

IL SIGNIFICATO ONTOLOGICO DELLA VOLONTÀ DI POTENZA



Come anticipato il concetto di volontà di potenza rappresenta l'elemento fondamentale di tutto il progetto filosofico nietzscheano; prima di passare, però, ad analizzare quale ruolo esso svolga nella concezione nietzscheana dell'essere come processo interpretante, è necessario rispondere a un quesito fondamentale nell'economia di questa ricostruzione: la volontà di potenza è da comprendere come una asserzione genuinamente ontologica, e, in caso di risposta affermativa, il suo corrispondente interpretare è, quindi, da concepire come processo dell'essere?

Per dare una risposta possibilmente esauriente a questo interrogativo basilare nel contesto in cui ci troviamo, vogliamo avvalerci del confronto con Martin Heidegger che ha dedicato particolare attenzione alla declinazione metafisica del filosofare di Nietzsche. Il senso di questo nostro riferimento, che crediamo possa rivelarsi euristicamente fungente nel delineare la comprensione del pensiero nietzscheano, si sviluppa in tre momenti. Il primo passaggio consiste nell'avvalersi della lettura

heideggeriana della volontà di potenza per metterne in luce la coerente appartenenza dell'ultimo pensiero di Nietzsche al discorso ontologico; il secondo passaggio rappresenta il distanziamento dall'esegesi di Heidegger che vuole ricomprendere Nietzsche nell'alveo della metafisica nichilista di matrice platonica, per mostrare come, al contrario, concependo l'essere secondo i tratti del divenire, ovvero del tempo e del gioco, Nietzsche riesca a liberarsi dal giogo della razionalità dialettica per aprirsi ad un essere decategorializzato: spezzare l'equazione tra metafisica e nichilismo che sta alla base della lettura heideggeriana significa, in sostanza, mostrare che si può parlare di un Nietzsche metafisico ma non secondo i crismi nichilistici della tradizione filosofica platonica.

L'approdo ad una dimensione più costruttiva sarà costituito in terzo luogo dalla ripresa di temi e spunti principalmente heideggeriani e gadameriani sul rapporto essere-linguaggio, attraverso i quali cercheremo di evidenziare come unicamente nell'ambito dell'ermeneutica si trovi una fondata possibilità di intendere il progetto nietzscheano come genuinamente e originalmente ontologico, attraverso l'esplicitazione del nesso fondamentale tra la concezione nietzscheana dell'essere e il concetto di interpretazione.

Una caratterizzazione molto istruttiva della volontà di potenza per il chiarimento della domanda posta in apertura si trova in un frammento della primavera del 1888 nel quale Nietzsche scrive: «Se l'intima essenza dell'essere è volontà di potenza, se il piacere è ogni crescita di potenza e dispiacere ogni sentimento di non poter resistere, di non poter affermare su qualcosa la propria signoria; non possiamo allora porre come fatti cardinali piacere e dispiacere?». Piacere e dispiacere sono qui determinati nell'orizzonte della volontà di potenza.

In connessione con l'impostazione del problema adottata non si tratta tanto qui di analizzare la definizione ristretta di piacere e dispiacere, bensì di mettere in luce la rilevanza ontologica della volontà di potenza. Nelle annotazioni citate,

è espresso chiaramente che l'intima essenza dell'essere è volontà di potenza: si tratta di tenere a mente questa tesi poiché essa mostra come l'«essenza» possa essere compresa in un significato ontologico, come essenza di ciò che è. Il contenuto del messaggio filosofico di Nietzsche rivela che la volontà di potenza determina l'essenza di ciò che è e l'essere di ciò che è viene interpretato come divenire, come hanno evidenziato le argomentazioni precedenti.

La volontà di potenza dunque, se determinata in tal senso esplicitamente ontologico, esprime esattamente l'essere nella sua essenza, ovvero il processo del divenire ed è all'inverso plasmata attraverso il tratto fondamentale di quest'ultimo, ossia il mutamento: volontà di potenza è proprio il concetto che unisce l'essere e il divenire ed è allo stesso modo un'abbreviazione della loro reciproca definizione che rappresenta il nocciolo della nuova impostazione ontologica nietzscheana. La nuova concezione dell'essere può perciò essere specificata come «volontà di potenza» poiché Nietzsche intende comprendere con questo concetto l'essenza di ciò che è.

Dopo queste fondamentali anticipazioni si tratta, dunque, come premesso, di approfondire il nostro discorso seguendo Heidegger laddove egli asserisce che la frase nietzscheana che parla «dell'intima essenza dell'essere» può e deve essere compresa nel senso che la «volontà di potenza è il carattere fondamentale dell'essere come tale».

Heidegger, a ben vedere, va persino oltre, affermando che l'essenza della volontà di potenza si lascia interrogare e pensare solo nell'ambito dell'indagine sull'essere come tale; secondo l'autore di *Sein und Zeit* la verità di questo progetto sull'essere di ciò che è, nel significato della volontà di potenza, ha un carattere innegabilmente metafisico.

Siamo così giunti al passaggio in cui il riferimento ad Heidegger si fa critico: egli, come è noto, considerò Nietzsche l'estremo rappresentante del pensiero metafisico occidentale in quanto non sarebbe riuscito a pensare oltre le sue categorie di fondo: «Il pensiero così come è stato finora

è metafisica, e il pensiero di Nietzsche ne rappresenta probabilmente il suo compimento». sottolinea precisamente come «il filo rosso che percorre l'interpretazione heideggeriana del "labirinto" nietzscheano è la comprensione della filosofia di Nietzsche e della sua collocazione nella storia della metafisica occidentale.(...) Il Nietzsche di Heidegger è perciò un grandioso abbozzo di storia della metafisica moderna secondo l'ottica della sua crisi, ovvero secondo Nietzsche. Ma il momento della crisi costituisce ancora parte integrante della vicenda storica che vi ha condotto; la crisi nietzscheana è organicamente connaturata alla metafisica occidentale, è la sua morte». Al contrario, in linea con il tentativo di Nietzsche di salvaguardare il dominio dell'essere dalle categorializzazioni razionali, che lo portò a riprendere la lezione di Eraclito, non è condivisibile il giudizio di Heidegger secondo cui anche Nietzsche sarebbe un platonico e in verità «il platonico più sfrenato della storia della metafisica occidentale».

Secondo la nota lettura di Heidegger, infatti, Nietzsche non riuscirebbe a sfuggire alla maledizione nichilistica della cultura occidentale inaugurata da Platone, il quale cancellò il tratto fondamentale dell'essere stesso, la verità come svelatezza, soggiogando la verità dell'essere alla correttezza del guardare, costringendo in tal modo l'essere a manifestarsi sotto il dominio del mondo ideale. Il nocciolo dell'equazione metafisica nichilismo viene esplicitato da Galimberti, che si è mosso fin nella sua prima indagine prestando estrema attenzione alle riflessioni nietzscheane, il quale sottolinea come il tentativo di voler sottrarre l'ente alla precarietà in cui è lasciato essere dal gioco incondizionato dell'essere ha in effetti inizio con Platone, per il quale «idea significa modello, e come tale si colloca più in alto rispetto a ciò che semplicemente è [...] la valutazione dell'uomo è dunque ciò che privilegia l'idea, che la pone come modello da imitare, da realizzare».

Ma è lo stesso Heidegger che mette in luce come porre l'agathòn (Bene) come idea esca "dall'ambito del pensiero

greco” per giungere sino al XIX secolo nella forma depotenziata del valore. Nella misura in cui, dunque, l’idea rimanda, in quanto modello, all’oggettività di una rappresentazione soggettiva, essa declassa la verità al rango della certezza della rappresentazione. Per lo sviluppo del nostro argomento proprio una riflessione di Heidegger si dimostra illuminante:

«L’ente è condotto davanti all’uomo come qualcosa che è obiettivo e di cui egli può disporre. Il mondo è inteso come “quadro” (Bild) e questo sta all’origine della concezione moderna di scienza. Per i greci (ma non evidentemente per tutti; inciso nostro), invece, l’uomo era soggetto non nel senso del disporre, ma di raccogliere (leghein) e salvare (sozein) l’aprentesi nella sua apertura, deve coglierlo, salvaguardarlo, e rimanere esposto alla dilacerazione del disordine (alezeuein)».

Per quanto siamo andati svolgendo in precedenza appare chiaro come sia proprio la salvaguardia dell’essere inteso come divenire l’intento principale che muove Nietzsche alla critica della metafisica platonica.

La tesi heideggeriana secondo la quale Nietzsche rimarrebbe all’interno dell’equazione essere come valore, che implicherebbe, in quanto Wertsetzung di matrice platonica, la coincidenza e l’identificazione del Summum ens come Summum bonum, è ripresa da Fink in un versante problematico in quanto, secondo questo autore, nel filosofema dell’eterno ritorno si dà la possibilità, attraverso la distruzione della concezione lineare del tempo legata alla pura presenza degli oggetti, dell’instaurazione di una «ontologia cosmologica» al di là e al di sopra della fatticità intramondana: «Con l’eterno ritorno [...] la totalità del mondo viene impostata come totalità del tempo».

A conferma di questa ipotesi è il caso di coinvolgere nel nostro confronto le riflessioni di Masini, che da sempre ha preso le distanze dalle letture che sia in ambito italiano che

francese si richiamano alla lettura heideggeriana: nella sua opera più importante dedicata al pensiero di Nietzsche, *Lo scriba del caos*, egli sostiene che «l'eterno ritorno renderebbe così possibile un'essenziale vicinanza a tutte le cose, un confidente amore alla terra nell'ambito di un'apertura al mondo che è apertura al tempo, a quel gioco dionisiaco, quindi, da cui procede il cominciamento e la fine».

Se, infatti, come afferma Fink «il tempo non è soltanto quel dove, quella strada, dove le cose cominciano e finiscono, ma è esso stesso il cominciante e il finiente [...], il tempo è la potenza del lasciar-essere e insieme l'edificante e il distruggente» e dunque la ripetizione, non di un modello o di un processo originario, è la struttura stessa della temporalità in quanto «non nasce dal tempo (ma), essa è il tempo», possiamo ritrovare in Nietzsche una concezione dell'eterno come ripetizione in-definita, in-finita della serie finita dei suoi accadimenti: l'eterna ripetizione dell'uguale «lascia essere ogni ente».

Rifiutandosi di degradare il tempo a mera apparenza, estrapolandone l'eternità,

«Nietzsche afferma la coincidenza di tempo ed eternità, irripetibilità e ripetizione, da cui emergerebbe il mondo come Spiel-Raum e Spiel- Zeit, come spazio-tempo-gioco in cui la vita stessa, in quanto totalità, trascende ogni valore e ogni determinazione di valore».

Nella misura in cui la concezione dell'essere come divenire abolisce la possibilità di determinare un modello a cui l'essere si debba adeguare, Nietzsche non può appartenere alla metafisica nichilista platonica occidentale, ed il suo progetto si volge ad una concezione metafisica dimenticata e tradita dall'equazione che Platone operò tra Essere e Luce, nella quale, il fondatore dell'Accademia, assolutizzando uno degli elementi delle antiche polarità mitiche e cosmogoniche greche, diede vita ad una differenziazione teologica che si

tradusse in una svalutazione metafisica del divenire.

Al contrario, sempre proseguendo in sintonia con le annotazioni di Fink, «la “differenza ontologica” dell’antica filosofia preplatonica tra l’Uno e il Molteplice (hen e polla) non escludeva l’unità antagonistica di luce e ombra, cielo e terra, essere e divenire, nell’immanenza di ogni movimento all’interno di uno Spiel-Raum, di un cosmo, di una physis». La tragicità della visione nietzscheana consiste proprio, secondo la metafora cosmica, il concetto chiave dell’universo, del gioco del fanciullo e dell’artista, nell’affidare all’uomo la possibilità di sentirsi sprofondato e totalmente immerso come compagno di gioco nel gioco cosmico, in cui riconosce l’apparenza come apparenza e non esige la corrispondenza e l’incontraddittorietà del pensiero e della realtà.

È propriamente l’impossibilità della correttezza del guardare, che differenzia il lògos eracliteo-nietzscheano dalle procedure razionali che attraverso la dialettica predispongono l’essere alla possibilità di un sapere epistemico. Emanuele Severino, con la sua peculiare attenzione alle radici elleniche della cultura occidentale, fa notare in proposito che se traduciamo epistéme con «scienza» «trascuriamo che essa significa, alla lettera, lo “stare” (stéme) che si impone “su” (epi) tutto ciò che pretende negare ciò che “sta”: lo “stare” che è proprio del sapere innegabile e indubitabile e che per questa sua innegabilità e indubitabilità si impone “su” ogni avversario che pretenda negarlo o metterlo in dubbio».

Severino riconduce esplicitamente la «volontà di verità», che innerva il sapere epistemico, ad un prodotto del desiderio di sicurezza nei confronti del divenire, che si esplica nella «volontà che esista un ordinamento vero del mondo, rispecchiantesi nei principi della metafisica (cioè dell’episteme)». A conclusione di questo passaggio diviene possibile affermare, riassumendo, che il pensiero di Nietzsche è sicuramente nell’alveo della metafisica in quanto si occupa dell’indagine sull’essere, ma non secondo i dettami del pensare epistemico secondo cui si dà un contenuto veritativo che impone una struttura razionale all’essere, rispecchiantesi

in un modello ideale, ma più propriamente il progetto filosofico nietzscheano si qualifica come una metafisica ermeneutica dove l'essere ritrova, nel rimando di ogni interpretazione alla prospettiva che le è propria, la possibilità della verità del senso e del senso della verità. Giunti a questo guadagno si rivela significativa la ripresa di Heidegger nella misura in cui egli stesso, introducendo il tema dell'ermeneutica, ci invita ad una riflessione in linea con la nostra impostazione: «L'espressione "ermeneutico" deriva dal verbo greco ermeneûein. Questo si collega col sostantivo ermeneûs, sostantivo che si può connettere col nome del dio Ermès in un gioco del pensiero che è più vincolante del rigore della scienza. Ermes è il messaggero degli Dei. Egli reca il messaggio del destino: ermeneûein è quell'esporre che reca un annuncio, in quanto è in grado di ascoltare un messaggio [...].

Da tutto ciò risulta chiaro che ermeneûein non significa primariamente l'interpretare ma, prima di questo, il portare il messaggio e annunzio». Nonostante la precarietà della determinazione etimologica del termine il riferimento alla divinità si mostra fruttuoso nel mettere in luce che la possibilità dell'ermeneutica contrapposta alla certezza epistemica non costituisce un tratto della cosiddetta debilitas rationis, ma, al contrario, mostra la potenza del nesso tra parola, essere e senso già messo in risalto da Platone nel Cratilo:

«Ebbene, mi sembra proprio che il nome di Hermes abbia un qualche rapporto con la parola. Egli è infatti il dio interprete, messaggero, ladro, ingannatore nei discorsi mercante: tutte cose, queste, che hanno a che fare con la potenza della parola (Cratilo,407 e)»

