

IL MONDO SENZA FONDAMENTO ULTIMO



Nietzsche non affranca mai, in effetti, la questione ontologica dalla critica della conoscenza; infatti, la prima prende forma solo attraverso la seconda. La questione dell'essere non può essere separata dalle forme concrete in cui si verifica la storia, nella forma di un determinato mondo, poiché è solo da un certo tipo di mondo che si ha una certa comprensione dell'essere. Il mondo caratterizzato come apparenza, come illusione, è un mondo senza fondamento ultimo; è un mondo che si apre ogni volta in nuove configurazioni, stabilendo nuove possibilità di accadimento. L'essere, quando è distaccato da qualsiasi riferimento a questo, si riduce a un "ultimo fumo di realtà svanita". Questo non significa che l'essere sia qualcosa di un certo tipo di mondo, ma la stessa condizione di apertura.

L'essere come senza fondamento, trascende oltre ogni tentativo di fondamentazione, è la sfera dell'origine essenziale del sapere, inteso come l'emergere stesso della storia. La comprensione del essere come profondo, come il franare del suolo è, come abbiamo visto, favorita dal nichilismo, attraverso il quale nulla diventa più evidente nel nostro tempo che in qualsiasi altro; è la conseguenza della morte di Dio, che libera il mondo intero dall'ordine della prima causa (il mondo come creatio, come poiesis, che risponde a un disegno cosciente), nel riconoscere un altro orizzonte, nella comprensione dell'evento (Geschehen) come agire che non risponde a nessuna realtà superiore. Questo ci porta a fare una precisazione sul nichilismo nella sua fase finale. Da un lato, Nietzsche interpreta il nichilismo come la situazione storica contemporanea, conseguenza della morte di Dio e della perdita dei referenti finali; questo esplicito nichilismo

modula il nostro tempo, che è caratterizzato dal uomo disorientato, che nasconde in se stesso quel "deserto che cresce". Ora, ciò che rende evidente il nulla come il terreno ultimo dell'esistenza viene negato dall'uomo, sempre alla ricerca di un fondamento ultimo che ne garantisca l'esistenza. Questa modalità di valutazione metafisica viene imposta più e più volte; la metafisica non è una semplice forma di ideologia, ma qualcosa di antropologico, un bisogno di spiegare il mondo da se stesso, dai suoi interessi e bisogni (Nachlass 1885-1887, KSA 12, 2 [149]).

È così che si consegue il nichilismo passivo, che non nega nulla, in quanto inaccessibile, attraverso proiezioni di un ordine trascendente, che si susseguono in una serie di sostituzioni storiche. Da questo nichilismo, tuttavia, sorge il nichilismo attivo, che parte da una rivalutazione, da un cambiamento nell'orizzonte globale dell'essere – come spiegheremo ora – che porta a una negazione di tutti i fondamenti finali. Questo tipo di nichilismo passivo, questo dimenticare della causa essenziale dell'esistenza, che pone nella sua stessa apertura una prima causa, un *summum ens*, nega a questo mondo di rifugiarsi in un altro, a causa del risentimento della vita da parte di un debole tipo umano che, secondo Nietzsche, ha storicamente prevalso. Quindi c'è una via di fuga dalla morte (che è la caratteristica fondamentale del mondo del divenire) che cerca l'imperituro, ciò che non diventa (quindi, che non muore, quindi) in strutture trascendenti. Così Nietzsche può dire che l'uomo è stato o è "l'animale malato" (GM III 13)

La forma nel analizzare la critica di questo mondo come un semplice riflesso di un altro "vero". Ma abbiamo già visto che l'apparenza cessa di esistere quando non c'è "verità", quando quel "mondo reale" diventa "favola". Il nichilismo compiuto o estremo è un momento del affondamento, del fallimento; il fallimento di un mondo che viene rivelato come sistema di verità sostenuto dal nulla. Ed è che le volontà deboli,

incapaci di trasformare il mondo, esercitano ancora il loro potere creando un mondo immaginario e confortante. La volontà umana "preferisce non volere nulla piuttosto che non volere" (GM III 1). Dio stesso non è nulla (GM III 17), è come un oggetto inesistente – un semplice concetto vuoto, razionalità; il nulla in cui l'uomo collocherà sempre una serie di attributi rassicuranti. Ed è proprio la fuga da una presa trascendente (l'era degli "dèi fuggiti" di cui parlava Hölderlin) che porta con sé l'ombra del nichilismo manifesto; ora, il nichilismo non è in realtà la conseguenza del collasso, ma la causa che è rimasta inattiva in attesa del sorgere del momento. E lo fa quando la luce di Dio, che ha illuminato e sostenuto tutta la verità e il valore, inizia a eclissare. Quindi, il rifugio sicuro offerto dall'aldilà si dissolve nel nulla in cui consiste effettivamente e l'uomo si trova abbandonato per la prima volta. Tuttavia, come abbiamo già visto, il nichilismo non è un fenomeno storico che sorge in un dato momento, ma qualcosa di caratteristico, anche con manifestazioni diverse, di tutti i tempi. Il nichilismo è la metafisica in generale, che a sua volta è la forma della storia occidentale. Se il mondo può apparire in un dato momento, è perché è sempre stato così, perché la consistenza ultima ricercata dalla metafisica era illusoria. La figura apollinea è sempre stata posta nel profondo del dionisiaco; la storia è il resoconto di quella successione, con le corrispondenti elaborazioni metafisiche. Quello che succede è che Dio ha monopolizzato troppe qualità in modo che ora possa essere semplicemente sostituito. L'idea di totalità soccombe e nulla può essere intravisto. La morte di Dio, la scomparsa del fondamento della totalità, porta come conseguenza, da un lato, la conoscenza, ma dall'altro, la morte, sia definendo il carattere profondo dell'essere, che come tale ci permette di vedere il mondo di un altro modo: "la morte sta per essere reinterpretata", afferma Nietzsche (Nachlass 1880-1882, KSA 9, 11). Ma per capirne la natura è necessario andare oltre l'orizzonte della vita e del pensiero, che la credenza nell'immortalità prolunga. In effetti, la conoscenza e la

morte appaiono quindi indissolubilmente legati, ma ciò può essere affermato solo nell'era del nichilismo compiuto. Questo fatto non significa solo superare il nichilismo, ma piuttosto affrontarlo consapevolmente, affrontando sempre il nichilismo passivo che si riproduce in nuove forme, sotto le diverse modalità storiche dell'apollineo. La storia europea è stata, secondo Nietzsche, la forma in cui il nulla dell'esistenza è stato nascosto dietro le varie nientità trascendenti.

Il nichilismo si rivela così come un momento di trasformazione formativo, politico e, naturalmente filosofico. Un'era che dovrebbe propiziare il nuovo uomo a "diventare signore nel suo deserto" ("Von den drei Verwandlungen"); una nuova era in cui la volontà umana dovrà subire una grande trasformazione, in tale negazione deve dimostrare che è anche possibilità di affermazione: «lo spirito ora vuole la sua volontà; chi ha perso ciò recupera il suo mondo». Questo suppone di assumere il muovere dell'esistenza per tramutarlo in un altro modo; non si tratta di eludere il nichilismo, ma di abituarsi a viverci, osservando che non c'è un "fuori", dato che l'intera storia è stata nichilista, che Dio "è sempre morto". Ciò significa "vivere nell'errore": l'accettazione del nulla come sfondo per l'esistenza e la possibilità di tutto il mondo. L'unico possibile superamento del nichilismo sta nella sua consumazione, nella sua esplicitazione. Non c'è davvero nulla oltre al nichilismo; solo nuovi avvicendamenti, perché l'uomo ha bisogno di una serie di apparenze in cui vivere, un mondo. Ogni successione di avvicendamenti è ciò che costituisce un'epoca. Nietzsche ritiene che il presente storico abbia finalmente intravisto il mondo come un'apparenza, sospesa sul nulla, non su Dio. In questo senso nichilista, il pensiero sta già creando e non solo sottomettendosi a un modello – sempre determinato in precedenza – perché può produrre una nuova comprensione dell'essere, un nuovo orizzonte per l'apparenza delle cose. Pensare diversamente non significa, quindi, un semplice cambiamento nei nostri concetti, ma piuttosto un cambiamento nel modo di relazionarsi con la verità.

Il nichilismo passivo insiste nel negare al sensibile di rifugiarsi nell'incondizionato; Il nichilismo attivo nega l'incondizionato, non di tornare al sensibile, ma di stabilirsi nel mondo come spazio linguistico-trascendentale. Nietzsche afferma, in effetti, che non esistono "verità assolute", ma che tutta la conoscenza alla fine ha un carattere "fittizio", cioè dipendente da determinate condizioni di vita (Lebensbedingungen) prima di essa. Quindi Nietzsche afferma che "l'errore è la premessa della conoscenza" (Nachlass 1880-1882, KSA 9, 11). Una conoscenza disgiunta dalle condizioni dell'esistenza in cui quello che si dipana è un'illusione di natura metafisica, che separa artificialmente soggetto e oggetto, spezzando così la precedente relazione con entrambi, di natura fattuale. Le forme di conoscenza stabilite hanno sempre la funzione di mantenere una certa forma di esistenza: "La verità è il tipo di errore senza il quale un certo tipo di essere vivente non potrebbe vivere" (Nachlass 1884-1885, KSA 11, 34); sono condizioni biologiche, sociali e storiche che non lasciano spazio a nessuna conoscenza "assoluta". Di fronte all'ideale della verità come indipendente da qualsiasi condizione particolare, Nietzsche afferma che ogni conoscenza serve sempre qualcos'altro che non appartiene all'ordine della conoscenza. La conoscenza risulta quindi essere al servizio della vita – un certo tipo di vita, cioè essere in grado di essere "attiva" o "passiva"; Nella sua espressione più profonda Nietzsche dirà che tutta la volontà della verità non è altro che una forma di volontà di potenza.

In se Nietzsche non nega l'esistenza di giudizi sintetici a priori, come egli stesso spesso sottolinea, criticando Kant, ma in quanto nega che l'a priori sia un ordine epistemologico-metafisico, cioè una struttura immobile. Per esso gli a priori sono storici, sono contrassegnati da considerazioni che la metafisica e la teoria della conoscenza tradizionale considererebbero falsi. Nietzsche propone una "teoria della conoscenza" in cui la conoscenza è precedentemente

contaminata, non è pura né può esserlo; tuttavia, non è neppure una "teoria dell'ideologia", poiché ha fondato dissolvendo la divisione tra "vero" e "falso". Le "verità" in ogni caso sono così perché servono efficacemente una certa forma di esistenza; le relazioni di potere istituite nel discorso proiettano un mondo in ogni caso difforme. In effetti, dice, "abbiamo proiettato le nostre condizioni di conservazione, in generale, come predicati dell'essere" (Nachlass 1885-1887, KSA 12, 9); le note strutturali di ogni periodo sono proiettate, dall'interno, come quelle di ogni epoca possibile. È il modo di pensare tipico della metafisica. Solo in questo modo può apparire un dialogo sull'essere come essere, indipendentemente dalle concrezioni storiche. È a quel modo (sovra-storico) di pensare che Nietzsche si oppone fin dall'inizio con la "filosofia storica".

Affermare che i giudizi sintetici a priori sono "falsi", in un mondo che è stato caratterizzato dalla infondatezza, non equivale a negarli. Infatti appaiono anche come i più essenziali. Sono, in effetti, i giudizi più elementari, quelli che si riferiscono alle condizioni fondamentali dell'esistenza. L'errore è nel considerare queste condizioni di esistenza come invariabili, e quindi determinare questi giudizi come giudizi finali sulla realtà. Fatto ciò, il mondo non è più considerato modificabile; il pensiero cessa di essere una forma di azione e diventa una sanzione del dato. Sebbene tutti i nostri giudizi sul mondo siano "falsi", alcuni di questi, potremmo dire, lo sono "più di altri". O almeno sono meno desiderabili, perché rispondono a forme di esistenza più povere. "La falsità di un giudizio non è più alcuna obiezione ad esso; forse è in questo che il nostro nuovo linguaggio sembra più strano. La questione è fino a che punto tale giudizio favorisca la vita »(JGB 4). Le forme di vita dietro le prove definiscono orizzonti più o meno ampi. L'essere, la vita, accade all'uomo come un agire di forme storico-culturali. La natura stessa è storica; non esiste una "vita" o "natura" astratta che definisca le condizioni finali

di efficacia. Per ogni epoca la verità accade in un certo modo. Ora, se la natura, da un lato, è storica, si scopre che, dall'altro, la storia si mostra come natura stessa. Le condizioni di vita sono forme storiche del essere, definiscono il quadro entro il quale sono costituite la verità, il bene e tutte le altre forme di significato. Ciò che non esiste è un senso estraneo a forme storiche concrete. Il circolo apparente tra storia e natura, tuttavia, non è un circolo vizioso; La conoscenza e la vita formano un quadro complesso, che determina la validità stessa dell'essere in un'era storica. Quando questa, che è una forma di quell'evento storico della vita, e allo stesso tempo il produttore di giudizi sintetici a priori che la definiscono, è una forma concreta del essere, e come tale, secondo Nietzsche, storia produttiva (Geschichte) – , non è allora in grado di produrre nuove forme, diventando stagnante, come semplice riflessione storiografica vuota su se stessa (Historie); dato che la chiave di volta della vita è lo stesso accrescimento, il suo "andare oltre". L'essere è sempre l'apertura in cui si verifica il mondo attuale, e quindi non è possibile trovare strutture indipendenti per esso. La critica della conoscenza appare così in Nietzsche come un esercizio ontologico concreto: come una fenomenologia delle forme storiche dell'essere (delle relazioni concrete tra conoscenza, potere e onere) in relazione a ciò che dà loro una misura.

Nietzsche nega tutto l'incondizionato; ma non, come abbiamo detto, per tornare al sensibile, al dato, come criterio di orientamento. L' "immediato" è la prima cosa al mondo in quanto un'apparenza è andata perduta. "Contro il positivismo, che, rimanendo nel fenomeno, sostiene che" ci sono solo fatti ", direi: no, precisamente, non ci sono fatti, ma solo interpretazioni" (Nachlass 1885-1887, KSA 12, 7). Ora ciò richiede ulteriori chiarimenti. Quindi: «L'essere è una finzione vuota. Il mondo "apparente" è l'unico: il "mondo reale" è stato solo il presupposto ... »(GD, KSA 6, p. 75). La condizione sensibile dell'uomo, entra in gioco allora come un filo conduttore di un pensiero che, riconoscendosi solo nel

sensibile, rinuncia a se stesso basato su una struttura di conoscenza precedente e indipendente delle cose. Alla base dell'idea di fondo c'è il rifiuto di tutte le forme di matematica, del calcolo aprioristico-teorico della natura delle cose; non che Nietzsche rifiuti l'esistenza a priori, ma si tratta di approfondire le cose prima di qualsiasi tematizzazione teorica, diventando qualcosa di pratico. Pertanto, la conoscenza diventa un'altra attività, tra o dopo possibili attività che l'uomo può svolgere, senza avere alcuna priorità su di esse. L'esistenza mostra, quindi, molteplici caratteristiche e profili che solo l'astrazione – il disprezzo di quegli aspetti di considerazione che nelle cose stesse non sono separabili – può ovviare. L'uomo è l'animale razionale, secondo Aristotele, o un essere razionale e sensibile, secondo Kant. Nietzsche non cerca di sradicare il razionale dell'uomo, ma di riconoscergli il proprio posto. Ora, come può essere pensato in relazione al "rovesciamento" dell'ordine mondiale (del sensibile e dell'intelligibile) che vuole attuare? L'aísthesis è strettamente individuale, apre l'individuo – non il "soggetto" come struttura epistemologica universale – al suo ambiente. Fornisce quindi l'accesso all'immediato? In nessun modo, perché tutto ciò che esiste è già prospettiva, interpretazione; questa è la condizione fondamentale di tutta la vita (Nachlass 1887-1889, KSA 13, 14).

L'orizzonte degli a priori, quello della valutazione (l'uomo è "l'animale che valorizza se stesso", dice in GM II 8), che apre il quadro di visibilità per alcuni oggetti ed eventi, così come il modo in cui sono visti: "l'intero mondo esistente è un prodotto delle nostre valutazioni" (Nachlass 1884-1885, KSA 11, 25). L'uomo ha un mondo, infatti, per la capacità di valorizzare, per aprire un orizzonte linguistico di apparenza. Il valore a priori, occupa il posto tradizionalmente dato al "essere dell'entità", in quanto ciò domina in anticipo" nel dare tutto, permettendo alla cosa stessa di apparire come "qualcosa". È ciò che è "già è" prima della cosa stessa, dal momento che la supporta nel modo in cui appare e gli dà

coerenza; il valore, quindi, non è captato nella cosa, ma è piuttosto ciò che permette di essere captato. È il quadro in cui viene interpretato, è ciò che stabilisce la direzione iniziale di tutto il guardare. È la forma di comprensione storica dell'essere; ma non è qualcosa di teorico, ma piuttosto un "patto con esso", qualcosa in cui "uno è". Per questo motivo è importante capire che il "valore" nietzschiano non risponde a un valore in senso morale; o, in ogni caso, non si esaurisce in esso, ma Nietzsche comprende la propria moralità in senso ontologico dal momento in cui i principi pratici determinano anche quelli teorici. Nietzsche, nello stesso modo in cui non elabora una "teoria della conoscenza", non attua ciò neanche con una "teoria dei valori". Essendo il limite tra ciò che appare e ciò che non appare - in termini di conoscenza - in maniera storica, non può dipendere da ciò che sembra. Lo stabilire di valutazioni ha il linguaggio come veicolo; Questo è lo spazio dell'apparenza di ogni oggetto per l'uomo. Nell'ontologia nietzschiana non esistono oggetti indipendenti o precedenti al linguaggio. E il linguaggio è sempre una costruzione storica: "L'attività spirituale dei millenni è alla base della linguaggio" (Nachlass 1869-1874, KSA 7, 19). Nel pensiero nietzschiano, la coscienza non è negata a priori, ma sposta il proprio status. Non è qualcosa di immutabile, una struttura data una volta per tutte, ma risulta da una serie di condizioni storiche. L'orizzonte degli a priori è quello della valutazione (l'uomo è "l'animale che valorizza se stesso", dice in GM II 8), che apre il quadro di visibilità per alcuni oggetti ed eventi, così come il modo in cui sono visti: "l'intero mondo esistente è un prodotto delle nostre valutazioni" (Nachlass 1884-1885, KSA 11,25).