.

4) *In Cartesio e nell'idealismo tedesco.* Con Cartesio, da cui prende avvio la scienza moderna, l'uomo si instaura come soggetto, "prendendo posto nel bel mezzo dell'ente". La verità diventa la certezza del soggetto umano, e l'essere si trasforma in oggetto, in qualcosa che sta di fronte (*Gegen-stand*) al calcolo e al progetto tecnico dell'uomo. Con ciò si rende possibile la tecnicizzazione del mondo, la quale, dunque, si configura come il naturale sbocco del pensiero metafisico. L'idealismo, da Fichte a Hegel, ha proseguito sulla medesima via che riconduce l'essere delle cose all'io, e, dunque, alla *volontà* del soggetto.

5) *In Nietzsche.* Heidegger vede Nietzsche come il pensatore del compimento della metafisica, in cui si attua "il massimo e più profondo raccoglimento, cioè il compimento di tutte le posizioni di fondo essenziali della filosofia occidentale da Platone in poi."

In Nietzsche giunge al termine il platonismo, ossia la tradizione di pensiero caratterizzata dalla distinzione tra mondo vero e mondo apparente, che l'Occidente ha fatto propria grazie anche al cristianesimo, una forma di "platonismo per il popolo". Il nichilismo, ossia il venir meno dei valori e il depotenziamento della vita, è connotato con tale tradizione, che svaluta il mondo sensibile e la corporeità. Nietzsche non si limita tuttavia a rovesciare il platonismo - nel senso di mantenere la struttura di quest'ultimo invertendone gli spazi - il mondo sensibile al posto del soprasensibile - ma effettua un passaggio più elaborato, uno "svicolamento" (*Herausdrehung*) che comporta una profonda trasformazione filosofica e una metamorfosi dell'uomo: il superuomo, inteso come l'uomo che va oltre (*ueber*) l'uomo che c'è stato finora. In opposizione al platonismo, Nietzsche pensa l'essere come volontà di potenza ed eterno ritorno (dottrine che risponderebbero alle tradizionali domande metafisiche sul "che cosa" e sul "come" l'ente è), in altri termini, come potenziamento e innalzamento incessante, in un perenne ritorno su di sé. Caduta la distinzione metafisica tra mondo vero e mondo apparente, la verità dell'essere è posta senza fondamento, in certo qual modo solo su se stessa. Tuttavia, l'essere pensato come volontà di potenza, (o *volontà di volontà*, termine

che, secondo Heidegger, esprime meglio la totale infondatezza della volontà che vuole solo se stessa) rappresenta l'estrema radicalizzazione del soggettivismo e dell'antropomorfismo, esemplificata nella massima di Nietzsche:

"Antropomorfizzare" il mondo, cioè sentirci sempre più in esso come signori".

Anche la filosofia di Nietzsche, pertanto, rimane, per Heidegger, nell'ambito del nichilismo, della storia, cioè, in cui "dell'essere non ne è più niente". Il nichilismo è quindi il compimento della metafisica, che culmina nel trionfo della razionalità scientifica; il mondo, in cui si è persa ogni traccia della differenza ontologica, si è così trasformato in un immenso arsenale di strumenti della "volontà di potenza". Con Nietzsche, dunque, la metafisica perviene alla sua forma estrema, e solo in questa forma diviene comprensibile la sua essenza, che consiste nell'oblio dell'essere. Di tale evento, di cui noi non siamo semplici spettatori, poichè la storia della metafisica, come si è detto, è anche la nostra, veniamo a conoscenza solo quando è giunto alla fine. Ma nel momento in cui si apre la possibilità di ripensare l'essenza della metafisica, occorre di nuovo volgersi al primo inizio, per attingere nuove possibilità e un altro destino dell'essere. Per questo, secondo Heidegger

"Dobbiamo pensare Nietzsche, vale a dire sempre il suo unico pensiero e quindi il semplice pensiero-guida della metafisica occidentale, fino al suo proprio limite interno. Speriremo allora come prima cosa, quanto ampiamente e quanto decisamente l'essere sia già coperto dall'ombra dell'ente e della supremazia del cosiddetto reale. [...] Eppure, scorgendo questa ombra *come* ombra, noi stiamo già in un'altra luce, senza trovare il fuoco da cui emana il suo rilucere".

## **Libro Primo**

### **I - La volontà di potenza come arte (1936/37)**

*Nietzsche come pensatore metafisico*

L'espressione "La volontà di potenza" ha in N. un duplice ruolo: 1) è il titolo della sua opera capitale, programmata per anni ma mai realizzata; 2) è la denominazione di ciò che costituisce il carattere fondamentale di tutto ciò che è. In questo secondo senso, è la risposta a quella che è da sempre la domanda-guida (*Leitfrage*) della filosofia che chiede che cosa è l'ente: tutto ciò che è, è per N. volontà di potenza. Nostra intenzione è chiarire la posizione di fondo all'interno della quale N. sviluppa la domanda-guida del pensiero occidentale. N. è un grande pensatore, un pensatore genuino, nel suo pensiero la tradizione del pensiero occidentale si raccoglie e si compie secondo una prospettiva decisiva. Per questo un confronto con N. è un confronto con il pensiero occidentale fino a oggi.

*Il libro "La volontà di potenza"*

La programmata opera filosofica capitale di N. non fu mai realizzata. Il testo di cui oggi disponiamo, intitolato *La volontà di potenza* contiene lavori preliminari ed elaborazioni parziali. Il piano secondo il quale i frammenti sono ordinati, l'articolazione in quattro libri e i titoli di essi sono di N.. I piani, i progetti, le articolazioni dell'opera sono cambiati più volte, senza che ci fosse una elaborazione dell'insieme che consenta di intravedere un abbozzo determinante. Nell'ultimo anno (1888), prima del crollo, sono definitivamente abbandonati i piani iniziali.

L'autentica filosofia di N. non arriva mai ad assumere una forma definitiva nelle opere pubblicate; ciò che egli ha pubblicato è sempre avanscena. La prima edizione della *Volontà di potenza*, apparsa nel 1901 dopo la morte di N., comprendeva 483 brani, ordinati secondo un piano dell'Autore del 1887. Nel 1906 vi fu una nuova edizione, notevolmente accresciuta, comprendente 1067 brani; ma l'intero materiale è contenuto nell'edizione completa, nei volumi XIII e XIV dei frammenti postumi. Questi brani, per lo più, non sono semplici frammenti e annotazioni fugaci, ma aforismi accuratamente elaborati.

### *Piani e lavori preliminari alla "costruzione capitale"*

Dall' 82 all'88 N. elabora diversi piani e progetti, che mutano di volta in volta. Si possono tuttavia distinguere tre posizioni fondamentali (la prima, che cronologicamente si estende dall' 82 all'83; la seconda, che comprende gli anni dall'85 all'87; la terza, che va dall'87 all'88).

Ognuna di esse è caratterizzata da un titolo predominante. La prima ha per titolo: *Filosofia dell'eterno ritorno*, con il sottotitolo: *Un tentativo di trasvalutazione di tutti i valori*. La seconda è intitolata: *La volontà di potenza*, con il sottotitolo: *Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*. La terza: *Trasvalutazione di tutti i valori*.

"Eterno ritorno", "volontà di potenza" e "trasvalutazione" sono le tre parole-guida sotto le quali sta la progettata opera capitale. Per comprendere la filosofia di N. occorre cogliere la connessione tra questi concetti e la loro relazione necessaria con la metafisica occidentale.

### *L'unità di volontà di potenza, eterno ritorno e trasvalutazione*

La dottrina dell'eterno ritorno è intimamente connessa a quella della volontà di potenza, ed entrambe, nella loro unità, si autocomprendono come trasvalutazione di tutti i valori. Ma in che senso eterno ritorno e volontà di potenza sono connessi? Di questa domanda, in quanto decisiva, ci occuperemo più a fondo in seguito; per ora, basti una risposta allusiva.

L'espressione "volontà di potenza" nomina il carattere fondamentale dell'ente in quanto ente. Con ciò non si è ancora risposto alla prima autentica domanda della filosofia, bensì all'ultima domanda preliminare. La domanda decisiva che si pone al termine della filosofia occidentale è quella sul senso dell'essere, è la domanda fondamentale (*Grundfrage*), che non è sviluppata come tale nella storia della filosofia; anche in N. rimane entro la domanda-guida. La questione dell'essere è il pensiero più grave della filosofia, e non è un caso che l'eterno ritorno, per N. sia denominato "il pensiero più grave". Con tale dottrina N. pensa quel pensiero che domina per intero tutta la storia della filosofia occidentale. Pensare l'essere come eterno ritorno significa pensarlo come tempo: l'eternità non come un "ora" che resta fermo, né come una successione all'infinito, ma come l' "ora" che si ripercuote su se stesso.

Se non si coglie la connessione tra la volontà di potenza, come carattere fondamentale dell'ente, e l'eterno ritorno, come determinazione somma dell'essere,

non si comprende neppure il contenuto metafisico della dottrina della volontà di potenza.

Se però è la dottrina dell'eterno ritorno ad essere il nucleo più intimo della filosofia di N., in realtà, il suo sforzo decisivo è quello di mostrare il carattere fondamentale dell'ente come volontà di potenza; in questo senso la volontà di potenza è la dottrina centrale.

Nell'interpretazione dell'opera, non ci atterremo alla successione dei singoli brani così come si presenta nella raccolta postuma, poichè tale ordinamento è arbitrario e inessenziale. Occorre pensare i singoli brani secondo il loro movimento speculativo interno. E' comunque decisivo ascoltare N. stesso, porre le domande con lui, per mezzo di lui e *così al tempo stesso contro di lui*, ma per l'unica intima cosa comune in questione nella filosofia occidentale.

*La struttura dell'"opera capitale". Il modo di pensare di Nietzsche come rovesciamento*

Determiniano la posizione metafisica di N. per mezzo di due tesi: 1) Il carattere fondamentale dell'ente in quanto tale è "la volontà di potenza". 2) L'essere è "l'eterno ritorno dell'ugale". Se interroghiamo a fondo la filosofia di N. secondo queste due tesi, andiamo oltre la sua posizione e quella della filosofia a lui precedente. Ma soltanto questo andare oltre consente di ritornare su Nietzsche. Ciò avverrà per mezzo di una interpretazione della *Volontà di potenza*.

Il piano di quest'opera, su cui si basa l'edizione in volume, secondo un progetto dell'87, presenta la seguente forma:

La volontà di potenza - Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori

Libro primo: *Il nichilismo europeo*.

Libro secondo: *Critica dei valori finora supremi*.

Libro terzo: *Principio di una nuova posizione di valori*.

Libro quarto: *Disciplina e allevamento*.

La nostra interrogazione comincia e si limita al terzo libro. Per N. una posizione di valori è una posizione in base alla quale si determina il modo come deve essere tutto ciò che è. Una "nuova" posizione porrà, rispetto a quella antica, un valore diverso che sarà determinante per il futuro. Per questo nel secondo libro è premessa una critica dei valori supremi finora in vigore, legati al cristianesimo, alla morale e alla filosofia. Tali valori vengono confutati in base all'origine problematica della loro posizione. Questa critica è a sua volta preceduta da una esposizione del nichilismo europeo, contenuta nel primo libro. Il nichilismo per N. è il fatto fondamentale della storia occidentale; esso consiste nella svalutazione dei valori supremi attraverso un lungo processo storico che inizia nei secoli prima di Cristo, giunge fino al XX secolo e interesserà i secoli venturi. Il nichilismo non ha solo un carattere puramente negativo, di dissoluzione; non esclude, per lunghi tratti del suo cammino storico, momenti di ascesa creativa. "Corruzione" e "degenerazione

fisiologica" non sono cause del nichilismo, ma conseguenze, per cui esso non può essere semplicemente superato con la loro eliminazione, ma solo ritardato. Il contromovimento che si oppone al nichilismo, appartiene anch'esso alla storia del nichilismo, è interno ad esso, e sarà una transvalutazione di tutti i valori.

Ogni nuova posizione di valori dovrà 'allevare' coloro che portano il nuovo atteggiamento, nonchè i nuovi bisogni e le nuove esigenze. Perciò l'opera termina, nel quarto libro con "Disciplina e allevamento".

La posizione dei valori supremi non avviene di colpo, ma coloro che li pongono, ossia i filosofi, i creatori, devono tentare nuove strade; con il loro domandare devono mettere alla prova l'ente in relazione al suo essere e alla sua verità. N. scrive: "*Facciamo un tentativo con la verità!* Forse sarà la rovina dell'umanità! Orsù!"

Qual è il principio della nuova posizione dei valori? E' importante anzitutto chiarire il titolo del terzo libro. Il termine "principio" significa fondamento, nel senso dell'*archè* dei Greci: ciò a partire da cui una cosa si determina diventando quello che è. Il principio di una nuova posizione dei valori è quindi il fondamento di un porre valori nuovi rispetto a quelli finora in vigore. N. vuole fondare in modo nuovo la maniera in cui i valori vengono posti. Questo fondamento è la volontà di potenza. Come la si deve intendere? Abbiamo detto che per N. la volontà di potenza denomina il carattere fondamentale dell'ente, ciò che propriamente è. Ora, la riflessione decisiva di N. procede così: se si deve fissare ciò che propriamente deve essere, lo si potrà fare solo se prima si saprà con chiarezza che cosa è e che cosa costituisce l'essere. Per questo la volontà di potenza è già in se stessa un porre valori, poichè l'ente è concepito come volontà di potenza. E quindi diventa superfluo un "dover essere" che si sovrapponga all'ente affinché questo lo prenda per misura.

Mettere in evidenza il principio della nuova posizione dei valori significa anzitutto dimostrare che la volontà di potenza è il carattere fondamentale dell'ente. In relazione a tale compito i curatori della *Volontà di potenza* hanno suddiviso il terzo libro in quattro capitoli:

- I. La volontà di potenza come conoscenza
- II. La volontà di potenza nella natura.
- III. La volontà di potenza come società e individuo.
- IV. La volontà di potenza come arte.

Tale disposizione appare ben fondata, sulla base dei manoscritti di cui disponiamo; i curatori hanno utilizzato, per la suddivisione e ripartizione dei capitoli e la ripartizione degli aforismi diverse indicazioni di N. .

Iniziamo l'interpretazione dal quarto e ultimo capitolo: "La volontà di potenza come arte", che comprende gli aforismi dal n. 794 al n. 853. Iniziamo dal quarto e non dal primo capitolo per ragioni che dipendono dal contenuto stesso: è soprattutto in base alla concezione nietzscheana dell'arte che si può comprendere il significato della volontà di potenza. Affinchè però l'espressione "volontà di potenza" non continui a restare una mera parola, anticipiamo i tratti dell'interpretazione del quarto capitolo, domandando: 1) Che cosa intende N. con questa espressione? 2) Perchè il carattere fondamentale dell'ente è denominato come *volontà*?

## *L'essere dell'ente come volontà nella metafisica tradizionale*

La concezione dell'essere dell'ente come volontà è in linea con la migliore tradizione della filosofia tedesca. La troviamo in Schopenhauer, la cui opera *Il mondo come volontà e rappresentazione*, fu inizialmente uno stimolo per la filosofia di N., anche se egli intende per volontà qualcosa di completamente diverso. L'opera di Schopenhauer, d'altra parte, è profondamente debitrice nei confronti di Schelling e di Hegel. Questi ultimi hanno interpretato l'essere come volontà. Schelling ha scritto nel trattato *Sull'essenza della libertà umana* che il volere è l'essere originario. E Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito*, ha concepito l'essenza dell'essere come sapere, ma il sapere come uguale per essenza al volere. Entrambi erano consapevoli di interpretare il pensiero di un altro grande pensatore tedesco, Leibniz, il quale determinava l'essenza dell'essere come unità originaria di *perceptio* e *appetitus*, di rappresentazione e volontà.

Tuttavia la dottrina di N. non è dipendente da quella di questi grandi pensatori. Un grande pensatore del resto è tale perchè è in grado di trasformare in modo originale il pensiero degli altri "grandi". Ciò vale per N., la cui dottrina dell'essere come volontà si inserisce nella corrente di pensiero più profonda e necessaria della metafisica occidentale.

## *La volontà come volontà di potenza*

Per N. la volontà non è altro che volontà di potenza, e la potenza non è altro che l'essenza della volontà. La volontà di potenza è allora volontà di volontà, cioè volere è volere se stesso.

Se vogliamo tentare di chiarire concetti che pretendono di cogliere l'essere dell'ente, non ci possiamo richiamare ad un ente determinato o ad un modo d'essere particolare. Così, ad esempio, non si può dire che la volontà è una facoltà psichica, perchè se è la volontà a determinare l'essenza di ogni cosa, non è quest'ultima che avrà il carattere della psiche, ma sarà la psiche ad avere il carattere della volontà. Se la volontà di potenza connota l'essere stesso, non ci sarà più nulla che possa determinare ulteriormente la volontà. La volontà è volontà; ma questa definizione, formalmente corretta, non dice più nulla, e può indurre in errore in quanto si crede che alla semplice parola corrisponda una cosa altrettanto semplice.

Nietzsche nondimeno la denomina a volte come "affetto", come "passione", come "sentimento", o come "comando". Anche se questo modo di procedere può suscitare perplessità, in quanto non si tratta di determinazioni chiarite a sufficienza, va considerato che, data la polisemia del concetto di volontà, non restava a N., per definirne l'essenza, che utilizzare termini noti.

La determinazione del volere che si impone per prima, è quella di un tendere a.., mirare a qualcosa, essere diretti a qualcosa. (Anche se nell'essere diretti a qualcosa, come per es. nella rappresentazione, non è insito ancora un volere).

Si dice anche volere nel senso di desiderare; ma il volere non è un desiderare, poichè implica la risolutezza del comando. Nel volere inoltre è implicito il riferimento ad un oggetto: l'errore di Schopenhauer, al proposito, è quello di ritenere che esista

un volere puro, senza un oggetto determinato. Sta invece nell'essenza del volere che in esso consistano il voluto e il volente. E' contenuto nel volere l' essere risoluto a se stesso, un volere al di là di se stesso e la determinatezza dell'oggetto. Quando N. accentua il carattere di comando della volontà, intende evidenziarne la risolutezza e la fermezza. In questa fermezza del volere che si slancia oltre se stessa sta l'"essere signore di..". In questo senso la volontà è potenza, e la potenza volontà. Pertanto l'espressione "volontà di potenza" non significa che la potenza sia il fine della volontà, un qualcosa che va ad aggiungersi ad essa, ma un chiarimento della volontà stessa.

Solo dopo aver chiarito questi aspetti di fondo, si possono comprendere le ulteriori connotazioni del concetto di volontà.

### *La volontà come affetto, passione e sentimento*

N. chiama la volontà sia affetto, sia passione, sia sentimento. In un brano della *Volontà di potenza* (il n. 688), egli definisce la volontà di potenza l'affetto originario, e tutti gli affetti forme derivate di essa. Queste spiegazioni non vanno intese nell'ottica della psicologia comune.

La caratteristica essenziale di un affetto è quella di trasportarci fuori di noi stessi. Nell'affetto siamo sovraccitati, non siamo più padroni di noi stessi, siamo al di là, fuori di noi. Nell'affetto la volontà diviene non volontà. Così in tedesco l'ira si dice anche *Un-wille*, alla lettera: non volontà, appunto.

Oltre che come affetto la volontà è connotata anche come passione. La passione è qualcosa di sostanzialmente diverso dall'affetto. In essa c'è uno slancio che non rende ciechi, ma al contrario lucidi, freddi, come ad es. nell'odio. Una passione ha anche una maggiore persistenza e compattezza, che non chiude l'io in se stesso, ma lo raccoglie aprendolo. In questo senso la volontà è un essere padrone-di-sè, nel quale diventiamo lucidi e prendiamo potere dell'ente intorno a noi e in noi.

Un sentimento invece è il modo in cui ci troviamo nei confronti delle cose e di noi stessi. Nel sentimento si apre e si mantiene aperto tale modo di essere, è esso stesso questo stato originario. Ne viene una ulteriore delucidazione dell'essenza della volontà, per cui essa si schiude a se stessa. Nel volere mettiamo in luce noi stessi, la nostra identità, e tale luce è implicita nell'essenza della volontà, non deriva da una riflessione che sopravvenga dopo.

N. designa la volontà ora come affetto, ora come passione e sentimento, ma dietro questi termini vede qualcosa di più originario: essi sono, nel fondo della loro essenza, volontà di potenza. Perciò non ha molto senso definire "emozionale" la sua concezione, in contrapposizione a quella idealistica.

### *L'interpretazione idealistica della dottrina nietzscheana della volontà*

Se per interpretazione idealistica della volontà si intende quella concezione che dice che la volontà nella sua essenza è un rappresentare, ossia è determinata da idee, allora idealistica è l'intera tradizione occidentale che inizia con Aristotele. Questi,

trattando della natura del desiderio, dice infatti che "ciò che nel desiderio è desiderato muove, e l'intelletto, il rappresentare, muove soltanto perchè si rappresenta ciò che nel desiderio è desiderato".

Il pensiero filosofico successivo fa propria questa concezione. Per Kant la volontà e quella facoltà desiderativa che agisce secondo concetti. Il rappresentare differenzia la volontà desiderativa dall'appetito cieco. Anche nell'idealismo tedesco viene ripreso questo concetto. Per Hegel sapere e volere sono la stessa cosa. Il vero sapere è anche agire. Nietzsche stesso dice: "volere, cioè comandare", ossia: "mirare in modo chiaro, teso" ad una cosa. E in ciò è insito appunto il rappresentare, il pensiero che comanda. Tuttavia, se vogliamo avvicinarci il più possibile alla concezione nietzscheana della volontà dobbiamo evitare tutte le denominazioni usuali, sia che vengano definite idealistiche o emozionali, o altro.

### *Volontà e potenza. L'essenza della potenza*

Ogni volere è un voler-essere-di-più; quindi è potenza nel senso del potenziamento, dell'elevazione; è anche autoaffermazione, nel senso di un riandare all'essenza, all'origine. La volontà di potenza è dunque volontà di essenza, e in quanto tale è qualcosa che crea e distrugge: l'essere-signore-al-di-là-di-sè è sempre anche annientamento. Anche il nulla, la distruzione fanno parte dell'essenza dell'essere. Con tale concezione N. si ricollega al pensiero occidentale.

L'idealismo tedesco ha pensato l'essere come volontà, e si è spinto fino a pensare il negativo come appartenente all'essere. Hegel, nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* ha parlato di "immane potenza del negativo" e ha scritto che la vita dello spirito è quella "che sopporta la morte e che in essa si mantiene".

N. che non approvava il disprezzo di Schopenhauer verso l'idealismo, nel brano n. 416 della *Volontà di potenza*, ha esaltato la "grandiosa iniziativa" della filosofia tedesca che ha pensato "un panteismo in cui il male, l'errore e il dolore non siano avvertiti come argomenti contro la divinità".

Anche per quanto riguarda il concetto di potenza come determinazione dell'essere N. si ricollega alla tradizione metafisica occidentale. La potenza, per N., in quanto forza, significa essere pronti ad operare, essere capaci di.. (*dynamis*). Ma potenza è anche l'atto del dominio, l'essere-all'opera-della-forza (*enèrgheia*), nonchè venire-a-se-stesso nella semplicità dell'essenza (*entelècheia*). Ma *dùnamis*, *enèrgheia* ed *entelècheia* sono per Aristotele le determinazioni supreme dell'essere. Vi è quindi un'intima relazione fra la volontà di potenza di N. e la metafisica di Aristotele. Ciò non significa interpretare N. attraverso Aristotele, piuttosto, entrambe le dottrine devono essere riprese nel contesto di una domanda più originaria.

### *La domanda-guida e la domanda fondamentale della filosofia*

Incominciamo l'interpretazione del terzo libro con il quarto e ultimo capitolo, intitolato "La volontà di potenza come arte". Chiarendo come N. concepisce l'arte, si chiarisce perchè l'interpretazione della volontà di potenza debba cominciare proprio dall'arte. Occorre però tenere ben saldo l'intento filosofico fondamentale dell'interpretazione, che si articola nella domanda-guida (*Leitfrage*) - che chiede che

cosa è l'ente - e nella domanda fondamentale (*Grundfrage*) - che chiede che cosa è l'essere-. Queste domande conducono oltre N., ma portano allo scoperto e rendono fertile il suo pensiero. La domanda fondamentale rimane estranea a N., come al pensiero a lui precedente.

In N. il problema dell'essenza della verità (che è incluso in tali domande), è legato all'interpretazione dell'ente in quanto volontà di potenza. E dato che l'arte ha una posizione eminente nel contesto di tale interpretazione, allora è nell'arte che diviene centrale la questione della verità.

### *Le cinque tesi sull'arte*

Tentiamo una prima connotazione dell'essenza dell'arte in Nietzsche, mettendo in risalto, sulla base di passi importanti, cinque tesi sull'arte.

Che l'arte abbia una posizione decisiva nel compito di una nuova fondazione dei valori lo si evince anche dal brano 797 della *Volontà di potenza*, in cui N. afferma: "Il fenomeno dell' 'artista' è ancora quello più *trasparente*, che si può *scrutare* più facilmente". "Più trasparente" significa più facilmente accessibile nella sua essenza.

Questo perchè essere artista significa produrre, porre in essere qualcosa che ancora non è: nella produzione artistica noi partecipiamo per così dire al divenire dell'ente, e possiamo coglierne nel modo più chiaro l' essenza. E poichè l'essenza dell'ente è la volontà di potenza, e nell'essere artista si trova il modo più trasparente della volontà di potenza, la meditazione sull'arte è decisamente prioritaria. Va tenuto presente anche che N. vede l'arte nella prospettiva dell'artista, ossia di colui che crea e produce, non in quella di coloro che ne fruiscono.

Torniamo al brano 797; ne possiamo ricavare due tesi essenziali:

- 1) L'arte è la forma più trasparente e più nota della volontà di potenza.
- 2) L'arte deve essere concepita dalla prospettiva dell'artista.

Sempre nello stesso brano, N. aggiunge che è guardando all'essenza dell'artista che vanno considerate anche le altre forme della volontà di potenza - natura, religione, morale. Secondo N., anche gli enti che non sono prodotti dall'artista hanno un modo di essere che corrisponde a quello di ciò che è creato dall'artista. Il concetto di arte non è inteso in senso stretto, nell'accezione di "belle arti", ma è esteso a ogni saper produrre e a ogni cosa prodotta. Da qui si può formulare una terza tesi:

- 3) L'arte è l'accadere fondamentale di ogni ente; l'ente è, in quanto è, qualcosa che si crea, qualcosa di creato.

Ora, affermare che l'accadimento fondamentale di ogni ente è arte, significa dire che è la forma somma della volontà di potenza; la volontà di potenza, come l'arte, è un creare e un distruggere. Già nella *Nascita della tragedia* N. vedeva l'arte come carattere fondamentale dell'ente, laddove egli parlava di arte come attività metafisica. E' dunque dall'arte, e non più dalla morale, dalla religione e dalla filosofia, che dovrà partire una nuova posizione di valori, che dovrà essere una trasvalutazione dei valori stessi. Secondo N., i valori tradizionali, determinati dal

platonismo e dal cristianesimo, presuppongono una svalutazione del mondo sensibile, a vantaggio del cosiddetto "mondo vero". Ora, caduto il "mondo vero", il vero mondo è soltanto quello sensibile che è l'oggetto proprio dell'arte. L'arte afferma dunque ciò che il platonismo e il cristianesimo negano. Per questo N. afferma che essa costituisce l'unica controforza contro ogni volontà che rinneghi la vita. Con ciò si ottiene la quarta tesi:

4) L'arte è il contromovimento per eccellenza che si oppone al nichilismo.

Dunque ogni attività, compresa quella filosofica, devono essere determinati dall'arte. Ne deriva che al posto del filosofo moralista e nichilista, che guarda al cosiddetto mondo superiore, deve essere collocata la figura del filosofo-artista, il filosofo del contromovimento che operando sull'ente decide anche della verità di quest'ultimo.

Dire che per N. nell'arte si decide della verità, può apparire in contrasto con il fatto che egli definisce l'arte come volontà di parvenza che si oppone alla "volontà di verità". Ma per N. la volontà di parvenza è volontà del sensibile e della sua ricchezza, mentre la "volontà di verità", corrisponde alla volontà del "mondo vero" di Platone e del cristianesimo. La volontà di un "vero" siffatto è, in realtà, un dire no a questo nostro mondo, dove l'arte è di casa. In vista di un "mondo vero", la sottomissione, la compassione, l'umiltà diventano valori autentici, mentre ogni elevazione creatrice, e ogni orgoglio della vita non sono che abbaglio e peccato. Da ciò si ricava la tesi:

5) L'arte vale di più della "verità".

Sulla scorta di queste cinque tesi va ricordata l'affermazione di N. secondo cui l'arte è il massimo stimolante della vita; stimolante è ciò che potenzia, che "eleva al di là di sé", ossia è volontà di potenza. L'affermazione quindi che l'arte è il massimo stimolante della vita significa che l'arte è volontà di potenza, ed è la tesi capitale di N., che viene delucidata dalle altre cinque.

A questo punto domandiamo.

1) Che cosa offre la concezione nietzschiana dell'arte in vista di determinare l'essenza della volontà di potenza?

2) Che cosa significa tale concezione per il sapere dell'arte?

*Sei fatti fondamentali ricavati dalla storia dell'estetica*

Cominciamo dalla seconda questione. Anche se N. non si pone la questione dell'arte come manifestazione della cultura, soltanto una riflessione sull'estetica ci consente di capire l'interpretazione nietzschiana dell'arte; peraltro egli si muove in linea con la tradizione. Secondo quest'ultima, la riflessione sul sapere dell'arte è denominata estetica, il cui oggetto è il comportamento sensibile e lo stato sentimentale in rapporto al bello. Il termine "estetica" per designare la riflessione sul bello e sull'arte è recente, e risale al XVIII secolo, ma tale riflessione è antica. Per connotare l'essenza dell'estetica, il suo ruolo entro il pensiero metafisico e il suo

riferimento alla storia dell'arte europea, prendiamo in considerazione sei fatti fondamentali.

1) La grande arte greca è priva di una corrispondente riflessione concettuale che la pensi. Ciò non significa che tale arte sia solo "vissuta". Piuttosto, essa si manifesta in un contesto di lucido sapere, così da non avere bisogno di un'estetica.

2) L'estetica nasce presso i Greci quando la grande arte, nonché la grande filosofia che le è parallela, si approssima alla fine. In tale periodo, con Platone ed Aristotele, vengono coniati quei concetti fondamentali che da allora in poi definiranno ogni posizione dell'arte.

Anzitutto la coppia di concetti *materia - forma* (*ylè - morfè*). Questa concezione ha origine nella concezione dell'ente, fondata da Platone, che guarda al suo aspetto : *eidos, idèa*. Dove l'ente viene percepito come ente e distinto dagli altri in base al suo aspetto, i suoi confini sono avvertiti come limitazione interna ed esterna. La forma è ciò che delimita, ciò che è delimitato la materia. A questa coppia di concetti si unisce un altro termine, la *tècne*, con cui i Greci denominano sia l'arte che l'artigianato. Con ciò non si intende equiparare l'arte all'artigianato: la *tècne* non è un semplice fare o un produrre, ma un tipo di sapere che guida ogni iniziativa umana. Successivamente, con l'emergere della distinzione di materia e forma, il termine perde la sua forza semantica originaria e viene riferita alla fabbricazione di cose belle, e quindi la riflessione su questi concetti si sposta nell'ambito dell'estetica.

3) Il terzo fatto coincide con l'inizio dell'età moderna. L'uomo e il suo sapere diventano il luogo della decisione che stabilisce come l'ente vada sperimentato, determinato e configurato. La libera presa di posizione dell'uomo, il suo modo di sentire le cose, in breve: il suo gusto, diventano il tribunale che decide dell'ente. In metafisica, la certezza dell'essere e la sua verità sono fondate sull'autocoscienza del cogito. La stessa riflessione sul bello viene riferita in modo esclusivo allo stato sentimentale dell'uomo. E' in questo periodo che l'estetica viene fondata e praticata consapevolmente. Di pari passo la grande arte si avvia verso la decadenza. Tale decadenza non consiste in una peggiore qualità del prodotto, ma nel fatto che l'arte non assolve più il compito di rendere manifesta nelle opere la verità dell'ente nel suo insieme. Da qui capiamo il quarto fatto:

4) La grande arte è alla fine nel momento in cui l'estetica raggiunge la sua massima altezza. La grandezza di questa estetica consiste proprio nel riconoscere la fine della grande arte: tale estetica è quella di Hegel. Egli non ha inteso negare la possibilità e l'esistenza di singole opere d'arte, ma affermare che essa ha perduto per sempre il suo potere assoluto. Da ciò deriva la posizione dell'arte nel XIX secolo, che può essere indicata in un quinto punto.

5) Il XIX secolo, in relazione alla decadenza dell'arte che perde la sua essenza, osa compiere, ad opera di Richard Wagner, il tentativo dell' "opera d'arte totale". Essa consiste nel fatto che tutte le arti, e in funzione predominante la poesia e la musica, devono essere congiunte in una sola opera. Inoltre, l'arte deve diventare la celebrazione della comunità del popolo, la sua religione.

L' "opera d'arte totale" realizza il dominio dell'arte come musica, e con esso il dominio dello stato sentimentale puro, dissolvendo ogni elemento stabile nel languido, nell'evanescente, esaltando la sfrenatezza dei sensi: "l'estasi del sonnambulo", come la definisce Nietzsche. Nell' "opera d'arte totale" l'arte deve ridiventare bisogno assoluto, ma l'assoluto è concepito ormai come sentimento

puro; per questo il tentativo di Wagner è destinato al fallimento. D'altro canto, fu proprio questa ebbrezza sentimentale dell'opera wagneriana ad incantare il giovane Nietzsche per quella dimensione che egli poi definì dionisiaca. Mentre Wagner tuttavia cercava la mera esaltazione del dionisiaco, N. mirava a domarlo, a dargli forma: la rottura fra i due era inevitabile.

Nel XIX secolo il sapere dell'arte, in corrispondenza alla crescente incapacità di un sapere metafisico, si trasforma in una indagine scientifica sui puri fatti della storia dell'arte. La storia dell'arte e la dimensione estetica, diventano oggetto di una ricerca condotta con i metodi delle scienze naturali. Ma tale lavoro e fervore intorno all'arte, non è altro che il proscenio di quell'accadere che N. enunciò come nichilismo. Con questo arriviamo all'indicazione dell'ultimo fatto fondamentale:

6) Ciò che Hegel ha enunciato riguardo all'arte - l'aver perso la potenza di configurare l'assoluto - N. lo ha riconosciuto riguardo i "valori supremi". Ma mentre per Hegel è l'arte, e non la religione, la morale e la filosofia, a cadere vittima del nichilismo, per N., al contrario, l'arte rappresenta il contromovimento.

Mentre inoltre per Hegel l'arte diviene oggetto di un sapere metafisico, N. considera la riflessione sull'arte una "fisiologia dell'arte". "L'estetica è per l'appunto nient'altro che una fisiologia applicata", egli scrive infatti in *Nietzsche contra Wagner* del 1888. Dunque, da un lato l'arte è il contromovimento che si oppone al nichilismo, dall'altro è "fisiologia": indagine scientifica degli stati e dei processi corporali e delle cause che li provocano.

### *L'ebbrezza come stato estetico*

Vista dall'esterno questa posizione sembra assurda: come può l'arte porre nuovi criteri e valori se viene ricondotta a processi nervosi e a semplici relazioni causali? Per cercare di cogliere una unità fra cose apparentemente contrastanti, esamineremo un abbozzo di N., comprendente una sequenza di diciassette appunti numerati, intitolato "*Per la fisiologia dell'arte*", che si trova tra i piani della "*Volontà di potenza*". Nonostante tale abbozzo non contenga un'idea direttrice visibile, fornisce tuttavia un quadro di ciò di cui si deve trattare.

### *"Per la fisiologia dell'arte"*

Per determinare meglio il materiale, seguiremo un duplice filo conduttore: anzitutto la considerazione della dottrina della volontà di potenza, quindi le dottrine capitali dell'estetica tradizionale.

La questione dell'arte in N. è estetica, poichè essa viene determinata facendo ricorso allo stato sentimentale dell'uomo a cui appartengono la produzione e la fruizione del bello. Ma questa estetica deve essere fisiologia: gli stati sentimentali sono indagati nella loro corrispondenza con gli stati corporei. E' l'unità psicosomatica dell'uomo ad essere posta come ambito degli stati estetici; quindi quando N. parla di fisiologia intende anche l'ambito psicologico.

Leggiamo innanzitutto un passo del *Crepuscolo degli idoli* (1888), intitolato "*Per la psicologia dell'artista*". In esso N. afferma che lo stato estetico fondamentale è l'ebbrezza, nelle sue varie forme (derivanti da eccitazione sessuale, dagli affetti forti, dalla festa, da narcotici, ecc.). Possiamo confrontare questo passo con il brano 798 della *Volontà di potenza*, in cui N. parla di "due stati nei quali l'arte stessa insorge nell'uomo come una forza della natura". Questi stati sono l'apollineo e il dionisiaco, che vengono concepiti quindi come la condizione preliminare dell'arte. Tali concetti erano già stati sviluppati nella *Nascita della tragedia*, nella quale, in particolare, l'apollineo e il dionisiaco venivano associati ai fenomeni fisiologici del sogno e dell'ebbrezza. Anche nel frammento 798 della *Volontà di potenza* l'apollineo ha il carattere del sogno, e il dionisiaco dell'ebbrezza. Ora però, nel passo del *Crepuscolo degli idoli*, si afferma che anche l'apollineo è una specie di ebbrezza: l'ebbrezza diviene lo stato estetico fondamentale.

A questo punto, occorre pertanto chiarire: 1) Qual è l'essenza generale dell'ebbrezza? 2) In quale senso essa è lo stato estetico fondamentale?

Alla prima domanda N., nel *Crepuscolo degli idoli*, dà una risposta concisa: "L'essenziale nell'ebbrezza è il sentimento del potenziamento della forza e della pienezza". L'ebbrezza ora è definita come un sentimento. Il sentimento, come si è precedentemente chiarito, è il modo come ci troviamo presso di noi e presso le cose; è la disposizione in virtù della quale noi siamo trasportati al di là di noi stessi. Ora, che l'ebbrezza sia un sentimento non è in contraddizione col fatto che essa sia uno stato fisiologico. Noi non "abbiamo" un corpo, ma "siamo" corpi; il sentirsi, nel sentimento, è il modo nel quale noi siamo un corpo in carne e ossa in una certa disposizione d'animo.

Ora, nell'ebbrezza è contenuto sia il sentimento del potenziamento della forza che il sentimento della pienezza. Il potenziamento della forza non sta ad indicare tanto un "di più", una crescita di forza, ma deve essere inteso come una disposizione d'animo verso l'ente nella quale l'ente stesso è esperito come più ricco e più essenziale. Analogamente, la pienezza indica la massima apertura e la massima esaltazione.

Si potrebbe connotare l'ebbrezza anche come una passione, in quanto non è uno stato passeggero, ma qualcosa che permane. Rimane comunque difficile applicare all'ebbrezza termini quali sentimento, affetto, passione.

Per quanto riguarda la seconda domanda, dobbiamo chiederci, secondo le parole di N., in quale senso l'ebbrezza è "inevitabile" perchè vi sia arte, se essa sia soltanto una condizione dell'arte o la fonte perenne. Abbiamo visto che l'ebbrezza è una disposizione d'animo che ci apre fino alla pienezza delle nostre facoltà, le quali si stimolano e si esaltano a vicenda. Procediamo continuando a domandare che cosa è determinante in questa disposizione perchè possa essere chiamata estetica.

*La dottrina kantiana del bello. Il suo fraintendimento a opera di Schopenhauer e di Nietzsche*

Non vi è in N. una esposizione costruita e fondata sul bello e sulla bellezza. Le sue tesi risultano dal rovesciamento delle vedute estetiche di Schopenhauer. Queste, esposte nel terzo libro del *Mondo come volontà e rappresentazione*, non sono ben fondate, ma sono un fraintendimento dell'estetica kantiana.

Il fraintendimento delle idee di Kant sul bello e sull'arte, non riguarda solo Schopenhauer e Nietzsche, ma gran parte della storia della filosofia. Tale fraintendimento nasce da una asserzione di Kant sul bello, sviluppata nei parr. 2-5

della *Critica del Giudizio*. "Bello", per Kant, è ciò che piace soltanto in modo puro, "senza interesse". Per Schopenhauer ciò si identifica nella sospensione della volontà; in N., secondo uno schema di contrapposizione, "bello" diviene l'ebbrezza, ossia il contrario di ogni "piacere disinteressato".

Ma in Kant l'espressione "piacere disinteressato", lungi dall'indicare un'indifferenza verso l'oggetto, al contrario, ne è una valorizzazione. In Kant il termine "interesse" ha una valenza negativa, sta a indicare ciò che può distoglierci dall'individuazione del bello in quanto tale. Solo dopo aver messo da parte ogni "interesse", possiamo cogliere l'oggetto nel suo proprio rango e nella sua dignità, e quindi nella sua bellezza.

Peraltro, il fraintendimento dell'estetica kantiana è un limite che N. condivide con il proprio tempo. Però ora si tratta di capire, all'interno di tale contesto storico, ciò che N. dice sulla bellezza. Anch'egli determina il bello come ciò che piace, inteso come ciò che ci si addice, che ci corrisponde. Il bello è dunque ciò che apprezziamo e veneriamo come l'immagine-modello (*Vor-bild*) del nostro essere. N. scrive che il bello "è l'estasi di essere nel nostro mondo", ossia mediante il bello l'uomo penetra in uno stato fondamentale in cui perviene alla pienezza fondata sulla sua essenza. Una cosa analoga Kant intende con il "piacere della riflessione", quale comportamento fondamentale in rapporto al bello. Ora, tale stato, per N., è un elevarci-al-di-là-di-noi nella pienezza delle nostre facoltà essenziali: in altri termini tale stato coincide con l'ebbrezza.

### *L'ebbrezza come forza creatrice di forme*

Cerchiamo ora di demarcare meglio l'ambito dello stato estetico. Per N. l'essenza del creare non è sviluppata partendo dall'essenza di ciò che è creato, dall'opera, ma dallo stato del comportamento estetico. Da un lato, per N., il creare è un atto vitale, un produrre condizionato dall'ebbrezza, di cui è possibile fornire una descrizione fisiologica: dilatazione vascolare, temperatura, secrezione, ecc.; dall'altro, il creare è legato all'essenza dell'ebbrezza e della bellezza, ed implica l'andare-al-di-là-di-sè, il vedere le cose in modo "più pieno", "più semplice", più intenso". Questo aspetto del creare viene definito da Nietzsche "idealizzare", ossia "estrapolare i tratti capitali". L' "idealizzare" è il segno supremo della potenza, poichè in esso i contrasti sono domati: "Che non sia necessaria alcuna violenza, che tutto *segua, obbedisca* con tanta facilità, facendo buon viso all'obbedienza - ciò delizia la volontà di potenza dell'artista". (*La volontà di potenza*, n. 821).

Lo stato estetico di chi recepisce l'opera d'arte è visto da N. in corrispondenza con lo stato di coloro che creano: recepire l'arte è un rivivere il creare.

Quanto esposto finora ci consente di cogliere nello stato estetico non soltanto meccanismi psicosomatici, ma piuttosto i processi dell'"idealizzare" e dell'"estrapolare i tratti capitali". Il sentimento estetico non è perciò una commozione cieca e passeggera, ma è riferito a una struttura, ossia, nella terminologia dell'estetica usata da N., ad una "forma". N. spiega la "forma" come un "esporsi", un "farsi pubblico", e in ciò si avvicina al significato originario del termine. I Greci chiamavano "forma" (*morfè*) la figura, l'aspetto di un ente (*eidòs*), ciò in cui l'ente si espone e viene alla luce. La forma va visto in relazione all'ebbrezza. Quest'ultimo termine non rinvia al caos, ma all'opposto, indica la vittoria della forma che fonda l'ambito in cui l'ebbrezza diviene possibile come tale.

Il termine "forma" non va visto inoltre in opposizione al "contenuto". "Forma" non è "margine", limite esterno di un contenuto, ma sua componente essenziale; la forma è l'unico vero contenuto.

Ora però, quando N. tenta di caratterizzare le leggi della forma, nomina quelle leggi logiche e matematiche, che sono viste a loro volta in relazione alla vita fisiologica. "I sentimenti logici", "il piacere dell'ordinato", che costituiscono la base dei giudizi di valore estetico, non sono altro che i sentimenti di tutti gli esseri organici "in rapporto alla pericolosità della loro situazione, o alla difficoltà del loro nutrimento".

Occorre tuttavia determinare meglio l'ambito in cui si collocano tutti questi elementi: l'ebbrezza quale stato estetico fondamentale, la bellezza, e gli stati del creare e del recepire; quindi la forma e il "sentimento dell'ordinato" quale condizione della vita fisiologica.

Cerchiamo di chiarire, semplificandole, le connotazioni fin qui date da N.. Limitiamoci ai due termini essenziali dell'ebbrezza e della bellezza, che stanno fra di loro in un rapporto reciproco. L'ebbrezza è la disposizione fondamentale; la bellezza ciò che predispone e determina. A prima vista si potrebbe definire la prima come l'elemento soggettivo, la seconda, quello oggettivo. L'ebbrezza tuttavia fa saltare la soggettività del soggetto: in essa infatti il soggetto è andato al di là di sé; la bellezza, d'altra parte, spezza il cerchio dell'oggetto separato e a sé stante - giacché una bellezza in sé non esiste - e lo porta alla coappartenenza essenziale e originaria con il soggetto.

Lo stato estetico dunque non è nè oggettivo nè soggettivo; i due termini fondamentali, ebbrezza e bellezza, denominano con la stessa estensione l'intero stato estetico.

### *Il grande stile*

N. parla di "*grande stile*", quando si riferisce a quella realtà dell'arte pervenuta alla sua essenza. Il grande stile è lontano dall'arte "eroica" e "tronfia" di Wagner, ed implica la padronanza della misura e della legge, nonchè la calma propria delle anime forti. Lo stile severo, classico, è quello che maggiormente si avvicina ad esso. "Lo stile classico rappresenta essenzialmente questa calma, semplificazione, abbreviazione, concentrazione - il *sentimento sommo della potenza* è concentrato nel tipo classico". (*La volontà di potenza*, n. 799).

Nel grande stile trovano la loro sintesi anche l'arte come contromovimento che si oppone al nichilismo, e l'arte come oggetto della fisiologia. Il grande stile esige, da un lato, la misura e la legge che vengono poste nel domare il caos e l'elemento dell'ebbrezza, e quindi presuppone la dimensione fisiologica; dall'altro, esso è rango e decisione, necessari per porre misure e valori nuovi per realizzare il contromovimento. L'arte come grande stile è la semplice calma che domina, conservandola, la somma pienezza della vita e riconduce ad unità gli opposti. Così questa estetica viene portata oltre se stessa: gli stati artistici sono colti in modo estremo, là dove massimamente si distaccano dallo spirito, nella dimensione fisiologica

Associando il grande stile al gusto classico, N. non intende riferirsi al classicismo, che egli associa alla mancanza di contrasti, alla povertà interiore. Il classico, più che

a un'epoca dell'arte, è una struttura dell'esistenza, la cui condizione fondamentale è costituita dal dominio della legge sul caos, che si compie all'insegna di una originaria libertà.

Nelle riflessioni di N. che cercano di fissare la differenza tra classico e romantico, si può definire l'essenza dell'arte di grande stile e coglierne la dimensione formatrice e creativa. Riferendosi ai concetti di classico e romantico, N. non pensa all'arte intorno al 1800, ma all'arte di Wagner e alla tragedia greca. Nel "classico", ciò che crea è la pienezza e la sovrabbondanza; nel "romantico", è invece l'insufficienza, la mancanza. Il primo è "attivo", il secondo "reattivo". Tale distinzione di attivo e reattivo si interseca con un'altra, quella di essere e divenire, che tuttavia non manca di ambiguità. Così, ad es., l'esigenza di divenire - di divenire altro, e quindi di distruzione - può essere sia espressione di "forza stracolma e gravida di futuro", come nell'arte dionisiaca, ma può appartenere anche all'insoddisfazione e all'odio. Analogamente, l'esigenza di essere può derivare sia dalla pienezza che dalla sofferenza, come nel "pessimismo romantico" di Wagner.

Il classico è desiderio di essere che proviene dalla pienezza, e in questo senso "stile classico" e "grande stile" paiono coincidere. Quest'ultimo, però, come essenza vera e propria dell'arte, rinvia ad una unità più originaria di attivo e reattivo e di essere e divenire. Da questo punto di vista, dall'essenza dell'arte come grande stile, si chiarisce la posizione metafisica di fondo di N.: il grande stile è il sentimento sommo della potenza, e la potenza è il dominio della calma che conserva e trasfigura gli opposti.

#### *La fondazione delle cinque tesi sull'arte*

Dall'essenza dell'arte può scaturire la fondazione delle cinque tesi formulate in precedenza. La prima tesi dice che l'arte è la forma più nota e più trasparente della volontà di potenza. Questa tesi si può chiarire nel modo seguente. L'arte è la forma a noi più nota poiché è uno stato dell'uomo, dunque di noi stessi, e questo ha la sua fondazione nella concezione del modo secondo cui è data la dimensione in cui, dal punto di vista estetico, l'arte è reale; ossia, nell'ebbrezza della vita fisiologica del corpo. Dal momento che l'arte ha il proprio fondamento nello stato estetico, e questo è concepito in termini fisiologici, essa è la dimensione nella quale l'ente diventa per noi più perscrutabile.

La seconda tesi, che dice che l'arte deve essere concepita dalla prospettiva dell'artista, si dimostra considerando che solo nell'attività produttrice dell'artista diviene reale la creazione dell'arte. Da questa posizione è garantito l'accesso al creare in generale, e quindi alla volontà di potenza.

La terza tesi dice che l'arte è l'accadere fondamentale nell'ente nel suo insieme. Questa tesi, insieme alla quarta, che dice che l'arte è il contromovimento che si oppone al nichilismo, può essere fondata soltanto a partire dalla quinta tesi. E' solo partendo da quest'ultima, che dice che l'arte vale più della verità - e quindi conferisce alla prima un primato unico - che si può stabilire che l'arte è l'accadere fondamentale. Per fondare questa tesi occorre rispondere alla domanda preliminare della filosofia, sull'essenza della verità.

## *La discrepanza, che suscita sgomento, tra arte e verità*

Secondo N., in un appunto del 1888, il rapporto tra arte e verità è una discrepanza che suscita sgomento:

"Il rapporto dell'*arte* con la *verità* è stata la prima cosa che mi ha impensierito: e ancora adesso sto, con un sacro sgomento, dinanzi a questa discrepanza".

Per vedere in quale misura l'arte entra in rapporto con la verità, bisogna dire in modo più chiaro di quanto si sia fatto finora che cosa intende Nietzsche con questo termine. Diventa necessario a questo punto procedere a un chiarimento preliminare sul concetto di verità. Va sottolineato che: 1) la necessità del chiarimento trova la sua ragione nella velatezza dell'essenza delle parole fondamentali come verità, bellezza, essere, conoscenza. La stessa esistenza umana è espressamente rinviata ai riferimenti nominati in tali concetti. Il termine "verità", come tutte le parole fondamentali, ha diversi significati, fra loro connessi storicamente e necessariamente. Esso è dunque storico, sia nel senso che i significati sono diversi da epoca a epoca, sia che è fondatore di storia, a seconda dell'interpretazione che diviene dominante. 2) Vi sono due linee capitali entro le quali i significati di tali parole oscillano: la linea essenziale e la linea distolta dall'essenza. Il termine "verità" può riferirsi alla prima, quando denomina l'essenza del vero, e in tal caso la verità è una soltanto, o all'altra, quando si riferisce a un certo particolare vero, e allora ammette il plurale. Si ritiene abitualmente che nel primo caso si denomini l'universale, nel secondo i casi particolari che cadono sotto di esso. Senonché questa è una semplificazione che, portando a identificare l'essenza come qualcosa di immutabile, ne misconosce il carattere storico. L'unità dell'essenza può essere pensata tuttavia anche attraverso il mutamento: infatti ciò che è mutato può diventare quell'Uno che vale per i molti; ciò che si mantiene è l'elemento immutabile che è durevolmente presente nel suo mutamento.

Ora, per quanto riguarda N., la parola "verità" si muove lungo la linea distolta dall'essenza. Ciò vuol dire che N. non pone la questione autentica dell'essenza del vero, e quindi della necessaria possibilità del mutamento della sua essenza e non sviluppa nemmeno l'ambito di questa questione. Tale omissione peraltro riguarda l'intera storia della filosofia occidentale.

Ma che cosa è il vero, ciò che soddisfa l'essenza della verità? Il vero è il vero ente, ciò che è in verità reale; questo vuol dire: ciò che è conosciuto, soltanto nella conoscenza, infatti, il vero viene fissato come tale. E conoscere è sempre un'adeguazione alla cosa, "un commisurarsi con"..., per cui è insito nel vero il riferimento a un qualche parametro. Ma per chiarire meglio l'essenza del conoscere descriviamo, nei suoi tratti capitali, due specie fondamentali di conoscenza: la concezione del platonismo e quella positivista.

## *La verità nel platonismo e nel positivismo. Il tentativo nietzscheano di rovesciare il platonismo in base all'esperienza fondamentale del nichilismo*

Nel platonismo il conoscere è un'adeguazione all'idea, intesa come realtà soprasensibile; è un commisurarsi ad esso, rappresentandolo. Alla base di tale concezione c'è una determinata interpretazione dell'essere; tale forma di conoscenza ha un senso soltanto sul terreno della metafisica. Anche per il positivismo il conoscere è un commisurare, ma ciò che costituisce il parametro è il *positum*, ossia il sensibile. Per N. la questione della verità si mantiene nell'ambito

del pensiero occidentale, per quanto si discosti nel particolare dai pensatori precedenti: conoscere è cogliere il reale in termini teorico-scientifici. La verità è l'oggetto a cui si riferisce il conoscere; mentre l'arte è un creare riferito alla bellezza. Ma per quanto riguarda la questione del rapporto tra arte e verità che suscita sgomento, occorre un ulteriore chiarimento sul rapporto tra la sua concezione e gli indirizzi del platonismo e del positivismo. Egli stesso definisce la sua concezione un platonismo rovesciato: mentre per Platone il sovrasensibile è il vero ente e il sensibile deve essere commisurato ad esso, nella prospettiva del rovesciamento, il sensibile diventa l'ente vero e proprio. Con ciò sembrerebbe che la posizione di N. si identifichi con quella del positivismo. In realtà il rovesciamento nietzschiano va compreso alla luce dell'esperienza fondamentale del nichilismo e della svalutazione dei valori supremi che in esso si attua, che portano la forza dell'esistenza storica dei popoli a indebolirsi. Ma il nichilismo trova la sua origine proprio nel primato del sovrasensibile, che si realizza nel platonismo e successivamente nel cristianesimo, una sorta di "platonismo per il popolo". In tale ottica, rovesciare il platonismo non significa solo sostituire meccanicamente un punto di vista gnoseologico con un altro, quello del positivismo. Oltre a diroccare il primato del sovrasensibile, il rovesciamento significa anche: cercare e stabilire ciò che è. Significa mantenere, in comune con il platonismo, la convinzione che sia la verità, assicurata per la via della conoscenza, a fornire l'ambito per la nuova fondazione dell'esistenza. E questa viene ancorata al sensibile, che viene dichiarato il vero ente, e viene salvato, in opposizione al platonismo e al nichilismo. Ora, anche l'arte, come contromovimento che si oppone al nichilismo, si muove nella stessa direzione. Ecco quindi che arte e verità, creare e conoscere si incontrano nella prospettiva che mira a salvare il sensibile e a superare il nichilismo.

#### *Ambito e contesto della riflessione di Platone sul rapporto tra arte e verità*

Nel platonismo, in cui il sovrasensibile è la verità e l'arte in quanto affermazione del sensibile è rinnegata, il rapporto arte-verità è evidentemente un rapporto di antitesi, quindi di discrepanza; viceversa, in una situazione rovesciata, tale discrepanza dovrebbe essere eliminata. Eppure N. dice che il rapporto arte e verità è una discrepanza che genera sgomento. Dobbiamo capire il senso di queste parole se vogliamo cogliere la posizione metafisica di N.. Partiremo dalla posizione filosofica di Platone: la questione se nel platonismo sussista necessariamente un contrasto tra la verità e l'arte va risolta in base alla sua opera.

Platone pone la questione del rapporto tra arte e verità nella *Repubblica*, il grande dialogo sullo Stato nel quale la forma fondamentale della comunità umana viene fondata sul sapere. Si decide dell'essenza dell'arte e del suo ruolo entro lo Stato in base al rapporto con l'ente e all'essenza della verità. L'arte, a differenza della filosofia che è elevata al rango supremo, ha una posizione subordinata all'interno della comunità, in quanto è *mimesis*, riproduzione, imitazione e reca in sé il pericolo della illusione e della menzogna. Nel decimo libro della *Repubblica* si approfondisce il concetto di *mimesis* e si decide del rapporto tra arte e verità.

#### *La "Repubblica" di Platone: la distanza dell'arte (mimesi) dalla verità (idea)*

Per comprendere l'essenza della mimesi, occorre sottolineare che per Platone l'imitare si muove nell'ambito del fabbricare, in senso ampio, in relazione all'unicità dell'idea. Ogni cosa che viene fabbricata da un produttore si mantiene nell'ambito

dell'idea che fa da guida a quest'ultimo. Ma ci sono due modi sostanzialmente diversi di produrre: uno, proprio dell'artigiano, che consiste nel far apparire l'idea nella materia; e un altro, proprio dell'artista, che la fa apparire nell'immagine, nell'estraneità di un altro materiale. Ogni singolo ente si mostra dunque in tre modi e può essere prodotto da tre tipi di produttori: nel primo, l'ente consiste nell'unicità della sua essenza, nell'idea, e può essere prodotto solo dal dio; nel secondo appare nella materia ad opera dell'artigiano, e nel terzo si mostra nell'immagine per mezzo dell'artista. In questo senso quest'ultimo è "imitatore" (*mimetès*): poichè ci mostra l'idea, ma offuscata in un terzo elemento, lontana dall'essere e dalla sua pura visibilità. Per il concetto platonico di mimesi, dunque, non è decisivo il riprodurre, il copiare, ma il fatto di essere in grado di farlo meno di quanto lo faccia l'artigiano. In quanto l'arte è lontana dalla verità, essa non produce l'idea ma un'immagine in un ambito estraneo, il suo modo di produrre è offuscamento e simulazione. Sussiste pertanto nel platonismo una distanza tra arte e verità. Ma la distanza non è discrepanza.

*Il "Fedro" di Platone: bellezza e verità in una discrepanza che rende felici*

Se però, per N., il rapporto arte e verità è una discrepanza, e la filosofia di N. è un rovesciamento del platonismo, ne consegue che anche nel platonismo deve esserci una discrepanza, ma rovesciata. Dunque il platonismo può essere una indicazione per scoprire in N. - in forma rovesciata - la discrepanza e il suo sito.

Ora, poichè il termine "discrepanza" indica non solo divergenza, ma anche una sorta di coappartenenza, si può parlare di discrepanza solo fra termini che abbiano lo stesso rango. Non si può quindi parlare di discrepanza tra arte e verità, finchè l'arte - secondo l'esposizione della *Repubblica* - si trova in una posizione inferiore rispetto alla verità. Perchè possa esserci una discrepanza l'arte deve prima essere elevata all'identico rango della verità.

Si rende allora necessario considerare l'arte in Platone secondo un altro riguardo. Nel Fedro, dialogo di grande ricchezza in cui si tratta del bello, dell'anima e dell'amore, emerge una diversa interpretazione platonica della connessione tra arte e verità.

In questo dialogo il bello viene discusso nell'ambito della caratterizzazione del rapporto dell'uomo con l'ente in quanto tale. Secondo Platone, è propria dell'essenza dell'uomo la vista dell'essere. Essa domina in lui fin dall'inizio, ma, a causa del corpo, non può essere scorta nel suo inoffuscato splendore. La riconquista, il rinnovamento della vista dell'essere, avviene attraverso il bello: la cosa più appariscente nell'ambito sensibile, che ci "rapisce e trasporta" nella vista dell'essere. In questo contesto, verità e bellezza si coappartengono, sono riferite nella loro essenza alla stessa cosa, all'essere. Ma in tale coappartenenza si dividono: l'essere e la verità si riferiscono al sovrasensibile, la bellezza al sensibile.

Questa è dunque una discrepanza che tuttavia non genera sgomento, ma rende felici: il bello eleva oltre il sensibile e riporta al vero. Per lo stesso motivo, nel platonismo tale discrepanza viene elusa. Ma dove il platonismo viene rovesciato, ciò che si lasciava occultare deve venire allo scoperto, e ciò che poteva pretendersi felice deve suscitare sgomento.

## *Il rovesciamento del platonismo in Nietzsche*

Anche per N., bellezza e verità, per entrare in discrepanza, devono prima coappartenersi nel riferimento all'essere. Ma per N. l'essere è volontà di potenza; quindi, dall'essenza della volontà di potenza deve risultare una originaria coappartenenza di bellezza e verità che diventa una discrepanza.

Ora, N. non si limita a capovolgere il platonismo, nel senso di mantenere la struttura di quest'ultimo invertendone gli spazi - il mondo sensibile al posto del soprasensibile-, ma effettua uno svincolamento (*Herausdrehung*), che comporta una profonda trasformazione filosofica.

Termini quali "mondo vero" e "mondo apparente", propri del platonismo, vengono aboliti.

Si prenda il brano intitolato "Come il 'mondo vero' finì per diventare favola. Storia di un errore", che si trova nel *Crepuscolo degli idoli*. In esso N. articola in sei capitoletti una storia del pensiero occidentale che arriva alle soglie della sua filosofia. Tale storia è scandita dal progressivo venire meno dell'idea centrale del platonismo, quella del mondo soprasensibile.

Nella prima fase, che corrisponde alla dottrina di Platone (N. distingue tra Platone e platonismo), fra mondo sensibile e mondo vero c'è una sostanziale continuità: il mondo vero è raggiungibile dal virtuoso, che è in grado di distogliersi dal mondo sensibile; l'idea è esperita come visione, che conferisce a ogni ente il potere di essere se stesso. Ma già nella seconda fase - che si configura come un platonismo distinto dal pensiero di Platone - viene operata una rottura con il sensibile, e il mondo vero, non più presente nell'ambito dell'esistenza umana, diviene irraggiungibile per il tempo di quest'ultima.

Il terzo periodo designa quella forma di platonismo raggiunta dalla filosofia di Kant. Il soprasensibile, assolutamente irraggiungibile per la conoscenza, è ora un postulato della ragione pratica. Nel quarto, conseguente agli sviluppi del kantismo, vi è un superamento del platonismo, che avviene però senza esiti creativi. Nel quinto, il mondo vero viene abolito. Nondimeno rimane ancora il mondo sensibile e il posto vuoto del mondo superiore. In tale fase, N. designa già il tratto del proprio cammino filosofico che corrisponde alle opere aforistiche, da *Umano, troppo umano* alla *Gaia scienza*. Occorre un nuovo passaggio, che si compie nel sesto periodo, in cui anche il mondo apparente viene tolto. Questo è il compito che N. si propone nell'ultima fase della sua filosofia, quella dello *Zarathustra*.

Abolire il mondo apparente non significa abolire il sensibile, poichè il mondo apparente è il mondo sensibile nello schema del platonismo. La sua abolizione, al contrario, significa valorizzare il sensibile ed eliminare l'eccedenza del soprasensibile. Compiendo questo passo, N. dunque trasforma lo schema gerarchico del platonismo, non si limita a capovolgerlo.

In tutti e sei i capitoli, la storia del platonismo è messa in relazione con un tipo d'uomo che si rapporta al mondo vero. Di conseguenza, il rovesciamento del platonismo diventa una metamorfosi dell'uomo: alla fine del platonismo c'è il superuomo, l'uomo che va oltre (*ueber*) l'uomo che c'è stato finora.

*La nuova interpretazione della sensibilità e la discrepanza, che suscita sgomento, tra arte e verità*

Con il rovesciamento, la filosofia di N. guadagna stabilità. In essa emerge una nuova interpretazione del sensibile, per cogliere la quale dobbiamo rifarci all'esposizione nietzscheana dell'arte, in particolare alla sua "estetica fisiologica". Come realtà fondamentale dell'arte N. ha individuato l'ebbrezza. Questo concetto fa riferimento allo sviluppo della forza e della pienezza e al potenziamento di tutte le facoltà; al tempo stesso contiene l'elemento fisiologico sensibile-corporale. Inoltre, il riferimento al concetto di forma, ne mette in risalto la stabilità e la legge. Ne deriva che il sensibile è orientato alla visione d'insieme; la sua essenza è costituita dall'ordine e dalla stabilità.

In questo contesto si inserisce la concezione "prospettica". Per N. il vivente è aperto verso le altre forze in modo tale da incorporarle o da escluderle. Di conseguenza viene attuata dal vivente una interpretazione dell'ambiente e di tutto quanto accade. Da qui deriva che "il carattere prospettico [è] la condizione fondamentale di ogni vita".

La natura organica è caratterizzata da una moltitudine di impulsi e di forze, ciascuno dei quali ha la sua prospettiva. Ma anche il mondo inorganico è "prospettico", solo che in esso, i "rapporti di potenza" sono fissati in modo univoco. Secondo tale concezione, che ricorda molto quella leibniziana, ogni punto di forza è in sè prospettico.

Il sensibile, dunque, per N., non è più l'apparenza, è l'autentica realtà. Ma in tale concezione è inclusa costituzionalmente l'errore, la parvenza. Poichè il reale è prospettico, il vero è ciò che appare fissato nell'orizzonte di un essere vivente, in una pluralità di impulsi in lotta fra loro e in sè prospettici. Ossia, esso non è che una illusorietà costitutiva dell'essere vivente come tale. "Nel mondo organico comincia l'errore", scrive N.. E ancora: "La verità è la specie di errore senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere".

La verità è una specie di parvenza che si giustifica come condizione necessaria dell'affermazione della vita. Ora, anche l'arte e i sentimenti estetici hanno anch'essi il loro fondamento nell'essenza della vita. L'arte è connessa con l'apparire prospettico, anzi è il potenziamento di tale apparire. La sua "attività metafisica" consiste nell'essere la più autentica volontà di parvenza, in cui si fa visibile la somma legge dell'esistenza. La verità invece è una "stasi", una parvenza fissata, e quindi una inibizione della vita, un sintomo di degenerazione.

Ora siamo in grado di comprendere in quale misura arte e verità, nel platonismo rovesciato di N., costituiscano una discrepanza. I due termini infatti, partendo da una unità - costituita dall'apparire prospettico - divergono, in quanto l'arte potenzia la vita più di quanto non faccia la verità. Entrambe, ugualmente necessarie, sono tuttavia divise.

E questo rapporto diviene tale da generare sgomento a causa del fatto che l'arte, in seguito alla morte di Dio, assume un'altra necessità, quella di diventare l'autentica legislatrice per l'essere dell'ente: dopo tale evento l'esistenza può essere sopportata soltanto nel creare.

## II. L'eterno ritorno dell'uguale (1937)

*La dottrina dell'eterno ritorno come pensiero fondamentale della metafisica di Nietzsche*

La concezione dell'eterno ritorno dell'uguale di N. non è "eccentrica" rispetto alla sua filosofia, come sostiene qualche commentatore, bensì la dottrina fondamentale, che definisce la sua posizione metafisica di fondo. Essa contiene una asserzione sull'ente nel suo insieme, e nasce attraverso un duro confronto con dottrine che hanno influito sul pensiero occidentale, come quella platonica e cristiana. Domandare intorno a tale dottrina significa dunque domandare sulla posizione metafisica di Nietzsche all'interno del pensiero occidentale e sulla storia stessa della metafisica. In conseguenza di ciò il corso si articolerà nel modo seguente:

- a) una esposizione provvisoria della sua genesi, della sua forma e del suo ambito;
- b) l'essenza di una posizione metafisica di fondo;
- c) L'interpretazione della dottrina dell'eterno ritorno quale *ultima* posizione metafisica fondamentale nel pensiero occidentale;
- d) la fine della filosofia occidentale e il suo *altro* inizio.

La discussione del punto c) costituisce la conclusione del corso universitario "la volontà di potenza come conoscenza, e quella del punto d) è tentata sotto il titolo "La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere".

*La genesi della dottrina dell'eterno ritorno*

Ascoltiamo anzitutto il resoconto di Nietzsche sulla genesi del pensiero dell'eterno ritorno che si trova in *Ecce homo*. In quest'opera, N. afferma che tale pensiero gli giunse all'improvviso nell'agosto del 1881, mentre passeggiava attraverso i boschi dell'Engadina superiore. Tale "pensiero" equivale ad uno scuotimento dell'intero essere: è un progetto sull'ente nel suo insieme, in base al quale le cose cambiano volto e peso.

Dal momento in cui tale pensiero si insedia saldamente nel destino. di N., questi si dedica interamente a svilupparlo, progettando di non lasciar trapelare nulla di esso per i dieci anni a venire. In realtà, nelle opere pubblicate negli anni successivi, in particolare nella *Gaia scienza*, nello *Zarathustra* e in *Al di là del bene e del male* egli effettua tre comunicazioni, anche se in forma mascherata.

Tuttavia, da questi velati riferimenti non è possibile comprendere tale pensiero fondamentale. Solo prendendo visione del lascito manoscritto se ne può avere un quadro più chiaro. E' di grande importanza anche discernere tra ciò che N. stesso ha comunicato al riguardo e ciò che tenne per sé.

*La prima comunicazione di Nietzsche della dottrina dell'eterno ritorno*

N. ne parla per la prima volta nella conclusione della *Gaia scienza*, nel brano 341, intitolato *Il peso più grande*. Non è un caso che questo pensiero demoniaco, spaventoso, tutt'altro che "gaio", venga comunicato in quest'opera che si riferisce, nel titolo, alla scienza, ossia all'autentico sapere: l'eterno ritorno dell'uguale appartiene essenzialmente a quel sapere fondamentale. Anche il titolo del brano è importante per la sua comprensione. Il peso stabilizza, raccoglie le forze, dà loro determinatezza, ma nello stesso tempo trasforma la direzione del loro movimento. Tale pensiero deve dunque essere un peso, nel senso del raccogliere, dell'attrarre e del mutare direzione; deve essere cioè determinante per l'ente nel suo insieme. Per questo N. lo definisce "il pensiero dei pensieri" e al tempo stesso il "pensiero più grave": esso non pensa nulla di arbitrario, ma l'ente in quanto tale. E per questo non è presentato da N. stesso, non proviene da uno qualsiasi degli uomini d'oggi, ma da un *demone*; nè giunge in un momento qualsiasi, ma "nella più solitaria delle solitudini": solo nella solitudine è possibile quell'appropriazione autentica (*Vereingentlichung*) dell'uomo, in cui viene deciso il peso delle cose e dell'uomo stesso.

### "Incipit Tragoedia"

Pensando l'eterno ritorno, il tragico diventa il carattere fondamentale dell'ente. "Incipit Tragoedia" è il titolo del brano successivo, che rinvia appunto al concetto di tragico. Ma come intende N. l'essenza del tragico e quale collegamento vi è fra questo e il pensiero dell'eterno ritorno?

Fin dal suo scritto sulla *Nascita della tragedia*, N., rifiutando l'interpretazione *catartica* della tragedia di Aristotele, considera lo spirito tragico come quello che accoglie in sé le supreme contraddizioni. Il tragico è per N. coappartenenza degli opposti: vi è tragedia dove il terribile viene affermato come l'intima antitesi del bello. E il pensiero dell'eterno ritorno esprime appunto l'essenza del tragico, in quanto è suprema affermazione che include anche il no estremo; con esso l'annientamento e il dolore entrano a far parte dell'ente.

Tale brano, che conclude la *Gaia scienza*, costituisce poi, immutato, l'inizio della prima parte di *Così parlò Zarathustra*, l'opera che descrive in forma poetica la tragedia dell'eroe Zarathustra, il primo autentico pensatore del "pensiero dei pensieri".

### La seconda comunicazione della dottrina dell'eterno ritorno

Lo *Zarathustra* nel suo insieme costituisce la seconda comunicazione della dottrina dell'eterno ritorno. Zarathustra, come si è detto, è il pensatore eroico che inizia la tragedia, ossia infonde nell'ente lo spirito tragico. L'essenza di Zarathustra è il pensiero dell'eterno ritorno, che viene esposto per immagini poetiche e per parabole nella terza parte dell'opera. Sarebbe tuttavia un fraintendimento dello *Zarathustra* concepire questa comunicazione come una "teoria" esposta in forma poetica; l'intimo compito di quest'opera è la creazione della figura di Zarathustra, in cui è esposta indirettamente la dottrina. Per N. in questo momento è più essenziale il "come" della comunicazione che non il "che cosa"; il suo "contenuto" non può essere capito dall'uomo di oggi. Per comprendere "il pensiero più grave" occorre che l'uomo sia trasformato in superuomo, cioè nell'uomo che è andato oltre se stesso. Visto con gli occhi del superuomo, il tipo di uomo che c'è stato finora è l' "ultimo

uomo", ossia l'uomo mediocre, che rimpicciolisce e banalizza tutto ciò che è intorno a lui.

### *"La visione e l'enigma"*

Si parla più chiaramente dell'eterno ritorno in due brani della terza parte, il primo dei quali è intitolato "La visione e l'enigma".

Si tratta non di un enigma qualsiasi, ma dell'enigma puro e semplice, nel quale si cela la comprensione dell'ente nel suo insieme. Il cogliere tale enigma comporta un "salto" senza un qualsiasi filo conduttore, si tratta di arrischiare la verità dell'ente nel suo insieme. Non c'è peraltro da indovinare una soluzione con la quale ogni problematicità si risolverebbe: l'enigma non può essere tolto di mezzo *come* enigma.

Il brano si configura come un racconto esposto da Zarathustra ai marinai della nave che lo trasporta nel "mare aperto": egli parla loro della sua salita su di un sentiero di montagna - nel racconto di Zarathustra si associano due immagini essenziali, il mare e la montagna, ossia l'altezza e la profondità estreme che alludono al pensiero dei pensieri - in compagnia di uno strano personaggio, il nano, che rappresenta lo "spirito di gravità", l'"arcinemico" di Zarathustra. Giunti davanti ad una porta carraia, sulla quale sta scritta la parola "attimo", e da cui si dipartono, in direzioni opposte, due sentieri infiniti - la porta carraia e i due sentieri simboleggiano il tempo e l'eternità -, Zarathustra domanda al nano: "Credi tu, nano, che queste vie si contraddicano in eterno?" Questi risponde: "Tutte le cose diritte mentono [...]. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo".

Benchè il nano abbia fatto riferimento al circolo dell'eterno ritorno, non ha indovinato l'enigma, perchè ha preso le cose "troppo alla leggera". Nondimeno Zarathustra rivolge al nano una seconda domanda: "Guarda, continui, questo attimo!". Zarathustra domanda ora partendo dall'attimo; e in riferimento ad esso si deve pensare di nuovo l'intera visione che esige una propria posizione nell'"attimo" stesso, cioè nel tempo. In tal modo la domanda è posta ad un livello infinitamente superiore, tale da non poter essere soddisfatta dal nano, che scompare dalla scena, sostituito da una seconda visione, nella quale appare un pastore "cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca".

### *Gli animali di Zarathustra*

Interrompiamo l'interpretazione del capitolo a questo punto, per riprenderla in un contesto successivo in cui, dopo l'esposizione sull'essenza del nichilismo, saremo più preparati a comprenderlo. Rileviamo ancora solo poche cose del capitolo "Il convalescente", del terzo libro dello *Zarathustra*, cominciando dagli animali di Zarathustra e da ciò che simboleggiano.

Essi sono l'aquila e il serpente, non si tratta di animali qualsiasi, poichè la loro essenza è un'immagine dell'essenza dello stesso Zarathustra. E come questi è il maestro dell'eterno ritorno, così essi rinviano a tale pensiero. Quando Zarathustra li scorge per la prima volta - nel Prologo dell'opera -, l'aquila volteggia nel cielo in larghi circoli, mentre il serpente le sta inanellato al collo: è un evidente riferimento

al circolo dell'eterno ritorno. Inoltre, l'aquila simboleggia l'orgoglio dell'altitudine, il serpente la prudenza e la padronanza della maschera: sono atteggiamenti legati al tipo di sapere proprio del loro padrone. Infine, sono gli animali della solitudine di Zarathustra, che parlano al loro maestro nel linguaggio immediato ed essenziale dei simboli.

### *"Il convalescente"*

Il quart'ultimo capitolo della terza parte dello *Zarathustra* tratta più direttamente dell'eterno ritorno. Zarathustra è "convalescente"; egli è tornato in sé, dopo la malattia che lo ha colpito per sette giorni e sette notti. Ciò significa: egli ha finalmente pensato nella sua interezza il pensiero più grave, la sua ultima profondità, lo ha intimamente incorporato nel suo intero contenuto ed è giunto così a se stesso. E' diventato "il portavoce del circolo". In questo contesto i suoi animali gli si avvicinano e gli parlano di questo pensiero con parole suadenti. Rammentano a Zarathustra che il mondo lo attende come un giardino: tutte le cose sono ordinate in modo nuovo e brillano alla luce della nuova conoscenza. Ma Zarathustra li smentisce ironicamente, li chiama "maliziosi burloni e organetti cantastorie": egli non si lascia lusingare dalle loro parole; essi, come il nano, hanno preso il pensiero dell'eterno ritorno "troppo alla leggera".

Va sottolineato che anche in questo brano, come nel precedente, Zarathustra non contrappone una interpretazione della dottrina diversa da quella che gli viene presentata. Solo indirettamente ci dice come essa deve essere intesa. Sia il nano che gli animali, quando parlano del circolo, si collocano al di fuori di esso. Così il nano, di fronte alla porta carraia, dice che le due vie convergeranno all'infinito. Ma Zarathustra dice invece che esse "sbattono la testa l'una contro l'altra". Infatti, se ci collochiamo nell'attimo, non come semplici spettatori, ma come agenti attivamente, le due vie del passato e del futuro non convergono, ma scorrono in direzioni contrarie.

L'essenziale della dottrina è che il futuro è frutto di una decisione: l'anello si chiude nell'attimo che è il centro del contrasto. L'eternità non è quindi qualcosa di esteriore e di eternamente uguale, ma è nell'attimo, che è lo scontro di futuro e passato e che determina il modo in cui tutto ritorna. L'attimo è la cosa più breve ma al tempo stesso più compiuta, in cui si può afferrare la totalità del ritorno: nell'immagine, questo è l'anello vivente del serpente.

### *La terza comunicazione della dottrina dell'eterno ritorno*

La terza comunicazione si trova in *Al di là del bene e del male*, nell'aforisma n. 56 del terzo capitolo, intitolato "L'essere religioso". Tale brano nella sua parte finale fa un qualche riferimento alla divinità. Nel descrivere l'ideale dell'uomo vitale, che dice sì alla vita e alla sua infinita ripetizione, l'aforisma termina con la frase: "circolus vitiosus deus?", laddove il *circolus* è l'anello del ritorno, il *vitiosus* fa riferimento a *vitium*, il difetto, il patire, ciò che corrompe. *Circolus vitiosus* è dunque l'anello che fa ritornare anche questo *vitium*, ossia il male e il dolore. E il *deus*? Nell'ateismo peculiare di Nietzsche il dio non può essere che una domanda. Nell'esperienza tragica dell'ente, determinato dall'anello tremendo dell'eterno ritorno, sorge la domanda del dio, intorno al quale, come scrisse Nietzsche diciannovenne, "tutto

diventa mondo". Ma se il dio cui si fa riferimento è "solo" una domanda, anche lo stesso pensiero dell'eterno ritorno è "solo" una domanda.

L' esposizione dell' eterno ritorno non rinvia ad una dottrina filosofica o ad una teoria scientifica; tutte e tre le comunicazioni sono domande espresse in forme e gradi diversi. Dobbiamo dunque domandarci che cosa sia *nella sua forma* questo pensiero che non può essere costretto nelle nostre rubriche abituali, ma, al contrario, deve portare noi a svincolarci da ciò che è abituale.

Prendiamo ora in visione ciò che N. ha pensato sull'eterno ritorno, senza però renderlo pubblico.

### *Il pensiero dell'eterno ritorno nelle annotazioni non pubblicate*

La pubblicazione dei frammenti postumi ci attesta della presenza del pensiero capitale di N. dal 1881 al 1889, sia pure in forme diverse a seconda dell'ambito e della direzione in cui si muove il suo pensiero filosofico. Tentiamo ora di descrivere, secondo l'ordine cronologico, le annotazioni che trattano di questo pensiero.

#### *Le quattro annotazioni dell'agosto 1881*

Consideriamo ora quattro annotazioni dell'agosto 1881, che sono al tempo stesso schizzi per un'opera. Il primo schizzo dice:

"Il ritorno dell'uguale

"Abbozzo

"1. *L'assimilazione degli errori fondamentali.*

"2. *L'assimilazione delle passioni.*

"3. *L'assimilazione del sapere, anche di quel sapere che rinuncia.* (Passione della conoscenza).

"4. *L'uomo innocente. L'individuo come esperimento. La facilitazione della vita, l'umiliazione, l'indebolimento - transizione.*

"5. *Il nuovo peso: l'eterno ritorno dell'uguale.* Importanza infinita del nostro sapere, dei nostri errori, delle nostre abitudini e modi di vivere per tutto ciò che verrà. Che facciamo noi con il *resto* della nostra vita, - noi, che ne abbiamo vissuto la maggior parte senza sapere la cosa più essenziale? Noi *insegniamo questa dottrina*, - è il mezzo più efficace per *assimilarcela*. Il nostro tipo di beatitudine in quanto maestri della più grande dottrina."

Solo al punto 5 si parla dell'eterno ritorno, e anche qui non si dice nulla sul contenuto. La parola ricorrente è piuttosto "l'assimilazione". Il nuovo pensiero deve essere assimilato, perchè diventi l'atteggiamento di fondo di ogni pensare. Si tratta dunque dell'effetto della dottrina sull'uomo, indicata come un nuovo tipo di beatitudine.

Nel secondo abbozzo si dice:

"1) *La conoscenza più potente.*

"2) *Le opinioni e gli errori trasformano l'uomo e gli danno istinti, ovvero: gli errori assimilati.*

"3) *La necessità e l'innocenza.*

"4) *Il gioco della vita*"

In questo abbozzo è tenuto d'occhio più il carattere "metafisico" della dottrina che non l'effetto sull'uomo. Vi si parla di "gioco" e di "innocenza". Il riferimento è ad Eraclito, al frammento che dice: "L'eone è un fanciullo che gioca, che gioca con le tessere di una scacchiera; di un fanciullo è il regno"; laddove il termine "eone" (*aìon*) è tradotto generalmente come "tempo del cosmo", ma si riferisce anche al tempo della nostra vita. Ciò significa che l'ente nel suo insieme è dominato dall'innocenza. L'abbozzo successivo dice:

*"Meriggio ed eternità*

"Indicazioni per una nuova vita

"Zarathustra, nato sul lago Urmi, lasciò a trent'anni la sua patria, si recò nella provincia di Aria e in dieci anni di solitudine sui monti compose lo *Zend-Avesta*.

"Il sole della conoscenza risplende di nuovo a mezzodì: e il serpente dell'eternità s'inanella alla sua luce -- : è il *vostro* tempo, fratelli del meriggio!"

In questo abbozzo i concetti-chiave sono "meriggio" ed "eternità"; entrambe indicano il tempo, l'"attimo" in cui viene pensato l'eterno ritorno. Del meriggio, del momento in cui cioè il sole è più alto e le cose sono senza ombra si parla nello *Zarathustra*, nella conclusione della prima parte. Nel centro luminoso del meriggio si scontrano il passato e il futuro e così si imbattono nella decisione.

Il quarto abbozzo è intitolato: "*Per il progetto di un nuovo modo di vivere*" ed è suddiviso in quattro libri i cui titoli principali sono: Primo libro: *Della disantropomorfizzazione della natura*. Secondo libro: *Dell'assimilazione delle esperienze*. Terzo libro: *Della felicità ultima del solitario*. Quarto libro: *Annulus aeternitatis*.

Il primo e il quarto libro abbracciano il secondo e il terzo, che trattano dell'uomo. La disantropomorfizzazione della natura, di cui si parla, significa l'eliminazione dei concetti umani in essa proiettati, come colpa, intenzione, fine, provvidenza. La "nuova vita", è un nuovo modo di stare in mezzo all'ente, una nuova specie di verità

e quindi una trasformazione dell'ente. Questo ente nel suo insieme viene determinato nel quarto libro come "l'anello dell'eternità".

Ciò che colpisce di questi abbozzi è la ricchezza delle prospettive. Si può supporre che nel suo primo spiegamento, il pensiero dell'eterno ritorno, come tutti i grandi pensieri, contenga tutto l'essenziale, che rimane però inesplorato. E importanti non sono tanto le annotazioni esplicite con cui questo elemento primo viene successivamente sviluppato da N., ma piuttosto la nuova chiarezza che da esso irradia sul suo pensiero e le nuove dimensioni a cui viene elevata la sua filosofia.

*Esposizione sinottica del pensiero dell'eterno ritorno: l'ente nel suo insieme come vita, come forza; il mondo come caos*

La posizione raggiunta con i quattro abbozzi sarà un punto di riferimento nel patrimonio di annotazioni che ora menzioneremo. Il primo gruppo di esse appartiene al periodo immediatamente successivo all'agosto del 1881 fino alla pubblicazione della *Gaia scienza*, avvenuta un anno più tardi. Nell'interpretazione di questi frammenti scegliamo la via di una esposizione sinottica, articolandone il contenuto essenziale in dieci punti, per metterne in evidenza la connessione interna.

1) *Che cosa è in vista? Il mondo nel suo carattere complessivo.* Il mondo, per N., consta di non vivente e vivente, rappresentati nello stesso sviluppo del divenire. Egli afferma sia che il non vivente è la "cenere" di innumerevoli esseri viventi, postulando che il vivente determini la provenienza del non vivente, sia che la vita è soltanto una specie del non vivente, ammettendo che è il non vivente a determinare la specie del vivente.

2) *Qual è il carattere generale del mondo? La "forza".* Quest'ultimo è un concetto che non si può determinare in modo univoco. N. non intende tale termine nel senso della fisica, per la quale è pensato in un contesto tecnico e calcolativo; nè esso può essere spiegato con il linguaggio delle scienze matematiche. Ciò che N. chiama forza, negli anni immediatamente successivi si chiarisce nei termini di "volontà di potenza".

3) *La forza è limitata o illimitata? E' limitata.* Ciò risulta dall'essenza stessa della forza. L'infinità, per N., è infatti incompatibile con il concetto di forza, che è in sé qualcosa di stabile e di determinato.

4) *Che cosa risulta come conseguenza intrinseca dell'essenziale finitezza della forza? Che la totalità del mondo rimane finita.* Tale finitezza non è determinata dall'esterno, ma proviene dal mondo stesso. La forza del mondo non subisce alcuna diminuzione nè alcun incremento.

5) *Dalla finitezza dell'ente non deriva una "stasi", ma un costante "divenire": non c'è un equilibrio della forza.* Il "divenire" va qui inteso in un senso assai ampio, non significa sviluppo o progresso.

6) *Poichè il mondo è un costante divenire - benchè come somma di forza sia in sé finito - ci sono effetti infiniti.* Quando N. parla di mondo "infinito", non intende negare la sua essenziale finitezza. Infinito significa qui "smisurato", cioè praticamente non numerabile.

7) Dov'è che questa forza universale è in quanto mondo finito? In quale spazio? Per N. lo spazio è soltanto una "forma soggettiva", così come la rappresentazione della "materia". Lo spazio in quanto tale è la stessa formazione della forza e dei rapporti tra forze.

8) Che ne è del tempo, che di solito viene nominato insieme allo spazio? Il tempo, a differenza del carattere fittizio dello spazio, è reale e illimitato, infinito. N. coglie questo tempo reale infinito come "eternità".

9) Tutte queste connotazioni del mondo riguardo la forza, la finitezza, il divenire, lo spazio e il tempo, vengono pensate congiuntamente e riportate alla determinazione principale - con la quale N. definisce il "carattere complessivo del mondo" -, che consiste nella tesi enunciata nel brano 109 della *Gaia scienza*, secondo cui : "Il carattere complessivo del mondo è [...] caos per tutta l'eternità". Questa tesi ha per N. una funzione direttrice, in quanto fissa la rappresentazione dell'ente in quanto tale come divenire necessario, in modo tale da escludere dall'ente concetti antropomorfici quali ordine, bellezza, forma, legge, organismo. La nozione di "caos" ha quindi, per N., una connotazione negativa, con la quale egli pratica una sorta di "teologia negativa", volta a disantropomorfizzare l'ente. Egli tuttavia determina il caos con una carattere generale, che è la necessità.

10) Con la tesi: *il caos universale è in sé necessità*, viene caratterizzato l'universo, al cui essere è attribuito, come elemento fondamentale, l'eterno ritorno dell'uguale.

### *La perplessità della "antropomorfizzazione" dell'ente*

Si potrebbe pensare che nel pensiero dell'eterno ritorno sia insista una antropomorfizzazione, in quanto esso è riferito sia all'ente nel suo insieme, sia all'uomo che lo pensa. Vi è infatti un coinvolgimento essenziale dell'uomo, legato al fatto che l'eternità e il tempo del ritorno sono concepiti in base all' "attimo", e dunque alla decisione. Occorre chiarire questo aspetto, che rischia di infirmare questo pensiero nella sua evidenza e verità.

Ogni concezione dell'ente è inevitabilmente una antropomorfizzazione, in quanto prospettata dall'uomo e riferita ad esso. In questo senso, anche qualsiasi tentativo di disantropomorfizzazione è una antropomorfizzazione, poichè è attuato dall'uomo. Queste riflessioni appaiono insuperabili, e generano atteggiamenti di scetticismo o di rassegnazione. Ma ci si dimentica di porre la domanda preliminare su chi sia l'uomo. Certo, anche questa cade sotto la medesima questione, ed è effettivamente possibile che la definizione essenziale dell'uomo rimanga sempre affare dell'uomo; ma può anche darsi che tale definizione elevi l'uomo oltre se stesso, e quindi lo disantropomorfizzi.

Ora, la domanda sull'essenza dell'uomo non può essere definita nè dalla scienza, nè da una fede, ma deve innestarsi sull' essenza del linguaggio, dato che esso è *l'originario risonare della verità di un mondo*. La domanda sull'uomo, già nella sua impostazione, deve coinvolgere fin dall'inizio l'uomo e l'ente nel suo insieme in una sorta di circolo in cui, da una parte, l'ente viene interpretato dall'uomo, ma, dall'altra, l'uomo è interpretato partendo dall'ente. Anche nel pensiero dell'eterno ritorno vige una medesima circolarità, poichè, attraverso l'essenza dell'eternità come meriggio e attimo vi è un riferimento all'uomo; anche qui si richiede di pensare l'uomo partendo dal mondo e il mondo partendo dall'uomo. Ciò significa

che in tale pensiero è contenuta sia l'estrema antropomorfizzazione, sia il contrario di essa.

### *La dimostrazione nietzscheana della dottrina dell'eterno ritorno*

Bisogna ora seguire le dimostrazioni nietzscheane della dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale. Nell'esaminare la forza probatoria di queste dimostrazioni, occorre tuttavia tener presente che tale dottrina va misurata in base alla sua legge propria, superando l'opinione erronea che quelle di N. siano dimostrazioni "naturalistiche". Se si deve dimostrare che l'eterno ritorno è la determinazione fondamentale della totalità del mondo, che esso è il modo in cui l'ente nel suo insieme è, lo si può fare soltanto mostrando che tale determinazione risulta necessariamente dalla costituzione della totalità del mondo.

Ora, dal carattere della forza risulta la finitezza del mondo e del suo divenire; dalla finitezza del divenire è escluso uno scorrere all'infinito, ma ne risulta uno scorrere in sé ricorrente. Dato inoltre il tempo come infinito, ed essendo escluso uno stato di equilibrio, ne deriva che le possibilità dell'ente devono ripetersi all'infinito. E poiché la concatenazione degli effetti tra i singoli processi del divenire è una concatenazione conclusa - sebbene praticamente smisurata - ognuno di essi ritornerà uguale. Dunque il carattere della totalità del mondo, in quanto eterno caos della necessità, è l'eterno ritorno dell'uguale.

### *Il presunto procedimento "naturalistico" nella dimostrazione. Filosofia e scienza*

La dimostrazione di N. della dottrina dell'eterno ritorno non è "scientifica" - e quindi non sottostà in nessun punto al tribunale della scienza della natura - in quanto fa uso di concetti che non appartengono alla scienza della natura. Quest'ultima fa uso di termini quali forza, spazio, tempo, movimento, ma non può dire che cosa siano. Una scienza, in quanto tale, non può domandare intorno ai propri concetti fondamentali, che le rimangono inaccessibili. Questo è il compito della filosofia, che non è, peraltro, giustapposta alle scienze, ma è racchiusa nell'ambito più intimo della scienza stessa. Quest'ultima può essere vero sapere e andare oltre una mera tecnica soltanto se domanda intorno alla verità dell'ente, *si muove* nelle posizioni di fondo dell'ente e le fa diventare operative. Ciò non significa adottare il linguaggio e i concetti della filosofia, ma può avvenire sia attraverso il pensiero proprio di una filosofia che chiami in causa il domandare scientifico, sia attraverso l'intima forza del domandare della scienza stessa. Solo così è possibile un profondo accordo tra pensiero filosofico e ricerca scientifica, in una fertile coappartenenza interiore, senza che esteriormente e istituzionalmente debbano occuparsi l'uno dell'altra.

### *Il carattere della "dimostrazione" della dottrina dell'eterno ritorno*

In apparenza la dimostrazione dell'eterno ritorno è una inferenza, che deduce una conclusione da una premessa maggiore; da proposizioni sull'essenza dell'ente nel suo insieme trae delle conclusioni sul modo di essere di questo ente. In realtà solo con la determinazione della totalità del mondo come eterno ritorno, si rende visibile l'essenza del mondo come eterno caos; in altri termini: l'essenza diviene visibile

solo con la conclusione. Quindi non inferenza, ma svelamento di posizioni che sono poste con il progetto dell'ente nel suo insieme.

Ma allora, se questo carattere fondamentale non può essere dimostrato deduttivamente, ma soltanto attribuito, si ripropone la questione dell'antropomorfizzazione. Tanto più che N., nello stesso periodo in cui tenta di pensare l'essenza del mondo come eterno ritorno dell'uguale, si convince che si pensa sempre e soltanto da un "angolo di mondo", l'uomo è concepito come "colui che sta in un angolo" (*Ecken-steher*). "Noi non possiamo vedere dietro il nostro angolo", scrive all'aforisma 374 della *Gaia scienza*.

Ma l'intenzione di escludere ogni antropomorfizzazione nel pensare l'essenza del mondo, non si concilia con tale concezione dell'uomo. N. cerca di conciliare ambedue le possibilità: esige la suprema antropomorfizzazione dell'ente e l'estrema naturalizzazione dell'uomo. E allora diviene decisivo sapere da quale angolo l'uomo veda, poichè l'antropomorfizzazione diviene tanto più inessenziale quanto più originariamente l'uomo assume la collocazione di un angolo essenziale. I due termini, la totalità del mondo e il pensiero del pensatore, non si possono separare. Questa riflessione chiarisce che, nel pensare il pensiero più grave, *ciò che* è pensato non si può separare dal *come* lo si pensa. Anche da questo possiamo desumere quanto sia fuorviante immaginare le dimostrazioni dell'eterno ritorno al modo delle dimostrazioni fisiche e matematiche.

### *Il pensiero dell'eterno ritorno come fede*

La seconda parte di questo gruppo di annotazioni è stata intitolata dai primi curatori dei frammenti postumi "Effetto della dottrina sull'umanità"; mentre la prima parte recava il titolo "Esposizione e fondazione della dottrina". Ciò presuppone una concezione arbitraria che fa dell'eterno ritorno una "teoria" con conseguenti effetti pratici. Come si è visto, proprio l'inestricabilità del *come* del pensiero dal *che cosa* del pensato vanifica una distinzione di questo tipo.

La caratterizzazione più importante di questo secondo gruppo di annotazioni è quello che connota il pensiero dell'eterno ritorno come "fede". Qui il pensiero viene messo in relazione con il contenuto di determinate religioni, quelle che svalutano la vita dell'aldiqua. N. lo definisce come "la religione delle anime più libere, serene e sublimi". Ciò non significa che tale pensiero sia una sorta di religione personale di N. che possa essere espunta senza conseguenze dalla sua filosofia. Fede non è per N. l'assenso a una dottrina rivelata. D'altra parte, il pensiero dell'eterno ritorno determina da sè, in modo nuovo, l'essenza della religione. L'essenza della fede, secondo le stesse parole di N., consiste nel "*tenere-per-vero*". Il tenere-per-vero è il tenersi nel vero e quindi un tenersi nel duplice senso di avere un sostegno (*Halt*) e di mantenere un contegno (*Haltung*). Questo tenersi riceve la sua determinazione da ciò che è posto come vero. Il vero per N. è ciò che, nel continuo fluire di quel che diviene, è fissato in determinate rappresentazioni-guida; fede quindi, per N., è fissare ciò che muta continuamente e consolidare se stesso in questo riferimento al fissare.

Ora, N. afferma ripetutamente che il pensare il pensiero più grave diventa il supremo conoscere, e, insieme, un creare e un donare, quindi la forma fondamentale del sacro e del "religioso". Tuttavia N. designa come religioso questo pensiero perchè, *in quanto pensiero* dell'ente nel suo insieme, fissa l'ente stesso nel

suo progetto dell'essere, *fissa il modo in cui l'essere è in quanto caos della necessità del costante divenire.*

D'altra parte, questo pensiero, riguardando l'ente nel suo insieme, non può essere dimostrato con dei fatti mediante relazione causale, ma è sempre soltanto una possibilità. Ciò non significa che esso sia svalutato, il tenersi in questo pensiero è anch'esso essenziale per il suo essere vero; il sostegno si determina in base al contegno e non viceversa. Noi, in conformità con l'intera storia occidentale siamo abituati a pensare soltanto in base al reale, dimentichiamo che il pensare la possibilità è sempre un pensare creativo. Ma la possibilità di cui qui si domanda è più potente di qualsiasi cosa reale ed effettiva. N. afferma infatti che tale pensiero contiene "la possibilità di determinare e di ordinare nuovamente i singoli uomini nei loro affetti". Esso porta un'altra storia: non solo perchè lascia dietro di sé delle conseguenze e dei fatti, ma perchè nella prospettiva di quel pensiero si fa diverso il modo di accadere e di agire.

Senonchè, a questo punto emerge una nuova domanda: se tutto è necessario, se tutto ritorna come era già, allora tutto è indifferente e ogni pensare e programmare non diventano superflui? Questo pensiero, insomma, porterebbe ad una sorta di fatalismo.

### *Il pensiero dell'eterno ritorno e la libertà*

Nell'anello della necessità, infatti, la libertà sembra essere tanto superflua quanto impossibile; questo pensiero riconduce alla antica questione del rapporto tra libertà e necessità. Nondimeno, in questa prospettiva viene perso di vista l'essenziale: l'eterno ritorno va pensato a partire dall'attimo, in base al quale viene deciso ciò che ritornerà. Dunque, questo pensiero non deve essere costretto dentro la tradizionale antinomia, ma deve essere pensato in base a se stesso.

Percepirsi in una sequenza di avvenimenti che si ripetono continuamente in una monotonia circolare, invece, significa percepirsi dall'esterno, dimenticando che soltanto l'uomo, nella temporalità, determina il modo in cui sta nell'anello dell'ente.

Concludiamo con una osservazione di N., nella quale si fa luce il riferimento dell'eterno ritorno al tempo. Si tratta del già menzionato brano intitolato "*Meriggio ed eternità*", che afferma:

"E, in generale, in ogni anello dell'esistenza umana vi è sempre un'ora nella quale, prima a uno, poi a molti, poi a tutti si presenta il pensiero più possente, quello dell'eterno ritorno di tutte le cose: - ogni volta è questa, per l'umanità, l'ora del meriggio".

Sappiamo che per N. il meriggio rinvia all'attimo, al momento in cui le ore ante-meridiane e post-meridiane, passato e futuro, si incontrano. Questo punto di incontro è l'attimo dell'eternità, in cui l'esistenza umana viene trasfigurata nella sua altezza somma e nella sua volontà più forte.

Se confrontiamo il copioso materiale che si trova nelle annotazioni del periodo corrispondente alla pubblicazione della *Gaia scienza*, nella quale si trova la prima comunicazione della dottrina, vediamo che il materiale pubblicato sta in una grande sproporzione con quanto N. già aveva pensato e sapeva. La prima comunicazione di N. nei brani 341 e 342 ("*Il peso più grande*" e "*Incipit Tragedia*") della *Gaia scienza* racchiude tuttavia le due direzioni di fondo essenziali di questo pensiero: l'eterno ritorno in quanto pensiero che contribuisce anch'esso a formare e a trasformare l'ente nel suo insieme; e in quanto, per essere pensato, richiede il suo pensatore e maestro proprio.

E' soprattutto a causa della "velatezza" delle comunicazioni pubblicate che la *Gaia scienza* e *Così parlò Zarathustra*, nelle quali si enunciava la nuova filosofia, rimasero incomprese. Se ora muoviamo dallo *Zarathustra* e leggiamo i frammenti postumi corrispondenti, osserviamo che il rapporto tra quanto comunicato e quanto rimase inedito è opposto rispetto al periodo della *Gaia scienza*.

### *Le annotazioni del periodo dello "Zarathustra" (1883/84)*

Le annotazioni di questo periodo sono tanto esigue nelle dimensioni quanto importanti nel contenuto, che è espresso in forma estremamente concisa.

Nel brano n. 720 si afferma: "La vita stessa creò questo pensiero che è il più grave per la vita, essa vuole *superare* il suo ostacolo più alto!" L'eterno ritorno è presentato come scaturente dall'essenza della vita; esso è il più grave per la vita, in quanto è il più difficile da pensare e offre la resistenza più tenace al potenziamento della vita stessa.

Altri brani fanno riferimento all'"eraclitismo" di N., il quale, intorno al 1881, parla sovente del "flusso perenne di tutte le cose", e chiama tale dottrina "l'ultima verità", quella che non tollera più alcuna assimilazione: infatti la concezione della perenne instabilità non può essere tenuta per vera dall'uomo, pena la sua completa distruzione. Ora però, nel brano n.723, N. scrive : "Io vi insegno la redenzione dal flusso perenne". Ciò vuol dire che l'eterno ritorno "fissa" il flusso perenne, ne determina il carattere essenziale, superandone il carattere distruttivo. Il divenire viene mantenuto come divenire, e tuttavia viene immessa in questo divenire la stabilità, cioè l'essere. In tal senso, anche questa verità può essere assimilata.

Nel brano n. 727 N. afferma: "*Un processo infinito non può essere pensato altrimenti se non come periodico*". Si ribadisce che, nell'infinità del tempo reale, per un mondo finito, soggetto al divenire, è possibile soltanto un corso circolare. Inoltre, i singoli avvenimenti non vanno pensati in modo esteriore, come accostati in serie l'uno all'altro, ma ciascuno è sempre la risonanza del tutto e la consonanza con il tutto. ("Non lo sai? In ogni azione che tu fai è ripetuta e compendiata la storia di tutto l'accadere". N. 726).

La considerazione che con il pensiero del ritorno tutto diverrebbe indifferente, ha inquietato N. seriamente e lo ha portato a riflettere sulle conseguenze della dottrina, cui si accenna nel brano n. 729 : "Paura delle conseguenze della dottrina: le nature migliori andranno forse in rovina per causa sua? Saranno le peggiori ad accettarla?"

La dottrina si affermerà dapprima presso "la plebaglia, che è fredda e senza grandi crisi interiori", mentre "gli uomini supremi" saranno guadagnati a sè per ultimi. (N. 730).

### *Le annotazioni del periodo della "Volontà di potenza" (1884-1888)*

Dal 1884 fino alla fine della sua attività, N. è occupato dal progetto di un'opera che esponga sistematicamente la sua filosofia. Il patrimonio di inediti di questo periodo è molto abbondante ed è articolato secondo diversi piani e progetti. Il pensiero dell'eterno ritorno è al centro del suo pensiero, e deve guidare l'opera capitale. (E' quindi priva di fondamento l'interpretazione secondo cui questa dottrina sia stata messa da parte e abbandonata).

L'opera capitale, tuttavia, non fu mai composta; restano soltanto frammenti singoli, annotazioni che non trovano una configurazione compiuta. L'opera esistente, intitolata appunto *La volontà di potenza*, è stata compilata dai curatori dei frammenti postumi, che si sono avvalsi di piani e di progetti abbandonati da N. stesso. (Il quale per un certo tempo, ma *solo* per un certo tempo, aveva effettivamente pensato di dare questo titolo alla sua opera). Tale opera è dunque un falso che ha profondamente fuorviato l'interpretazione della filosofia di N..

Se ora passiamo all'analisi dei piani vediamo che il pensiero dell'eterno ritorno assume ovunque la posizione determinante. Nei piani e nei progetti degli anni 1884/85 emerge il tentativo di costruire l'opera capitale, di cui lo *Zarathustra* è stato il preambolo; manca tuttavia qualsiasi traccia di un'opera dal titolo *La volontà di potenza*. Nel 1885 si trova invece l'annotazione: *La volontà di potenza. Tentativo di una interpretazione di ogni accadere*. In tale piano si vede come la questione della volontà di potenza è inquadrata nella filosofia dell'eterno ritorno. (Un importante rinvio alla connessione tra questi due concetti si trova già in un piano n. 2 dell'anno precedente).

Negli anni immediatamente successivi viene messa in atto l'interpretazione di ogni accadere come volontà di potenza, che diviene il centro della progettata costruzione. Il tutto rimane nondimeno retto e determinato dal pensiero dell'eterno ritorno. In altri termini: la filosofia che N. progetta di esporre è quella dell'eterno ritorno; per darle forma c'è bisogno dell'interpretazione di ogni accadere come volontà di potenza. Per questo il termine "volontà di potenza" entra nel titolo dell'opera progettata.

Il piano del 1886 è intitolato "La volontà di potenza. Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori". Trasvalutazione è ciò che il peso più grande - l'eterno ritorno - deve operare nei confronti dei valori, cioè del potenziamento della vita.

I piani dell'anno seguente hanno una struttura unitaria, e, sebbene la dottrina della volontà di potenza sia preminente, il pensiero dell'eterno ritorno conserva una posizione non indebolita. Esso diviene il punto "critico", nel contesto dell'evento del nichilismo, tra l'epoca divenuta senza peso e quella che cerca nuovi pesi.

Anche i piani della primavera e dell'estate del 1888, l'ultimo anno di attività di N., presentano gli stessi tratti, ogni volta il piano va a culminare nel pensiero dell'eterno ritorno. Negli ultimi piani dell'autunno del 1888 il titolo *La volontà di*

*potenza* scompare di nuovo come titolo principale per fare il posto a quello che finora era il sottotitolo: *Trasvalutazione di tutti i valori*.

I curatori della *volontà di potenza*, hanno opportunamente distribuito, seguendo le indicazioni dello stesso N., i brani sulla dottrina dell'eterno ritorno in due luoghi: nel primo libro, *Il nichilismo europeo*, e nel quarto libro, *Disciplina e allevamento*.

La questione del nichilismo e dell'eterno ritorno, trattata nel primo libro, richiede una discussione a sè. Ora entriamo brevemente nel merito di quanto è raccolto nel libro quarto, per vedere se, nelle annotazioni tra il 1884 e il 1888, ci sia un ulteriore sviluppo della dottrina.

Ad un confronto sommario, niente sembra sia cambiato rispetto al periodo precedente. Ma ad uno sguardo più attento (soprattutto se teniamo conto che N. in questo periodo ripensa a fondo la sua filosofia), emerge un quadro diverso. Occorre anche leggere i 15 brani dell'edizione oggi disponibile non nell'ordinamento dato dai curatori, ma secondo la loro successione cronologica. Rimandiamo la discussione di tali brani al momento in cui procederemo alla interpretazione vera e propria del pensiero fondamentale di N.; metteremo in evidenza una sola circostanza essenziale.

N. parla, in modo più chiaro di prima, dei "presupposti" della dottrina dell'eterno ritorno. Questo, in un primo momento, è strano; infatti, il pensiero fondamentale che tutto determina non può avere presupposti. In realtà, N. pensa ora l'eterno ritorno partendo dalla volontà di potenza, intesa come la costituzione generale di tutto ciò che è. La volontà di potenza, dunque, sarebbe il "presupposto" dell'eterno ritorno, secondo i seguenti sensi:

1) ne sarebbe il fondamento conoscitivo (*Erkenntnisgrund, ratio conoscendi*), in quanto da essa, come carattere di forza dell'universo, si può arguire l'eterno ritorno;

2) ne sarebbe il fondamento reale (*Sachgrund, ratio essendi*), in quanto l'eterno ritorno è possibile soltanto se dell'ente in quanto tale è propria la costituzione della volontà di potenza.

3) in quanto la costituzione dell'ente (il suo "che cosa", la *quidditas, essentia*) fonda il modo dell'essere (il suo "come" e il suo "che è", l'*existentia*).

La questione del rapporto tra volontà di potenza ed eterno ritorno era oscura per N. stesso, fonte di inquietudine per il suo pensiero. In ogni caso, per N., fra i due concetti vi è una essenziale coappartenenza. Lo dimostra il rifacimento di uno dei 15 brani, il n.1067, che, nella seconda versione, nella conclusione, dice: "*Questo mondo è la volontà di potenza - e nient'altro!*". Ma nella prima versione, alla domanda "Che cos'è per me il mondo?" N. rispondeva: è l'eterno ritorno dell'uguale.

### *La forma della dottrina dell'eterno ritorno*

Per forma intendiamo la struttura interna della sua verità, prefigurata da questa stessa verità. La domanda, se la dottrina di N. abbia una forma in questo senso, non ha una risposta immediata. Ovunque nei pensieri di N. si manifesta

indirettamente una propria legge della verità. Per coglierla occorre superare le comode rappresentazioni correnti che pretendono di inquadrare la sua filosofia e guadagnare una prospettiva dalla quale sarà possibile cogliere una posizione di fondo, i fondamenti determinanti della forma. Tale prospettiva può risultare da una visione che anticipi l'insieme della sua filosofia.

I tre poli, mobili l'uno rispetto all'altro, intorno ai quali ruotano gli sforzi relativi alla costruzione della sua opera capitale sono l'eterno ritorno, la volontà di potenza e la trasvalutazione di tutti i valori. Il complesso in cui questi tre termini sono legati in una coappartenenza originaria e unitaria, è la forma cercata. Tutti e tre significano l'insieme di questa filosofia, e nessuno la coglie pienamente, perchè la forma di questa filosofia non si lascia costringere in una sola direzione.

Questi tre poli sono riconoscibili anche dai titoli dell'opera progettata, ognuno dei quali viene scelto in successione come principale; noi non seguiremo, tuttavia, la via di un confronto dei piani e dei titoli, che rimarrebbe all'esterno della filosofia di N..

Occorre invece guardare all'ambito che questo pensiero abbraccia e sul quale è sovrano.

*L'ambito del pensiero dell'eterno ritorno: la dottrina dell'eterno ritorno come superamento del nichilismo*

L' "ambito" è il contesto unitario da cui questo pensiero è determinato e a sua volta determina; la circoscrizione della sua provenienza e del suo dominio. Tale ambito deve assicurare al pensiero dell'eterno ritorno la sua determinatezza, per evitare che sia pensato in termini generici.

Nella filosofia di N. c'è da rilevare una caratteristica essenziale: il pensiero di questo filosofo costituisce un contromovimento e un rovesciamento rispetto all'intera filosofia occidentale, interpretata come platonismo. Scagliandosi contro i valori supremi di quella tradizione, esso diventa il "rovesciamento di tutti i valori".

Un rovesciamento di tale portata, nella sua necessità, deve scaturire da questa tradizione e contemporaneamente rimanervi radicato. Se ora l'eterno ritorno è il pensiero fondamentale dell'autentica filosofia di N., allora l'essenza di questo pensiero deve essere radicata in quell'esperienza della storia occidentale dalla quale scaturisce la necessità di un contromovimento e di un rovesciamento. Questa esperienza è quell'evento fondamentale dell'uomo occidentale designato come "nichilismo". [Una delucidazione approfondita dell'essenza del nichilismo è fornita nel secondo libro di quest'opera].

Solo dal sapere dell'evento del nichilismo come il fatto fondamentale della storia, ci si apre l'ambito del pensiero dell'eterno ritorno. Il confronto con il nichilismo è la cosa più difficile, tanto più che anche il pensiero dell'eterno ritorno ha un carattere nichilistico, in quanto, eternizzando l'"invano", esclude un fine ultimo per l'ente. N. scrive: "Pensiamo questo pensiero nella forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: *l'eterno ritorno*". (*La volontà di potenza*, n. 55).

Ma l'eterno ritorno costituisce il superamento del nichilismo solo se è colto nel suo carattere di attimo e di decisione. In quanto superamento del nichilismo esso lo presuppone, tuttavia, nel senso che lo pensa fino in fondo, all'estremo.

### *Attimo ed eterno ritorno*

A questo punto possiamo riprendere il seguito del racconto di Zarathustra nella "Visione e l'enigma" che avevamo lasciato in sospeso, e al tempo stesso ripensarlo a fondo nell'insieme.

La seconda visione di Zarathustra, caratterizzata dall'immagine del pastore dormiente, "cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca", si svolge in un paesaggio desolato, segnato dall'ululare di un cane. Tutto evoca l'immagine speculare opposta all'atmosfera del pensiero dell'eterno ritorno: l'ululato del cane e il "greve serpente nero" invece dell'aquila volteggiante con il serpente intorno al collo; la mezzanotte, il tempo più distante dal meriggio. Il serpente nero simboleggia l'aspetto tetro e senza fine del nichilismo. In questo contesto, i rimandi di Zarathustra alla sua fanciullezza rinviano alla preistoria del pensiero dell'eterno ritorno, che coincide con la genesi e l'avvento del nichilismo. N. allude qui all'epoca in cui il suo mondo era determinato da Schopenhauer e da Wagner i quali insegnavano il pessimismo e la dissoluzione nel nulla.

Zarathustra cerca inutilmente di liberare il giovane pastore tirando e strappando il serpente. Ciò vuol dire che il nichilismo non può essere eliminato dall'esterno, ponendo cioè al posto del Dio cristiano un altro ideale come la ragione, il progresso, la democrazia. Il serpente nero del nichilismo deve essere superato proprio da chi ne è coinvolto: quando Zarathustra grida: "Mordi!", il pastore stacca la testa del serpente con un morso e la sputa via, balzando in piedi. "Non più pastore, non più uomo, - un trasformato, un circonfuso di luce, che *rideva!* "

Questo significa che il nichilismo deve essere superato dalle fondamenta, attraverso la critica - da parte di coloro che ne sono coinvolti - degli ideali che esso pone e da cui proviene. Il pastore è Zarathustra stesso, che ha morso la testa del serpente, ha superato il nichilismo ed è divenuto padrone del pensiero dell'eterno ritorno. Zarathustra che è divenuto un convalescente - nel capitolo omonimo dello *Zarathustra* - dopo essere passato attraverso la malattia, dopo avere imparato cioè che ciò che nel nero serpente strangola fa parte del sapere. Coloro che invece hanno fatto del pensiero "una canzone da organetto", fuggono dal sapere genuino, perchè questo sapere "strangola". In altri termini: pensare a fondo il pensiero dell'eterno ritorno significa superare, attraverso l'attimo e la decisione, la spaccatura minima tra due prospettive che si assomigliano. Una dice: tutto è nulla, tutto è indifferente, nulla vale la pena, *tutto è uguale*; l'altra afferma: tutto ritorna, ogni attimo è importante, tutto è importante, *tutto è uguale*. Pensare fino in fondo questo pensiero esige dunque il confronto con il "tutto è uguale", con il "non vale la pena".

Dando ora uno sguardo d'insieme all'esposizione nietzscheana, notiamo che la discussione del contenuto è passata in secondo piano rispetto alla modalità del pensiero e delle sue condizioni. Queste ultime possono essere ricondotte a due, che a loro volta si coappartengono:

1) Il pensare partendo dall'attimo. Trasporsi nella temporalità dell'agire e del decidere.

2) Il pensare il pensiero come superamento del nichilismo. Trasporsi nella necessità della situazione che emerge con il nichilismo.

D'altra parte il contenuto del pensiero non è trascurato, ma emerge in modo singolare; in questo pensiero ciò che va pensato, per il modo in cui è pensato, si ripercuote su colui che lo pensa. *L'eterno ritorno dell'uguale è pensato soltanto se è pensato nichilisticamente e secondo l'attimo.*

*L'essenza di una posizione metafisica di fondo. La sua possibilità nella storia della filosofia occidentale*

Il pensiero dell'eterno ritorno è il pensiero metafisico di N. in quanto pensa l'ente nel suo insieme. Proprio per questo, sussiste un rapporto di coinvolgimento e di ripercussione tra il pensiero e colui che lo pensa. (In tale pensiero, colui che pensa entre nell'anello del ritorno in modo da deciderne egli stesso). La ragione del fatto che questo rapporto sia così incalzante è insita nella metafisica di N., che occorre mettere in luce. Ma prima va chiarita la posizione metafisica di fondo nella storia della filosofia occidentale. Tale posizione deve essere qui discussa in linea di principio, secondo una prospettiva essenzialmente storica.

Con il termine "metafisica" si indicano le domande fondamentali di una filosofia. Il significato abituale della parola contiene ancora un debole riflesso di questo carattere: si designa ciò che sta dietro, sullo sfondo, che è oscuro e indeterminato; e ancora: si nomina la fine e il confine del pensare e del domandare, piuttosto che l'inizio e il loro spiegamento. La storia di questa parola è singolare; da questa storia dipende la configurazione del mondo spirituale occidentale e quindi del mondo in generale.

"Metafisica" indica dunque la cerchia delle domande vere e proprie della filosofia, che sono incluse in una sola domanda fondamentale, che le guida e nella quale sono fuse. Tale domanda mette subito anche se stessa nella chiarezza che produce. All'inizio la filosofia domanda dell'*archè* (il principio, ciò che sta all'inizio e domina). Poiché l'*archè* viene cercato non per singoli fatti, ma solo per l'ente, domandando dell'*archè*, è già posta la questione dell'ente nel suo insieme; l'ente è divenuto visibile *in quanto* ente e *nel suo insieme*. Si domanda di ciò che determina e domina l'ente nel suo insieme e nel suo governare. Corrispondentemente, la domanda della filosofia può essere espressa nella forma più semplice: che cosa è l'ente? Con la definizione di questa domanda-guida, la filosofia occidentale raggiunge, al suo inizio, la conclusione essenziale.

La filosofia occidentale, nello svolgimento della sua storia, rimane nel quadro della domanda-guida, la quale, tuttavia, retrocede sempre di più in secondo piano. Essa non viene ulteriormente dispiegata nella sua struttura propria. Con le risposte alla domanda-guida, non più dispiegata, maturano determinate posizioni nei confronti dell'ente in quanto tale, che determinano anche la posizione dell'uomo in rapporto all'ente. Quest'ultimo viene esperito sia come *physis*, sia come creazione da parte di un creatore, sia come realtà di uno spirito assoluto. Queste posizioni, che scaturiscono dalla e con la domanda-guida, a sua volta non dispiegata, costituiscono *la posizione metafisica di fondo*.

Nondimeno, il concetto di una posizione metafisica di fondo, e le stesse posizioni metafisiche che si sono succedute storicamente, rimangono in una situazione di non chiarezza, se la domanda-guida non si dispiega nella sua essenza. *Dispiegare* la

domanda, significa domandare in modo più essenziale e più originario, in modo tale da vederne la struttura interna. La domanda-guida dispiegata chiede "che cosa è l'ente?", a differenza di quella più originaria che la regge e la dirige, che chiamiamo *domanda fondamentale*.

Tracciamo ora la struttura della domanda-guida dispiegata. Con tale domanda non si intendono un ente qualunque o soltanto tutti gli enti, ma l'intero, l'ente in quanto uno. Oltre a quest'uno, non c'è che il nulla, e qui, al primo sommario passo della domanda sull'ente ci siamo imbattuti nel nulla. Ora, il campo della domanda, ossia l'ente nel suo insieme, non viene interrogato e misurato per ridurlo a conoscenza nella sua inestimabile molteplicità, ma la domanda mira fin dall'inizio all'ente in quanto è essente. Domandiamo l'essere dell'ente, la sua enticità, in greco *ousia*. Sia nel campo della domanda, che nella demarcazione del fine - che si condizionano reciprocamente - si fa esperibile la vicinanza del nulla. Esso rende esperibile l'ente come ente, come la notte il giorno.

Nello spiegamento della domanda l'ente viene preso di mira in relazione a ciò che è, a quale aspetto abbia, e quindi a come sia fatto in se stesso; chiamiamo ciò la sua *costituzione*. L'ente ha inoltre il suo *modo d'essere*, e in quanto tale è o possibile o reale o necessario. In base alla interazione reciproca di questi due riguardi, si determina l'essere dell'ente. Già a questo punto si vede come questa domanda possieda una struttura ben determinata e molto ricca, che noi non conosciamo e non dominiamo. E benché il campo della domanda non possa essere assemblato sommando settori separati dell'ente, tuttavia, la domanda-guida ha di volta in volta un riferimento eccelso a una regione determinata. Sussistono, nella costituzione e nei modi dell'ente, ordini e gradi che si chiariscono a vicenda. Ogni volta è determinante, nello spiegamento della domanda, una sola regione, dalla quale l'ente nel suo insieme non viene dedotto, ma condotta nel suo schiarimento.

### *La posizione metafisica di fondo di Nietzsche*

La posizione metafisica di fondo di N., ossia la posizione assegnata alla sua filosofia dalla storia della filosofia occidentale, può essere determinata in base alla risposta che egli dà alla domanda relativa alla *costituzione* dell'ente e al suo *modo di essere*. N. dà due risposte riguardo all'ente nel suo insieme: dice sia che l'ente nel suo insieme è volontà di potenza e sia che è eterno ritorno dell'uguale. Venendo dalla domanda-guida dispiegata, ora l'interpretazione è in grado di chiarire la coappartenenza necessaria di queste due risposte. Dire che l'ente "è" volontà di potenza significa che l'ente in quanto tale ha la *costituzione* di ciò che N. determina come volontà di potenza. E dire che l'ente "è" eterno ritorno significa che l'ente in quanto ente è, *riguardo al suo modo di essere*, eterno ritorno dell'uguale. Dunque la coappartenenza si determina essenzialmente in base alla coappartenenza di costituzione e modo di essere.

La posizione metafisica di N., nel contesto della filosofia occidentale, è la fine della metafisica in quanto torna all'inizio del pensiero greco, a suo modo lo riprende e chiude così l'anello del domandare. Con la risposta di N. alla domanda-guida, tuttavia, non vengono ripetute le posizioni dell'inizio nella sua forma di allora, ma vengono in luce in forma mutata.

Le posizioni di fondo decisive dell'inizio erano quelle di Parmenide e di Eraclito. La prima risposta dice che l'ente è; e con tale risposta viene fissato per l'avvenire che "è" ed "essere" significano stabilità e presenza, eterno presente. L'altra risposta dice

che l'ente diviene; l'ente è essente nel divenire costante, nello svilupparsi e nel corrispettivo corrompersi.

Il pensiero di N. è la fusione di queste due determinazioni fondamentali dell'ente. Egli dice che l'ente è qualcosa che è diventato fisso, e che è nel creare e nel distruggere costanti. L'ente e il diveniente sono fusi insieme in quanto il diveniente, nel creare, *diviene essendo e divenendo* è.

Questa posizione metafisica è espressa da N. in una annotazione intitolata "*Ricapitolazione*" (*La volontà di potenza*, n. 617). Tale annotazione comincia con l'affermazione seguente: "*Imprimere al divenire il carattere dell'essere - è questa la suprema volontà di potenza*". E subito dopo: "*Che tutto ritorni, è l'estremo avvicinamento di un mondo del divenire a quello dell'essere: culmine della contemplazione*". Ciò significa: la trasformazione del diveniente in ente - la volontà di potenza nella sua forma suprema - è, nella sua essenza più profonda, istantaneità dell'attimo della decisione che crea, cioè eterno ritorno dell'uguale.

N., per caratterizzare ciò che noi chiamiamo la sua posizione metafisica di fondo, ha scelto la seguente locuzione: *amor fati*. Essa va compresa sulla base del suo pensiero più profondo: *amor*, è da intendere come la volontà che trasfigura; *fatum*, come quella svolta della necessità che si svela nell'attimo. L'*amor fati* è quindi la volontà trasfiguratrice di appartenere a ciò che dell'ente è massimamente ente.

Ora, il pensiero di N. ha dunque fuso insieme le determinazioni fondamentali dell'inizio della filosofia occidentale; nondimeno, egli non è pervenuto alle posizioni dell'inizio, ma a quelle posizioni già elaborate alla luce della filosofia platonica. Lo stesso N. designa la sua filosofia come un platonismo rovesciato; platonismo che viene non eliminato ma consolidato dal rovesciamento. Il circolo, dunque, che con la sua filosofia si chiude, irrigidito su un inizio già messo a tacere, non dà più via libera a nessuna possibilità di domandare in modo essenziale la domanda-guida. Quella di N. è dunque la fine della filosofia occidentale.

Poichè tuttavia la posizione metafisica di N. rappresenta la fine della metafisica, vi sia attua per questo il massimo e più profondo raccoglimento, cioè il compimento di tutte le posizioni di fondo essenziali della filosofia occidentale da Platone in poi. Un nuovo inizio sarà possibile solo riandando all'originarietà del primo inizio. La tradizionale domanda-guida "che cosa è l'ente?", deve essere dispiegata venendo fuori da essa e andando oltre essa stessa in un domandare più originario.

### **III. La volontà di potenza come conoscenza**

*Nietzsche come pensatore del compimento della metafisica*

N. è stato un "destino", non però della sorte di un singolo, bensì della storia dell'epoca moderna quale epoca finale dell'occidente. Noi prescindiamo dall' "uomo" e dagli aspetti psicologici e storiografici; ci interessa la traccia che il pensiero di N. ha segnato nella storia dell'essere, ossia nelle regioni non ancora toccate da future decisioni.

N. è un pensatore essenziale; sono pensatori quegli eletti destinati a pensare un unico pensiero, e sempre sull'*ente nel suo insieme*. I pensatori sono fondatori di ciò che non si rende mai visibile per immagini, nè può essere calcolato tecnicamente,

ma intorno a cui tutto l'ente ruota. Ora però sono pensatori essenziali quelli il cui unico pensiero mira a un'unica e suprema decisione. Tale decisione, che diventa il fondamento di tutta la storia, e decide sull'uomo senza essere opera dell'uomo, è quella tra il predominio dell'ente e il dominio dell'essere.

N. mira risolutamente a tale decisione e ne prepara l'avvento. Come tutti i pensatori occidentali prima di lui, afferma il predominio dell'ente rispetto all'essere, senza sapere ciò che è insito in questa affermazione. Finora la posizione occidentale nei confronti di questa decisione si è sviluppata in un pensiero che si può designare come "metafisica". La metafisica pensa l'essere muovendo dall'ente e andando all'ente quale suo fondamento e causa. L'ente, nel pensiero occidentale, dai Greci fino a N., ha, dunque, la preminenza sull'essere in quanto misura, fine e realizzazione di esso. Ma N., con il suo unico pensiero, la volontà di potenza, attua in modo definitivo l'affermazione di questo predominio, e pensa già al compimento dell'epoca moderna.

N. è la transizione dal periodo preparatorio dell'età moderna - l'età tra il 1600 e il 1900 - all'inizio del suo compimento. Compimento significa qui spiegamento illimitato di tutte le potenze essenziali dell'ente; compimento metafisico di un'epoca non è esaurimento di qualcosa già noto, ma predisposizione incondizionata e completa di ciò che è inatteso né mai è da attendere. Il pensiero nietzschiano della volontà di potenza pensa l'ente nel suo insieme, sicché il fondamento metafisico della storia dell'epoca presente e futura diventa visibile e al tempo stesso determinante. N. è l'*ultimo metafisico* dell'Occidente. Percorrere il corso del suo pensiero fino alla volontà di potenza significa finire sotto la decisione storica che decide se questa epoca finale è la conclusione della storia occidentale oppure il controcanto per un nuovo inizio.

### *La cosiddetta "opera capitale" di Nietzsche*

Dicendo che il pensiero della volontà di potenza è l'unico pensiero di N., si intende affermare al tempo stesso che il pensiero dell'eterno ritorno è necessariamente incluso in esso, ne è il compimento intimo. Entrambi i pensieri dicono la stessa cosa e pensano lo stesso carattere fondamentale dell'ente nel suo insieme.

Dal tempo in cui il pensiero della volontà di potenza gli si fece chiaro, N. lottò per arrivare ad una configurazione speculativa di esso, che, nei suoi intenti, aveva i tratti di quella che egli stesso, con la tradizione, chiama l'"opera capitale". Tale opera tuttavia non fu mai portata a termine.

La letteratura corrente spiega questa mancanza ricorrendo ad una molteplicità di ragioni: la copiosità del materiale, l'estensione dei singoli ambiti nei quali si sarebbe dovuto provare che la volontà di potenza è il carattere fondamentale dell'ente, una diminuita capacità lavorativa, eccetera.

E' tuttavia sbagliato pensare che l'"opera capitale" debba avere le caratteristiche delle tradizionali opere filosofiche; ciò va contro l'essenza stessa del pensiero della volontà di potenza. N. sapeva perfettamente che la forma doveva essere completamente diversa, come dimostrano i molti tentativi compiuti. Soltanto presupponendo arbitrariamente un modello tradizionale di opera, si possono definire gli inediti di N. "frammenti" o "lavori preliminari". Occorre invece pensare adeguatamente ciò che in essi è pensato senza deformati secondo le nostre abitudini.

Oggi è disponibile al pubblico un libro intitolato: *La volontà di potenza*, che non è un libro di N., sebbene contenga sue annotazioni scritte dal 1882 al 1888, secondo un piano dello stesso N.. Esso è un sufficiente supporto per tentare di seguire il corso del suo pensiero; bisogna però liberarsi dell'ordinamento presentato, in cui si mescolano brani di periodi diversi. Distinguiamo in modo netto tra il libro, fabbricato a posteriori, e il corso del pensiero che porta alla volontà di potenza, di cui tentiamo di ripensare la struttura interna. Ci atteniamo per ora a quei brani che risalgono al 1887/88, in cui N. raggiunse la massima lucidità di pensiero; e tra questi scegliamo quelli nei quali l'insieme di questo pensiero è felicemente riuscito ed espresso in una compattezza che gli è propria.

### *La volontà di potenza come principio di una nuova posizione di valori*

Secondo l'articolazione menzionata, il terzo libro, al quale ci atterremo, è intitolato "Principio di una nuova posizione di valori". Questo titolo ci fornisce già un importante chiarimento su ciò che è la volontà di potenza: "il principio di una nuova posizione di valori". Valore significa per N. condizione della vita (laddove "vita", il più delle volte, non indica solo l'essere dell'uomo, ma l'ente nel suo insieme). N. non vede l'essenza della vita, darwinianamente, nell'autoconservazione, ma nel potenziamento oltre se stessa, nelle possibilità che essa getta innanzi a sé. Il valore deve essere pensato come ciò che promuove tale potenziamento.

Nel potenziamento è insito una visione che prevede e che penetra (*vorblickendes Durchblicken*), una "prospettiva". La vita che potenzia se stessa ha dunque un carattere prospettico, che, corrispondentemente, è proprio anche del valore (in quanto l'essenza del condizionante - il valore - è determinata dall'essenza di ciò che deve condizionare - la vita).

"Posizione di valori" significa allora determinare quelle condizioni prospettiche che potenziano la vita. E "nuova posizione" sta a indicare che si sta preparando il rovesciamento di una posizione di valori molto vecchia, ossia quella platonico-cristiana. La vecchia posizione di valori fornisce alla vita la prospettiva su qualcosa di sovrasensibile; la nuova deve porre altre condizioni prospettiche, corrispondentemente ad una nuova determinazione dell'essenza della vita. Pertanto, il principio di una nuova posizione di valori è ciò che determina nel suo fondamento essenziale la vita, di cui i valori sono le condizioni prospettiche. Se però il principio è la volontà di potenza, ciò significa allora che la vita è essa stessa, nel suo fondamento essenziale, volontà di potenza.

Con questo detto: la vita è volontà di potenza, si compie la metafisica occidentale, all'inizio della quale stanno le oscure parole: l'ente nel suo insieme è *fùsis*. Il che dimostra la fedeltà di N. - questo pensatore essenziale, questo "destino" -, alla storia più occulta dell'Occidente.

Se il pensiero della volontà di potenza è il pensiero supremo della metafisica nietzscheana e quindi occidentale, arriveremo a pensare questo pensiero se lo "incontreremo" in ogni regione dell'ente: nella natura, nell'arte, nella storia, nella conoscenza. La domanda sull'essenza della conoscenza in generale e della scienza in particolare deve avere ora la priorità, poichè il sapere, nella storia dell'Occidente, è giunto ad avere un potere fondamentale. Si veda la scienza, il cui potere è stato acquisito attraverso un processo storico il cui fondamento metafisico sta nel fatto che la conoscenza e il sapere vengono concepiti come *técne*. Domandare dell'essenza del conoscere significa pertanto arrivare alla consapevolezza di ciò che

propriamente accade nella storia che noi siamo. Per fare questo, *pensiamo a fondo, domandando*, il pensiero fondamentale di N..

### *La conoscenza nel pensiero fondamentale di Nietzsche sull'essenza della verità*

La domanda metafisica sull'essenza della conoscenza è propria dell'uomo occidentale, il quale non può non porsi il problema della sua posizione rispetto all'ente. La conoscenza è ritenuta nella storia dell'Occidente quell'atteggiamento del rap-presentare (*Vor-stellen*) mediante il quale il vero viene colto e serbato come possesso. La domanda che chiede del vero è una domanda che chiede dell'ente; cogliere il vero significa mantenere l'ente - nel rap-presentare - così come esso è. In epoca moderna, tale domanda diviene oggetto di indagine scientifica, una questione di "teorie della conoscenza". Poichè l'uomo in quanto ente entra in rapporto all'ente nel suo insieme attraverso il comportamento, in termini espliciti o inesplorati l'uomo si attiene sempre al vero. La verità è ciò a cui egli aspira e che esige in ogni ambito. Pertanto, l'essenza metafisica dell'uomo si potrebbe cogliere nella tesi: *l'uomo è il veneratore ma quindi anche il rinnegatore della verità*.

In Nietzsche, la questione della conoscenza, benchè sia influenzata dalla contemporaneità, entra in una connessione storica con l'inizio del pensiero occidentale e dovrà essere determinata a partire dal suo pensiero fondamentale, ossia dalla volontà di potenza.

In una annotazione del 1884, egli osserva "che la venerazione della verità è già la conseguenza di un'illusione". (*La volontà di potenza*, n. 602).

In quanto l'essenza della verità è illusione, la verità non può essere il valore supremo, ma "derealizzazione", impedimento della vita che vuole il potenziamento e la "realizzazione" sempre più alta. Invece l'arte, che assicurare prospetticamente la vita nelle possibilità del suo potenziamento, vale più della verità.

Certo, la tesi dell'illusorietà della verità suona strana e terribile, e si presta a facili confutazioni da parte dell'intelletto comune, del tipo: se ogni verità è illusione, allora la stessa tesi dell'illusorietà della verità risulta illusoria. Ma una tesi essenziale come questa non può essere confutata in modo capzioso ed esige di essere scandagliata più a fondo. Ciò avverrà mostrando che questa tesi è connessa con l'interpretazione metafisica dell'ente, ed è antica quanto la metafisica stessa.

Un detto di Eraclito, nella sua prima parte, afferma: "Avere vedute (*dokéonta*) è infatti/ soltanto anche/ il conoscere di colui che è più famoso, il custodire/ tenere salda una veduta".

Laddove il termine greco *dokéonta* (avere vedute, ciò che si mostra) non va interpretato soggettivamente, secondo il senso gnoseologico moderno che distingue tra apparenza e realtà vera. Ciò che si mostra e si offre alla vista non è "apparenza", ma è ciò che ha valore di ente. Il detto di Eraclito significa che il più considerato, il più degno di fama è tale proprio perchè ha la forza di scorgere ciò che è, ossia ciò che viene alla luce attraverso l'immagine, e che viene fissato come vero attraverso il conoscere.

Pur nella loro distanza, l'uno è all'inizio, l'altro alla fine della metafisica occidentale, le due concezioni di Eraclito e di Nietzsche manifestano dunque una coappartenenza storica.

*L'essenza della verità (correttezza) come "giudizio di valore"*

Nel brano 493 della *Volontà di potenza*, Nietzsche definisce così la verità:

"La verità è la specie di errore senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere".

Viene dunque ribadita la concezione della verità come illusione, errore. Per comprenderla più a fondo intensifichiamo la lettura dei brani dell'ultimo periodo (1887/88), raccolti nella prima sezione del terzo libro. Scegliamo come punto di partenza il n. 507, che ci permette di balzare, per così dire, nel centro dell'interpretazione nietzscheana della conoscenza come volontà di potenza.

Il brano incomincia: "Il *giudizio di valore* "io credo che questo e quest'altro sia così" come *essenza* della "verità" ".

La concezione della verità che da Platone e Aristotele in poi domina il pensiero e la storia dell'uomo occidentale, fino nelle azioni quotidiane e nelle opinioni abituali, consiste nella correttezza del rappresentare, dove il rappresentare significa adeguazione all'ente; verità è dunque adeguazione del rappresentare a *che cosa* l'ente è e a *come* è. Questo vale per tutti i pensatori dell' Occidente, nonostante le apparenti diversità, e anche Nietzsche è in sintonia con questa tradizione. Quindi la definizione della verità come illusione ed errore ha, quale presupposto non esplicitato, quella connotazione della verità come correttezza del rappresentare. Solo che in Nietzsche questo concetto si è trasformato in modo peculiare.

Nel brano citato egli afferma che la verità è un "giudizio di valore", ossia: condizione prospettica del potenziamento della vita. Tale giudizio di valore ha il carattere di una "credenza", di un ritenere per vero. Con la connotazione della verità come giudizio di valore la tradizionale concezione della verità come correttezza viene dunque deviata in una direzione completamente diversa. Lo vediamo dalla prosecuzione del brano citato:

"Nei giudizi di valore si esprimono *condizioni di conservazione* e di *crescita*. Tutti i nostri *sensi e organi di conoscenza* sono sviluppati solo in vista di condizioni di conservazione e di crescita".

Pertanto, la verità e il cogliimento della verità stanno al servizio della vita, *i sensi e gli organi* stessi della conoscenza, vale a dire la loro essenza e il loro esercizio, sono attivati e guidati nella prospettiva della vita.

*Il preteso biologismo di Nietzsche*

Si è soliti definire la concezione di N. come biologistica. In effetti, questa definizione coglie un aspetto essenziale di una filosofia che interpreta l'ente nel suo insieme come "vita", che mira a un potenziamento consapevole e pianificato dell'esistenza, che vede inoltre nell' "animale da preda" e nella "bestia bionda" la forma più alta di uomo. Nondimeno, essa è anche l'*ostacolo principale* che impedisce di arrivare ai pensieri fondamentali di N.. Occorre chiarire questo punto.

La biologia, come ogni scienza, presuppone una definizione essenziale dei fenomeni che costituiscono il suo ambito, poggia su tesi che pongono e delimitano la regione dell'ente entro la quale si mantiene e si muove. Queste tesi, che possiamo chiamare *regionali*, sono metafisiche; esse non possono essere dimostrate, nè pensate con i concetti delle rispettive scienze. Ogni scienza è fondata storicamente sul rispettivo dominio di una determinata interpretazione dell'essere. Per lo più, tale fondamento metafisico non viene riconosciuto, a volte è addirittura respinto come fantasticheria filosofica.

L'errore del biologismo non sta solo nell'estensione di concetti oltre l'ambito della biologia, ma nel misconoscimento del carattere metafisico delle tesi regionali che fondano lo stesso pensiero biologico.

Ora, non si può definire biologistico il pensiero di N., poichè, sebbene parli in termini biologici, pensando l'ente nel suo insieme come "vita", fonda questa immagine del mondo *in termini metafisici*. La fondazione metafisica del primato della vita trova la sua ragione nel fatto che egli porta a compimento l'essenza della metafisica occidentale, esprime ciò che era mantenuto ancora non detto nell'essenza iniziale dell'essere come *physis*.

### *La metafisica occidentale come "logica"*

La conoscenza è un rapportarsi del pensiero all'ente. Il detto di Parmenide: "Lo stesso è però percezione e anche essere", esprime appunto questa coappartenenza di essere e di percezione: senza percezione l'ente non è presente, ma anche la percezione non può verificarsi là dove non c'è ente.

La metafisica occidentale determina l'ente come ciò che può essere colto nel pensiero, attraverso le "categorie", che sono i modi (qualità, quantità, relazione) della genesi dell'ente. Questo pensare e dire le "genesi dell'ente", percorrendo le loro relazioni, da Platone in poi si chiama "dialettica".

Non solo il pensiero metafisico, ma anche quello quotidiano, riposa sulla "fiducia" nella ragione e sul suo primato, ossia sul fatto che nel pensiero della ragione e nelle sue categorie si mostri l'ente in quanto tale. In altri termini, che nella ragione vengano colti e assicurati il vero e la verità. In questo senso la metafisica è anche "logica".

La posizione di N. nei confronti di questa essenza della metafisica può essere chiarita dall'affermazione contenuta nel già citato brano n. 507 della *Volontà di potenza*:

"La *fiducia* nella ragione e nelle sue categorie, nella dialettica, quindi il *valore che si dà* alla logica, dimostrano soltanto la loro *utilità*, provata dall'esperienza, per la vita: non la loro *"verità"* " .

Questo passo contiene sia l'indicazione della fiducia nella ragione come carattere fondamentale della storia occidentale, sia una interpretazione del carattere di verità della ragione e della logica. N. afferma che tale fiducia non dimostra la "verità" della conoscenza nel senso che essa riproduca adeguatamente, come una copia, il reale, ma testimonia soltanto che il tenere-per-vero fa parte dell'essenza della vita.

### *La verità e il vero*

Ciò tuttavia non significa che N. si liberi della tradizionale concezione della verità come correttezza. Nella correttezza è insita l'*adeguatezza* della rappresentazione dell'ente, ma tale adeguatezza - che esprime l'essenza della verità - non consiste nelle *immagini-copia* delle cose esterne. Il contenuto essenziale del concetto metafisico di verità dice invece che: 1) la verità è un carattere della ragione; 2) il tratto fondamentale di questo carattere sta nel rappresentare *l'ente in quanto tale*.

La meditazione di N. sull'essenza della verità ruota intorno a questi concetti. Gli ultimi capoversi del brano n. 507 forniscono una risposta:

"Che ci debba essere un bel po' di *credenza*; che si possa *giudicare*; che *manchi* il dubbio riguardo a tutti i valori essenziali: - è questo il presupposto di ogni vivente e della sua vita".

Qui si dice che la verità è la struttura fondamentale per la vita; essa non si determina a posteriori per un utile pratico, ma deve già esserci perché sia possibile in generale la vita. Sennonché, nella frase seguente, N. afferma:

"Quindi è necessario che qualcosa *debba* essere tenuto per vero, - *non* che qualcosa *sia* vero".

Ci troviamo di fronte ad una affermazione apparentemente contraddittoria: da una parte si postula che è necessario per il vivente *che ci sia verità*; dall'altra, che non importa *che qualcosa sia vero*. Occorre trovare il fondamento di tale affermazione per raggiungere una posizione nel cui orizzonte la si possa capire in modo unitario.

### *L'antitesi di "mondo vero" e "mondo apparente". La riconduzione a rapporti di valore*

Il fondamento è nominato nella parte finale del brano n. 507, là dove si dice che l'essenza della verità è un "giudizio di valore":

"Il mondo *vero* e il mondo *apparente*" - questa antitesi vieneda me ricondotta a *rapporti di valore*".

Tale antitesi - cui Platone ha dato un'impronta "classica" - è antica quanto il pensiero occidentale ed è la struttura portante della metafisica.

Anche per N. il "mondo vero" è il vero ente e il "mondo apparente" il non vero; ma egli vuole determinare tale distinzione secondo la sua provenienza. Ora, ciò che fa

dell'ente un ente vero è la stabilità, la *presenza stabile*; ciò che muta è ritenuto invece il non ente. Secondo N. la posizione di ciò che è stabile e fisso e la corrispondente posizione di ciò che è instabile, è una determinata *valutazione* che viene guidata dalla concezione di ciò che ha valore, ossia di ciò che è condizione della vita. La *posizione di valori* è infatti il processo fondamentale della vita stessa, è il modo in cui essa attua pienamente la sua essenza.

In altri termini, è chiamato "ente" ed è interpretato con il carattere della stabilità, solo ciò che conserva la vita nella sua sussistenza. "Noi abbiamo proiettato le *nostre* condizioni di conservazione come *predicati dell'essere* in generale". Così precisa N. nel medesimo brano.

### *Mondo e vita come "divenire"*

Se tuttavia il mondo avesse un carattere transeunte e instabile, allora la verità - intesa come ciò che è stabile e fisso - sarebbe una fissazione di ciò che è diveniente, e quindi sarebbe ad esso inadeguata. Il vero - inteso nel senso del corretto - non si regolerebbe sul divenire. La verità sarebbe dunque non-correttezza, errore, "illusione" necessaria.

Il detto di N. secondo cui la verità è appunto una illusione, implica, però, contemporaneamente, l'essenza della verità come correttezza, ossia adeguazione a ciò che "è"; solo se il mondo "è" un mondo diveniente, la verità nel senso di ciò che è stabile può essere definita una illusione.

Ma l'interpretazione del mondo come divenire è altresì una posizione di valori, deriva cioè dalla vita. Scrive N. nel brano n. 577 della *Volontà di potenza*:

"Contro il *valore* di ciò che rimane eternamente uguale (vedi l'ingenuità di Spinoza come pure di Descartes) c'è il valore di ciò che è più breve e transeunte, il seducente scintillio dorato sul ventre del serpente *vita*".

Qui N. pone un valore contro l'altro, espressioni di diverse vedute dell'essenza della vita: la vita che si consolida e si fissa, e la vita come "serpente", che continuamente si *arrotola*, eternamente diveniente. La verità come tenere-per-vero e fissarsi su un "così è" non può essere il valore supremo, perchè rinnega il carattere diveniente della vita, nondimeno è un valore necessario. Ma se il vero significa lo stesso che l'ente, ed il vero non è il valore supremo, allora nemmeno l'ente può costituire l'essenza del mondo.

Per approfondire queste questioni, domandiamo ora come si determina in N. il conoscere, dato che in lui, come in tutti i pensatori moderni, l'essenza della verità si determina partendo dall'essenza della conoscenza.

### *Il conoscere come schematizzazione di un caos secondo il bisogno pratico*

Conoscere non è per l'uomo qualcosa di occasionale o di legato a una teoria della conoscenza, bensì è un comportamento in cui l'uomo sta da sempre, in cui egli si rapporta all'ente e a se stesso. Conoscere il conoscere nella sua essenza significa

riandare al fondamento essenziale già aperto, ma non ancora esplicito; tale meditazione sul sapere fa parte della storia dell'uomo occidentale.

Per quanto riguarda N., l'affermazione decisiva sulla sua concezione della conoscenza, è contenuta all'inizio del brano n. 515 della *Volontà di potenza*:

"Non "conoscere" ma schematizzare, - imporre al caos tutta la regolarità e tutte le forme sufficienti al nostro bisogno pratico".

Conoscere dunque non nel senso di riprodurre un'immagine-copia della realtà, ma "schematizzare"; con questo termine - che richiama l'essenza del pensiero secondo le categorie e i loro schemi, e rinvia quindi al medesimo contesto teorico di Platone e di Aristotele - N. intende l'imposizione al "caos" di forme regolatrici, determinata dal nostro "bisogno pratico". Con ciò sono dati gli elementi essenziali della concezione della conoscenza in N.; essa, nonostante sia in contrasto con la nostra rappresentazione abituale, che riferisce il conoscere ad un mondo ben ordinato e non ad un "caos", si collega alla grande tradizione del pensiero metafisico. Ad essa si perviene "risalendo" oltre il comportamento conoscitivo, fino a quell'atto originario da cui scaturisce il conoscere stesso. Questo conoscere il conoscere, in base alla sua provenienza e alle sue "condizioni", è il passo ricco di conseguenze, compiuto dai primi pensatori greci, mediante il quale si decide l'essere dell'ente. Si tratta ora di vedere in quale misura N. - riallacciandosi alla tradizione - porti fino in fondo le estreme conseguenze di queste decisioni.

### *Il concetto di "caos"*

N. non intende questo termine nel senso greco originario - che indica un'apertura che si spalanca senza sostegno e senza fondo - ma piuttosto in quello moderno di movimento disordinato e confuso; al tempo stesso, "caos" ha in N. un'accezione più ampia e un significato più proprio, che scaturisce dalla sua posizione di fondo.

Nell'ambito del processo conoscitivo, ci imbattiamo nel concetto di caos "risalendo" dietro a ciò che ci appare ordinato e fisso come oggetto; ci si presenta allora quella che Kant chiamava la "ressa delle sensazioni", ossia lo scompiglio dei dati cosiddetti esterni e delle sensazioni del "senso interno". E in questo ambito ci imbattiamo nella nostra corporeità, attraverso la quale fluisce la vita di cui avvertiamo il flusso sfuggente.

N. indica con il caos la vita che è corpo, che incalza e fluisce, e il cui ordine è *celato*. Ciò che è conosciuto ed è conoscibile è dunque caos, che ci si presenta in stati corporali. Inteso in questo modo, il concetto indica un *peculiare progetto preventivo del mondo*, in cui l'ente nel suo insieme è visto in relazione al corpo e al suo vivere come corpo.

Ancora una volta, va ribadito che non si tratta tanto di caratterizzare come biologismo questo pensiero, ma di coglierne il fondamento metafisico. In questa fondazione del progetto del mondo, è incluso tutto ciò che è decisivo, quindi anche la posizione del valore supremo, che è, non già la filosofia, ma l'arte, in quanto trasfigura la vita e la eleva a possibilità più alte. Essa si avvicina al reale, al diveniente, più del vero, di ciò che è fissato e immobilizzato, osa e conquista il caos, la straripante e indomita sovrabbondanza della vita.

### *Il bisogno pratico come bisogno di schemi. Formazione di orizzonte e prospettiva*

Anche il concetto di "bisogno pratico" - che si trova in una connessione essenziale con la vitalità della vita - necessita di un chiarimento.

Se il vivente fosse trascinato nel flusso perenne e dissolto in esso, allora la vita sarebbe annientamento: è quindi insito in essa che il vivente resista al flusso e spinga a qualcosa di stabile. Il bisogno pratico, o prassi, è appunto l'atto del vivente che si oppone all'impeto della vita e al travolgimento del caos mediante schemi che lo stabilizzano: il bisogno pratico è dunque *un bisogno di schemi*. Esso consiste nel delimitare un orizzonte, all'interno del quale l'atto del vivere può dispiegarsi.

Tale orizzonte non si limita a fissare il caos in determinati riguardi, ma lo fa anche apparire, in quanto caos, attraverso la sua trasparente stabilità. In quanto hanno il loro fondamento essenziale nell'atto del vivere, prassi e caos si coappartengono. La prassi è la stessa attività della ragione che dispiega i suoi concetti e le sue categorie in funzione dell'assicurazione della sussistenza.

Il conoscere, tradizionalmente, è un *porre-dinanzi* (*Vor-stellen*). Ora, anche nel concetto nietzscheano della conoscenza, viene mantenuto questo significato, ma l'accento si sposta nel senso di *porre-stabilmente*, cioè del fissare in una forma. Per N., conoscere non è "riconoscere" nel senso di riprodurre delle immagini, ma piuttosto un assegnare un posto nello stabile (*Zustellen*), ossia un sussumere, uno schematizzare.

### *Intesa e calcolo*

L'assicurazione della sussistenza dell'essere vivente riguarda un duplice aspetto: il rapporto dell'uomo con l'uomo, e il rapporto dell'uomo con le cose. (Tale rapporto rimane su di un piano superficiale se non se ne considera il fondamento, che è, secondo la tesi di *Essere e Tempo*, la comprensione dell'essere). I termini "intesa" e "calcolo" si riferiscono, rispettivamente, al rapporto con l'uomo e con la cosa.

L'intesa, in senso essenziale, si riferisce al convenire sugli stessi principi, su qualcosa di identico e di stabile, che diviene così anche il fondamento dello stesso divergere delle opinioni. L'intesa, lungi dall'essere una sorta di cedimento o di debolezza, richiede invece la lotta suprema e più difficile, perchè implica l'edificazione dei fini essenziali, e fissa la stessa identità (*Selbstheit*) ed identità (*Selbigeit*) umana. L'accordo reciproco, inoltre, non si riferisce solo agli uomini, ma anche alle cose alle quali essi si rapportano. Di qui il "calcolo", che fissa e stabilizza le cose che l'uomo può prendere in questo o in quell'uso.

Siamo ora in grado di leggere il secondo capoverso del brano n. 515, che recita: "Nella formazione della ragione, della logica, delle categorie è stato determinante il *bisogno*: il bisogno non di "conoscere" ma di sussumere, di schematizzare, al fine dell'intesa, del calcolo".

Questa frase descrive ciò in cui N. vede l'essenza della ragione e del conoscere: la prassi, in quanto atto del vivere, come assegnazione di schemi che attengono al

comportamento dell'uomo con l'uomo e con le cose. Schemi che vengono escogitati e premessi al caos in modo tale che esso appare sempre e unicamente nel loro orizzonte.

### *L'essenza inventiva della ragione*

Nel prosieguo della annotazione n. 515, N. inserisce la seguente osservazione:

"(L'adattare, l'escogitare il simile, l'uguale, - lo stesso processo che ogni impressione sensoriale percorre, è lo sviluppo della ragione!)"

Questo passo, lungi dall'essere incidentale perchè messo tra parentesi, fa emergere una concezione essenziale della ragione, concepita come adattare, *escogitare* (*Ausdichten*) l'uguale al fine di stabilizzare e quindi di assicurare la sussistenza. Per pensare e determinare una cosa nel suo apparire, la ragione (il cui "sviluppo" non va inteso in senso biologico ma metafisico, nel senso di spiegamento dell'essenza) pone anticipatamente la sua identità. Quest'ultima, pertanto, non è qualcosa che viene constatata a posteriori in seguito a ripetute osservazioni, ma che preesiste ad esse, che è stata "inventata". Il carattere di cosa, nella sua siffatta "cosità" - determinata dalla qualità, la relazione, la causa, ossia dalle cosiddette categorie - è di origine inventata, quindi più elevata rispetto al nostro fare immediato.

Tale carattere inventivo della ragione non è una scoperta di N., ma è stato visto e pensato a fondo per la prima volta da Kant nella sua dottrina della immaginazione produttiva e poi ripreso dall'idealismo tedesco. Ma lo stesso Platone, quando nel *Fedro* narra della caduta dell'idea dall'iperuranio nell'anima dell'uomo, esprime, con questo mito, l'interpretazione greca del medesimo concetto, cioè dell'essenza inventiva della ragione, della sua *origine più elevata*.

Nel passo citato, N. afferma anche che ogni *impressione sensoriale* percorre il processo di escogitazione che mira all'uguale; questo significa che non solo le categorie della ragione sono orizzonti dell'escogitazione, ma già le stesse impressioni sensibili, che costituiscono la "ressa" delle sensazioni, sono una molteplicità escogitata. Fra le categorie, la categoria della finalità è, secondo N., quella fondamentale. Lo si evince dal medesimo passo, dove si dice che

"La *finalità* nella ragione è un effetto, non una causa".

Ciò che egli vuole sottolineare con questa frase, è che tale categoria scaturisce dall'essenza inventiva della ragione, per questo è prima di tutto un effetto e non una causa, diversamente da quanto pensa la tradizione metafisica. Tuttavia ha un carattere di orizzonte tale da dare indicazioni per la produzione di altre cose, quindi è anche causa. Il ruolo privilegiato che N. assegna alla finalità deriva dall'identificazione dell'essenza della ragione con l'atto del vivere che mira alla stabilità. Se infatti la ragione evadesse nel senza scopo rinunciando ad escogitare l'uguale, sarebbe sopraffatta dall'impeto del caos.

### *L'interpretazione "biologica" del conoscere in Nietzsche*

Non si può a questo punto non rilevare il carattere biologico di questa concezione, che identifica le categorie e l'articolazione logica del pensiero nelle condizioni della

vita. Nell'ultimo capoverso del brano n. 515, N. esprime tale carattere in termini inequivocabili:

"La costrizione soggettiva a non poter qui contraddire è una costrizione biologica".

Qui N. fa riferimento al principio di non contraddizione, ossia alla legge fondamentale della ragione, interpretato come una costrizione "biologica" per padroneggiare il caos imponendo ad esso la forma dell'unitario e dell'incontraddittorio.

Ma tuttavia, mentre da un lato questa interpretazione pare comprovare il biologismo di N., dall'altro, eleva il suo pensiero alle altezze del pensiero metafisico e della domanda guida che lo muove. Il principio di non contraddizione, infatti, è il supremo principio del pensiero, enunciato e discusso a fondo per la prima volta da Aristotele.

Aristotele, nel quarto libro della *Metafisica*, ne ha dato la seguente definizione: "Che infatti lo stesso contemporaneamente sia presente e non sia presente, questo è impossibile (*adynatov*) nella stessa cosa e riguardo alla stessa cosa".

In questo principio viene enunciata una impossibilità: il contemporaneo essere e non essere presente. Ma la presenza, secondo i pensatori greci, è l'essenza dell'essere. Dunque si tratta di una impossibilità propria dell'essere.

Anche N. vede l'elemento decisivo del principio di non contraddizione in un *adynatov*, ma lo intende nel senso di una "incapacità":

"Noi non riusciamo ad affermare e a negare la stessa e identica cosa: è questo un principio di esperienza soggettivo, in esso non si esprime una "necessità", *ma solo una incapacità*". (Primo capoverso del brano n. 516).

N. non intende il principio di non contraddizione in termini metafisici, ossia come un principio che stabilisca qualcosa in merito all'essere, ma in termini logici, come una regola del pensiero. Di conseguenza, egli vede una impossibilità soggettiva, non oggettiva (una "necessità"), una incapacità dell'uomo a non poter *fissare* una cosa e il suo contrario; si potrebbe quasi dire che egli interpreta il principio in termini biologici. Tuttavia, in questa discussione emerge qualcosa che impedisce qualsiasi interpretazione biologica. (*Il fatto che* la discussione di questo principio ritorni nel compimento della metafisica occidentale è il segno della sua importanza; il compimento stesso si contraddistingue per *come* la discussione viene attuata).

N. non è certo l'unico filosofo che interpreta questo principio in senso esclusivamente logico; tale modo di intenderlo si era già diffuso ai tempi di Aristotele. Dobbiamo quindi chiederci che cosa esso propriamente ponga fin dall'inizio e in modo tale che in seguito possa essere un principio-regola per il pensiero.

*Il principio di non contraddizione come principio dell'essere (Aristotele)*

Per Aristotele, il principio dice qualcosa di decisivo sull'ente in quanto tale, e precisamente che esso ha la sua essenza nella presenza e nella stabilità. Anche i riguardi secondo i quali un ente deve essere rappresentato devono tenerne conto.

L'uomo che, mantendosi in una contraddizione, ignora ciò, scioglie il riferimento all'ente e fuoriesce dalla sua essenza.

Aristotele pensava *in modo greco*: l'essere era scorto direttamente nella sua presenza, non c'era bisogno di interrogarsi sui presupposti del principio di non contraddizione, poichè esso era concepito già come la pre-supposizione (*Voraussetzung*) dell'essenza dell'ente.

N., benchè si sia avvicinato come nessun altro al modo di pensare della greicità, pensa *in modo moderno*; ciò lo porta a misconoscere il fondamento storico dell'interpretazione del principio di non contraddizione. Per questo il confronto con il primo inizio del pensiero occidentale diviene un mero rovesciamento del pensiero greco e non arriva ad una posizione che *fuoriesca* da quella iniziale.

### *Il principio di non contraddizione come comando (Nietzsche)*

N., intendendo questo principio in termini logici, non chiede *che cosa* venga detto sull'ente, ma se sia possibile una posizione tale che stabilisca che cosa è l'ente nella sua essenza, il modo in cui questo principio è un tenere-per-vero. Si legga il capoverso decisivo del brano n. 516:

"In breve, la questione rimane aperta: gli assiomi logici sono adeguati al reale o sono criteri e mezzi per *creare* il reale, il concetto di "realtà" per noi?... Per poter affermare la prima cosa, occorrerebbe però, come si è detto, conoscere già l'ente; il che assolutamente non è. Il principio non contiene quindi un *criterio di verità*, ma un *imperativo* circa ciò che deve valere come vero".

Il principio, per N., non è una commisurazione ad una realtà in qualche modo coglibile, ma soltanto dà l'indicazione di che cosa debba valere come essente: esprime un dover essere, un imperativo. D'altra parte, questa interpretazione di N. è in consonanza con la sua concezione della verità come tenere-per-vero, anzi, ci conduce nella sua essenza più intima. Il tenere-per-vero ha infatti bisogno di un parametro; la discussione sul principio di non contraddizione ci dice ora che tale parametro è un imperativo, un *comando*. Ora, se l'essenza della conoscenza ha il carattere del comando, e la conoscenza, in quanto assicurazione della sussistenza è una disposizione necessaria della vita, allora la vita in sè ha il tratto essenziale del comandare.

L'assicurazione della sussistenza, quindi, si attua in una decisione in merito a cosa debba valere come essente; tale decisione è l'atto fondamentale che traspone l'essere vivente "uomo" nella traiettoria di una prospettiva sull'ente e ve lo mantiene.

Da quanto detto finora si possono mettere in rilievo quattro punti che ci avvicinano all'essenza della conoscenza e della verità in N.:

1) E' ora più chiaro in che senso la conoscenza è per N. necessaria alla vita. Essa non è imposta al vivente dal di fuori, come un utile o un successo, ma è una necessità interna al conoscere stesso, che consiste appunto in un comando;

2) Come si concilia il carattere di comando insito nel conoscere con il carattere inventivo della conoscenza? In realtà, l'autentico comandare scaturisce da una *libertà*, è una forma fondamentale dell' essere libero; e la libertà in sé è *inventare*: ossia fondare senza fondamenti un fondamento;

3) Quando N. parla, a proposito del principio di non contraddizione (brano n. 516), di un "non poter contraddire" come una "incapacità" e non come una "verità", usa il termine "incapacità" in modo equivoco, in quanto suggerisce l'idea di un non-potere nel senso di un venir meno di un comportamento, mentre è inteso un non-potere-non, un necessario comportarsi. (Tale equivocità nasce dal voler contrapporre "verità" ad "incapacità", al fine di sottolineare il carattere di comando e di invenzione - e non di riproduzione della realtà - proprio del principio di non contraddizione);

4) La necessità (il non-potere-non del comandare e dell'inventare) scaturisce dalla libertà. Il principio di non contraddizione è un imperativo fondato dalla libertà. A questo punto si chiarisce anche la questione del presunto biologismo di N.: infatti l'essenza di questo principio non è determinata dal piano biologico. Anzi, lo stesso biologico ha per N. il carattere *di comando e di invenzione, di prospettiva e di orizzonte; è pensato in direzione della libertà.*

#### *La verità e la differenza di "mondo vero" e "mondo apparente"*

Per un certo periodo, la posizione metafisica di N. è assicurata mediante la contrapposizione gerarchica di verità e arte, che consiste in un platonismo rovesciato. La verità, in quanto fissa ciò che diviene, si mantiene nel mondo apparente; l'arte, come trasfigurazione del vivente in possibilità più elevate, lascia libero il diveniente di divenire, e si muove così nel mondo "vero". Tale posizione, tuttavia, non è definitiva; l'ultima speculazione di N. sulla verità compie un passo estremo e raggiunge la sua ultima essenza possibile.

Innanzitutto, va rilevato che nella posizione suaccennata vi è una duplice ambiguità, che riguarda sia la verità che l'arte. Il vero, come si è visto, in quanto è ciò che fissa si esclude dall'autentica realtà, dunque è errore ("*La verità è la specie di errore senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere*", scrive N. nel brano n. 493 della *Volontà di potenza*). Ma in questa definizione, la verità è pensata due volte, e in modo diverso: una volta come fissazione, e l'altra come accordo con la realtà. Solo se pensiamo la verità come accordo, infatti, la verità come stabilità può essere definita un errore. N. dunque non rifiuta la tradizionale concezione della verità come accordo e adeguazione; essa rimane piuttosto il metro per valutare il rapporto con l'arte, che proprio *sul fondamento* di tale accordo è concepita come un valore superiore.

Ma qui, a proposito dell'arte, N. non parla di "verità", ma di "parvenza", poichè anch'essa, avendo forma, è qualcosa di fissato. A questo punto, tutte le "verità" sono soltanto specie e gradi di "errori". Se non c'è verità, non c'è "mondo vero", tutto non diventa quindi "mondo apparente", "parvenza"?

No, perchè se vengono a mancare la misurazione e la stima rispetto a qualcosa di vero, non si può più parlare di parvenza. Con ciò, è compiuto il passo decisivo verso una posizione di fondo estrema. Ma che cosa rimane se con il mondo vero viene abolito anche il mondo apparente? Non pare che tutto si dissolva nel nulla? La

proposizione conclusiva dell'annotazione n. 567, afferma: "L'antitesi fra mondo apparente e mondo vero si riduce all'antitesi fra "mondo" e "nulla"".

### *L'estremo mutamento della verità concepita in termini metafisici*

In realtà, verità e parvenza, conoscenza e arte, non possono scomparire con l'abolizione del mondo vero e del mondo apparente, poichè sono valori necessari, che appartengono al patrimonio essenziale della vita. E' invece mutata l'essenza della verità, che si colloca all'estremo del pensiero metafisico. Nel brano n. 749, N. parla di "incantesimo", di "magia dell'estremo":

"L'incantesimo che combatte per noi, l'occhio di Venere che irretisce e acceca i nostri avversari, è la *magia dell'estremo*, la seduzione che viene esercitata da ogni cosa estrema: noi immoralisti siamo *gli estremi*..."

Il termine "immoralista" rinvia ad un concetto metafisico: "morale" è ogni metafisica, in quanto fondata sulla distinzione del mondo soprasensibile dal mondo sensibile. Definirsi "immoralista" da parte di N., significa *essere al di fuori della distinzione che regge la metafisica*, significa andare a quell'estremo dove non possono essere più ricavati da un mondo vero, i fini e i parametri per un mondo non vero e imperfetto. Ma che ne è della verità, dopo l'abolizione di tale distinzione?

Nel *Crepuscolo degli idoli*, N. dà la seguente risposta:

"6. Il mondo vero lo abbiamo abolito: quale mondo è rimasto? forse quello apparente?... Ma no! *con il mondo vero abbiamo abolito anche quello apparente!*

(Meriggio; attimo dell'ombra più corta; fine dell'errore più lungo; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA)"

L'indicazione di N. è: *incipit Zarathustra*. Zarathustra è l'eroe che *tramonta*, è l'estremo nella storia della metafisica. Di nuovo, domandiamoci come pensa N. nel tramonto - ossia nel compimento della metafisica - l'essenza della verità.

### *La verità come giustizia*

N. pensa l'essenza della verità nei termini di ciò che egli chiama "giustizia". Tale concezione, già presente agli inizi della filosofia nietzschiana, viene enunciata in termini più decisi nel periodo dello *Zarathustra*, anche se molto raramente. (I pochi pensieri sulla "giustizia" non furono mai pubblicati). Manca inoltre, da parte di N., il tentativo di collegare il pensiero della giustizia con l'essenza della verità; nondimeno, una tale connessione è possibile, se si pensa a fondo il concetto nietzschiano della verità.

Innanzitutto, pensiamo fino all'estremo l'essenza della verità, seguendo due vie: la prima, prendendo l'avvio dalla definizione di questo concetto in N.; la seconda, riandando alla definizione metafisica inesplicita e più generale, che è ovunque direttrice.

### *La prima via*

N. intende la verità come tenere-per-vero, che ha originariamente il carattere di un comando. Abolita la distinzione metafisica, per non cadere nel puro arbitrio, tale comando deve riferirsi a un qualche parametro, che tuttavia non si identifichi in un "vero" in sè sussistente. Ora, in quanto il tenere-per-vero deve avere una vincolanza e un fondamento, esso tiene salda ancora l'essenza tradizionale della verità.

### *La seconda via*

L'interpretazione della verità come tenere-per-vero concepisce il vero come stabilizzazione del caos, e quindi non corrisponde al suo carattere diveniente; dunque è errore, illusione. Sennonchè, connotare il vero come illusione ed errore, presuppone l'essenza della verità come adeguazione e accordo (*omòiosis*). Con l'abolizione della distinzione metafisica, tale concezione della verità come *omòiosis* muta, nel senso che diviene adattamento e insediamento della vita umana nel caos. Questo adattamento non è assimilazione a qualcosa di effettivamente presente, ma è *trasfigurazione imperativo-inventiva, prospettico-orizzontica*.

A questo punto si pone in modo ancora più netto la domanda da dove prenda la misura e la direttiva l'essere vero come adattamento. Solo l'adattamento stesso può dare la misura, "approntare" il retto (*das Rechte*) e decidere sulla direttiva (*Richte*). La verità, quindi, in quanto *omòiosis*, deve essere "giustizia" (*Gerechtigkeit*). (Il pensiero nietzscheano della "giustizia" è l'ultima conseguenza del fatto che la *alètheia* dovette rimanere impensata nella sua essenza. L'idea di "giustizia" è l'accadimento dell'abbandono dell'ente da parte dell'essere entro il pensiero dell'ente stesso).

Per N., dunque, la "giustizia" è l'essenza della verità nel senso del tenere-per-vero, cioè dell'adattamento al caos. Vi sono solo due annotazioni di questo periodo che definiscono tale concetto. La prima è intitolata "Le vie della libertà" ed è del 1884 [VII, II, 125-26 (ediz. critica di Colli e Montinari)]. La "giustizia" viene qui concepita come la via autentica dell'essere libero; di essa si dice quanto segue:

"*Giustizia* come modo di pensare costruttivo, esclusivo, distruttivo, che muove dai giudizi di valore: *sommo rappresentante della vita stessa*".

"Giustizia" come il pensare che "muove dai giudizi di valore" significa: quel modo fondamentale del pensiero, di quel pensiero inventivo-imperativo che fissa un orizzonte tale da assicurare la sussistenza (i "giudizi di valore" indicano appunto le condizioni essenziali del vivente).

La giustizia ha la costituzione essenziale del pensiero costruttivo, esclusivo, distruttivo: "costruttivo" (*bauend*), nel senso che esegue (*erstellt*) qualcosa che non è presente lì davanti, nè si appoggia a qualcosa di dato, ma e-rige (*er-richtet*) e apre una prospettiva, pone una direttiva (*Richte*). In questo vi è l'origine del carattere inventivo e imperativo di ogni conoscere.

Il pensiero costruttivo è al tempo stesso "esclusivo" (*ausscheidend*), in quanto deve de-cidere (*ent-scheiden*) ed es-cludere (*aus-scheiden*); esso è anche "distruttivo" (*vernichtend*) poiché elimina e libera la strada da fissazioni che impediscono possibilità più elevate.

La giustizia, dunque, è il fondamento essenziale della vita, della verità e della conoscenza. Le tre determinazioni del costruire, dell'escludere e del distruggere, che contrassegnano il *modo* del pensiero nei cui termini viene concepita la giustizia, dicono al tempo stesso, e soprattutto, del carattere di questo pensiero: esso è un sopraelevarsi, un diventare signore di se stesso in base ad un'altezza più elevata. Ma tale elevazione è l'essenza della potenza. Possiamo così leggere la seconda annotazione:

"Giustizia, in quanto funzione di una potenza che guarda lontano intorno a sè, che vede al di là delle prospettive piccine del bene e del male, che ha dunque un più ampio orizzonte del *vantaggio* - l'intenzione di conservare qualcosa che è *più* di questa e quella persona" [VII, II, 171].

Questa potenza "che guarda lontano intorno a sè", è tutt'altro che una forza ciecamente impellente, ma è, essa stessa, un guardare prospettico, che apre e mantiene aperta una grande prospettiva. Nel riferimento al bene e al male, N. intende il superamento della distinzione metafisica del mondo vero e del mondo apparente. La giustizia è un vedere oltre tale distinzione, è avere "un più ampio orizzonte del *vantaggio*" (*Vorteil*). Ora, questo termine non va pensato secondo le rappresentazioni quotidiane, ma la parola *Vor-teil*, secondo il suo significato genuino, vuol dire ciò che è impartito prima di ogni partizione. Quindi questo significa: nella giustizia, in quanto apertura di prospettiva, si allarga l'orizzonte di ciò che già dall'inizio viene impartito a ogni rappresentare e calcolare. *Che cosa* sia questo orizzonte, N. non lo dice, ma dalle sue parole si evince che il mirare della giustizia è superiore al destino dei singoli esseri umani, e che essa vede entro una più alta determinazione dell'essenza del mondo e dell'uomo occidentale moderno.

### *L'essenza della volontà di potenza. La stabilizzazione del divenire nella presenza*

Da quanto detto finora emerge che la giustizia, che fonda il carattere imperativo e inventivo della conoscenza, pur determinandosi solo in base a se stessa, è la "funzione" della volontà di potenza. Si deve quindi pensare la volontà di potenza partendo dall'essenza della giustizia, e la giustizia riportandola al suo fondamento essenziale.

L'essenza della volontà di potenza è originariamente unitaria, e non può essere pensata correttamente combinando semplicemente i due termini, "volontà" e "potenza", oppure equiparandoli l'uno all'altro. N. rifiuta di determinare l'essenza "separata" dei due termini. Per quanto riguarda la volontà, egli afferma che è una parola solo in apparenza semplice, in realtà è qualcosa di molteplice; la volontà, presa per sè, non esiste. Nondimeno, egli dice anche che essa è comando, sopraelevazione, innalzamento della propria essenza. Ma pensando l'essenza della volontà, pensiamo già la volontà di potenza; lo stesso vale per la potenza, che è determinata come un guardare oltre, in una veduta che tutto abbraccia, in quanto superpotenziamento. Volontà di potenza significa allora: ottenere il potere della sopraelevazione di se stesso; il superpotenziamento che porta alla sopraelevazione è contemporaneamente l'atto della sopraelevazione.

Ora, tuttavia, tale concezione, che estende la giustizia a potenza fondamentale dell'ente in generale, non diventa una antropomorfizzazione di tutto ciò che è? Di ciò N. è consapevole, come si evince dal brano n. 614 della *Volontà di potenza*:

"Antropomorfizzare" il mondo, cioè sentirci sempre più in esso come signori".

Tale antropomorfizzazione, che deriva da una interpretazione dell'essere-uomo che è nel fondo della sua essenza volontà di potenza, fa parte della storia finale della metafisica, caratterizzata dall'abbandono dell'essere.

Nella interpretazione di N. giunge a compimento la concezione dell'essere, che i Greci determinarono come stabilità della presenza. Per N. l'essenza dell'ente è il caos, il divenire, che si determina come volontà di potenza. Ciò non significa, però, "rimuovere" l'essere a favore del divenire, poiché quest'ultimo è pensato nella sua stabilità. Infatti la volontà di potenza, nella sua essenza più profonda, non è altro che la stabilizzazione del divenire nella presenza. In una annotazione del 1888 (*La volontà di potenza*, n. 617), egli scrive:

"Ricapitolazione:

"Imprimere al divenire il carattere dell'essere - è questa la *suprema volontà di potenza*".

Ecco dunque che, nel pensiero della volontà di potenza, viene ripensato il pensiero iniziale dell'essere come *physis*, non come imitazione del primo inizio, ma come trasformazione del pensiero moderno dell'ente. Ma qui, nel suo compimento, la domanda della verità, nella cui essenza l'essere stesso è presente, non soltanto rimane non domandata, ma viene sepolta nella sua problematicità. Per questo il compimento diventa una fine: l'essere è coperto dall'ombra dell'ente e della supremazia del cosiddetto reale. Tale adombramento proviene tuttavia dall'essere stesso, fa parte della storia dell'essere, caratterizzata dal rifiutarsi della verità.

Questa fine è però la necessità dell'altro inizio; sta a noi cogliere tale necessità e capire la fine come compimento.

"Eppure, scorgendo questa ombra *come* ombra, noi stiamo già in un'altra luce, senza trovare il fuoco da cui emana il suo rilucere".

## **Libro Secondo**

### **IV L'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza**

Se pensiamo la filosofia di Nietzsche all'interno del progetto-guida della metafisica occidentale, ne riconosciamo l'aspetto necessario e definitivo, che emerge soprattutto nella connessione della dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale, con il pensiero fondamentale della volontà di potenza. La determinazione di tale connessione, che fa apparire questa filosofia come la posizione storica finale della metafisica, richiede la seguente articolazione:

1.

N. pensa l'essere come volontà di potenza, in unità con la determinazione dell'essere come eterno ritorno, tuttavia non teorizza esplicitamente l'*unità* essenziale di questi due concetti, nè li collega al progetto-guida della metafisica. Egli, al pari di tutti i filosofi prima di lui, non ha saputo ritrovare i tratti essenziali di tale progetto-guida, che consistono nella rappresentazione dell'ente in quanto tale nell'ambito della presenza e della stabilità.

Il pensiero dell'eterno ritorno, che anticipa nel contenuto quello della volontà di potenza, pensando la costante stabilizzazione del divenire, nella presenza del ripetersi dell'identico, genera l'illusione storiografica di aver riguadagnato l'inizio, quando, agli albori della metafisica, l'unità della *physis* fu ripartita in "essere" e "divenire". Sennonchè, la dottrina di N. non è il superamento della metafisica, poichè, lungi dal pensare l'essenza dell'ente in modo greco, la pensa nel compimento, in sè involupato, senza vie di uscita. L'inizio è portato così al compimento della sua fine, e conferma l'abbandono dell'essere.

2.

I due pensieri pensano, nei termini dell'età moderna (la volontà di potenza) e in quelli della storia finale (l'eterno ritorno), la stessa cosa. Lo si può vedere sia in riferimento al progetto-guida della metafisica, rispetto al quale i due pensieri rappresentano entrambi la stabilizzazione del divenire, sia nell'orizzonte stesso della metafisica e in base alle sue distinzioni. Infatti, essi sono concepiti come determinazioni fondamentali dell'ente nel suo insieme, e, precisamente, la volontà di potenza come la forma del *che cosa* è (*Was-sein*), l'eterno ritorno come quella del *che* è (*Dass-sein*). (Questa seconda via è quella seguita nei due corsi universitari "La volontà di potenza come arte" e "L'eterno ritorno dell'uguale").

La distinzione di queste due determinazioni, che regge la metafisica e la cui origine è rimasta occulta, ha il fondamento nella distinzione platonica dell'*ontos on* e del *me on*. Il primo, è l'ente essente, che è in modo vero e proprio, nella cui presenza sono uniti il *che cosa* un ente è e il *che* esso è. Il secondo, è quello apparente, che *mostra* il *che cosa* è solo in modo offuscato, e che quindi non è veramente, pur non essendo un niente. La distinzione fra il *che cosa* e il *che* è (basata su quella dell'*ontos on* e del *me on*), si presenta successivamente in forme diverse (*essentia*, *existentia*), viene infine alla luce nel compimento della metafisica, ma in modo che la *distinzione in quanto tale* è dimenticata.

Ma il compimento, con la filosofia di N., realizza una trasformazione nell'ultima forma possibile, superando la distinzione del mondo "vero" e del mondo "apparente", nella trasformazione del secondo, del "sensibile", nella "vita" nel senso della volontà di potenza, che assimila il "soprasensibile" come assicurazione della sussistenza. In questa ultima trasformazione, viene eliminata la distinzione: il "che cosa" (volontà di potenza) è, in quanto essenza, la condizione della vitalità della vita, ed è l'unico e autentico "che è" (eterno ritorno) del vivente.

3.

Nell'unità essenziale dei due pensieri, la metafisica dice la sua ultima parola. All'inizio della sua storia, vi era l'antitesi di essere e divenire, ripartiti in due regni separati. Nell'essere, percepito come permanenza e durata, i Greci scorgono l'essere vero e proprio, e vedono il divenire come generazione e corruzione, quindi come non ente e come ente apparente. Successivamente, il divenire entra in concorrenza con l'essere, reclamando il posto di quest'ultimo; Hegel, compiendo il primo passo in suo favore, lo concepisce a partire dal soprasensibile, dall'idea assoluta; N., attuando il rovesciamento del platonismo, elimina l'antitesi di essere e divenire, e costituisce il compimento. Ora il divenire pretende di avere assunto la preminenza sull'essere, mentre in realtà porta a compimento soltanto l'eterna

conferma dell'essere nel senso della stabilizzazione e della presenza. La filosofia di N., infatti, stabilizzando il divenire, realizza la supremazia dell'iniziale verità dell'essere, rimasta ignota e infondata. La conseguenza di questo ultimo stadio della metafisica, si manifesta nella corrispettiva determinazione dell'essenza della verità. Essendo svanita anche l'ultima risonanza della *alétheia*, la verità diventa "giustizia", ossia suprema volontà di potenza. Tale trasformazione equivale ad un "accantonamento"; allora comincia il conferimento di senso come "trasvalutazione di tutti i valori". La verità come "giustizia", conseguenza dell'*antropomorfismo* incondizionato, diventa il dominio dell'uomo sulla terra.

4.

Comincia, con questo, l'epoca della *compiuta mancanza di senso*, che deriva dall'accantonamento della verità dell'essere, nel compimento della metafisica. Tale epoca instaura la supremazia dell'entità in quanto fattività (*Machsamkeit*), che rimane sottomessa all'essere nella figura essenziale della *macchinazione* (*Machenschaft*). Con la macchinazione, che può mantenersi solo sotto il comando incondizionato di se stessa, giunge al potere la mancanza di senso.

Nondimeno, è il tempo dell'instaurazione macchinosa di "fini" e "visioni del mondo", che sostituiscono ogni domandare sulla verità dell'essere, e che non si regolano su "misure" e "ideali" in sé fondati, ma che stanno al servizio della potenza, e scaturiscono da una autoinstaurazione dell'uomo nell'ente. L'essenza dell'ente, il "che cosa è", determinato un tempo dalle "idee", è riferito ora al calcolo che inventa i "valori". La "trasvalutazione di tutti i valori" è, dunque, la forma estrema della metafisica. Questo è l'unico piano che rimane dopo il rovesciamento del platonismo e l'abolizione del mondo "vero" e del mondo "apparente", e che appare come identità di eterno ritorno e di volontà di potenza.

5.

Tale epoca attua pienamente l'essenza dell'età moderna, caratterizzata dal fatto che l'uomo, come *subiectum*, si instaura quale centro di riferimento dell'ente nel suo insieme, di fronte al quale l'ente diventa oggetto, determinato come "rappresentatezza" e "fabbricatezza" (*Vor- und Herstelltheit*). Alla base di tali determinazioni ci sono Cartesio, con l'identificazione della verità nella certezza, e Leibniz con l'interpretazione della sostanza con il carattere fondamentale della rappresentazione. La certezza e la rappresentazione predispongono alla preminenza del calcolo e della macchinazione. La tecnica fonda il potere dell'uomo in un mondo in cui solo l'ente, e non l'essere, è essenziale. *La mancanza di radura (das Lichtungslose) dell'essere è la mancanza di senso (Sinnlosigkeit) dell'ente nel suo insieme.*

6.

Con la mancanza di senso che caratterizza l'età moderna, l'essenza della metafisica raggiunge il compimento nella macchinazione, che spinge l'ente a occupare l'unico rango e fa dimenticare l'essere. Ciò che propriamente accade è che l'essere lascia l'ente a esso stesso e *in questo si rifiuta*. In quanto tale rifiuto (*Verweigerung*) viene esperito, è però già accaduta una radura dell'essere, è la prima iniziale manifestazione dell'essere nella sua problematicità. Occorre rendersi *insistenti* in questa radura, che avviene per opera dell'essere, e non è escogitata da noi.

Il fondamento storico del compimento è già il trapasso nell'altro inizio, che ritorna al fondamento e assume con questo un'altra stabilità. Il trapasso (*Uebergang*) assume su di sé tutto il già-stato e prepara il venturo, seguendo la via che dispone il pensiero dell'uomo all'ascolto della voce dell'essere e lo fa diventare disponibile alla guardia (*Waechterschaft*) della verità dell'essere.

## V. Il nichilismo europeo

*I cinque titoli capitali nel pensiero di Nietzsche*

N. chiama "nichilismo" il movimento da lui riconosciuto per la prima volta nella storia occidentale, che domina già i secoli precedenti e darà l'impronta al prossimo, e di cui egli compendia l'interpretazione nella sentenza: "Dio è morto". Dio è il Dio cristiano, che è al tempo stesso la rappresentazione-guida del "soprasensibile", degli "ideali", dei "valori", e dei "fini" instaurati *sopra* l'ente. Venendo meno il dominio del "soprasensibile" sull'ente, l'ente stesso perde il suo "senso". Il nichilismo è, dunque, quell'evento (*Ereignis*) nel quale la verità sull'ente nel suo insieme muta e si spinge verso una fine da essa determinata.

Il nichilismo non è solo, tuttavia, decadenza del dominio del soprasensibile, ma esso si compie anche in vista di una *nuova* posizione di valori, e in questo senso è designato da N. come il "nichilismo classico". In questa accezione, dunque, il termine "nichilismo" perde la sua connotazione meramente negativa, e significa liberazione dai valori finora validi, *per una trasvalutazione* di essi.

Per quanto riguarda la "trasvalutazione", essa non è solo una "sostituzione" dei valori, ma significa propriamente che "il posto" dei valori finora validi (il "soprasensibile") scompare: la posizione stessa dei valori e la determinazione della loro essenza mutano. Per fondare una nuova posizione, tuttavia, occorre un "nuovo principio", che investa l'interpretazione dell'ente nel suo insieme, la quale, venendo meno il "soprasensibile", può avvenire soltanto partendo dall'ente stesso. Tale interpretazione, per N., consiste nella "volontà di potenza", termine che definisce sia il carattere fondamentale dell'ente, il *che cosa è*, sia l'essenza della potenza, che sta nel suo *superpotenziamento*: la potenza è tale solo in quanto e fintanto che supera e oltrepassa se stessa.

Ora, tutto l'ente, in quanto volontà di potenza, è un incessante superpotenziarsi e, quindi, un costante divenire, che, però, non va "oltre" se stesso, poichè non tollera nessun altro "fine" al di fuori di sè, ma deve ritornare continuamente a sè. Dunque, dall'essenza della volontà di potenza si coglie il carattere fondamentale dell'ente come eterno ritorno dell'uguale. E, d'altra parte, partendo dall'essenza dell'eterno ritorno si determina la necessarietà della volontà di potenza. Come il termine "volontà di potenza" definisce il *che cosa* l'ente è, la sua essenza, così la denominazione "eterno ritorno", dice il *come* l'ente deve essere.

L'eterno ritorno dell'uguale fornisce anche la più acuta interpretazione del "nichilismo classico", poichè ha incondizionatamente annientato ogni fine al di fuori e al di sopra dell'ente. Ma se si elimina il "soprasensibile", rimane soltanto la "terra"; e il nuovo ordine, quindi, consisterà in un invito illimitato all'uomo ad elevare il proprio dominio sull'orbe terrestre. Ma, dal momento che il nichilismo e la nuova concezione dell'ente, hanno reso necessaria una nuova posizione dell'essenza dell'uomo, non si tratterà dell'uomo che c'è stato finora, bensì del superuomo, che è la forma suprema della volontà di potenza e della "trasvalutazione di tutti i valori".

I cinque titoli capitali indicati: "nichilismo", "trasvalutazione", "volontà di potenza", "eterno ritorno", "superuomo", mostrano la metafisica di N. sempre sotto *un* unico riguardo, ma anche nella sua connessione con il tutto: solo nella loro appartenenza originaria la rivelano in modo essenziale.

Partendo da una sufficiente comprensione del nichilismo possiamo, quindi, accedere al sapere della metafisica di N. nella sua interezza. Tale sapere, peraltro, non si

identifica in una "astratta" dottrina, ma significa esperire consapevolmente la nostra posizione nella storia della metafisica dell' Occidente, pensare questa storia come il fondamento della nostra storia e delle decisioni venture.

N. non ha esposto la sua conoscenza del nichilismo nella compattezza che pure egli possedeva; il nocciolo intimo della sua dottrina non è stato reso pubblico, ma è *ancora* nascosto nel lascito, e solo una parte, scelta in maniera a tratti *arbitraria e casuale*, è raccolta nell'opera *La volontà di potenza*. I brani che la compongono non sono disposti secondo l'ordine cronologico, ma secondo un piano proprio dei curatori. Si può dunque affermare che ciò che è stato da loro pubblicato è stato sì stilato da N., eppure egli non lo ha mai pensato così. Il primo libro, "Il nichilismo europeo", contiene i brani numerati dall' 1 al 134.

### *Il nichilismo come "svalutazione dei valori supremi"*

Per evitare le difficoltà interpretative, legate alle scelte dei curatori, analizzeremo singoli brani, seguendo i seguenti criteri:

- 1) Il brano dovrà appartenere al periodo della massima lucidità del pensiero di N., ossia agli anni 1887 e 1888;
- 2) Dovrà contenere il nocciolo essenziale del nichilismo ed esporlo in termini sufficientemente ampi;
- 3) Dovrà essere adatto a portare sul terreno adeguato il confronto con il pensiero nietzscheano del nichilismo.

Introduciamo il discorso con una annotazione - la n.2 - posta all'inizio del libro, che dice:

"Che cosa significa nichilismo? - *che i valori supremi si svalutano*. Manca il fine; manca la risposta al "perchè?"".

Dal brano cogliamo ciò che è decisivo per ogni comprensione del nichilismo: esso è il processo della svalutazione dei valori supremi. Quale carattere abbia, tuttavia, tale processo, e in che misura esso sia il processo fondamentale della nostra storia, lo si può cogliere solo se prima venga chiarito il concetto di valore, che nella filosofia di N. svolge un ruolo direttivo.

La domanda del valore e della sua essenza ha il proprio fondamento nella domanda dell'essere. Valere è un modo dell'essere. L'essenza del valore è connessa a quella del fine: stimare qualcosa un valore, significa contemporaneamente indirizzarsi su di esso. Il valore si rivela, inoltre, anche fondamento di ciò che in esso viene accolto. Si può così delineare una connessione interna tra valore, fine e fondamento, non senza che si possa evitare una domanda insidiosa: qualcosa è un fine (o un fondamento) perchè è un valore, oppure è un valore perchè è posto come fine (o come fondamento)?

Senonchè, resta non chiarita la questione del perchè l'idea di valore domini il pensiero di N. e, successivamente, quello contemporaneo.

## *Nichilismo, "nihil" e Niente*

Il "nichilismo", che vuol dire che tutto l'ente è *nihil*, "niente", non sta in una connessione essenziale con l'idea del valore, che si fonda determinando prima se e come qualcosa è. Nondimeno, esso è concepito come "svalutazione dei valori supremi."

Ora, nel concetto di nichilismo si tratta dell'ente nel suo non essere, considerato come la negazione dell'ente: il "niente" è pensato di solito nella prospettiva di ciò che è di volta in volta negato. Con il concetto di "Niente", non intendiamo, invece, una particolare negazione di un singolo ente, ma la negazione incondizionata dell'ente nel suo insieme. Il Niente, in quanto negazione di ogni oggetto possibile, non è più, a sua volta, un oggetto. Pensare al Niente risulta allora un proponimento "senza oggetto" (*gegenstandslos*), un vuoto gioco di parole che deve, per di più, fare a pugni con se stesso: qualsiasi cosa, infatti, io stabilisca sul Niente, devo dire di esso un "è", e in tal modo gli attribuisco i caratteri dell'ente. Tali riflessioni, che liquidano il Niente come opposizione essenziale a tutto ciò che è, implicano la convinzione di essere in possesso della verità dell' "è" e dell'"essere" in modo chiaro e incontrovertibile; questa convinzione è propria di tutta la metafisica. Ma se il Niente è niente, allora non può dirsi neppure che l'ente sprofondi nel Niente, e lo stesso nichilismo è un'illusione.

Certo, l'opinione comune e la filosofia tradizionale hanno ragione a sostenere che il Niente non sia un ente, un "oggetto", ma la domanda se questo Niente, in quanto determina ciò che è essenzialmente presente, invece non "sia", non trova pace. E se l'essenza del nichilismo consistesse proprio nel non prendere sul serio la domanda del Niente? Se questo, pur non essendo un ente, non fosse nemmeno ciò che è soltanto nullo? Il nichilismo sarebbe allora quella storia della metafisica che spinge ad una posizione di fondo nella quale il Niente, non solo non può essere compreso, ma non vuole più nemmeno essere capito. Lo stesso N., che si muove nella traiettoria del pensiero occidentale, non è capace di pensare l'essenza del Niente. Egli riconosce il nichilismo poichè pensa lui stesso in modo nichilistico, concependolo soltanto in base alla svalutazione dei valori supremi. Nella metafisica, però, il concetto di valore giunge alla posizione di preminenza, poichè in esso si cela una certa interpretazione dell'essere: la sua essenza (*Wesen*) viene pensata sotto un riguardo determinato e necessario, cioè nella sua malaessenza (*Unwesen*).

## *Il concetto nietzscheano della cosmologia e della psicologia*

Per rispondere alle domande poste dalla concezione nietzscheana di nichilismo come svalutazione dei valori supremi, scegliamo la via di una delucidazione del brano n. 12, la cui stesura è avvenuta tra il novembre 1887 e il marzo 1888. Il brano è intitolato: "Caduta dei valori cosmologici", ed è diviso in due sezioni, A e B, di ampiezza disuguale, ed è completato, inoltre, da una osservazione conclusiva. Va rilevato che N. non allude qui alla cosmologia, intesa come una branca della metafisica tradizionale; ma in questo contesto, "cosmo" significa "natura", "mondo", termini che designano, nel lessico nietzscheano, l'ente nel suo insieme. I valori "cosmologici" sono quei valori che abbracciano tutto ciò che è e diviene, sono i valori *supremi*; si tratta, quindi, dell'essenza del nichilismo.

La sezione A è articolata in quattro capoversi; il quarto riprende i tre precedenti nel loro contenuto essenziale. La sezione B offre un panorama delle conseguenze di questa caduta dei valori cosmologici, che non comporta una caduta del cosmo stesso. I primi tre capoversi della sezione A incominciano ogni volta nello stesso modo: "Il *nichilismo* come *stato psicologico*". Si pone così la questione di sapere che cosa intenda N. con "psicologico" e con "psicologia". Si può interpretare il concetto, come un domandare *filosofico* dell'essenza dell'uomo nei suoi riferimenti essenziali all'ente nel suo insieme. "Psicologia" equivale allora a "metafisica", che non comprende, tuttavia, solo l'uomo, ma tutto il vivente, determinato nel senso della "volontà di potenza".

Il fatto che la "metafisica" diventi "psicologia", ossia che l'uomo in essa abbia una preminenza speciale, ha il suo fondamento nella metafisica moderna. E' in quest'epoca, infatti, che l'uomo diventa misura e centro dell'ente; egli è il *subjectum*. Tale concezione dell'uomo, iniziata con Cartesio, è portata alle estreme conseguenze soggettivistiche da N. stesso con la dottrina del superuomo, che sancisce l' incondizionata preminenza dell'uomo nell'ente.

Se perciò il nichilismo viene concepito come "stato psicologico", significa che il nichilismo riguarda la posizione storica dell'uomo, in altri termini: il nichilismo come una forma della *volontà di potenza*.

### *La provenienza del nichilismo. Le sue tre forme*

Quando si svalutano i valori supremi che conferiscono all'ente il suo valore, anche l'ente che su di esso si fonda perde il suo valore. Nasce allora il sentimento che tutto sia privo di valore. Nei primi tre capoversi del brano n. 12, sezione A, N., domandando dell'essenza del nichilismo, nomina tre condizioni della sua "provenienza". Il nichilismo subentra, scrive N., "in primo luogo, se abbiamo cercato in tutto l'accadere un "senso" che in esso non c'è: sicchè alla fine chi cerca perde il coraggio". Per "senso" si intende lo "scopo" di ogni agire. Egli ne enumera alcuni: "l'ordine morale del mondo", "l'accrescimento dell'amore", "l'avvicinamento a uno stato universale di felicità". Ma anche: "il dirigersi verso uno stato universale del nulla": il nulla è pur sempre uno scopo, volere-nulla consente ancor sempre al volere di volere. N. ha più volte sottolineato che il fatto fondamentale della volontà umana è l'orrore del vuoto del non volere, che essa preferisce essere volontà del nulla piuttosto che non volontà. Ora, però, tutti questi "scopi" nella storia dell'uomo non sono mai stati raggiunti; di qui, la perdita di valore dello "scopo", come valore supremo preposto al divenire, e la conseguente trasformazione del rapporto dell'uomo con l'ente e con se stesso.

"In secondo luogo", il nichilismo subentra "quando si è postulata una totalità, una sistematizzazione e addirittura un'organizzazione in tutto l'accadere e alla sua base", che non si realizza. Come valore supremo viene ora postulata una "unità" per l'ente nel suo insieme; l'uomo ne ha bisogno "per poter credere nel proprio valore". Se tale credenza viene delusa, matura la cognizione che con tutto l'agire non si ottiene nulla; il divenire appare senza meta e quindi irrealizzabile. Per salvare questo "irrealizzabile" e assicurare all'uomo un proprio valore, viene allora postulato, al di sopra del divenire, un "mondo vero", non toccato da nessun cambiamento e da nessuna delusione. Ciò avviene, tuttavia, a spese del mondo "sensibile", che è svalutato. Ne deriva "una terza e ultima forma di nichilismo", che nasce quando l'uomo si accorge che il "mondo vero" è stato "fabbricato solo in base a bisogni psicologici". Il nichilismo diviene ora l'esplicita "incredulità per un mondo metafisico". Il mondo del

divenire si mostra, al contrario, come l'unica realtà; tuttavia, "non si sopporta questo mondo che pure non si vuole negare".

Le tre forme menzionate di nichilismo - cercare un "senso", postulare una "unità" e l'ascesa a un mondo "vero"- hanno fra loro un'intima relazione, e, insieme, costituiscono una storia.

Nella proposizione conclusiva della sezione A, N. afferma:

"Insomma: le categorie "scopo", "unità", "essere", con le quali avevamo introdotto un valore nel mondo, ne vengono da noi nuovamente estratte - e ora il mondo appare privo di valore.."

Occorre delucidare tale proposizione, e precisamente secondo due riguardi, prima di mostrare come vada intesa, in conformità con essa, l'intera sezione A.

### *I valori supremi come categorie*

N. chiama i valori supremi "categorie", senza peraltro darne una spiegazione. Questo termine, dal greco *kategorèin*, ha il significato di una chiamata che rende manifesta una cosa per quello che è. L'aspetto, ciò in cui un ente si mostra per quello che è, si dice *èidos*, o *idèa*. In questa accezione, la parola *kategorìa* viene adoperata anche da Aristotele, che la eleva al rango di un nome filosofico, ossia più originario ed essenziale. Da Aristotele in poi, la categoria acquisisce il significato di chiamata fondamentale dell'ente in quanto tale, una chiamata tale da dire in quale carattere d'essere (la "sostanza", la "qualità", la "relazione"), l'ente nominato si mostra. Di conseguenza, le categorie sono le parole filosofiche fondamentali, che presiedono al nostro quotidiano rapportarci all'ente, del tutto essenziali, nonostante la maggioranza degli uomini e l'intelletto comune ne ignorino l'esistenza.

Le categorie sono riconosciute espressamente dal pensiero razionale, filosofico (in termini aristotelici, dal *logos apofantikòs*). Da Aristotele, a Kant e a Nietzsche, sia pure in forme diverse, viene colta la relazione fra la ragione giudicante e l'ente in quanto tale, che nelle categorie mostra la sua articolazione. Per quanto riguarda N., il fatto che chiami "categorie" i "valori cosmologici", ossia le supreme determinazioni dell'ente, mostra quanto decisamente egli pensi nella traiettoria della metafisica. Che poi, concependo le categorie come "valori", esca da tale traiettoria e si possa definire "antimetafisico", oppure, portando la metafisica alla sua fine definitiva, diventi l'ultimo metafisico, lo si potrà stabilire solo con il chiarimento del concetto nietzscheano di nichilismo.

La seconda cosa che si rende necessaria per delucidare la proposizione conclusiva della sezione A, è l'indicazione del mondo in cui qui N., riassumendo, chiama le tre categorie. Invece di "senso", egli dice ora "scopo"; invece di "totalità", "unità"; invece di "verità" e di "mondo vero", "essere". Che egli, di nuovo, non dia una spiegazione di ciò, non deve stupirci, poichè non ci troviamo di fronte ad un capitolo di un libro destinato al "pubblico", ma al soliloquio di un pensatore. Piuttosto, sottolineiamo il fatto che N. concepisca la "verità" come categoria di ragione, ed equipari la "verità" a "essere". In questo vi è qualcosa di essenziale per il chiarimento della sua posizione metafisica di fondo, nella quale l'esperienza del nichilismo ha la sua radice.

## *Il nichilismo e l'uomo della storia occidentale*

Nella proposizione conclusiva della sezione A, dove si dice che i valori supremi, introdotti nel "mondo", vengono nuovamente "estratti", emerge un altro atteggiamento. Non si tratta più soltanto della genesi del nichilismo e della descrizione del suo decorso; in questa posizione e deposizione dei valori, noi, che apparteniamo alla storia dell'Occidente, siamo attivi e compartecipi. Il nichilismo, dunque, non è solo il processo di svalutazione dei valori supremi, è anche l'"estrazione" dei valori, la loro eliminazione attiva, che scaturisce dalla necessità di dare al mondo un senso e una pienezza.

Un ulteriore sguardo d'insieme alla sezione A, ci permette di cogliere, nei suoi tratti essenziali, la storia del nichilismo, che ha una qualche corrispondenza con la storia "reale". Ad esempio, nel terzo capoverso, N., parlando di un "mondo vero", si riferisce alla metafisica di Platone e al cristianesimo, interpretato come "platonismo". Nel secondo, si può cogliere il riferimento alla dottrina di Parmenide, in quanto postula una "unità" per l'ente nel suo insieme. Per la prima forma del nichilismo, quale è evocata nel primo capoverso, invece, non può essere trovata nessuna esplicita testimonianza storica, in quanto si tratta della condizione di fondo della possibilità del nichilismo, che quindi domina la sua intera storia.

### *La nuova posizione di valori*

Ciò che nella sezione B si richiede e a cui si invita, è il tentativo esplicito e consapevole di svalutare i valori supremi e di deporli. Ora il nichilismo non è più un processo a cui assistiamo da spettatori, ma si rivela essere la storia della nostra epoca, dalla quale siamo sollecitati. Ora, poichè la svalutazione che si compie comporta un cambiamento dell'ente nel suo insieme, essa è anche il cammino verso un nuovo principio della posizione di valori, per il quale diviene necessario che si realizzino e si diffondano una nuova consapevolezza e un nuovo sapere circa l'origine e l'essenza dei valori. In tal modo il nichilismo diventa classico; la consapevolezza, il calcolo e il "ricalcolo" psicologico" lo contraddistinguono, come si evince dalla proposizione conclusiva della sezione B:

"- tutti questi valori sono, ricalcolati dal punto di vista psicologico, risultati di dominate prospettive di utilità per il mantenimento e il potenziamento di forme di dominio umane: e solo falsamente sono proiettati nell'essenza delle cose. L'iperbolica ingenuità dell'uomo è ancor sempre il postulare se stesso come seso e misura del valore delle cose..".

Con ciò è detto che i valori hanno il loro fondamento in "forme di dominio"; in altri termini, sono riferiti alla volontà di potenza, da cui traggono l'origine e l'ambito di validità.

Partendo dalla sezione conclusiva del brano n. 12, la prima parte di esso, ove si delinea una "storia" del nichilismo, ci appare ora come la fase preliminare di una "nuova" posizione di valori, in modo tale da esperire il nichilismo più estremo non come declino (Niedergang), ma come trapasso (Uebergang) a nuove condizioni di esistenza. Questa visione del nichilismo è stata fissata da N., all'epoca della stesura del brano n. 12, anche in un'altra annotazione:

"In determinate circostanze sarebbe segno di crescita incisiva ed essenzialissima, di trapasso a nuove condizioni di esistenza, il fatto che venisse al mondo la forma estrema di pessimismo, il vero e proprio nichilismo". (La volontà di potenza, n. 112).

### *Il nichilismo come storia*

La riflessione sul concetto nietzscheano del nichilismo, fin qui svolta, può essere fissata nelle due tesi seguenti:

1) Il nichilismo è la storia della svalutazione dei valori supremi finora validi come trapasso alla loro trasvalutazione;

2) L'essenza del nichilismo è concepita unicamente in base al principio del valore. E poichè la posizione di valori è fondata sulla volontà di potenza, il superamento del nichilismo si sviluppa in una interpretazione dell'ente nel suo insieme come volontà di potenza.

La nuova metafisica di N. è, dunque, metafisica della volontà di potenza, in un duplice senso. Da un lato, la volontà di potenza costituisce l' "oggetto" proprio di tale metafisica; dall'altro, determinando essa il carattere complessivo dell'ente, ne è anche il fondamento e quindi il "soggetto". Pertanto, la volontà di potenza è il soggetto e l'oggetto della metafisica dominata dal pensiero del valore.

Il nichilismo, per N., non solo "ha" una storia, ma "è" storia, poichè contribuisce a formare l'essenza della storia occidentale, determinandone la logica interna, la "legalità" delle posizioni metafisiche di fondo. La visione del nichilismo non consiste perciò nella conoscenza dei fenomeni storiograficamente presentabili, ma nel capire i passi e i gradi intermedi dell'incipiente svalutazione sino alla necessaria trasvalutazione.

N. ha descritto una pienezza essenziale del nichilismo, articolata in una molteplicità di forme. Una forma preliminare di nichilismo è data dal pessimismo, che consiste nella credenza che si sia nel peggiore dei mondi, e che la vita non valga la pena di essere vissuta. Tale pessimismo è ambiguo: da una parte esso è espressione della forza, guarda lucidamente all' origine dei giudizi di valore e indaga sulla fonte dei nuovi giudizi; dall'altra parte, deriva dalla debolezza, vede ovunque il lato tetro e il decadimento, che cerca di "comprendere" in termini storiografici: per tutto ciò che accade trova una corrispondenza già accaduta.

Da questo pessimismo, che cerca di sostituire i vecchi valori con altri, quali il "socialismo", la "musica wagneriana", o forme non dogmatiche di cristianesimo, senza peraltro modificarne il "posto" - il soprasensibile -, deriva il nichilismo "incompleto", che è, in realtà, come scrive N., un tentativo "di sfuggire al nichilismo senza trasvalutare quei valori" (La volontà di potenza, n. 28).

Da questo stato intermedio, nasce il "nichilismo estremo", che enuncia che non c'è alcuna verità in sè. Anch'esso, è caratterizzato dall'ambiguità:

"A) Nichilismo come segno della cresciuta potenza dello spirito: il nichilismo attivo.

B) Nichilismo come declino e regresso della potenza dello spirito: il nichilismo passivo" (Ibidem, n. 22).

Il nichilismo attivo riconosce la verità come una forma della volontà di potenza, e si trasforma, quindi, nel nichilismo classico. E poiché riconosce la volontà di potenza come carattere fondamentale dell'ente, non è mera "contemplatività", ma il no dell'azione: il nichilismo classico è perciò anche l' "ideale della suprema possanza" [VII, II, 15].

Ora, la suprema possanza del nichilismo sgombera lo spazio (rauemt...aus), e, al tempo stesso, concede spazio (rauemt...ein) a nuove possibilità, aprendo la strada a un nuovo ordine. N. lo definisce "nichilismo estatico" e afferma che, in quanto esso non riconosce niente all'infuori e al di sopra di sé, potrebbe "essere un modo di pensare divino" (Ibidem, n. 15).

### *Posizione di valori e volontà di potenza*

Il nichilismo come storia delle posizioni di valori può essere capito soltanto se la posizione di valori è riconosciuta nella sua necessarietà metafisica. Pertanto, il peso maggiore delle nostre riflessioni si sposta ora sulla seconda tesi, che consiste nel concepire il nichilismo in base al pensiero del valore. Tale pensiero è una componente fondamentale della metafisica della volontà di potenza, che si afferma soltanto con la filosofia di N., e che rappresenta una svolta decisiva della metafisica.

Data la necessarietà di questa svolta, la domanda della provenienza del pensiero del valore diventa la domanda dell'essenza del valore e, a pari titolo, dell'essenza della metafisica. N. stesso ha formulato questa domanda, e le ha dato anche risposta. Nella sezione conclusiva del brano n. 12, egli enuncia, infatti, la connessione tra posizione di valori e volontà di potenza, ribadita anche nel brano n.14: "I valori e la loro trasformazione stanno in rapporto con la crescita di potenza di chi pone i valori".

Nel brano 715, N. definisce, inoltre, che cosa intenda per "valore":

"Il punto di vista del "valore" è il punto di vista di condizioni di conservazione, di potenziamento rispetto a forme complesse di relativa durata di vita entro il divenire".

La risposta di N. è, dunque: i valori sono posti dalla volontà di potenza; il "valore" è un "punto di vista" e, in quanto tale, non è qualcosa che vale in sé, ma è posto da un mirare a qualcosa che soltanto mediante questo mirare riceve il carattere di valore. Ma N. afferma anche che i valori sono le condizioni di "conservazione" e di "potenziamento" poste dalla volontà di potenza. Per il reale che ha il carattere della volontà di potenza, infatti, c'è bisogno di quei valori che assicurino la sussistenza nella sua stabilità, e, al tempo stesso, delle condizioni che garantiscano un "oltre sé", un potenziamento.

La volontà di potenza è, in questo senso, un guardare "mirando a" e un "guardare oltre" (aus- und hinausblicken), di qui il suo carattere "prospettico". E poiché essa, con il necessario intreccio di conservazione e di potenziamento, determina l'ente in quanto tale, quest'ultimo risulta a sua volta un intreccio di prospettive e di posizioni

di valori, al tempo stesso stabile e instabile. In tal senso, N. parla, nel brano n.715, di "forme complesse di relativa durata di vita entro il divenire".

I valori, dunque, sono "punti di vista", "quanti" di potenza, solo entro il divenire; il divenire stesso, vale a dire il reale nel suo insieme, è al di fuori di qualsiasi valutazione, per questo "non ha alcun valore". "Il valore complessivo del mondo non è valutabile, e quindi il pessimismo cosmologico rientra tra le cose comiche", scrive N. nel brano n. 708. Questa tesi è pensata coerentemente nel senso della metafisica della volontà di potenza, che esclude che i valori siano qualcosa di valido in sé, al di sopra dell'ente nel suo insieme.

Con ciò, tuttavia, non si è ancora chiarita la questione dell'origine del pensiero del valore, e del perchè tale pensiero diventi dominante nella metafisica.

### *La soggettività nell'interpretazione nietzscheana della storia*

Con la filosofia di N., che porta in primo piano il pensiero del valore, si afferma parimenti la convinzione che anche tutta la metafisica precedente sia dominata da questo pensiero, e quindi sia storia delle posizioni di valori. Ma quando N. parla delle categorie di ragione come fossero i valori supremi, interpreta le determinazioni dell'ente nell'orizzonte della volontà di potenza, ossia della sua metafisica, e, quindi, va facilmente incontro all'obiezione di soggettività e unilateralità. Tuttavia, va detto che ogni considerazione della storia è sempre determinata dal presente, e quindi non è mai "assoluta" ed "oggettiva". Inoltre, tale obiezione ha bisogno di essere fondata su di un piano non meramente storiografico. Occorre mostrare che il pensiero del valore doveva rimanere estraneo alla metafisica precedente, poiché quest'ultima non poteva ancora concepire l'ente come volontà di potenza. In tal modo, dobbiamo imbatterci nella domanda sulla più profonda origine del pensiero del valore, a cui N. non dà ancora, nè può dare, una risposta.

N. afferma solo che i valori sono condizioni della volontà di potenza, ma non si chiede dove scaturisce il progetto dell'ente nel suo insieme che fa vedere quest'ultimo come volontà di potenza. Solo con questa domanda pensiamo alla radice dell'origine della posizione di valori entro la metafisica.

Cerchiamo di dimostrare che prima di N. il pensiero del valore era, e non poteva non essere, estraneo alla metafisica, ma che tuttavia fu preparato attraverso la metafisica nelle epoche prima di N.. Dobbiamo prima, però, raffigurarci l'interpretazione nietzscheana della storia della metafisica, e domandare quale forma di volontà di potenza era all'opera per la prima postulazione dei valori finora supremi.

### *L'interpretazione "morale" della metafisica in Nietzsche*

N. pensa la morale in riferimento all'ente nel suo insieme, e, quindi, in termini metafisici. Da un lato, però, intende per morale ogni sistema di giudizi di valori e di "rapporti di potere" sotto i quali, come scrive in *Al di là del bene e del male*, "prende origine il fenomeno "vita" " (af. n. 19); dall'altro, "morale" significa invece quel sistema di valori che si identifica nel platonismo e nel cristianesimo. In questo

senso, la morale è quella dell' "uomo buono", la cui volontà si assoggetta al mondo soprasensibile e ad ideali che sussistono in sé.

Questa forma di volontà, che si configura come una sorta di impotenza dell'uomo ad avere potenza, è, tuttavia, soltanto un caso speciale della volontà di potenza. L' "uomo buono" non sa che quei valori, ai quali si sottomette, non sono che le condizioni della volontà di potenza poste dalla volontà di potenza stessa. In ciò consiste la sua "ingenuità iperbolica", cui si accenna nella conclusione del brano n. 12:

"L'iperbolica ingenuità dell'uomo è ancor sempre il postulare se stesso come senso e misura del valore delle cose".

L'"ingenuità" non sta nel fatto che l'uomo ponga i valori e postuli se stesso come misura e senso, e quindi antropomorfizzi l'ente, bensì nel non sapere che è lui a farlo. Di tale ingenuità l'uomo rimane prigioniero, fintanto che non acquista coscienza della antropomorfizzazione, e non la mette in atto consapevolmente. In ciò consiste la trasvalutazione, che deriva dalla cognizione dell'origine dei valori. In un brano della Volontà di potenza, che risale al 1888, N. ha così riassunto il nuovo compito dell'uomo:

"Tutta la bellezza e la sublimità da noi prestata alle cose reali e immaginarie voglio rivendicarla come proprietà e prodotto dell'uomo: come la sua più bella apologia. L'uomo come poeta, come pensatore, come Dio, come amore, come potenza: oh, dimentico della regale generosità con cui ha donato alle cose, per impoverirsi e per sentirsi miserabile! E' stato questo finora il suo più grande disinteresse, di aver ammirato e adorato e saputo nascondersi di essere stato lui a creare ciò che ha ammirato".

L'uomo che deve reclamare tutto per sé come proprio, è l'uomo che sa di essere volontà di potenza, e, in tale consapevolezza si erge dinanzi all'ente nel suo insieme fino all'incondizionato dominio. L'uomo di questo dominio è il superuomo (Ueber-Mensch), ossia l'uomo che si dispone come il centro dell'ente. Nella metafisica, così come N. la interpreta, è quindi decisiva l'antropomorfizzazione dell'ente; questa metafisica, come nessuna precedente, spinge l'uomo nel ruolo di misura unica e incondizionata di tutte le cose.

### *Metafisica e antropomorfismo*

Il richiamo alla soggettività dell'uomo non è proprio solo della metafisica di N., ma è il tratto distintivo della metafisica dell'età moderna. Con il cogito cartesiano, infatti, la coscienza delle cose e dell'ente nel suo insieme viene ricondotta all'autocoscienza del soggetto umano, quale fondamento di ogni certezza. Ma il ruolo determinante dell'uomo è evidenziato anche nella filosofia antica, dal momento che già Protagora insegna che l'uomo è la misura di tutte le cose. Questi riferimenti, tuttavia, non autorizzano a ritenere che tutta la storia della metafisica affermi senza riserve il dominio incondizionato dell'uomo. Per chiarire questo punto, occorrerà pensare a fondo le dottrine di Protagora e di Descartes.

In Descartes, nel contesto di una liberazione dell'uomo dai vincoli della tradizione cristiana, la questione del "metodo", ossia la ricerca della via per la determinazione della verità, è riferita esclusivamente all'uomo e alle sue sole forze. (Prima di lui,

con il cristianesimo, la verità aveva, invece, il carattere vincolante della "dottrina" della Chiesa). Nell'affermazione ego cogito, ergo sum, si esprime un primato dell'io umano: l'uomo diventa la misura e il fondamento, da lui stesso posti, di ogni certezza e verità.

Ora, solo nella sua forma generale questa tesi è analoga al detto di Protagora, che, in realtà, dice qualcosa di ben diverso. Solo la diversità delle concezioni dei due filosofi ci permette di penetrare con lo sguardo lo Stesso che è da loro detto, e di arrivare a capire l'origine della metafisica nietzschiana e del pensiero del valore.

### *La tesi di Protagora*

Secondo la traduzione corrente il detto di Protagora significa: "Di tutte le cose misura è l'uomo, di quelle che sono, del fatto che sono, di quelle che non sono, del fatto che non sono". Verrebbe da credere che qui stia parlando Descartes, e che vi si affermi che l'uomo, concepito con i caratteri dell' "io", determini l'ente in quanto tale. Cadremmo nondimeno in una illusione, se supponessimo una omogeneità delle posizioni metafisiche di fondo in base a una certa uguaglianza delle parole e dei concetti.

Per distinguere il detto di Protagora dalla tesi di Descartes, evidenzieremo quattro riguardi, mediante i quali si definisce l'essenza di una posizione metafisica di fondo:

1) l'essere-sè (Selbstheit) dell'uomo; 2) il concetto dell'essere; 3) l'essenza della verità; 4) il modo della "misura". Nessuno di questi momenti può essere concepito separatamente dagli altri, ma ciascuno, rispettivamente sotto un riguardo, connota già l'insieme.

Ora, la tesi di Protagora si riferisce all' "io" dell'uomo nel contesto di un pensiero che concepisce ciò che è presente come ciò che permane nella svelatezza dell'ente. Ciò implica, al tempo stesso, il riconoscimento di una velatezza e l'ammissione di una indecidibilità in merito all'aspetto dell'ente puro e semplice. (Per questo Protagora diceva: "Molte sono infatti le cose che impediscono di percepire l'ente in quanto tale; sia la non evidenza [cioè velatezza] dell' ente, sia la brevità della storia dell'uomo"). L' uomo, dunque, diventa "io" mediante la limitazione allo svelato circostante, non mediante uno svincolo dai limiti tale che diventi, come nel caso del soggetto cartesiano, centro e misura di tutto il rappresentabile. Egli è misura (Mass), in quanto fa sì che la moderazione (Maessigung), che si attiene alla cerchia dello svelato, diventi il tratto fondamentale della sua essenza.

Quindi, se pensiamo ai quattro riguardi che determinano l'essenza della metafisica, si può ora affermare che, per Protagora:

1) L' "io" è determinato dalla limitata appartenenza alla regione dello svelato; 2) l'essere ha il carattere della presenza; 3) la verità è esperita come svelatezza; 4) la "misura" ha il senso della moderazione della svelatezza.

### *Il dominio del soggetto nell'età moderna*

Come si arriva alla postulazione del dominio del "soggetto" propria dell'età moderna? La determinazione dell'uomo come "soggetto", in effetti, non è così univoca come l'impiego corrente di questo concetto vorrebbe farci credere. Fino alla metafisica di Descartes, e ancora in seno ad essa, il termine sub-iectum, traduzione latina del greco υπο-κειμενον, significa ciò che in un senso eminente sta già sempre dinanzi ed è in tal modo fondamento, e non include necessariamente l'uomo.

All'inizio della metafisica moderna, la tradizionale domanda-guida della filosofia che chiede che cosa è l'ente, si trasforma nella domanda del metodo, della via per la quale, da parte dell'uomo e per l'uomo, viene cercato qualcosa di assolutamente certo. Ciò avviene nel contesto della "liberazione" dalla verità rivelata biblico-cristiana; l'uomo mette ora, al posto della certezza della salvezza, la certezza di se stesso. Ogni liberazione genuina non è, però, soltanto uno spezzare le catene, ma è, prima ancora, una nuova determinazione dell'essenza della libertà. La liberazione dalla fede nella rivelazione reclama ora qualcosa di necessario, e lo reclama in modo tale che l'uomo, da sé, pone di volta in volta questo qualcosa di necessario e di vincolante. A questa nuova libertà da parte dell'uomo appartiene il farsi signore, e per questo la potenza, intesa come volontà di potenza, diventa metafisicamente possibile. Dunque, solo nell'età moderna (nell'età cioè che è stata indirettamente preparata dall'uomo cristiano orientato alla certezza della salvezza), l'uomo tenta di porsi come centro e misura in posizione dominante; a tal fine è necessario che egli si assicuri sempre più delle proprie capacità e dei suoi mezzi di dominio. Tale età trova nella metafisica di Descartes, che ha fondato la libertà dell'uomo quale autolegislazione di se stessa, l'inizio decisivo.

### *Il "cogito" di Descartes come "cogito me cogitare"*

Con Descartes la determinazione della verità diviene "certezza", la cui essenza si fa trasparente con la tesi-guida: ego cogito (ergo) sum. Tale tesi-guida, tuttavia, non può essere interpretata secondo rappresentazioni qualsiasi, ma pone essa stessa le condizioni della sua comprensione. Partendo da essa tentiamo una meditazione sulla metafisica che si avvia con Descartes, e che N. pensa nel compimento storico essenziale.

Ego cogito (ergo) sum. Generalmente traduciamo cogitare con "pensare", ma al fine di comprendere adeguatamente questo concetto, va osservato che Descartes, in passi importanti, adopera al posto di cogitare la parola percipere (per-capio), ossia prendere possesso di qualcosa, nel senso del fornirsi (Sich-zu-stellen) che ha il carattere del porsi-dinanzi (Vor-sich-stellen), del rap-presentare (Vor-stellen). In ciò è insito il concetto che il rappresentato è fornito per l'uomo in modo tale che è posto al sicuro, senza ripensamenti né dubbi.

In ogni cogitatio, ciò che è rappresentato, è, dunque, fissato e posto al sicuro da colui che rappresenta. Per questo Descartes dice che ogni ego cogito è cogito me cogitare: ogni rappresentare è un rappresentar-"si". Ciò significa che colui che rappresenta, porta il rap-presentato dinanzi a sé, lo costituisce in modo essenziale entro il rap-presentare stesso.

In altri termini: la coscienza umana non si aggiunge alla coscienza delle cose, ma è, per essenza, autocoscienza, e soltanto come tale è possibile la coscienza di oggetti (Gegen-staende), di cui l'autocoscienza costituisce il fondamento. In tal senso essa è il sub-iectum.

Nella tesi di Descartes l'essenza del rap-presentare sposta il proprio peso sull'uomo che decide; ma parimenti si annuncia per che cosa il soggetto è il sub-iectum: vale a dire per i compiti primi della metafisica e per l'essenza della verità. Ciò viene enunciato nella tesi che dice: "Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat". ("Questa cognizione "io rappresento, dunque sono" è di tutte la prima [per rango] e la più certa che capiti a chiunque pensi metafisicamente con ordine [in conformità con l'essenza]" ).

### *Il "cogito sum" di Descartes*

Dopo aver delucidato l'essenza della cogitatio, tentiamo ora una interpretazione della tesi di Descartes. Il modo in cui è espressa, che la fa apparire come la conclusione di un sillogismo (ergo sum), la porta ad essere facilmente fraintesa. Ma l' "ergo" non può essere qui il connettore di due parti di un sillogismo, poichè il "sum", l' io sono, è posto dall'essenza stessa della cogitatio. Infatti, l'io sono, in quanto colui che rap-presenta, è fornito al rap-presentare in modo tale da superare la sicurezza di qualsiasi sillogismo. L' "ergo", quindi, esprime una implicazione immediata, non una conclusione. Io rappresento, "e ciò implica" l'io in quanto essente: è la coappartenenza di ciò che, per essenza, è coappartenente e posto al sicuro nella sua coappartenenza. La tesi, allora, espressa nel modo più rigoroso, suona: cogito sum.

In questa forma, essa esprime una connessione tra cogito e sum, dice che io sono in quanto colui che rappresenta, e che non soltanto il mio essere è deciso da questo rappresentare, ma anche l' essere di ciò che è rappresentato. Il rap-presentare, che per essenza è rap-presentato a se stesso, pone dunque l'essere come rappresentatezza e la verità come certezza. Ciò a cui tutto viene riportato come al fondamento incontrovertibile è il soggetto, l'autentico subiectum, fornito nell'ambito della cogitatio e per mezzo di essa.

In questo senso, Descartes dà alla sua tesi anche la formulazione: sum res cogitans, la cui corretta interpretazione non vuol dire: sono una cosa dotata della proprietà del pensiero, ma: sono un ente il cui modo di essere consiste nel rappresentare, cosicchè questo rap-presentare pone nella rappresentatezza anche colui che rap-presenta.

Poichè, come si è visto, la tesi di Descartes afferma l'essere come rappresentatezza, e il soggetto dell'uomo come misura del rappresentato, con tale tesi è avviato il primo passo con il quale diventano metafisicamente possibili la tecnica dell'età moderna e, con essa, una nuova umanità. C'è infatti bisogno di un'umanità che sia adeguata all'essenza della tecnica moderna e che si lasci dominare interamente da essa, per l'instaurazione del dominio incondizionato sulla terra. Il superuomo nietzscheano rappresenta questo nuovo tipo di umanità.

### *Le posizioni metafisiche di fondo di Descartes e di Protagora*

Possiamo ormai distinguere la posizione metafisica di fondo di Descartes rispetto a quella di Protagora secondo i quattro riguardi-guida summenzionati.

1) Per Descartes l'uomo è determinato nel suo essere come fondamento di ogni rap-presentare; in questo senso eminente è subiectum, di fronte al quale e per il quale tutto ciò che non è umano diviene l' oggetto. Per Protagora, invece, l'uomo di determina come sè mediante l'appartenenza a una cerchia dello svelato.

2) Per Descartes l'entità dell'ente si identifica nella rap-presentatezza posta al sicuro nel rap-presentare del soggetto; l'entità è l'essere rappresentato mediante e per il soggetto. Per Protagora è, invece, il presentarsi nello svelato.

3) Per Descartes la verità significa certezza del rappresentare che si rap-presenta e si assicura. In questa concezione il metodo acquisisce una particolare valenza metafisica: è il pro-cedere che pone al sicuro l'ente come oggetto per il soggetto. Per Protagora, verità è la svelatezza di ciò che è presente.

4) Per Descartes l'uomo è la misura (Mass) di tutte le cose nel senso dell'arroganza (Anmassung) del togliimento di ogni limite del rappresentare, che sottopone tutto ciò che è essente al calcolo del rap-presentare. Per Protagora l'uomo è la misura di tutte le cose nel senso della limitazione moderatrice alla cerchia dello svelato.

L'intento di questa contrapposizione è quello di rendere visibile, nella disuguaglianza apparentemente totale delle due posizioni, l'essenza unitaria e celata della metafisica per ricavarne un concetto più originario. Prima di fare questo, dobbiamo rammentare di nuovo la posizione metafisica di fondo di N.; lo faremo mediante una discussione della presa di posizione di N. nei confronti di Descartes.

### *La presa di posizione di Nietzsche nei confronti di Descartes*

Le annotazioni più importanti in cui N. si occupa della tesi-guida di Descartes, fanno parte dei lavori preliminari alla Volontà di potenza, non essendo state incluse in essa dai curatori. Il rapporto di N. con Descartes, benchè avvenga sulla base di interpretazioni erranee da parte di N., è essenziale, poichè in relazione ad esso si determinano i presupposti metafisici della volontà di potenza. Benchè N. rifiuti il cogito cartesiano, sta sul fondamento della metafisica posta da Descartes.

In un primo momento, N., concordando con l'interpretazione corrente della tesi che la considera un sillogismo, obietta che essa farebbe uso di presupposti indimostrati, quali "essere", "certezza", "pensiero". Ora, questa obiezione non coglie nel segno, poichè, come si è visto, la tesi cartesiana non può essere presa per un sillogismo, ma la sua essenza, in quanto "principio" è tale che enuncia e determina subito i riferimenti interni di essere, certezza e pensiero.

N. avanza anche un'altra perplessità che sembra essere più essenziale. Egli, muovendo dalle posizioni "psicologiche" dell'empirismo inglese, secondo cui i concetti fondamentali scaturiscono da associazioni e abitudini mentali, ritiene che il pensiero debba essere la condizione dei concetti di "soggetto", "oggetto", "sostanza", mentre il filosofo francese, secondo N., sosterrebbe il movimento inverso: che l'"io" e il "soggetto" siano posti e assicurati come condizioni del "pensiero". Anche questa obiezione non coglie nel segno, perchè è proprio la tesi decisiva di Descartes che le "categorie" scaturiscano dall'essenza del pensiero in quanto cogito me cogitare. Di ciò il filosofo francese, anzi, dà una fondazione metafisica, laddove N., invece, si limita ad una spiegazione psicologica. N., senza accorgersene appieno, è d'accordo con Descartes nel pensare che "essere" voglia

dire "fissatezza nel pensiero" e che "verità" significhi "certezza". Ma contesta che la tesi cartesiana sia una certezza immediata, ritenendo che la ricerca cartesiana di una certezza sia una "volontà di verità", del tipo: "non voglio essere ingannato", oppure "non voglio ingannare", oppure "voglio convincermi e rendermi saldo", come forme della volontà di potenza. E' che l'interpretazione cartesiana viene assunta da N. sul fondamento della sua dottrina della volontà di potenza. Il pensiero, di conseguenza, è visto in termini "economici": ciò che pensiamo è "vero" soltanto nella misura in cui serve alla conservazione della volontà di potenza. La tesi ego cogito, ergo sum è, allora, solo una "ipotesi" che fu assunta da Descartes perchè gli dava "più di tutte il sentimento della potenza e della sicurezza" (La volontà di potenza, n. 533).

Ciò non significa, tuttavia, che N. abbandoni i presupposti della metafisica cartesiana, tanto è vero che egli equipara "essere" a "rappresentatezza" e quest'ultima a "verità", termini che significano: "ciò che è fissato nel rappresentare e nel porre al sicuro". Ma egli nega che ciò che nel rap-presentare è rappresentato mostri qualcosa del reale stesso, in quanto il reale è divenire. Per N. la verità, in quanto fissa e impedisce il divenire, è un "errore necessario"; lo stesso concetto di "io", e quindi di "soggetto", è un'invenzione della "logica", e la logica è una forma di comando della volontà di potenza. Senonchè, la contestazione del soggetto, nel senso dell'egoità della coscienza che pensa, è compatibile, nel suo pensiero, con l'incondizionata assunzione della soggettività, nel senso metafisico del subiectum, senso da lui ignorato.

Per N., infatti, ciò che sta a fondamento non è l' "io", bensì il "corpo": "Il fenomeno del corpo è il fenomeno più ricco, più chiaro, più comprensibile: da anteporre metodicamente, senza stabilire nulla sul suo significato ultimo" (La volontà di potenza, n. 489). Ma che la metafisica di N. si dispieghi come il compimento di quella di Descartes, solo che tutto viene spostato dalla regione della coscienza a quella degli istinti, si rivela in quell' "anteporre metodicamente": ciò significa che noi dobbiamo pensare in modo più chiaro e più concreto di Descartes, ma in tutto e per tutto solo nel suo senso.

### *La connessione interna delle posizioni di fondo di Descartes e di Nietzsche*

La presa di posizione di N. nei confronti di Descartes ha mostrato che il primo misconosce la connessione interna tra la propria metafisica e quella di Descartes. La ragione della necessità di tale misconoscimento sta nella metafisica della volontà di potenza, come emergerà dall'osservazione comparativa delle tre menzionate posizioni metafisiche di fondo. Ma per comprendere lo Stesso che in esse domina, è bene ora distinguere la posizione di N. da quella di Descartes secondo i quattro riguardi-guida.

1) Per Descartes l'uomo è soggetto nel senso dell'egoità che rappresenta. Per N, è soggetto nel senso degli istinti e del corpo, inteso come filo conduttore metafisico.

2) Per Descartes l'essere è la rappresentatezza posta al sicuro nel soggetto. Anche per N. essere è rappresentatezza, ma l' "essere", in quanto è ciò che è fisso, non coglie l'ente vero e proprio, cioè il divenire. L'autentico carattere d'essere del reale è la volontà di potenza.

3) Per Descartes la verità è la fornitura sicura del rap-presentato entro il rap-presentare; essa è la certezza. Per N. la verità equivale al tenere-per-vero, di cui ha bisogno il vivente per la sua sussistenza.

4) Per Descartes l'uomo è la misura di tutto ciò che è nel senso dell'arroganza dello scioglimento del rap-presentare da tutti i limiti fino alla certezza che assicura se stessa. Per N. non solo il rap-presentato, ma ogni creare e formare, di qualunque specie, è prodotto e proprietà dell'uomo quale assoluto signore.

La metafisica moderna, che si basa sulla soggettività, induce facilmente all'erronea opinione che l'essenza della verità si determini per opera dell'uomo, e che il mutare delle posizioni metafisiche di fondo, dipenda dal mutamento dell'autocomprensione dell'uomo. Perciò a questo punto bisogna accennare al fondamento essenziale della storicità della storia della metafisica, che è una storia della verità dell'essere.

### *La determinazione dell'essenza dell'uomo e l'essenza della verità*

La metafisica ha il fondamento nell'essenza della verità e nell'interpretazione dell'essere dell'ente; da ciò dipende anche l'interpretazione dell'uomo. La stessa soggettività, che caratterizza la metafisica moderna, si determina partendo dall'essenza della verità come "certezza", e dall'essere come rappresentatezza. (Nel trattato Essere e Tempo si è compiuto il tentativo di determinare l'essenza dell'uomo partendo dal suo riferimento all'essere, ed essa viene definita *esser-ci* [Da-sein]).

Ma per determinare l'essenza dell'uomo è decisiva non solo la verità, ma anche la non-verità. Si prenda la filosofia di Descartes, in cui l'errore parla a vantaggio della soggettività. Infatti, la possibilità che l'uomo erri, significa certo una sua limitazione, ma è al tempo stesso la testimonianza del fatto che esso è libero, che è un essere che poggia solo su di sé.

In Hegel, nell'ulteriore sviluppo della metafisica, la non verità diventa uno stadio della verità, una unilateralità superata nell'incondizionato del sapere assoluto.

Per N. la verità è, nella sua essenza, errore. Ogni distinzione tra verità e non verità viene a cadere sotto la parola sovrana della volontà di potenza. Ciò che decide del vero e del falso, infatti, non è un qualcosa sussistente in sé, ma la "giustizia", che stabilisce unicamente in forza della propria potenza. In conformità con l'essenza della verità come "giustizia", la soggettività è davvero incondizionata, poiché dispone in modo incondizionato del vero e del falso.

Attraverso il mutamento dell'essere-uomo in soggetto, l'umanità moderna non riceve soltanto nuovi "contenuti", ma il corso stesso della storia diventa un altro.

### *La fine della metafisica*

Sia per Hegel che per N. possiamo parlare di una "metafisica della soggettività incondizionata". Ma in Hegel essa è la metafisica della volontà che sa se stessa, cioè dello spirito come unità di sapere e volontà. Per N. la soggettività è in modo

incondizionato in quanto soggettività del corpo e delle passioni, ossia della volontà di potenza. In ognuna di queste due figure rientra, in un ruolo rispettivamente diverso, l'essenza dell'uomo, che è definita tradizionalmente come "animale razionale". Nella metafisica di Hegel è la *rationalitas* che diventa determinante per la soggettività, in quella di N., invece, è l'*animalitas*. Alla fine della metafisica, dunque, troviamo la nietzscheana "bestia bionda", che non è una esagerazione occasionale, ma il termine distintivo di un contesto storico.

Parlare della fine della metafisica significa fare riferimento ad un attimo storico nel quale sono esaurite le possibilità essenziali della metafisica. A partire da quel momento, la storia trascorsa dalle posizioni di fondo fornirà solo materiali da costruzione con i quali verrà costruito di nuovo il mondo del "sapere".

L'ultima delle possibilità della metafisica deve essere quella forma nella quale la sua essenza viene rovesciata. Questo rovesciamento viene attuato consapevolmente da Hegel e da N.. Il primo dice, infatti, che pensare nel senso del suo sistema significa fare il tentativo di camminare a testa in giù. Il secondo designa la sua filosofia come rovesciamento del "platonismo".

Parlare della fine della metafisica è però una decisione storica, in prossimità della quale ci conduce la meditazione sull'essenza più originaria della metafisica stessa. Questa meditazione è equivalente all'intelazione dell'essenza del nichilismo europeo, secondo la storia dell'essere.

### *Il rapporto con l'ente e il riferimento all'essere. La differenza ontologica*

La comparazione delle tre posizioni metafisiche di fondo di Protagora, Descartes e N., ci ha preparati a domandare dello Stesso che le regge e le orienta. Questo Stesso è già stato messo in evidenza nominando i quattro riguardi che guidavano le comparazioni, miranti a: 1) alla maniera in cui l'uomo è se stesso; 2) al progetto dell'essere dell'ente; 3) all'essenza della verità dell'ente; 4) al modo in cui l'uomo prende e dà la misura per la verità dell'ente.

Ora, questi quattro riguardi stanno fra loro in una connessione interna, tale da delineare una struttura circoscritta, per cui ponendone uno, sono sempre già posti anche gli altri. Infatti: nell'essere se stesso dell'uomo è implicito che esso stia in una verità dell'ente, e precisamente l'ente che egli stesso è e quello che non è; ma tale verità deve svelare e presentare questo ente in ciò che è come ente, cioè nel suo essere, e quindi contenere un progetto dell'essere; e in quanto l'uomo si mantiene nel progetto dell'essere e sta nella verità dell'ente, deve o prendere la verità sull'ente come misura del suo essere sè, oppure, partendo dal suo essere sè, dare la misura per la verità dell'ente.

Domandiamo ora: che ne è di questa struttura rispetto al rapporto dell'uomo con l'ente? Tale rapporto, nel quale noi cerchiamo l'essenza più profonda della metafisica, non può risolversi nella relazione dell'uomo come soggetto all'ente come oggetto, relazione che è limitata alla storia moderna della metafisica.

La metafisica parla dell'ente in quanto tale, dunque dell'essere; vige perciò in essa un riferimento dell'uomo all'essere: tale riferimento è quello Stesso che è già esperito, quantunque in modo inespresso, nei quattro riguardi summenzionati. Nondimeno, la domanda se, e come, l'uomo si rapporti, non solo all'ente, ma

all'essere dell'ente, rimane non domandata; come rimane non domandata la questione della relazione dell'uomo con la verità.

Noi stiamo in rapporto con l'ente, ma per esperire l'ente come ente ci appoggiamo necessariamente all'essere; in questa distinzione di ente e essere consiste la nostra essenza. E tuttavia essa è caratterizzata da una grande oscurità: la metafisica stessa scaturisce da tale distinzione, a cui però sfugge subito, lasciandola fuori dal suo ambito.

La distinzione tra ente ed essere si potrebbe chiamare più adeguatamente differenza (Differenz), per indicare che ente ed essere sono divergenti ma tuttavia riferiti l'uno all'altro. Chiamiamo onto-logia - guardando al significato greco della parola - la disciplina che nomina l'ente in quanto tale (tò on) nel logos; l'esperire e il concepire l'ente in quanto tale è reso possibile dalla "differenza ontologica" di essere e ente. Tale differenza è il fondamento ignoto, eppure reclamato, dell'ontologia e quindi di ogni metafisica.

Guardiamo ora alle diverse interpretazioni mediante le quali la metafisica pensa l'essere, per cercare di cogliere la provenienza della differenza ontologica. Già il nome con cui Platone indica l'essere, ci rivela come l'essere venga pensato in modo divergente rispetto all'ente. L'essere da Platone è chiamato ousia, che vuol dire enticità, (Seiendheit), e significa quindi l'universale rispetto all'ente, che è il "particolare". In questa definizione nulla è detto dell'essenza dell'essere, si rende solo noto in che modo l'essere viene distinto dall'ente, ossia per astrazione da tutte le particolarizzazioni dell'ente. Ed essendo il concetto più astratto e generale, come tale non è ulteriormente definibile: infatti, un eventuale predicato dell'essere dovrebbe essere ancora più universale, il che sarebbe contraddittorio.

Nondimeno, la differenza ontologica viene alla luce all'interno della metafisica, in un tratto essenziale che domina tutte le posizioni di fondo. L'essere viene pensato come l' "a priori", il "prius", ossia il precedente. Il termine prius è la traduzione del greco pròteron; di tale pròteron trattano esplicitamente Platone e Aristotele.

### *L' essere come "a priori"*

La distinzione di essere ed ente forma l'impalcatura della metafisica. Nell'interpretazione dell'essere come l' a priori, e nelle differenti versioni dell' apriorità, conseguite nelle singole posizioni metafisiche di fondo, è insito un filo conduttore per definire più precisamente il ruolo che svolge tale distinzione.

Ci avvicineremo alla questione con un esempio. Se, comparando due cose uguali, ne constatiamo l'uguaglianza, quale risposta daremo alla seguente domanda: l' uguaglianza deve essere nota in precedenza, deve venire prima delle cose uguali, affinché noi le possiamo percepire come tali, oppure, viceversa, l'uguaglianza è costatata dopo, viene "astratta" dalle cose uguali precedentemente percepite? Dai Greci ci viene una chiara risposta: le cose uguali sono precedenti all'uguaglianza, pròteron pròs emàs, ossia in riferimento a noi e al nostro percepire. Nella successione del nostro conoscere, quindi, gli enti vengono prima dell'essere. Ma l'essere, in quanto è determinato da esso stesso, e non è visto in riferimento a noi, (essere che i Greci hanno concepito come physis, ossia lo schiudersi-da-sè, il porsinella-schiusura) è il pròteron rispetto all'ente.

Il pròteron ha dunque un senso duplice: 1) pròs emàs - secondo l'ordine della successione cronologica nella quale noi cogliamo l'essere e l'ente; 2) tè physis - secondo l'ordine in cui l'essere e l'ente sono.

Platone e Aristotele interpretano la physis come ousia: presenza dello stabile nello svelato. L'essere, in quanto presenza nello svelato, "è" prima che noi, nella nostra percezione, osserviamo e pensiamo gli enti. L'essere è ciò che è per assenza in vista, e in modo tale da concedere la visibilità (Sichtbarkeit) agli enti. Per questo Platone dice che l'essere è idèa, cioè visività (Sichtigkeit). L'idèa è ciò che conferisce l'essere ai rispettivi enti, perciò è l'ente vero e proprio, l'òntos ov; le singole cose sono invece il mè on, l'ente al quale è negata la piena caratterizzazione di ente. Le "idee" sono proteròn tè physis, ciò che per prima viene alla luce, ed è pre-cedente (Vor-herige) in quanto essere presente.

Platone, mediante questa interpretazione, ha contraddistinto per la prima volta l'essere con il carattere dell' a priori; con lui comincia la metafisica, e il platonismo che caratterizza l'essenza della filosofia occidentale, anche là dove si fanno valere rovesciamenti e contromovimenti. Il pensiero di N. può essere considerato un unico e sovente discorde diverbio (Zwiesprache) con Platone. La stessa interpretazione nietzscheana dell'essere come valore è prefigurata da Platone, che concepisce l'idea somma come agathòn. Da tale concezione prende avvio la storia della metafisica.

*L'essere come 'idèa', come 'agathòv', come condizione*

Verso la fine del sesto libro della Repubblica, Platone tenta di chiarire il problema del conoscere ricorrendo all' "idea del bene". Quest'ultima, che trova la sua immagine corrispondente nel sole, dona la "visibilità" e la svelatezza, e costituisce l'essenza stessa dell'entità, rendendo possibile l'ente in quanto tale. Mediante tale interpretazione platonica, pertanto, l'essere diventa ciò che rende idoneo l'ente a essere ente: l'essere si mostra nel carattere del rendere possibile, dell'essere condizione. Ora, anche N., concependo i valori come condizioni della possibilità della volontà di potenza, pensa l'entità dell'ente come condizione, come agathòv, quindi in modo platonico. Ciò non significa che Platone pensi le "idee" come valori, ma che il pensare in valori, che si realizza nel compimento della metafisica, sia prefigurato al suo inizio.

*L'interpretazione dell'essere come 'idèa' e il pensiero del valore*

Con la concezione platonica dell'idea suprema come agathòv, si insinua nell'interpretazione dell'essere una peculiare ambiguità. Da una parte l'essere è stabilità, presenza e visività, dall'altra, è la condizione di possibilità dell'ente. Quindi, non appena si fa avanti l'ente stesso, reclamando a sé ogni comportamento dell'uomo, l'essere, pur conservando il carattere di apriorità rispetto all'ente, deve retrocedere. Inoltre, l'interpretazione dell'essere come idèa, contiene un riferimento al "vedere", ossia al conoscere dell'uomo. E' qui prefigurato il decisivo mutamento dell' idèa nella perceptio, vale a dire nel rap-presentare dell'uomo quale soggetto, che rende possibile il rap-presentato. L'essere diviene la condizione della possibilità del rap-presentato in quanto oggetto in vista di un soggetto. In questo passaggio, che avviene con Descartes e Kant, si attua la metafisica moderna. Il principio che l'essere sia rap-presentatezza dell'oggetto, ossia condizione della sua possibilità, è

affermato esplicitamente da Kant, nell'orizzonte dell' ego cogito cartesiano. In tal modo è spianata la via affinché si sviluppi, nella metafisica di N., il pensare per valori.

Va tuttavia chiarito quest'ultimo passaggio, vale a dire come l'essere, divenuto "condizione della possibilità", giunga ad avere il carattere di valore. Certo, N. pensa l'essenza del valore come "condizione", ma nel concetto di valore non c'è soltanto questo. Nel "valore" sono pensati come tali ciò che è stimato (das Ge-schaetze) e il risultato della stima (das Er-schaetze). Lo stimare (Ab-schaetzen) implica il "contare" e del "calcolare", nel senso fondamentale del porre condizioni che determinino l'essere dell'ente, che ne rap-presentino la condizione della possibilità. In tal senso, il risultato dello stimare e la cosa stimata, in quanto condizione, hanno il carattere del "valore". Ciò avviene quando il contare e lo stimare si basano incondizionatamente su se stessi, quando il carattere fondamentale dell'ente è diventato di una essenza tale da esigere un siffatto contare incondizionato, ossia quando diviene manifesto il carattere essenziale dell'ente in quanto volontà di potenza.

### *Il progetto dell'essere in quanto volontà di potenza*

La volontà di potenza non entra nella metafisica di colpo, sebbene non ve ne sia traccia nell' "idea" platonica, o nella perceptio cartesiana, o nella soggettività trascendentale kantiana. La provenienza storica va individuata nella metafisica della soggettività. E' in Leibniz che si apre una connessione tra l'entità come soggettività e l'entità come volontà di potenza, in quanto la soggettività diviene il fondamento dell'ente come oggettività (Objektivitaet, Gegenstaendlichkeit), ma al tempo stesso anche dell'ente nella sua realtà effettiva (Wirklichkeit). Soltanto se pensiamo l'entità come Wirklichkeit, si apre una connessione con Wirken (effettuare, operare) ed Erwinken (ottenere come effetto). Leibniz interpreta il subjectum, visto come vis primitiva activa, quale unità di perceptio e appetitus e mette in relazione tale vis primitiva activa con il concetto aristotelico di enérgeia.

Con Leibniz l'ente diviene "soggettivo", nel senso di "rappresentante-appetente", e quindi efficace (wirk-sam). La sua filosofia ha influenzato l'idealismo tedesco, nonché Schopenhauer, nella cui metafisica il giovane N. ha trovato i suoi primi sostegni. Ma che l'essere dell'ente diventi volontà di potenza non è la conseguenza del pensiero di N., ma proviene dalla verità dell'essere, dal rilucere della sua essenza che esige di attuarsi.

Dobbiamo tener presente anche come l'essere, in quanto volontà di potenza, scaturisca dalla determinatezza dell' "idea" e porti quindi in sé la distinzione di essere e ente, la quale, non domandata, forma l'orditura fondamentale della metafisica.

### *La distinzione di essere ed ente e la natura dell'uomo*

In ogni nostro comportamento in rapporto all'ente noi stiamo sul sentiero di questa distinzione che ci porta dall'ente all'essere e dall'essere all'ente. E poichè Kant parla di "una disposizione naturale" dell'uomo alla metafisica, si potrebbe concludere che anche tale distinzione appartenga alla natura umana, poichè è da essa che

scaturisce ogni metafisica. Senonchè, in che consiste la "natura" dell'uomo? Potremo mai definirla senza considerare senza considerare la distinzione di essere e ente? E questa distinzione risulta dalla natura dell'uomo, oppure è la natura dell'uomo che si fonda su di essa? In questo secondo caso la distinzione non sarebbe collocabile in una "facoltà umana", secondo i canoni dell'antropomorfismo e del "biologismo" moderni. Quest' ultima è comunque la domanda decisiva, dalla quale dipende un concetto più originario della metafisica, e che rinvia al rapporto dell'uomo con l'essere. Ma per domandare rettamente tale domanda decisiva, dovremo prima esperire più chiaramente ciò che è chiamato "distinzione di essere ed ente".

### *L'essere come vuoto e come ricchezza*

Una mentalità inveterata pensa l' "essere" come la più vuota e universale determinazione di tutte le cose. Ma noi lo pensiamo, nello stesso tempo, anche caratterizzato da una ricchezza ed una pienezza, in base alla quale tutto l'ente viene dotato del suo rispettivo essere.

L'essere ci si svela in una molteplicità di significati e aspetti contrapposti, la cui enumerazione allude alla loro connessione interna: l'essere è insieme ciò che è più vuoto e ciò che è più ricco, più universale e più unico, più comprensibile e che più si oppone a ogni concetto, più usato eppure ancora da venire, più affidabile e meno fondativo, più dimenticato e più rammemorante, più detto e più tacito.

Pensare l'essere in questo modo, ci conduce forse più facilmente sulla traccia della sua essenza. E tuttavia, queste opposizioni appartengono davvero all'essenza dell'essere, o non sono piuttosto proprie del modo in cui noi ci rapportiamo ad esso? Ci domandiamo inoltre se sia discorde anche il nostro rapporto con l'ente. Ma a quest'ultima domanda dobbiamo rispondere di no: per noi l'essere rimane qualcosa di indifferente, di inesperto, non prestiamo attenzione nemmeno alla distinzione di essere ed ente, che pure regge il nostro rapporto con l'ente. Questa indifferenza rispetto all'essere, in mezzo alla suprema passione per l'ente, è il contrassegno della nostra epoca, nella quale, con l'inizio del compimento della metafisica, può dispiegarsi, in modo incondizionato, il dominio sull'ente.

## **VI. La metafisica di Nietzsche**

### *Introduzione*

La metafisica è la verità dell'ente in quanto tale. Ciò che l'ente è in quanto tale (l'essenziale, l'entità); il fatto che esso è, il modo in cui è (l'esistenza); la specie essenziale di verità e la sua storia - la verità, infatti, è storica -; l'umanità a cui la verità è affidata per la sua custodia; questi cinque caratteri definiscono l'essenza unitaria della metafisica.

La metafisica non è mai la veduta dei singoli pensatori, che sono chiamati alla salvaguardia della verità dell'essere. Essi sono i custodi della verità, definendo le

loro posizioni metafisiche di fondo, assegnano a una umanità il suo posto nella storia della verità. Nella storia della metafisica l'essere è stato sì pensato fin dall'inizio, ma la sua verità è rimasta impensata, e il pensiero occidentale cela l'accadimento di questo rifiuto.

Con Aurora (1881), il cammino metafisico di N. si fa chiaro. A partire da questo momento vengono elaborati tutti i temi fondamentali del suo pensiero. "La volontà di potenza", "il nichilismo", "l'eterno ritorno", "il superuomo", "la giustizia" sono le cinque parole fondamentali della sua metafisica, ciascuna delle quali nomina contemporaneamente quello che dicono le rimanenti.

"La volontà di potenza" indica l'essere dell'ente in quanto tale, l'essenzia. "Il nichilismo" nomina la storia della verità dell'ente così determinato. "Eterno ritorno dell'uguale" si chiama il modo in cui l'ente nel suo insieme è, l' existenzia. "Il superuomo" designa l'umanità che viene richiesta. "Giustizia" è l'essenza della verità dell'ente come verità di potenza.

La seguente interpretazione della filosofia di N. deve innanzitutto ripensarne le concezioni in base ai tratti fondamentali della storia della metafisica. Essa mira a un fine prossimo e ad uno remoto. Il primo è la conoscenza dell'unità interna della metafisica di N.; il secondo, a cui sottostà il primo, consiste nel preparare il confronto reciproco della potenza dell'ente e della verità dell'essere, che caratterizza il compimento della metafisica.

### *La volontà di potenza*

La volontà di potenza, per N., è il carattere fondamentale dell'ente in quanto tale. Ciò significa che la sua essenza può essere definita soltanto in termini metafisici, non psicologici. E che la stessa psicologia deve essere postulata in conformità con la volontà di potenza.

Nella seconda parte di Così parlò Zarathustra, nel brano intitolato "Del superamento di se stessi", N. scrive: "Ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho trovato volontà di potenza; e anche nella volontà di colui che serve ho trovato la volontà di essere padrone".

"Essere vivente", "vita", sono termini per dire essere. Volere, afferma N., è voler-essere-signore. La volontà è appunto comando, ossia disporre delle possibilità dei modi e dei mezzi del produrre effetti. Chi comanda obbedisce a questo disporre, e obbedisce quindi a se stesso. Comandare è superamento-di-sè.

La potenza non è il fine della volontà, nel senso di qualcosa di esterno a essa. La volontà è già potenza. Potenza e volontà non sono due entità separate e solo successivamente composte; ma nemmeno equiparate semplicemente l'una all'altra. "Volontà di potenza" indica l'inseparabile semplicità di un'essenza unica e articolata. All'essenza della potenza appartiene il superpotenziamento di se stessa: la potenza è tale, infatti, solo se rimane potenziamento della potenza e si comanda il più di potenza.

Allora volontà di potenza non significa altro che potenza di potenza, o anche volontà di volontà: in questi termini è contenuto sia il comandare, che l'obbedire a se stessi;

sia il superpotenziamento che la conservazione (infatti ogni grado di potenza raggiunto deve poter essere fissato e assicurato).

Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, la potenza stessa pone le condizioni del potenziamento e della conservazione sotto forma di valori. A questo proposito N. scrive: "Il punto di vista del 'valore' è il punto di vista di condizioni di conservazione, di potenziamento rispetto a forme complesse di relativa durata di vita entro il divenire". (La volontà di potenza n. 715).

I valori sono le condizioni, punti di vista (Augenpunkte) su un divenire che coincide con il superpotenziamento stesso, con la motilità della volontà di potenza. In questo senso, la volontà di potenza è "prospettica": essa è legata ad un vedere "calcolante", che tiene conto dei valori, li riconduce ad una scala numerica di misura della forza.

La volontà di potenza, in quanto è un prospettico tener conto delle condizioni della sua possibilità, è in sè ponente-valori. Non appena è riconosciuto nella volontà di potenza il carattere dell'ente in quanto tale, il pensare a fondo l'ente nella sua verità diventa inevitabilmente un pensare secondo valori. La metafisica della volontà di potenza interpreta, alla luce del pensiero del valore, tutte le posizioni di fondo che la precedono.

### *Il nichilismo*

Con N. il pensiero del valore diventa il filo conduttore per interpretare la storia occidentale, e la metafisica della volontà di potenza diviene il principio di una nuova posizione di valori, e precisamente "una trasvalutazione dei valori". Questa trasvalutazione costituisce l'essenza compiuta e affermativa del nichilismo. Il termine non ha, infatti, solo un significato negativo, non significa la dissoluzione di tutto nel mero niente.

N. ha pensato a fondo tutti i modi e i gradi del nichilismo, e li ha esposti in pensieri di diversa ampiezza e incisività. In primo luogo, esso è visto come il processo della svalutazione dei valori supremi, che viene espresso con la sentenza: "Dio è morto". La frase indica la perdita di forza del mondo vero soprassensibile. Ma la svalutazione dei valori, pur caratterizzando l'accadere fondamentale della nostra storia, non esaurisce l'essenza del nichilismo. La svalutazione, infatti, facendo apparire il mondo privo di valore, induce la necessità di erigere nuovi valori. Si ingenera uno stato intermedio che la storia presente sta attraversando, nella quale si spera ancora nel ritorno dei vecchi valori e nel contempo si riconosce già la presenza di un nuovo mondo. In tale fase i popoli debbono decidere del loro tramonto o del loro nuovo inizio.

Nel concetto del nichilismo vi è qualcosa di estremo e incondizionato che respinge ogni mediazione: ciò implica il crollo completo dei valori finora in vigore; tutto ciò che è deve essere posto nel suo insieme in modo diverso.

Il nichilismo non è soltanto il tratto fondamentale della storia occidentale, ma ne è la "legalità", la sua "logica", e in quanto tale, sviluppa una successione di fasi e forme diverse, oscillando tra una molteplicità di significati. La svalutazione dei valori supremi, rendendoli irraggiungibili, determina il pessimismo quale forma preliminare del nichilismo. Il pessimismo nega il mondo esistente, ma, da una parte, può volere

semplicemente il declino e il nulla, dall'altra, rifiutando l'ordine esistente, apre la strada per una nuova configurazione del mondo. In questo secondo caso si esplica come "forza" ed è connotato dall'"analitica", la fredda esposizione e l'indicazione delle ragioni per le quali l'ente è così com'è. Nel primo caso, invece, proviene dalla "debolezza" ed è caratterizzato dallo "storicismo". Da questa ambivalenza si sviluppano un "nichilismo incompleto" e un "nichilismo estremo". Il primo nega i valori supremi, ma non ne elimina il "posto", il soprasensibile; limitandosi a porre nuovi ideali al posto dei vecchi, ne ritarda la destituzione. Il secondo sa che non c'è alcun soprasensibile, alcuna verità in sé; tuttavia, fintanto che fa da spettatore alla decadenza dei valori, rimane "passivo". Il nichilismo diviene "attivo", quando interviene, infondendo a ciò che vuole perire "il desiderio della fine" (La volontà di potenza, n. 1055). N. definisce anche questa forma di nichilismo, che esce allo scoperto e crea spazio per una nuova posizione di valori, "nichilismo estatico". In esso viene esplicitamente concepita e assunta come fondamento la volontà di potenza, quale principio di ogni posizione di valori. In tal modo il nichilismo perviene alla sua essenza affermativa e diviene "nichilismo classico"; esso "potrebbe essere un modo di pensare divino" (La volontà di potenza, n.15).

Il nichilismo, così, è giunto alla pienezza del suo concetto quando viene riconosciuta consapevolmente la volontà di potenza come principio della posizione dei valori. In questo contesto, la trasvalutazione significa che i valori sono posti come tali nel loro fondamento essenziale, e che l'ente in quanto tale è ri-pensato in relazione ad essi. Pensato in questo modo il nichilismo è allora la denominazione dell'essenza storica della metafisica, in quanto la verità sull'ente si compie nella metafisica della volontà di potenza.

### *L'eterno ritorno dell' uguale*

Quando N. afferma che il mondo "non ha nessun valore" (La volontà di potenza, n. 708), non vuol dire che l'ente nel suo insieme sia nullo, ma denota bensì qualcosa di affermativo: l'ente, che ha il carattere fondamentale della volontà di potenza, può essere soltanto, nel suo insieme, eterno ritorno dell'uguale. Cercare un valore complessivo del mondo è impossibile. La potenza, infatti, non conosce fini "in sé", ai quali giungere per fermarvisi; essa, in quanto superpotenziamento, può solo ritornare in se stessa, senza che il movimento del mondo sfoci in qualche stato finale, sussistente in sé. E poiché l'attuarsi perenne e senza-fini della volontà è finito nelle sue posizioni e nelle sue forme, l'ente nel suo insieme deve far ritornare l'uguale e tale ritorno deve essere eterno.

La volontà di potenza e l'eterno ritorno sono caratteri fondamentali dell'essere. Il termine "volontà di potenza" indica che cosa l'ente è in quanto tale, nella sua costituzione; "eterno ritorno" dice invece come l'ente è nel suo insieme.

L'eterno ritorno, nondimeno, nomina un divenire, poiché ciò che ritorna ha una sussistenza solo relativa. Tuttavia, in quanto è portare sempre qualcosa a sussistere, esso è la più stabile stabilizzazione dell'instabile. Essere e divenire, pertanto, entrano solo apparentemente in contrasto. N. può scrivere:

"Imprimere al divenire il carattere dell'essere - è questa la suprema volontà di potenza" (La volontà di potenza, n. 617).

In rapporto al progetto metafisico che pensa l'ente come volontà di potenza ed eterno ritorno dell'uguale, l'uomo conquista la sua essenza e si espone alla storia, affinché sia portata a compimento.

### *Il superuomo*

La verità sull'ente in quanto tale è ogni volta assunta e preservata da un' umanità. Il tipo d'uomo che si rapporta all'ente che, in quanto tale, è volontà di potenza e, nel suo insieme, eterno ritorno dell'uguale, è il superuomo. Il "super" significa sorpassare, andare oltre l'uomo finora esistito, che è identificato nell'uomo platonico-cristiano, in tutte le sue varianti palesi e occulte.

Il nunzio della dottrina del superuomo è Zarathustra, che, nel suo "Prologo", dice: "Ecco io vi insegno il superuomo! Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: sia il superuomo il senso della terra!" (Così parlò Zarathustra, Prologo).

Il superuomo è la negazione incondizionata dell'essenza tradizionale dell'uomo come animale razionale, che sorregge tutta la storia occidentale. L'uomo, infatti, non è più concepito come pensiero separato dalla sensibilità, ma è interpretato come corpo vivente, nell'unità degli istinti e delle passioni, che include la stessa ragione, e, così inteso, è volontà di potenza.

Ma la metafisica non definisce l'uomo nel medesimo senso in tutte le epoche. Solo nell'età moderna si svela l'origine metafisica del superuomo. In quest'epoca l'essenza della verità diventa la certezza, che assicura l'ente rappresentato nel rappresentare stesso. Quest'ultimo diviene il tribunale che decide dell'entità dell'ente. Nasce in tal modo la metafisica della soggettività: il "soggetto" è ora l'uomo, ossia il rappresentare che si rappresenta. Con Leibniz il rappresentare si determina come appetizione, e con Kant diventa autolegislazione incondizionata.

Con Hegel, infine, la ragione si dispiega come soggettività incondizionata e autoconsapevolezza volitiva, ossia spirito assoluto, assoluta realtà. Solo a questo punto, il rovesciamento nichilistico del primato della ragione nel primato della volontà in quanto volontà di potenza, può affermare il ruolo incondizionato del corpo, quale luogo cui mette capo ogni interpretazione del mondo. Per questo N. afferma: "Essenziale: muovere dal corpo e utilizzarlo come filo conduttore" (La volontà di potenza, n. 532).

La volontà di potenza sottomette a sé la ragione, finora al servizio del rappresentare, e, divenendo la pura autolegislazione di se stessa, consegue l'incondizionato dominio nell'essenza della soggettività. In questo rovesciamento dell'incondizionato rappresentare nella soggettività della volontà di potenza, si esaurisce l'ultima possibilità dell'essere in quanto soggettività: è questa l'origine metafisica del superuomo. Esso non è un ideale soprasensibile, ma il puro attuarsi del potere del soggetto umano elevato al suo massimo, dopo la scomparsa di Dio e del mondo soprasensibile.

Ma il fatto che la soggettività, nel compimento della propria essenza, voglia assolutamente se stessa come potenza, non comporta una antropomorfizzazione dell'ente? Il mondo non viene "soggettivizzato"? Al proposito, N. scrive: "'Antropomorfizzare" il mondo, cioè sentirci sempre più in esso come signori -" (La volontà di potenza, n. 614). Certo, tutto è soggettivo, ma nel senso della volontà di

potenza, che dà all'ente il potere di essere tale. Diventare signore non significa violentare le cose a piacimento, ma sottomettere se stessi al comando, per conferire il potere dell'essenza della potenza.

Il superuomo è il rovesciamento nichilistico dell'uomo tradizionale, che esprime la compiuta incondizionatezza della volontà di una umanità che vuole se stessa come signora della terra. Tale dominio si realizza attraverso la meccanizzazione delle cose e l'allevamento dell'uomo. Il modo in cui avviene è "il grande stile", la cui grandezza scaturisce dalla semplificazione dell'ente in base alla originaria semplicità dell'essenza della potenza.

Nel grande stile l'uomo testimonia la sua determinazione nel padroneggiamento dell'ente, senza alcun fine nell'insieme, essendo ogni fine determinato condizione e mezzo del conferimento del potere incondizionato della volontà di potenza. Il superuomo, in quanto legislatore, è colui che pone le condizioni di tale potere senza esserne determinato.

Nel superuomo vi è "una propria giurisdizione, che non ha nessuna istanza sopra di sé" (La volontà di potenza, n. 962).

### *La giustizia*

Per N. la verità è la condizione della conservazione della volontà di potenza. Ma la conservazione rimane essenzialmente al servizio del potenziamento, che va oltre il conservato e, aprendo nuove possibilità della potenza, la sprona a essere superpotenziamento di se stessa. L'essenza così concepita del potenziamento è l'arte; solo essa determina il carattere metafisico dell'ente che, in quanto tale, è volontà di potenza. Per questo il carattere del valore è più appropriato all'arte che alla verità: come N. afferma, "l'arte vale più della verità" (La volontà di potenza, n. 853).

Tuttavia, sia l'arte che la verità, quali valori essenziali, hanno un riferimento reciproco: l'essenza dell'arte rimanda a quella della verità, e viceversa. Tale connessione si manifesta nella parvenza (Schein), intesa nel senso sia del risplendere sia del mero apparire. Infatti, l'arte, come volontà di parvenza, si ricollega alla verità, in quanto essa è "errore necessario" all'assicurazione della sussistenza, ossia mera parvenza.

In questi concetti vi è l'eco mai spenta, ma inascoltata, dell'essenza metafisica della verità. Infatti, interpretare la verità come "errore", presuppone la concezione tradizionale di verità come adeguazione all'ente. Parimenti, l'arte come parvenza trasfigurante reclama, senza saperlo, come determinazione direttrice, lo svelamento. Questo aspetto della verità come apertura e svelamento, presente all'inizio della metafisica, è destinato a sprofondare nella dimenticanza rispetto alla determinazione della verità come adeguazione, senza però mai scomparire del tutto. Nel pensiero moderno tale essenza dimenticata della verità non può essere reintrodotta, ma mutata e deformata, continua a dominare, e porta la metafisica della soggettività incondizionata a porsi nell'estrema opposizione essenziale alla determinazione iniziale della verità.

Nell'epoca moderna l'uomo, come soggetto, diviene il fondamento e la misura della verità sull'ente in quanto tale. Questo fatto è la conseguenza di un mutamento

dell'essenza della verità: essa è diventata la certezza con cui l'uomo pone al sicuro tutto l'ente per instaurarvisi sovrano. Da ciò scaturisce una nuova libertà dell'uomo, nel senso di una autolegislazione dell'umanità. (Inizialmente, tale libertà è, in negativo, liberazione dalla certezza della salvezza cristiano-sovrasensibile).

Con la metafisica della volontà di potenza, la soggettività si dispiega illimitata ed eleva la sua piena essenza a legge di una nuova legalità, il cui fondamento è una nuova giustizia. In una annotazione del 1884, intitolata "Le vie della libertà", Nietzsche scrive:

"Giustizia come modo di pensare costruttivo, esclusivo, distruttivo, che muove dai giudizi di valore: sommo rappresentante della vita stessa". [VII, II, 125-26].

La giustizia, per N., è il pensiero nel senso della volontà di potenza, ossia l'atto stesso del giudicare che pone e fissa i valori. Tale "modo di pensare" è "costruttivo" (bauend), poichè costruisce ed erige ciò che ancora non è presente; è "esclusivo" (ausscheidend), ossia respinge ciò che mette in pericolo la costruzione, assicurando il fondamento; è "distruttivo" (vernichtend), poichè in ogni costruire è implicato il distruggere. La giustizia è dunque questo elevarsi in alto del pensiero, che diviene signore di se stesso. Essa è il "sommo rappresentante" della volontà di potenza, nel senso del "rap-presentare" (Vor-stellen), che si porta dinanzi a se stesso, nell'aperto da lui stesso formato e misurato. Ma il fare apparire ciò che è velato, ossia la svelatezza, è l'essenza della verità. In tal modo, la giustizia è l'autentico fondamento della verità, nell'epoca della metafisica dell'incondizionata e compiuta soggettività.

In un'altra annotazione, quasi contemporanea alla prima, N. afferma:

"Giustizia, in quanto funzione di una potenza che guarda lontano intorno a sè, che vede al di là delle prospettive piccine del bene e del male, che ha dunque un più ampio orizzonte del vantaggio - l'intenzione di conservare qualcosa che è più di questa e quella persona". [VII, II, 171].

La potenza che guarda lontano intorno a sè, sorpassa tutte le prospettive finora esistenti. Essa ha "un più ampio orizzonte del vantaggio" (Vorteil). Il significato genuino del termine Vor-teil, indica ciò che in una partizione (Teilung) è già dall'inizio impartito (zugeeilt), prima della sua attuazione. E dunque, la giustizia è l'impartizione, precedente ogni pensiero e ogni azione, di ciò a cui essa indirizza l'intenzione. (Intenzione "che è più di quella o questa persona", ossia che va oltre, a quell'umanità che deve essere scolpita e allevata, fino a diventare quel tipo che possiede la proprietà di instaurare l'incondizionato dominio sulla terra).

Le cinque parole fondamentali: "volontà di potenza", "nichilismo", "eterno ritorno dell'uguale", "superuomo" e "giustizia" corrispondono dunque all'essenza della metafisica di N., la cui unità rimane tuttavia nascosta al suo interno, senza che nessuna di esse abbia la preminenza sulle altre.

Definire metafisica della volontà di potenza la filosofia di N., dà comunque una indicazione su tale unità nascosta. Posto infatti che la volontà di potenza sia concepita come soggettività incondizionata, la definizione indica che la verità dell'ente in quanto tale viene decisa partendo dal carattere fondamentale dell'ente mediante la volontà di potenza come forma suprema. La metafisica di N. è, secondo la sua essenza storica, il tratto fondamentale dell'epoca che, in base al suo compimento, dà inizio all'età moderna.

## **VII. La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere**

Il riconoscimento dell'ente come dato di fatto, l'interpretazione dell'essere come "valore", non consentono a N. di porre la domanda dell'essere in quanto tale. Con questo rilievo non intendiamo sottolineare una insufficienza della sua filosofia, ma portarci in prossimità della sua metafisica, che per la prima volta pensa il nichilismo in quanto tale, per domandare se lo abbia veramente superato, e se, nel superamento, si mostri l'essenza propria del nichilismo. Quest'ultimo esige di pensare nella parola "nichilismo" il niente, congiuntamente al fatto che nell'ente in quanto tale succede qualcosa.

L'essenza del nichilismo è appunto la storia nella quale dell'essere stesso non ne è niente. Ma N. non supera il nichilismo: la sua filosofia è, anzi, l'ultimo irretimento, tale che il nichilismo finisce completamente di essere ciò che è. Il nichilismo così completamente finito, perfetto, è il compimento del nichilismo autentico. Pensando infatti il superamento come trasvalutazione di tutti i valori, nell'atto stesso in cui crede di superarlo, nella posizione di nuovi valori secondo la volontà di potenza, N si preclude la possibilità di scorgere l'essere in quanto essere, e quindi la stessa essenza del nichilismo.

Prima di ogni superamento, c'è bisogno di portare alla luce l'essenza del nichilismo. Posto che in questo confronto, che riguarda l'essere, rimanga assegnata una parte anche al pensiero dell'uomo, questo pensiero, a sua volta, dovrà essere riconsiderato dall'essenza del nichilismo. Per questo ci chiediamo quale sia il fondamento del nichilismo autentico che comincia ad apparire e ci riguarda direttamente. La metafisica di N., in quanto metafisica della volontà di potenza, è il compimento del nichilismo autentico, ma non può essere il fondamento del nichilismo autentico in quanto tale. Tale fondamento è la metafisica stessa.

### *La metafisica è in quanto metafisica il nichilismo autentico*

Senonchè l'essenza del nichilismo autentico riguarda ancora troppo poco il nostro pensiero: la metafisica non è capace di cogliere la propria essenza, le sue rappresentazioni rimangono arretrate rispetto ad essa. Ma qual è l'essenza della metafisica, intendendo per "essenza" ciò che è durevolmente presente, ciò che permane (das Wesende)? E come vi regna il riferimento all'essere?

La domanda della metafisica, che Aristotele ha enunciato come la perenne domanda del pensiero, chiede: che cosa è l'ente? In essa si domanda dell'essere: l'ente in quanto ente è tale, grazie all'essere. Il "che cosa" dell'ente, lo si chiama anche das Wesen, l'essenza. Ciò comporta che l'essere dell'ente sia pensato partendo dal "che cosa": l'essenza è l'essenza dell'ente; l'essere dell'ente è ottenuto con il domandare, partendo dall'ente, come ciò che è pensato andando all'ente. Essendo inoltre esperito come ciò che in generale è, l'ente viene pensato, oltre che rispetto all'essenza, anche rispetto alla existentia. In tal modo esso viene determinato in "che cosa è", e nel "fatto che è".

Ne consegue che la metafisica non pensa l'essere in quanto essere: essa lo pensa, in virtù della sua stessa domanda, partendo dall'ente e arrivando all'ente. Certo, essa riconosce che l'ente non è senza l'essere, ma nello stesso tempo traspone l'essere in un ente, sia esso l'ente sommo nel senso della causa suprema, o invece l'ente nel senso del soggetto quale condizione dell'oggettività, o nel senso della soggettività incondizionata. L'essere viene dunque fondato su quello che tra gli enti è più ente.

In quanto la metafisica concepisce l'essere nel senso del fondamento che sommatamente è, essa è in sè teologia. Ma è anche ontologia, poichè determina l'ente in quanto tale rispetto alla sua essentia. Essa è dunque onto-teologia: nella sua essenza vi è una coappartenenza di teologia e di ontologia, che si manifesta in particolare nel concetto di trascendenza. Tale parola, infatti, da un lato, rinvia al trascendimento dell'ente verso la sua essentia, e in tal caso è il trascendentale; dall'altro, al fondamento primo esistente, ed è il trascendente. L'ontologia rappresenta la trascendenza come il trascendentale; la teologia come il trascendente. Tale significato duplice ma unitario, è fondato nella distinzione di essentia ed existentia.

L'esperienza ora indicata dell'essenza nichilistica della metafisica non basta ancora per pensarne l'essenza autentica. Ciò richiede che noi partiamo dall'essere stesso. Ma occorre anzitutto sapere che la metafisica, pensando l'ente in quanto tale, sfiora l'essere, per poi subito passare oltre in favore dell'ente. Perciò in essa l'essere rimane impensato. Ma anche la svelatezza dell'ente rimane impensata, poichè la metafisica pensa, sì, l'ente in quanto tale, ma non l' "in quanto tale" stesso. L'"in quanto tale" nomina la svelatezza dell'ente, ossia l'essenza della verità. Ora è tempo di domandare di questo "impensato" stesso, nominando il quale ci avviciniamo all'essenza del nichilismo autentico.

Ora, che l'essere rimanga impensato non dipende da una mancanza del pensiero, ma dall'essere stesso che rimane assente. L'essere è essenzialmente (west), in quanto è la svelatezza nella quale l'ente è presente (anwest). La svelatezza stessa, tuttavia, rimane celata. Si rimane alla velatezza dell'essere, in modo tale che essa si cela in se stessa. Dunque l'essere è essenzialmente nel rimanere assente, ed è tale sempre in riferimento all'ente. Ma nel sottrarsi, in quanto essere dell'ente, esso rimane contemporaneamente in vista.

La metafisica è appunto la storia del sottrarsi dell'essere e del conseguente abbandono dell'ente che giunge nello svelato; tale storia è l'essenza del nichilismo autentico e, benchè il pensiero non sia la causa del rimanere assente dell'essere, non gli è neppure estraneo, poichè tale assenza avviene in riferimento ad un luogo rispetto al quale l'essere è essenzialmente presente: questo luogo è l'uomo, che, mediante il suo pensiero, da sempre sta in rapporto sia con l'essere sia con l'ente in quanto tale. L'uomo sta nella svelatezza dell'ente, nell' aperto della località dell'essere: è l'esser-ci che appartiene all'essere stesso, in cui riposa l'essenza del pensiero, che sottraendosi, si mostra nell'ente in quanto ente.

Il pensiero che porta l'essere al linguaggio è il pensiero metafisico, il quale, però, non si attiene alla sottrazione dell'essere, ma dissimula il rimanere assente in modo che questa stessa dissimulazione non si conosca come tale. Quanto più la metafisica, infatti, si assicura dell'ente in quanto tale, tanto più si allontana e ne suggella il nulla, interpretando nietzscheamente l'essere come valore.

Poichè, tuttavia, nella metafisica, tale rimanere assente non viene ammesso come carattere autentico del nichilismo, storicamente esso si compie in modo inautentico: la metafisica si sbarra da sè la via per esperire l'essenza del nichilismo. Ma questo

momento inautentico non cade al di fuori dell'essenza del nichilismo, proprio nella misura in cui porta a compimento il momento autentico.

Se pensiamo il nichilismo partendo dall'essere stesso, esso non mostra quei tratti negativi che lo connotano abitualmente e che pure non devono essere trascurati: positivo e negativo condividono il medesimo ambito che riguarda l'essere stesso e la storia in cui di se medesimo non ne è niente.

In questo contesto, il superamento del nichilismo viene a cadere perchè significherebbe, da parte dell'uomo, andare contro il rimanere assente dell'essere, pena lo scardinamento dell'essenza dell'uomo e la ricaduta nel momento inautentico del nichilismo. Senza contare che, poichè è l'essere che contribuisce a determinare che il suo essere lasciato fuori accada nel pensiero, anche un superamento di questo lasciare fuori avverrebbe solo indirettamente ad opera dell'uomo.

In luogo del superamento, occorre invece che il pensiero pensi prima andando incontro all'essere nel suo rimanere assente in quanto tale, impari a pensarlo, seguendolo nel suo sottrarsi, in modo tale da rimanere a sua volta indietro: a differenza del pensiero metafisico, compie un decisivo passo indietro, abbandonando "l'interpretazione metafisica della metafisica."

Essendo l'essere la svelatezza dell'ente, esso si è già annunciato nell'essenza dell'uomo. L'essere che rivolge così la sua parola, ma che nel rimanere assente si tiene in serbo, è la promessa (Versprechen) di se stesso. Dunque, andare incontro all'essere stesso nel suo rimanere assente, significa accorgersi di questa promessa: ma di lui non ne è niente: è questa storia (Geschichte) l'essenza del nichilismo, il destino (Geschick) dell'essere stesso.

Allora, però, il momento inautentico dell'essenza del nichilismo non è nulla di negativo, in quanto il lasciare fuori il rimanere assente non è altro che la salvaguardia della promessa che rimane celata a se stessa.

La metafisica è la storia del mistero della promessa dell'essere. L'essere è il mistero (Geheimnis) che nella sua essenza si cela salvaguardando e, nondimeno, in qualche modo appare.

Anche il nichilismo è la storia di quella promessa, nelle cui fattezze l'essere si risparmia nel suo mistero; ma in esso risuona la nota stridente del nichilismo reale che si insinua ovunque, diffondendo scompiglio e dissesto con la sua violenza. Esso, tuttavia, non è separato dal nichilismo pensato secondo la storia dell'essere, ma è essente soltanto in base a questo. N, nella sua metafisica, concependo il nichilismo come svalutazione dei valori supremi, ha presente l'essenza del nichilismo conforme alla storia dell'essere, interpreta l'essere come valore e pensa la volontà di potenza come principio di una nuova posizione di valori come superamento del nichilismo. Ma esprime piuttosto l'estremo impigliarsi della metafisica nel momento inautentico del nichilismo, che instaura il dominio dell'incondizionato lasciare fuori il rimanere assente dell'essere in favore dell'ente, con il carattere di volontà di potenza che pone valori. In tale estremo sembra che dell'essere stesso non ne sia niente.

In questa situazione, l'uomo, rappresentando l'essere nel senso dell'ente in quanto tale, decade sull'ente e, nell'esclusivo volersi della sua volontà, attua la sua essenza nella soggettività, instaurando sè e il suo mondo entro la relazione soggetto-oggetto. La metafisica della soggettività fa dell'essere l'oggetto del rap-presentare (Vor-stellen) e del pre-porre (Vor-setzen). La preposizione dell'essere come valore posto dalla volontà di potenza è solo l'ultimo passo della metafisica moderna.

L'uomo diventa insicuro di fronte alla propria essenza, la quale rimane con l'essere stesso nella sottrazione. Per questo egli tende alla sicurezza di se stesso in mezzo all'ente, indagato al fine di stabilire quali sempre più affidabili possibilità di assicurazione offra. Ciò fa supporre che l'uomo, nel rapporto con la sua essenza, sia messo in gioco prima di ogni altra cosa: di qui la possibilità che l'ente in quanto tale sia una sorta di "gioco cosmico" (Weltspiel).

N., in una delle Canzoni del principe Vogelfrei (An Goethe), aggiunte come appendice alla seconda edizione (1887) della Gaia scienza, scrive:

Welt-Spiel, das herrische,

Mischt Sein und Schein:-

Das Ewig-Naerrische

Mischt uns - hinein! ...

L'uomo che viene mescolato "dentro", nell'insieme dell'ente diveniente, dalla forza mescolante della ruota del cosmo, è una forma della volontà di potenza, che pone, insieme all' "essere", la "parvenza" (l'arte), come condizione del suo potenziamento. Il modo in cui la volontà di potenza è, è l'eterno ritorno dell'uguale, che nella poesia viene chiamato "l'eterna demenza". È l'unità di entrambi a determinare, nella metafisica di N., il carattere ludico del gioco cosmico.

Il fatto che l'uomo esplori tutte le vie dell'assicurazione della sua sicurezza testimonia quanto l'essere, nella storia del suo rimanere assente, ritenga in sé la sua svelatezza, quanto l'essere stesso si sottragga nel suo più remoto riserbo (Vorenthalt) e l'ente in quanto tale, apparendo come volontà di potenza, insorga in tutto il suo dominio. In ciò ha il suo compimento la metafisica della soggettività, che corrisponde all'estrema sottrazione della verità dell'essere, che quanto occulta tale sottrazione fino all'irriconeoscibilità. Si inizia così l'epoca della completa oggettivazione di tutto ciò che è, nella quale l'uomo stesso e tutto l'umano diventano una mera risorsa, ordinata nel processo lavorativo della volontà di potenza. La storia, occultata nella sua storicità, viene interpretata storiograficamente: la storiografia sta infatti al servizio della volontà dell'umanità di insediarsi nell'ente secondo un ordine abbracciabile. Lo scatenamento dell'ente deriva dal respingere il rimanere assente dell'essere nella dimensione più lontana - come il destino della completa svelatezza dell'essere nel mezzo della completa assicurazione dell'ente.

Il rimanere assente dell'essere si dirige in modo tale all'essenza dell'uomo che questi lo schiva, intendendo l'essere in base all'ente. Ma l'uomo può pensare il rimanere assente dell'essere, quando il pensiero metafisico si destina al passo indietro, che lascia ad-venire l'essere nello spazio essenziale dell'uomo, e lo porta dinanzi all'essenza del nichilismo. Tale spazio è l'asilo di cui l'essere si dota.

Anche nel rimanere assente della sua svelatezza, l'essere non lascia mai perdere il suo asilo: ne ha bisogno, avendone necessità. L'essere, così, è necessitante in

questo senso doppiamente unitario: è ciò che non-lascia-perdere (das Un-ablaessige) e ciò che ha bisogno (das Brauchende).

Ma nella storia della metafisica, resta occultata, insieme alla verità dell'essere, anche la necessità: l'ente è e fa sembrare che l'essere sia senza necessità. In realtà, l'assenza di necessità che si instaura come dominio della metafisica porta l'essere stesso all'estremo della sua necessità. L' assenza di necessità, come velata necessità estrema dell'essere, giunge al punto che l'asilo dell'essere, ossia l'uomo, sia minacciato con l'annientamento della sua essenza.

Per l'uomo si apre qui la prospettiva di lasciarsi coinvolgere nell' estremo pericolo, nell'annientamento della sua essenza, pensando cose pericolose. Il motto di N.: "vivere pericolosamente" rientra nell'ambito della metafisica della volontà di potenza e richiede il nichilismo attivo, che ora va pensato come l'incondizionato dominio della malaessenza del nichilismo.

L'epoca della velatezza dell'essere, che ha il carattere della volontà di potenza, è l'età della compiuta indigenza dell'ente in quanto tale e della spaesatezza dell'uomo. Tanto più l'ente ha bisogno (bedarf) dell'ente, tanto meno v'è ancora fabbisogno (es darbt) dell'ente in quanto tale. Per quanto riguarda l'uomo, non soltanto egli continua a non avere familiarità con la verità dell'essere, ma ovunque emerga l' "essere", lo misconosce, lo respinge come il nullo niente. Ma al pensiero, prigioniero della metafisica, l'essere come tale deve rimanere familiare. Per il pensiero che va incontro all'estrema necessità dell'essere ciò vuol dire: pensare all'avvento del sottrarsi dell'essere, andandogli incontro. Tuttavia il dominio dell'assenza di necessità nella metafisica compiuta è che l'ente sia come se l'essere non "fosse" la necessità della verità stessa.

### **VIII. La metafisica come storia dell'essere**

*Il "che cosa è e il "che è" nell'inizio essenziale della metafisica: idèa ed enèrgheia*

L' "essere" nomina la decisività dell'insorgere contro il nulla e giunge all'avvento dapprima nell'ente, che dà l'informazione sufficiente sull'essere.

Ad avere valore di "ente" è il reale, l'effettivo. Ciò significa anzitutto che l'essere dell'ente consiste nella realtà effettiva, e, inoltre, che l'ente, in quanto è il reale, è "realmente", cioè in verità, l'ente. Nella "realtà effettiva" (Wirklichkeit) si annuncia l'autentica essenza dell'essere. La "realtà effettiva" è chiamata anche "esistenza" (Dasein). Nella parola "esistenza" (Esistenz, existentia) l'essere enuncia il suo nome più comune. Nel linguaggio della metafisica, "realtà effettiva" ed "esistenza" dicono la stessa cosa. Ma ciò che questi nomi dicono non è affatto univoco. E' oscuro, ad esempio, in quale misura l'essere si determini come realtà effettiva; inoltre, nella metafisica, l'essere non è pienamente nominato nella equiparazione con l'esistenza.

Fin dall'antichità, infatti, la metafisica distingue tra il che cosa un ente è e il fatto che questo ente è oppure no. Nel linguaggio scolastico questa distinzione è nota come la distinzione tra essentia ed existentia. La essentia vuol dire la quidditas, ossia ciò che un ente è in quanto ente, in quanto avente il carattere di, a prescindere dal fatto che "esista". La essentia nomina ciò che può essere, come

tale, un ente, nel caso che esista, ciò che lo rende possibile in quanto tale: la possibilità, che è distinta dalla realtà.

Con la distinzione nel "che cosa è" e nel "che è", inizia la storia dell'essere come metafisica. Tale distinzione, peraltro, è tutt'altro che ovvia. Essa rimane infatti senza fondamento; non si capisce se derivi dall'essere o dal pensiero. La metafisica, che fonda su di essa la sua essenza, non è in grado di ottenere da sola un sapere su di essa, ma si limita a demarcare i termini distinti, e a fornire una enumerazione di modi della possibilità e della realtà.

L'essere stesso si cela in questa distinzione, che non contiene soltanto una dottrina del pensiero metafisico, ma un evento nella storia dell'essere.

Da un punto di vista storiografico è facile stabilire la connessione di essentia ed existentia con il pensiero di Aristotele, che porta tale distinzione al suo fondamento essenziale. La essentia, per Aristotele, risponde alla domanda τί ἐστίν: che cosa è (un ente)? La existentia dice di un ente ὅτι ἐστίν: che esso è. Viene nominato un diverso ἐστίν. Quale essenza dell'essere si rivela qui, venendo fuori in questa distinzione?

All'inizio della sua storia l'essere si apre nella radura come schiudimento (physis) e svelamento (alètheia). Di qui giunge nella forma della presenza e della stabilità nel senso della permanenza (ousia). Per Aristotele, ciò che è stabile e che giace dinanzi come presente, ha il carattere fondamentale del movimento o della quiete nella quale il movimento si è concluso. La presenza (ousia) è connotata pertanto come ἔργον ed ἐνέργεια: ciò indica l'essere presente nella svelatezza del pro-dotto posto lì ed eretto (das Her- und Hin- und Aufgestellte), non come il risultato di un effettuare (Wirken). Analogamente, l' "opera" (Werk) non è la realizzazione di un fare, ma è ciò che è esposto nello svelato e che permane. Aristotele adopera anche il termine ἐντελέχεια, per significare il puro essere presente che si è lasciato alle spalle ogni produrre.

La presenza (ousia) viene distinta da Aristotele in modo duplice. All'inizio del quinto capitolo sulle Categorie, egli afferma che presenza in senso eminente è il permanere di qualcosa che, da sé, giace dinanzi: la ousia del kath'èkaston: il rispettivo questo, il singolare. Ma da questo tipo di presenza viene distinta l'altra, che si identifica nei modi e dei generi a cui appartengono gli enti presenti (per esempio: quest'uomo è "uomo" e "essere vivente"). La presenza nel senso primario è il "che è", la existentia; nel senso secondario il "che cosa è", la essentia.

L'essenza dell'essere, l'essere presente, che Platone pensa come per il koinòn dell'idea, per Aristotele riposa nell'ἐνέργεια del τὸδε τί; per questo la sua esposizione della distinzione svela una preminenza della existentia sulla essentia. Entrambi i modi dell'ousia, l'idea e l'ἐνέργεια, formano, nella reciprocità della loro distinzione, la struttura fondamentale di ogni metafisica, di ogni verità dell'ente in quanto tale. Il pro-cedere (Fort-gang) della metafisica consiste nel fatto che le prime determinazioni della presenza mutano e inglobano in questo mutamento anche la loro reciproca distinzione e, da ultimo, fanno scomparire la loro differenza.

*Il mutamento della ἐνέργεια nella "actualitas"*

Sembra che la tradizione metafisica, allontanandosi dal suo inizio, conservi e sviluppi il suo patrimonio fondamentale, e che i concetti principali, al di là delle diverse variazioni linguistiche, rimangano gli stessi. Ma in realtà, la loro essenza non è più la stessa, la actualitas non conserva più l'essenza della enèrgheia, il carattere del "che è" e del "che cosa è" è diventato un altro.

Nell'inizio, l'ente, in quanto èrgon, è ciò che è presente nel suo essere prodotto; adesso l'èrgon diviene l' opus dell' operari, il factum del facere: non è più ciò che è lasciato libero nell'aperto dell'essere presente, ma ciò che è operato nell'operare, che è fatto nel fare. L' essenza dell'opera è la "realtà effettiva" (Wirklichkeit) di un reale che è dominato nell'effettuare (Wirken).

L'essenziale impronta greca iniziale dell'essere viene definitivamente misconosciuta in base all'interpretazione romana, che si estende dalla romanità all'intera storia occidentale. Dal mutamento della enèrgheia nella actualitas, il reale è l'ente vero e proprio e, quindi, anche l'ente determinante per tutto il possibile e il necessario. Nondimeno, si mantiene la distinzione iniziale: la actualitas è distinta, in quanto existentia, dalla potentia (possibilitas) in quanto essentia. Il "che cosa è" è determinato come idèa, che ha il carattere della aitia (causa-originaria, Ur-sache). Nell'inizio della metafisica, la preminenza della aitia si consolida al posto della determinazione dell'essere come archè. L'essere mostra il tratto essenziale del rendere possibile la presenza; in tal modo è preparato il cambiamento nell'essere come actualitas.

Quando l'essere si è mostrato nella actualitas, l'ente è il reale effettivo, ed è determinato dall'effettuare nel senso del produrre causante. Il carattere di causa dell'essere come realtà si mostra in tutta la sua purezza in quell'ente che realizza in senso sommo l'essenza dell'essere, in quanto non può mai non essere: in termini teologici questo essere si chiama "Dio". L'ente sommo è realizzazione effettiva pura, sempre compiuta, actus purus. Non conosce la possibilità, poichè in ogni non-ancora è insito un difetto di essere. Esso è summum bonum in quanto è la causalità propria del reale secondo il suo produrre come effetto la stabilità di tutto ciò che ha sussistenza.

Ma anche nella actualitas si mantiene l'iniziale essenza dell'entità: la presenza. Il summum ens è contraddistinto dalla onnipresenza.

In base a questo carattere di causalità della realtà si spiega anche l'interpretazione della existentia. Il "che cosa è" passa per una realizzazione causante: l' ex-sistentia è l'actualitas nel senso della res extra causas et nihilum existentia, ossia una efficienza (Wirkendheit) che traspone qualcosa nel "fuori" dalla causazione e dalla realizzazione nell'essere effettuato, e supera così il niente. Il reale effettivo è dunque l'esistente, vale a dire tutto ciò che è costituito extra causas.

### *Il mutamento della verità nella certezza*

La storia occulta dell'essere, inteso come realtà effettiva, rende possibile le diverse interpretazioni metafisiche che fondano la verità dell'ente sul reale effettivo. Rimane aperto, tuttavia, il modo in cui si caratterizza la realtà effettiva, la cui determinazione è circoscritta fra questi ambiti del reale: Dio, mondo, uomo.

La rispettiva essenza della verità giunge nel frattempo nella sua essenza definitiva, che è chiamata certezza (Gewissheit). Certezza significa autoconsapevole coscienza del saputo, ossia: avere consapevolezza (Bewussthaben) come un sapere, un rappresentare che si fonda sulla coscienza (Bewusstsein), in modo tale da sapere al tempo stesso sé e il suo saputo.

In connessione con questo mutamento della verità, si mostra sia una preminenza dell'umanità nel reale, sia un ruolo corrispondente della realtà incondizionata pensata in termini teologici: Dio e l'uomo, in quanto esseri conoscenti, sono i portatori della verità. La certezza valorizza la realtà del reale, che dapprima appare come il suo rispettivo portatore. Prima è il Dio-creatore, ma l'uomo, assicurandosi della sua salvezza, giunge a determinare da sé l'essenza della certezza, e porta così l'umanità a dominare nel reale effettivo. Comincia così l'età moderna, che coincide con la "cultura" di un'umanità certa di se stessa e intenta alla sua propria autoassicurazione. Ma anche questo mutamento dell'essenza della verità è predeterminata dall'essenza dell'essere in quanto realtà effettiva (actualitas), che coincide con la causalità efficiente. La causalità somma è Dio come actus purus e summum bonum, che stabilizza e fissa tutta la realtà nella causa originaria prima (Ur-sache). Mediante la fede l'uomo è certo della realtà del reale e della propria stabilizzazione nella beatitudine eterna. Già nella fede domina la certezza, tuttavia l'uomo non si rapporta a Dio e al mondo da lui creato solo in termini di fede, ma anche di ragione, mediante cui diviene per lui determinante una certezza che gli è propria. Tale autoassicurazione della sua stabilità, che l'uomo attua da se stesso, è la conseguenza necessaria del fatto che la verità ha il carattere della certezza della salvezza. Per questo la cultura dell'età moderna, anche là dove diventa non credente, è cristiana.

L'essenza della realtà, retta dalla verità come certezza, sta nella costanza e nella stabilità di ciò che è rappresentante nel rappresentare certo, che è quello privo di dubbi, ossia chiaro e distinto (Descartes).

### *Il mutamento dell'ypokeïmenon nel "subiectum"*

All'inizio della metafisica, l'ypokeïmenon è ciò che giace da sé dinanzi e permane. In corrispondenza con il mutamento dell'enèrgheia nella actualitas, l'ypokeïmenon diviene il subiectum, ma ciò oscura l'essenza dell'essere pensata in modo greco. Il subiectum assume il ruolo del fondamento e di ciò che è autenticamente costante e reale. Adesso, inoltre, il subiectum, entrando nell'orizzonte interpretativo della parola, è di supporto ad ogni affermazione e negazione. Esso, quindi, è ciò che nomina sia il soggetto della relazione soggetto-oggetto, sia il soggetto nella relazione soggetto predicato.

Quando, all'inizio della metafisica moderna, viene richiesto un fondamento assoluto che soddisfi all'essenza della verità come certezza, si chiede di un subiectum, che giaccia già rispettivamente dinanzi in ogni rap-presentare e per ogni rap-presentare. Tale subiectum è il rappresentante stesso (ego cogitans), a cui tutto il rappresentante viene portato dinanzi. La realtà effettiva di ciò che in ogni rap-presentare viene rappresentato, ha il tratto fondamentale della rappresentatezza. Il carattere della presenza (Anwesenheit), che domina nell'essenza metafisica dell'essere, viene ora in luce come presenza (Praesenz) nel rap-presentare.

Non si è ancora compiuto, però, l'intero rivolgimento che porta alla metafisica dell'età moderna, come si vede dal fatto che la res cogitans è il soggetto eccelso,

ma è contemporaneamente una substantia finita, cioè creata, nel senso della metafisica tradizionale. Tuttavia il rappresentare umano e l'uomo che rappresenta sono più costanti e più essenti di tutti gli altri enti: la mens humana reclamerà in futuro per sé il nome di "soggetto". Nella metafisica di Descartes il subiectum è l'uomo, nel senso che la actualitas di questo subiectum ha la sua essenza nell'actus del cogitare.

### *Leibniz: la coappartenenza di realtà effettiva e rappresentare*

Il rap-presentare, pensato in modo originario, costituisce il tratto fondamentale della realtà effettiva; ciò lo si vede dal fatto che, partendo da una determinazione essenziale dell'ente, l'enticità dell'ente e il rap-presentare sono la stessa cosa. Tale determinazione è l'unità.

Per Leibniz, l'unità costituisce l'enticità dell'ente: essa consiste in un unire originario, che riposa in sé, che avviluppa (einfaltet) e sviluppa (ausfaltet). Tale unità ha il carattere del rap-presentare, che fornisce un molteplice a quell'unificante che sta in sé. La rappresentazione, che è propria della monade, per Leibniz, contribuisce a costituire la sua unità come l'enticità dell'ente, ed ha la propria essenza nell'esprimere un molteplice in uno. La monade è dunque dotata di una realtà effettiva, che ne costituisce l'actualitas. Tale molteplice è delimitato in un modo determinato, nel quale si rappresenta l'universo: ogni monade è uno specchio vivente dell'universo. In un tale rappresentare, in quanto implica sempre un punto di vista limitato, è contenuto un procedere che urge oltre se stesso, che spinge alla transizione e può essere chiamata appetizione. Perceptio e appetitus, rappresentazione e appetizione, costituiscono dunque l'essenziale unità del reale, la semplicità del veramente uno, la sua enticità. Questa unità è principium internum: Leibniz la chiama vis, la force, la forza; la sua essenza è l'essenza originaria dell'enticità dell'ente.

La forza è il subiectum e la base che soggiace e sorregge e da cui deriva la stabilità dell'ente. Ogni subiectum è determinato dal suo esse dalla vis (perceptio-appetitus).

Dall'essenza della vis, l'unità ottiene la sua forma piena. In tal modo si dispiega l'inizio della metafisica moderna.

L'essenza dell'essere è data ora dall'essere efficiente appetente-rappresentativo, che costituisce il tratto fondamentale dell'esistentia che, fin dall'inizio della metafisica, ha la preminenza rispetto all'essentia. Ora tuttavia, con la nuova essenza della realtà, la distinzione esistencia-essentia si modifica anch'essa. L'essenza dell'esistentia muta, proprio in seguito al concetto di vis - che indica l'essere dell'ente - connotata quasi come un ibrido di potentia e actus. Ciò porta a superare i tradizionali concetti di possibilità e di realtà. La vis ha il carattere del conatus, che significa propensione alla realizzazione, impellente tentare una possibilità.

La nuova essenza dell'esistentia si irradia su tutti i tratti fondamentali dell'enticità, come si può vedere da un breve scritto di Leibniz, articolato su ventiquattro brevi paragrafi, senza titolo nè datazione. Queste Ventiquattro tesi - così saranno chiamate d'ora in avanti - verranno analizzate relativamente a tale questione.

Il "che è" (existentia) si svela come l'in-sorgere contro il nulla. Quando l'essere significa essere efficiente, in ogni ente è sedimentato qualcosa come un procedere e uno sforzo, una azione dell'actus. Rispetto al reale effettivo, il niente è qualcosa di più semplice e di più facile ("Car le rien est plus simple e plus facile que quelque chose"), poichè niente è necessario per esso. Ma in quanto l'ente è, bisogna domandare: "Perchè vi è qualche cosa e non piuttosto il nulla?" ("Pourquoi il y a plutot quelque chose que rien?" Questa domanda ha in sè una necessità soltanto se tutto, anche la preminenza del meno semplice e facile, cioè dell'ente, rispetto al niente, ha il suo fondamento, la sua ragione.

L'esistenza stessa nella sua essenza deve essere contraddistinta da una ragione, ogni ente avere il carattere di fondamento. L'essere, in quanto realtà effettiva, è un fondare, e il fondare deve avere in sè l'essenza di accordare preferenza all'essere rispetto al niente. L'essere deve avere il carattere dell'avere voglia e potere di sè nella sua essenza (sich in seinem Wesen zu moegen und zu vermoegen). Il possibile, in quanto è qualcosa che ha voglia, un tentarsi propenso, è già un esistere. Nella sesta tesi Leibniz scrive: "Itaque dici potest omne possibile Existitur", laddove nel verbo existitur è nominato il conatus ad Existentiam (tesi n. 5), ossia il carattere di esistenza della possibilità. E nella prima tesi si dice: "Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil" ("V'è una ragione nell'essenza dell'ente in quanto ente perchè qualcosa esista piuttosto -cioè più volentieri, con maggior voglia -moegender - che niente").

In questa concezione dell'essere rimane determinante la causalitas, che dall'agathòn di Platone in poi domina l'essere. Nella tesi n.2 si dice che la ratio (cur aliquid potius existat quam nihil) "debet esse in aliquo Enti reali seu causa".

L'ente reale, per Leibniz, è Dio, l'ens necessarium nel quale tutti gli enti e l'essere stesso hanno la loro causa. Tale ens necessarium viene considerato existificans. Dice appunto la quarta tesi: "Est ergo causa cur Existentia praevaleret non-Existentiae, seu ens necessarium est Existificans". Con questa tesi viene alla luce il carattere di fabbricazione dell'essere, nel senso che l'essere stesso viene fatto ed effettuato da un ente.

Ora l'essere ha il carattere della presenza nella rappresentazione, in un duplice senso: ogni monade - cioè, una sorta di ego - è in quanto rappresenta qualcosa, sia nel senso che apporta a sè qualcosa (fa avvenire un mondo dal suo rispettivo punto di vista), sia anche nel senso che presenta e rappresenta se stessa. (Un uomo "rappresenta qualcosa" significa: egli è qualcuno). In tal modo, la monade attua la propria essenza d'essere.

### *Soggettività e soggettività*

Per realizzare il compito immediato di venire incontro alla pluralità nella quale è sfociata, in epoca moderna, l'essenza dell'essere come realtà effettiva, ci serviremo di titoli come "soggettività" (Subiectitaet) e "soggettività" (Subjektivitaet).

La soggettività - diversamente dal termine soggettività, troppo legato all'uomo e alla sua egoità - nomina la storia unitaria dell'essere; indica che l'essere è determinato sì da un subiectum, ma non necessariamente da un io; al tempo stesso contiene un rimando all'ypokeimenon, e un preannuncio dell'egoità (Icheit) e dell'ipseità (Selbstheit) dello spirito, che caratterizzano la metafisica moderna.

La soggettività appare invece come un modo della soggettività, che si manifesta da Descartes in poi, quando l'ego diventa preminente. Ma la soggettività esprime la piena essenza dell'essere solo quando è diventato manifesto l'appetitus e il suo sviluppo nella volontà. (La quale ha un'essenza molteplice: è volontà della ragione, oppure dello spirito, la volontà dell'amore, oppure la volontà di potenza). A questo punto sorge la parvenza di una antropomorfizzazione dell'essere, che diviene tanto più richiesto e assunto quanto più la metafisica si avvicina al suo compimento.

La pluralità dell'essenza moderna si delinea già nel pieno inizio della metafisica moderna. L'essere è la realtà effettiva nel senso della rappresentatezza indubitabile; è la realtà effettiva nel senso dell'appetizione che rappresenta; è la actualitas; infine è la volontà.

Non appena l'essere ha raggiunto l'essenza della volontà, in quanto essa è l'unire che appetisce se stesso, è in se stesso sistematico ed è un sistema. Il sistema, allora, non è l'esposizione di un singolo pensatore, ma la struttura essenziale della realtà.

*Leibniz, "Le ventiquattro tesi"*

[Sono espone le ventiquattro tesi di Leibniz]

## **IX. Schizzi per la storia dell'essere come metafisica**

[A causa dell'estrema concisione di questo breve scritto, non si ritiene opportuno procedere ad una ulteriore sintesi. N. d. A.]

## **X. Il ricordo che entra nel cuore della metafisica**

Il ricordo che entra nella storia dell'essere aiuta il pensiero che rammenta la verità dell'essere e che pensa la storia come l'avvento di una decisione (Austrag) dell'essenza della verità, nella quale l'essere stesso inizialmente avviene. Essere e verità, sviluppati l'uno all'altra, appartengono all'inizio (Anfang), che non troviamo rivolgendoci storiograficamente al passato, ma solo nel pensiero rammentante e nel ricordo che entra nel cuore della storia dell'essere. Il ricordo dà da pensare che e come l'essere determini la verità dell'ente, che e come da tale determinazione l'essere apra un ambito progettuale per la spiegazione dell'ente, e disponga un pensiero al reclamo dell'essere, imponendo a un pensatore la necessità di dire l'essere.

Il ricordo conforme alla storia dell'essere è una pretesa (Zumutung) che dà da pensare all'animo (Gemuet) il riferimento dell'essere all'uomo, e richiede l'animo (Mut) per dare una risposta al reclamo, la quale o si espone alla dignità dell'essere o si accontenta dell'ente. Tale ricordo pretende dall'umanità storica che essa si

accorga che l'essenza dell'uomo è lasciata entrare, coinvolta (eingelassen) nella verità dell'essere. A volte l'essere ha bisogno dell'uomo, pur non essendo mai dipendente dall'umanità, che custodisce l'ente come tale. Solo partendo dall'essere umano, cioè dal modo in cui l'uomo concede al reclamo dell'essere la parola della risposta, può irradiare dall'essere un riverbero della sua dignità.

Il ricordo non riferisce su opinioni e rappresentazioni passate dell'essere, non conosce il progresso e il regresso di una sequela di problemi, sebbene rimanga dapprima affidato alla parvenza che lo fa sembrare una storiografia di concetti. Tuttavia, il pensiero dei pensatori, per il ricordo conforme alla storia dell'essere, è la risposta che ascolta, che avviene su reclamo dell'essere: ogni pensatore rimane nel limite di tale reclamo: in questo rimanere fedele al suo limite interno sta la sua storicità. Ciò che è più proprio di un pensatore non è suo possesso, ma la proprietà dell'essere.

Che l'essere determini la verità dell'ente; che disponga (stimmt) un pensiero all'unicità di dire l'essere, e in base a tale disposizione (Bestimmung) richieda un pensatore nella sua determinatezza (Bestimmtheit); che faccia avvenire (ereignet) la verità di se stesso e questo sia l'evento (das Ereignis) in cui è essenzialmente presente: tutto ciò non può essere dimostrato partendo dall'ente, e si sottrae a ogni spiegazione.

Nella storia dell'essere, niente accade, se nell'accadere diamo la caccia a qualcosa che accade; l'accadere stesso è l'unico accadimento: l'evento fa avvenire (das Ereignis er-eignet). L'inizio prende congedo in sé. L'inizio che fa avvenire è la dignità come la verità stessache sporge nel suo congedo. La verità è il nobile che fa avvenire senza avere bisogno di fare effetto.

Invece, la storia dell'essere, nota storiograficamente come metafisica, è caratterizzata da un pro-cedere (Fort-gang) che se va dall'inizio, nel quale l'essere si rilascia nell'entità che, iniziandosi come idèa, apre la preminenza dell'ente, e in tale rilasciarsi nell'ente lascia apparentemente all'ente l'apparire dell'essere. La metafisica è dunque quella storia dell'essere in cui questi se ne va nell'entità e rifiuta la radura dell'incominciamento dell'inizio (die Lichtung der Anfaengnis des Anfangs).

Nella metafisica, l'uomo, che conosce l'ente in quanto ente e vi si rapporta, urge verso un dominio nella regione dell'ente scatenato e lasciato in balia di se stesso. (L'abbandono dell'essere scatenato nell'estrema malaessenza dell'entità si risolve nella macchinazione). L'ente è il reale effettivo che trasferisce la sua essenza nella volontà, che effettua se stessa nell'esclusività del suo egoismo in quanto volontà di potenza. La volontà di potenza vela l'estremo scatenamento dell'essere nell'entità, in forza del quale quest'ultima diventa la macchinazione. La preminenza del reale effettivo, quale unico ente rispetto all'essere è incondizionata, e in tale situazione viene praticata la dimenticanza dell'essere. Il conoscere si risolve nell'oggettivazione e nel calcolo, che sminuiscono il pensiero, riducendolo a logistica, ossia ad una organizzazione calcolativa che ne ignora l'essenza.

La metafisica - che corrisponde all'età dell'abbandono dell'essere - non può portare la storia dell'essere, cioè l'inizio, nella luce della sua essenza, ma in essa l'inizio si vela fino all'inaccessibilità. Tuttavia la distinzione dell'essere rispetto all'ente - non fondata e al tempo stesso celata - si salva nella forma di quella distinzione di essentia ed existentia (il "che cosa è" e il "che è") che regge tutta la metafisica.

Il "che cosa " l'ente sia è, nella prospettiva dell'ente, l'essere che per primo si cerca nel domandare, e che si arrende alla determinazione solo nella forma dell'entità.

Tale distinzione, che non è già data, deve essere esperita nel suo inizio, affinché la metafisica assuma il carattere di decisione e perda la forma apparente di una dottrina.

La storia dell'essere appartiene all'essere stesso, non all'uomo, il quale ne è coinvolto solo in base al reclamo dell'essere e secondo il riferimento all'essere, e non in vista del suo sussistere e operare nell'ente.

Il ricordo che entra nel cuore della storia dell'essere è un memorare (Vordenken) che entra nell'inizio ed è fatto avvenire (ereignet) dall'essere stesso, secondo una scadenza che non si può trovare in base al tempo calcolato storiograficamente, ma che si mostra soltanto a una meditazione, che è già capace di presagire la storia dell'essere, quand'anche ciò riesca solo nella forma di una essenziale necessità che scuote silenziosamente e senza conseguenze tutto il vero e tutto il reale.