

CAOS E DIVENIRE



NIETZSCHE INTERPRETE DI ANASSAGORA

L'interpretazione nietzscheana del pensiero di Anassagora si inserisce all'interno della più ampia analisi che Friedrich Nietzsche conduce intorno alla filosofia presocratica. Quindi, da un lato, l'interesse per Anassagora fa parte di un interesse più generale nei confronti di quella cultura greca che per prima si è posta ad analizzare il fenomeno del divenire e a questo, attraverso la filosofia, ha cercato di dare una risposta. Dall'altro lato, Nietzsche distingue il pensiero di Anassagora da quello degli altri filosofi presocratici in virtù della particolare risposta che egli avrebbe fornito al problema del divenire laddove, secondo Nietzsche, il mondo anassagoreo è una *σύμμιξις* a cui il *νοῦς* imprime movimento trasformando quello che Nietzsche chiama "il caos di Anassagora" senza, però, reprimerne la natura molteplice e imprevedibile. In quest'ottica, allora, intendiamo mettere in evidenza come, secondo Nietzsche, la cosmologia di Anassagora si contrapponga nettamente a quella parmenidea, nei confronti della quale non ha nessun debito, e che quella stessa cosmologia è, invece, in linea con il pensiero di Eraclito, colui che Nietzsche chiama il filosofo del divenire per eccellenza. Anassagora, infatti, così come Eraclito, riconosce l'innocenza e l'ateleologicità del divenire poiché il movimento che il *nous* imprime alla *σύμμιξις* è privo di qualsiasi fine ultimo esterno ed è, proprio per questo, imprevedibile. Se, però, si è abbastanza abituati a legare Nietzsche ad Eraclito attraverso il comune denominatore del divenire, meno usuale è l'immagine di Nietzsche interprete della filosofia di Anassagora. Il nostro intento, allora, è proprio quello di studiare tale immagine allo scopo di mettere in evidenza che ruolo giochi all'interno del pensiero nietzscheano l'interpretazione di Anassagora.

*Si cercherà, infatti, di dimostrare come il filo conduttore dell'indagine nietzscheana intorno ad Anassagora è lo stesso che percorre tutta la sua filosofia, ossia l'affermazione di una visione dinamica del mondo che, basandosi su concetti come quello di caos, non soltanto si contrappone al meccanicismo ed al teleologismo, ma esprime tutta la complessità di una natura estremamente variegata e rispetto alla quale l'uomo non è qualcosa di estraneo che la definisce e la controlla, ma un suo elemento accanto ad altri molteplici elementi che la compongono. Infatti, il Nietzsche che interpreta Anassagora è lo stesso che dialoga con la scienza del suo tempo e che attraverso certe letture scientifiche sviluppa quella teoria che, rifiutando il teleologismo ed il meccanicismo, si fonda sull'eterno ritorno del divenire inteso come l'incessante movimento di molteplici *Kraftzentren* che si incontrano e si scontrano tra di loro dando vita a sempre diverse combinazioni.*

Così, quell'antiteleologismo che Nietzsche sembra trovare in Anassagora egli lo ha già letto in Ruggiero Giuseppe Boscovich che, infatti, viene descritto in *Jenseits von Gut und Böse* come colui che insegnò a rinnegare la fede nell'esistenza di qualcosa di ultimo non ulteriormente divisibile da cui tutto deriva. Ma ancora prima di Boscovich Nietzsche legge Hermann von Helmholtz, Johan Karl Friedrich Zöllner, Gustav Fechner e tanti altri che, come confesserà egli stesso in una *lettera dell'aprile del 1873 all'amico Carl von Gersdorff*, sente la necessità di leggere durante la preparazione di *Die Philosophie in tragischem Zeitalter der Griechen*. Vedremo, dunque, come sono proprio tali letture che Nietzsche ha in mente quando afferma che Anassagora è colui che ha potuto evitare di derivare la pluralità dall'unità e il divenire dall'essere grazie alla sua concezione della materia originaria come *σύνμειξη*, ossia come composto in cui la molteplicità viene salvaguardata ed attraverso cui Anassagora è arrivato a pensare la legge di conservazione della forza e della indistruttibilità della materia.

È proprio in *Die Philosophie in tragischem Zeitalter der Griechen* che Nietzsche parla di caos in relazione al pensiero di Anassagora laddove afferma che:

in ogni caso è esistito un tempo, uno stato di quegli elementi – non importa se di breve o di lunga durata – in cui il nous non aveva ancora agito su di essi, e in cui essi erano ancora immobili. Questo è il periodo del caos di Anassagora [...]. Il caos di Anassagora non è una concezione senz'altro evidente: per coglierla, si deve aver compreso l'idea che il nostro filosofo si è formato riguardo al cosiddetto divenire.

Quello che, infatti, qui Nietzsche chiama caos è ciò che Anassagora definisce nel frammento 4, *σύμμιξη παντων*, ossia “la mescolanza di tutte le cose” in cui non era distinguibile alcun colore. Così, Anassagora arriva ad affermare che «nel tutto si trova tutto» perché se, osservando i fenomeni riguardanti la nascita della natura, egli ha visto che «persino il contrario può sorgere dal contrario, per esempio il nero dal bianco», allora, tutto è possibile e, quindi, tutto contiene tutto. A tale proposito, dice Nietzsche:

Egli dimostrò la cosa a questo modo: se persino il contrario può sorgere dal contrario, per esempio il nero dal bianco, allora tutto sarà possibile; ma tale fenomeno si verifica appunto nel disciogliersi della bianca neve nella nera acqua [...]. Se peraltro tutto può sorgere da tutto, il solido dal fluido, il duro dal molle, il nero dal bianco, la carne dal pane, allora tutto deve essere altresì contenuto in tutto. I nomi delle cose esprimono in tal caso soltanto la prevalenza di una sostanza sulle altre sostanze.

Dunque, il *νοῦς* ” rispetto a questa mescolanza indistinta è ciò che le dà movimento. Infatti, questo *nous*, che Anassagora definisce “*λεπτότατόν τε πάντων ξημάτων καὶ καθαρώτατον* ”, è ciò da cui ha origine il processo di distinzione delle diverse cose, ossia quello che in termini nietzscheani è il processo del divenire. L'intento di Nietzsche è quello di far emergere

come il movimento che il *voûç* " imprime alla mescolanza non è un semplice separare ciò che originariamente era mescolato, bensì un mutare l'ordine e la disposizione di quella mescolanza che tale rimane, ma che, allo stesso tempo, si concretizza nelle cose. Queste sono, quindi, sempre una pluralità e una molteplicità di sostanze tra le quali, però, una prevale sulle altre e in questo prevalere dà il nome alla cosa stessa. Proprio Anassagora, infatti, alla fine del frammento afferma che, a differenza dell'intelligenza che «è tutta quanta simile», invece "dell'altro", cioè di tutte le altre cose che intelligenza non sono, bensì mescolanza e divenire, «nulla è simile a nulla, ma ognuno è ed era costituito delle cose più appariscenti delle quali più partecipa». Ciò significa esattamente quello che Nietzsche chiama *Übergewicht*, ossia la prevalenza interna ad ogni cosa. Infatti, tutto ciò che è, può essere e ha una sua unità ed omogeneità soltanto a partire dal fatto che esso è una pluralità di sostanze, è un composto, un aggregato in cui, grazie al movimento e al divenire che lo caratterizzano, alcune di queste molteplici sostanze prevalgono sulle altre e fanno sì, in tal modo, che questo aggregato sia diverso da un altro e così via poiché ognuno avrà una certa prevalenza piuttosto che un'altra. Il termine tedesco *Übergewicht*, che Giorgio Colli traduce "prevalenza", esprime proprio l'idea di qualcosa che è più pesante delle altre, che ha la meglio sulle altre perché in qualche modo più forte. Il fatto che, secondo Nietzsche, questo prevalere, questo avere la meglio di un elemento tra molteplici non sia altro che un processo dinamico che implica, dunque, il movimento e il confronto tra questi stessi molteplici elementi, ci spinge a ricondurre l'interpretazione nietzscheana del frammento 12 di Anassagora a quelle *Kombinationen der Kraftzentren* attraverso cui Nietzsche descrive il modo stesso di essere del mondo. E qui ritornano le letture scientifiche di Nietzsche ed in particolare quella di Boscovich la cui teoria viene definita come la miglior confutazione dell'"atomistica materialistica".

*Per Nietzsche, infatti, la teoria dinamica del Boscovich, oltre ad avere una rilevanza scientifica, risulta essere significativa anche su un piano più strettamente filosofico e gnoseologico poiché si oppone al “bisogno atomistico” insito nella filosofia classica (da Socrate in poi) di volere ridurre e semplificare un mondo che, al contrario, è estremamente complesso e molteplice e che esprime questa natura proprio nella dinamicità e attività delle forze che lo compongono. Nietzsche, riprendendo la terminologia di Boscovich, parlerà di una molteplicità di *Kraftquanten*, di quanti di forza che, attraverso il loro rapporto di tensione, si combinano continuamente tra di loro dando, così, vita alle diverse cose del mondo.*

*È, dunque, proprio in quest’ottica che Nietzsche spiega la mescolanza originaria di Anassagora e come da essa derivino le cose che chiama aggregati, composti, ciò che soltanto più tardi, maturate e approfondite le sue conoscenze scientifiche, egli chiamerà *Kombinationen der Kraftzentren*.*

*Nietzsche, allora, lega insieme caos, divenire e *voũç* perché è proprio dalla loro complessa relazione che nasce ogni cosa, ossia ciò che Nietzsche chiama *Übergewicht*, prevalenza:*

L’esperienza mostra che questa prevalenza può essere prodotta gradualmente solo attraverso il movimento e che la prevalenza è il risultato di un processo da noi chiamato comunemente divenire; per contro il fatto che tutto sia in tutto non è il risultato di un processo, ma al contrario è il presupposto di ogni divenire e di ogni esser mosso, ed è quindi anteriore ad ogni divenire.

*Il caos, ossia “il fatto che tutto sia in tutto”, è il presupposto del divenire che, a sua volta, scaturisce da quel caos attraverso il movimento che il *voũç* gli imprime. In questo modo la natura molteplice delle cose del mondo viene garantita dal fatto che essa non dipende dal movimento di cui il *voũç* è materialmente responsabile, ma da una mescolanza*

originaria che è tale, ossia è molteplicità, indipendentemente da qualsiasi movimento che, al contrario, la presuppone. È proprio tale mantenersi della mescolanza e, quindi, della molteplicità all'interno delle cose che fa dire ad Anassagora nel frammento 12:

«Completamente però nulla si forma, né si dividono le cose l'una dall'altra tranne che dall'intelligenza».

Secondo Nietzsche, è proprio questo non formarsi definitivamente delle cose che garantisce il movimento continuo, ossia il divenire, per cui non vi è effettivamente un nascere e un perire, ma soltanto un processo di composizione e scomposizione a partire dalle cose che sono. È a tale proposito che Nietzsche interpreta Anassagora come colui che non possiede nessun debito nei confronti di Parmenide, ma che, al contrario, sviluppa un pensiero opposto a quello parmenideo poiché se Parmenide negò il nascere ed il perire allo scopo di affermare l'immobilità e l'unicità dell'essere, Anassagora, al contrario, nega nascere e divenire soltanto laddove questi non vengano intesi semplicemente come il continuo comporsi e dividersi della materia. Allora, ciò su cui Nietzsche pone l'accento non è tanto la negazione di nascere e perire, quanto piuttosto l'affermazione di composizione e scomposizione attraverso cui il divenire non viene negato, ma soltanto spiegato a partire da quella mescolanza che viene messa in movimento dal $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.

È in questo senso che si può affermare l'indistruttibilità della materia; essa, infatti, non è destinata a scomparire, ossia a perire, ma continua a vivere eternamente grazie ad un ininterrotto processo di composizione e scomposizione, aggregazione e disgregazione delle molteplici parti che la compongono. Dunque, è proprio la natura molteplice e plurale di tale materia che le fornisce il carattere dell'indistruttibilità.

Secondo l'ottica proposta da Nietzsche, quindi, la cosmologia

di Anassagora si fonda sul primato di un'unità derivante dalla molteplicità rispetto a un'unità immobile e indivisibile. In questo modo Anassagora incarna una logica diametralmente opposta a quella parmenidea poiché ciò che è, secondo Anassagora, può essere proprio grazie a quello che, per Parmenide, invece, è il non-essere: il divenire, la molteplicità. Infatti, la materia è, secondo Anassagora, indistruttibile e, dunque, eterna poiché è un aggregato, ossia l'unione, nel rispetto della loro differenza, di diverse molteplici sostanze che si muovono continuamente e che vivono grazie a tale movimento; ciò che per Parmenide era non-essere, il divenire, la molteplicità, in Anassagora è divenuto il fondamento dell'essere. Quest'ultimo, però, non si distingue più nella contrapposizione al non-essere poiché tale contrapposizione nell'interpretazione nietzscheana di Anassagora non sussiste più. L'unità non si contrappone alla molteplicità, ma, al contrario, deriva da essa, ossia deriva dal continuo combinarsi e scombinarsi degli elementi da cui la *σύμμιξις* è composta. L'affermazione del divenire e della molteplicità non implica la negazione dell'unità, ma soltanto l'affermazione di un nuovo modo di intendere l'unità, ossia come organizzazione che nasce dalla mescolanza continua.

Nietzsche, allora, sente la necessità di sottolineare la differenza che intercorre tra questo caos di Anassagora e l'indeterminato di Anassimandro proprio perché egli dice: «la mescolanza di Anassagora è un composto, mentre l'indeterminato di Anassimandro è un'unità».

La conseguenza più importante di tale differenza, è, secondo Nietzsche, che Anassagora ha potuto evitare di «derivare la pluralità dall'unità, il divenire dall'essere». All'interno dell'ottica nietzscheana unità e molteplicità, divenire ed essere non sono più l'uno la negazione dell'altro, bensì due facce della stessa medaglia, due diversi punti di vista da cui vedere la medesima realtà che altro non è che movimento, attività. Infatti, questa realtà, che Nietzsche chiama caos,

è, da un lato, unità ed essere se la consideriamo come combinazione, organizzazione, ordine, dall'altro lato, molteplicità e divenire se la consideriamo come combinazione di molteplici elementi che derivano dalla scombinazione di organizzazioni precedenti e che, a loro volta, produrranno altre diverse combinazioni.

Dunque, usando il termine caos per riferirsi alla *σύμμιξις* anassagorea, Nietzsche vuole evitare di identificarla con *ἀπειρον* anassimandreo, come, invece, Aristotele aveva fatto. Sarebbe, infatti, un errore pensare che il compenetrarsi, ossia il mescolarsi, di tutti quei punti, che sono *σπερματα* e che Nietzsche chiama "grani seminali di tutte le cose" o "i granelli degli elementi naturali", sia equiparabile alla materia primordiale di Anassimandro. Per Nietzsche, infatti, Anassagora si è rappresentato l'esistenza originaria, cioè la *σύμμιξις*, come l'insieme di punti infinitamente piccoli, ma, allo stesso tempo, semplici e distinti. Infatti, da un lato, la divisibilità permette il mescolarsi, ossia il compenetrarsi di tali punti, dall'altro, il loro carattere specifico permette di parlare di aggregato piuttosto che di unità indistinta e, quindi, garantisce quella pluralità e diversità che sono la base stessa del divenire. In questo modo, Nietzsche lega strettamente tra di loro il divenire, la e *σύμμιξις* gli *σπερματα* poiché diviene soltanto ciò che si trasforma, ciò che si compone e si divide e può comporsi e dividersi, aggregarsi e disgregarsi e, quindi, divenire, soltanto ciò che è molteplice, ossia ciò che ha al suo interno elementi che possano comporsi e dividersi, aggregarsi e disgregarsi e, dunque, muoversi.

Ancora una volta, quindi, Nietzsche pone Anassagora tra coloro che piuttosto che annullare le diversità, le differenze, il movimento all'interno di un sistema in cui domina un'unità che scaturisce dall'identità e dall'immobilità, al contrario fa nascere l'unità, cioè il comporsi, il formarsi di qualcosa, proprio dall'originaria mescolanza, dall'originaria pluralità

che non viene mai annullata, ma soltanto trasformata e ordinata attraverso il divenire.

A salvaguardare tale divenire è, secondo Nietzsche, il carattere assolutamente arbitrario dell'attività del *νοῦς*. Esso è, infatti, privo di un carattere teleologico. Ecco perché Nietzsche afferma che:

Si fa davvero torto ad Anassagora, quando gli si rimprovera il suo saggio astenersi – come risulta in questa concezione – dalla teleologia, e quando si parla con disprezzo del suo nous, come di un deus ex machina.

Nietzsche, allora, interpreta il carattere indipendente e libero del *νοῦς* come segno della sua totale arbitrarietà e, quindi, della totale mancanza in esso di un ordine o di un fine intesi come ciò verso cui tutto il mondo e l'agire stesso dell'uomo devono tendere. Al contrario, Nietzsche reputa «di una mirabile arditezza e semplicità» la concezione anassagorea del mondo inteso come il distinguersi di diverse sostanze attraverso dei vorticosi movimenti circolari provenienti da un primo impulso prodotto dal *νοῦς*. Tale concezione è, secondo Nietzsche, priva di qualsiasi antropomorfismo e teleologia. Infatti, Anassagora stesso parla di un *νοῦς* " che ἐκρατήσεν quando nel frammento 12, a proposito della sua attività, dice:

E alla rotazione universale dette impulso l'intelligenza, sì che da principio si attuasse il moto rotatorio [...] tutte disperse l'intelligenza, e la rotazione che è percorsa ora dagli astri, dal sole, dalla luna e da quella parte di aria e di etere che si va formando.

A partire da ciò, Nietzsche descrive il movimento cosmologico anassagoreo come un movimento circolare che ha inizio da qualche parte nella mescolanza e che ha lo scopo di raggiungere un punto in cui «tutto l'omogeneo sia raccolto e le esistenze primordiali, indivise risultino ormai disposte in bell'ordine l'una accanto all'altra». Se, quindi, da un lato,

Nietzsche riconosce come propria di Anassagora l'idea di un movimento finalizzato a ordinare la mescolanza caotica iniziale (rapporto tra la mescolanza originaria, il caos e l'ordine da imporre al caos), dall'altro lato, però, egli sottolinea come tale scopo ancora realizzata perché mescolanza e disordine sono infiniti e perché si tratta di un processo sconfinato che non può verificarsi con un solo colpo di bacchetta magica. In ogni caso, secondo Nietzsche, l'ordine che il *νοῦς* anassagoreo dovrebbe realizzare all'interno della mescolanza originaria e da cui dovrebbe nascere il cosmo non annulla quelli che sono i caratteri specifici di questa mescolanza perché tale cosmo nasce e si sviluppa a partire dal caos originario soltanto grazie al movimento circolare impresso dal *νοῦς*, movimento che non è temporaneo e limitato, bensì infinito poiché è ciò attraverso cui il cosmo vive e si conserva. Attraverso questa interpretazione Nietzsche torna, così, a mettere in evidenza il distacco di Anassagora dai suoi predecessori ed in particolare da Parmenide perché se per quest'ultimo ordine e cosmo significano quiete e stasi, al contrario, per Anassagora il vero ordine del mondo è il movimento circolare che lo caratterizza incessantemente, ossia il divenire.

Allora, il parlare di un processo sconfinato del movimento, del carattere infinito della mescolanza, di moti circolari, esprime già l'esigenza nietzscheana di negare una fine del movimento, cioè di negare uno stato finale (*Finalzustand*). È proprio quest'esigenza che porterà Nietzsche a parlare di un eterno ritorno dell'identico in cui il movimento è circolare ed infinito. In questo modo, risulta qui evidente come dietro l'interpretazione nietzscheana del *νοῦς* e della *σύμμιξις* risieda il progetto di affermare il principio di conservazione dell'energia che, invece, il secondo principio della termodinamica, ossia l'affermazione della morte termica dell'universo (Rudolf Clausius e William Thomson), aveva messo in discussione. Se il movimento che il *νοῦς* imprime alla mescolanza originaria è circolare ed eterno, allora, da un

lato, la circolarità significa limitatezza, significa che il mondo, dal punto di vista quantitativo, ha sempre un confine, dall'altro lato, l'eternità significa un'infinitezza temporale, significa, dunque, che il movimento è esso stesso infinito e continuo. In questo modo, se il mondo è sempre movimento, ossia il combinarsi e lo scombinarsi incessante degli elementi che lo compongono, il suo confine non sarà mai sempre lo stesso, ma varierà continuamente con il variare delle combinazioni. Questo intreccio di circolarità ed eternità, limitatezza quantitativa e infinità temporale porterà Nietzsche all'affermazione dell'eterno ritorno inteso proprio come il ripetersi della forza che, dunque, non raggiungerà mai uno stato finale, ma si conserverà eternamente. È in questo senso che Nietzsche sostiene che la conservazione dell'energia esige l'eterno ritorno. Inoltre, la negazione di un *Finalzustand* significa anche negare che il movimento dell'universo sia teleologicamente e meccanicisticamente determinato e che, quindi, possa essere, in un certo senso, prevedibile perché legato ad un processo, ad un cammino che non può non svolgersi, che è già stabilito.

*Dunque, quando Nietzsche afferma che Anassagora «concepisce la legge di conservazione della forza e dell'indistruttibilità della materia» egli ha in mente qualcosa di molto preciso. Infatti, tale forza che si conserva non è altro che il movimento stesso che appunto è eterno, o meglio ciò da cui scaturisce il movimento, ossia il *voũç* che per Nietzsche, però, non è la conoscenza consapevole, bensì la vita, il principio del movimento. Allo stesso modo, la materia indistruttibile di cui Nietzsche parla non è altro che la mescolanza originaria, la quale è tale proprio perché non si esaurisce mai grazie al movimento che il *voũç* le imprime e che le permette di raggiungere un ordine che ogni volta non è mai assoluto. Ciò che, però, ci interessa mettere in evidenza è che in tale interpretazione la terminologia nietzscheana non è affatto casuale e ancora una volta può essere ricondotta al rapporto di Nietzsche con alcune teorie scientifiche del suo*

tempo. Il volere utilizzare il termine forza per riferirsi al *voũç* anassagoreo è un modo da parte di Nietzsche per liberare questo concetto da qualsiasi residuo antropomorfo e teleologico. È, infatti, proprio in questo senso che Nietzsche stesso utilizzerà il concetto di forza (*Kraft*) all'interno della sua cosmologia poiché rifacendosi, oltre che a Boscovich e a Helmholtz, anche a Julius Robert Mayer e a Johann Gustav Vogt egli parlerà di una *Kraft*, o meglio di una *Gesamtlage aller Kräfte* che altro non è che *Tätigkeit*, ossia attività. Così, definire la forza come attività e come ciò da cui l'attività scaturisce permette di vederla soltanto come un principio fisico-cosmologico che non ha nulla di antropomorfo. Inoltre, se la forza è attività e il mondo stesso è l'insieme di tutte le forze, allora, il mondo sarà esso stesso attività e dunque, sarà sempre in movimento e grazie a questo si conserverà in quanto insieme di molteplici forze. Allora, per Nietzsche, la forza si conserva nella cosmologia di Anassagora perché il movimento che il *voũç* imprime è infinito, eterno e ciò a cui l'imprime è molteplice e qualitativamente sempre diverso.

Ciò detto risulta chiaro perché Nietzsche, anche se riconosce in Anassagora ancora un certo modo di intendere il movimento come strumento del voũç per la realizzazione di un ordinamento del caos originario, allo stesso tempo, vede in questo voũç qualcosa di straordinario e lontano da qualsiasi "balorda e antropomorfa teleologia". Infatti, il dare impulso a questo moto rotatorio, secondo Nietzsche, è qualcosa che non avviene mai per dovere e con un fine preciso. Esso non è il risultato di un "ich will", ossia di "un dio miracolistico" che plasma il mondo come gli pare, ma soltanto "una specie di vibrazione", una forza, nel senso sopraddetto, che è necessaria perché non può essere diversamente da ciò che effettivamente è.

È, allora, in quest'ottica, che Nietzsche accusa i filosofi posteriori ad Anassagora, in particolare Platone, di aver

tentato di trasformare il *νοῦς* in quel principio tipicamente metafisico che è la ragione intesa come unità trascendente che tutto spiega e che, in quanto trascendente, è ciò verso cui tutto deve tendere finalisticamente. Se, infatti, per primi proprio Platone e Aristotele accusarono Anassagora di non essersi servito del *νοῦς* come principio ordinatore, ossia come motore immobile verso cui il movimento è orientato, Nietzsche, invece, ha interpretato l'ateleologicità del *νοῦς* non come una mancanza del pensiero di Anassagora, bensì come una grandezza consapevolmente voluta da parte di chi aveva solo l'interesse a indagare ciò mediante cui una cosa è, ossia la *causa efficiens*, e non ciò per cui una cosa è, ossia la *causa finalis*. Dice Nietzsche:

Il nous è stato introdotto da Anassagora solo per rispondere alla domanda specifica: onde sorge il movimento e onde sorgono movimenti regolari? Secondo quanto Platone gli rimprovera, tuttavia, egli avrebbe dovuto dimostrare, ma non avrebbe invece dimostrato, che ogni cosa – nel suo modo di esistere e nel suo luogo – esiste appunto con la massima bellezza, eccellenza e finalità. Ma Anassagora non avrebbe osato sostenere questo neppure in un sol caso: per lui il modo esistente non era neppure il più perfetto che si potesse pensare, poiché egli vedeva sorgere ogni cosa da ogni cosa e osservava che la separazione delle sostanze per opera del nous non risultava compiuta...

Allora, ciò che Platone rimprovera ad Anassagora è ciò per cui, invece, Nietzsche lo loda. Anassagora, infatti, secondo Nietzsche, non ha fatto altro che osservare e descrivere un mondo in cui nulla era compiuto, perfetto e concluso. In tale mondo non esiste nessun fine ultimo e, in ogni caso, anche se questo esistesse, l'uomo non potrebbe mai esserne certo perché il *νοῦς* da cui tutto dipende è ἀειρος e , cioè è libero nel suo essere attività e, quindi, è imprevedibile e indeterminabile da parte dell'uomo. In questo modo il carattere arbitrario del *νοῦς* è ciò attraverso cui Anassagora,

non soltanto afferma la limitatezza dell'agire e del conoscere dell'uomo rispetto al mondo naturale che lo circonda, ma, inoltre, salva quell'idea di caos originario *che in un'ipotesi finalistica non avrebbe senso. Dice Nietzsche:*

Egli si guardò bene di porre la questione sul perché del movimento, sul fine razionale del movimento. Se, infatti, il nous avesse dovuto realizzare attraverso il movimento uno scopo necessario secondo la propria essenza, non sarebbe allora più dipeso dal suo arbitrio il dare inizio in una certa occasione al movimento.

*Infatti, solo l'arbitrarietà, che significa anche imprevedibilità, casualità e irrazionalità, può permettere il passaggio dal caos originario al movimento del divenire. Il νοῦς, infatti, non agisce volontariamente, ma è soltanto l'avvio del movimento che è presente in tutto ciò che esiste e che, quindi, non è giusto o sbagliato, ma semplicemente accade, si verifica. Ecco perché per Nietzsche è «una stupidaggine parlare di una personificazione dello spirito». Piuttosto, Nietzsche parla di un "gioco artistico" che "lo spirito anassagoreo" compie perché si comporta in maniera del tutto incondizionata ed innocente. In questo modo Nietzsche descrive il νοῦς e la sua attività nei termini della filosofia eraclitea che, non a caso, egli considera come la contemplazione e la giustificazione del divenire. Infatti, secondo Nietzsche, Eraclito è colui che, "simile al dio contemplativo", vede il movimento del mondo come il gioco dell'Eone con se stesso, che costruisce e distrugge in piena innocenza. Ciò, quindi, che accomuna la cosmologia di Eraclito e quella di Anassagora è il fatto che per entrambi il divenire *non soltanto è ciò che caratterizza il mondo, ma è anche privo di qualsiasi imputabilità morale, ossia è innocente, è un gioco casuale, privo di qualsiasi fine ultimo. In questo modo, Nietzsche riconosce Eraclito e Anassagora come appartenenti a quella stessa linea di pensiero che interpreta il mondo come una pluralità di elementi che si intrecciano tra di loro e che**

si muovono incessantemente senza uno scopo ultimo da raggiungere. Secondo Nietzsche, infatti, la natura di cui parla Eraclito è infinita perché infinito è il suo movimento, cioè quel divenire che non termina mai poiché non esiste nulla di immutabile.

Non a caso, Nietzsche, quando nella sua interpretazione del pensiero eracliteo fa riferimento a questo carattere infinito della natura che muta incessantemente, cita espressamente l'opera di Helmholtz, *Abhandlung über die Wechselwirkung der Naturkräfte*, allo scopo di mettere in evidenza come la relatività e la limitatezza della percezione umana possano portare a credere erroneamente nell'esistenza di qualcosa di immutabile e finito così come accade con il calore, la cui fonte viene ipotizzata essere finita con la conseguenza che la scorta di forza meccanica del sistema-mondo sarebbe destinata ad esaurirsi laddove, invece, Helmholtz parla di un principio di conservazione della forza che è eterna perché si trasforma continuamente riciclandosi. Vediamo, dunque, come le teorie che sottostanno all'analisi nietzscheana di Eraclito sono le stesse che sottostanno a quella del pensiero di Anassagora come all'analisi di tutto il pensiero presocratico, la cui lettura è, quindi, guidata dal rapporto con la scienza del suo tempo e dalle esigenze filosofiche che hanno condotto Nietzsche a confrontarsi sia con i presocratici che con quella scienza. Così, ancora una volta, notiamo come Nietzsche ritenga che affermare l'infinitezza temporale del divenire, ossia l'eternità del movimento (concetto che egli ritrova, con le dovute differenze, sia in Eraclito che in Anassagora) e, dunque, la conservazione della forza intesa proprio come movimento ed attività, significhi negare ogni visione teleologica del mondo e il *Finalzustand* che ne consegue. Quest'idea dell'infinitezza del divenire, che Nietzsche scorge in Eraclito e che attribuisce anche al movimento circolare che il *voũç* imprime alla mescolanza originaria è la stessa che egli afferma *quando parla del mondo come ewig Chaos*.

*Ciò che ritorna nella concezione nietzscheana del caos e che egli già vede emergere nel pensiero di Anassagora sono il movimento eterno e la mescolanza, cioè la natura molteplice e plurale di questo caos in cui l'ordine e l'organizzazione non sono mai assoluti, ma sempre il risultato di precedenti organizzazioni che a loro volta sfoceranno in nuove organizzazioni e nuovi ordini. Secondo l'interpretazione nietzscheana, è proprio l'arbitrarietà del *νοῦς* che permette alla *σύμμιξις* di mantenere il suo carattere caotico, ossia di mescolanza che diviene, che si sviluppa e, quindi, in qualche modo si ordina, ma non teleologicamente, non in vista di un fine ultimo da raggiungere. Infatti, l'unico ordine che si può attribuire a tale mescolanza originaria è quello che deriva dal disordine, cioè dal nascere e dal perire, dal comporsi e dal dividersi continui. L'imprevedibilità e l'indefinibilità del *νοῦς* anassagoreo sono, secondo Nietzsche, espressione dell'indefinibilità e dell'imprevedibilità del divenire stesso, ossia di quel movimento che caratterizza la materia originaria di Anassagora e di cui è fatto il mondo intero.*

*Dunque, Nietzsche nella sua interpretazione di Anassagora lotta già contro quell'equivoco che sarà il bersaglio polemico della sua futura visione del mondo come caos e che egli considera la base di ogni teleologia. Tale equivoco è quello per cui l'uomo crede che «quanto l'intelletto costituisce solo sotto la guida del concetto di fine deve essere stato realizzato altresì dalla natura mediante la riflessione e i concetti finalistici». Nietzsche, infatti, sostiene che ciò che l'intelletto concepisce erroneamente come ordine e fine, invece, è solo un movimento incondizionato che non è guidato né da fini ultimi né da cause determinate e che, piuttosto, Nietzsche vede secondo quell'immagine del gioco che Eraclito gli suggerisce e che fornisce al *νοῦς* un carattere ludico. Esso, infatti, non ha nessun fine se non quello di soddisfare la propria libera volontà, il proprio arbitrio. Ciò che, secondo Nietzsche, interessava Anassagora era di avere trovato nel *νοῦς* l'origine di un movimento tale che da una mescolanza*

totale potesse venire fuori un ordine visibile. Dice Nietzsche: «Il *nous* è stato introdotto da Anassagora solo per rispondere alla domanda specifica: onde sorge il *movimento* e onde sorgono *movimenti regolari*?».

In questo modo, malgrado il caos di Anassagora non sia esattamente lo stesso che Nietzsche attribuirà al mondo perché quello anassagoreo, essendo soltanto uno stato iniziale, non ha il carattere dell'eternità, è, però, vero che, secondo l'interpretazione nietzscheana, tale caos, nel suo essere σύμμιξη, cioè una molteplicità di diversi elementi, si realizza proprio attraverso il movimento che il νοῦς gli imprime, in cui esso non è ridotto a unità, ma soltanto ordinato e trasformato nelle cose, intese come aggregati in cui la pluralità e la molteplicità si conservano. Nietzsche legge già il caos anassagoreo come espressione della consapevolezza dell'imprevedibilità del divenire e del rispetto della pluralità all'interno di una concezione antiteleologica del mondo libera dall'arroganza tipica dell'uomo che pensa di essere qualcosa di esterno alla natura e crede di poterla definire e comprendere.