

IL SUPERAMENTO DEL NICHILISMO DELL'INVANO



Il nichilismo, per essere rettamente inteso, va visto alla luce di una fondamentale dinamica di auto-superamento (Selbstüberwindung). Infatti, il nichilismo come fine ed esaurimento si manifesta in quanto tale solo sulla base di un diverso nichilismo, il nichilismo dell'affermazione (definibile anche "estatico"). Questa forma di nichilismo, riconoscendo la struttura dualistica dei vecchi valori, può procedere a una trasvalutazione di tutti i valori (Umwertung aller Werthe). Heidegger ha colto con precisione la fisionomia unitariamente pluridimensionale e squisitamente storica del nichilismo in Nietzsche. In particolare, nel corso tenuto nel semestre invernale del 1941/42 e intitolato "La metafisica di Nietzsche", si legge: «Il nichilismo è sì la svalutazione (Entwertung) dei valori finora esistiti, ma una svalutazione intrinsecamente rivolta in direzione di un completo rovesciamento (Umkehrung) di tutti i valori». Svalutazione e rovesciamento trasvalutante vanno concepiti nel loro rinviarsi l'uno all'altro.

La trasvalutazione non consiste nella semplice sostituzione di nuovi valori ai vecchi, ma nel cambiamento della posizione metafisica assegnata ai valori stessi. Se prima la matrice di ogni valore era il dualismo platonico, ora il valore deve essere inteso all'insegna di una cultura dell'immanenza, capace di promuovere la vita nel suo divenire. Riguardo al valore trasfigurato si legge in un appunto di Nietzsche steso tra il novembre 1887 e il marzo 1888:

Il punto di vista del "valore" è il punto di vista di condizioni di conservazione e di accrescimento (Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen) in riferimento a strutture complesse

(complexe Gebilde) di relativa durata (relative Dauer) della vita all'interno del divenire:

– non ci sono unità ultime durature (dauerhafte letzte Einheiten), non atomi, non monadi: anche qui l''essente" viene introdotto da noi (per motivi pratici, di utilità, prospettici)

– "Strutture di dominio (Herrschafts-Gebilde)"; la sfera del dominante che cresce di continuo, oppure diminuisce e aumenta periodicamente; oppure a seconda del favore o della contrarietà delle circostanze (della nutrizione)

– "Valore" è essenzialmente il punto di vista per la crescita o la diminuzione di questi centri di forza ("molteplicità" comunque; l''unità", invece, non sussiste per niente nella natura del divenire)

– un quantum di potenza (ein Quantum Macht), un divenire, nella misura in cui niente in esso ha il carattere dell''essere"; nella misura in cui

– i mezzi espressivi del linguaggio non servono per esprimere il divenire: fa parte del nostro ineliminabile bisogno della conservazione (unablosliches Bedürfnis der Erhaltung) il porre costantemente un unico e più grossolano mondo del permanente (das Bleibende), delle "cose". Relativamente, è possibile parlare di atomi e di monadi: e non v'è dubbio che il mondo più piccolo in termini di durata è il più durevole ... non c'è alcuna volontà: ci sono punteggiature di volontà (Willens-Punktationen), che costantemente accrescono o perdono la loro potenza

Il valore viene in tal modo ripensato alla luce della volontà di potenza come volontà di divenire. La volontà di potenza è volontà di divenire perché essa si spiega in un continuo oltrepassamento delle posizioni di volta in volta raggiunte. Ogni livello di potenza fa da trampolino per un livello di potenza superiore. «A vere scopi, mete, intenzioni, volere in

generale – scrive Nietzsche – è come voler-divenire-più-forte (Stärker-werden-wollen), voler crescere (wachsen wollen), e volere anche i mezzi necessari». La crescita richiede un dissolversi delle configurazioni anteriori a vantaggio di quelle posteriori. In tale reiterato e inesauribile auto-superamento, la volontà di potenza fa dionisiacamente coincidere distruzione e costruzione. Essa implica una negatività; meglio: il suo attuarsi rende continuamente operativa una forza di negazione, dunque di trasformazione e cambiamento. In questo senso, la volontà di potenza è la suprema sanzione del divenire contro la stabilità depotenziante dell'essere, ormai ridotta a mero inganno, a mera illusione, a mera «invenzione (Erdichtung) di colui che soffre del divenire». I valori, concepiti prospetticamente come condizioni di conservazione e di accrescimento, si inseriscono appieno in questo ciclo inesauribile di creazione e disfacimento. Se i valori ancorati alla posizione metafisica dualistica comportavano sempre, in qualche misura, un «disgusto per l'esistenza», i valori trasvalutati, vale a dire i valori afferrati a partire dalla volontà di potenza, consentono infine di celebrare lo Jasagen zum Leben, il «dire sì» a una vita accolta in tutto il suo dolore, la sua sofferenza, la sua imperfezione e la sua temporaneità. Diversamente dai valori metafisici, che fluttuavano nell'etere, i valori trasvalutati riscoprono appieno il loro radicamento nella terra. Il crollo dei valori finora esistenti determina una sensazione di inattività solo finché lo sguardo metafisicamente allenato continua a cercare il senso rivolgendosi verso l'alto, dove non resta che un cielo sgombro, deserto. La trasvalutazione dei valori trasfigura il nichilismo dell'invano e dell'impotenza nel nichilismo estatico perché crea le condizioni per rivolgere lo sguardo verso il basso, verso la terrestrità, verso il proteiforme avvicinarsi di una pluralità incomprimibile di sensi, refrattari alla reductio ad unum propria della metafisica. Dunque, «La volontà di potenza. Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori», costituisce la formula in

cui trova espressione un «contro-movimento (Gegenbewegung)>> che in un qualche futuro sostituirà il nichilismo compiuto (vollkommener Nihilismus).

A far da discriminare e spartiacque tra nichilismo passivo e nichilismo attivo è il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale. Nel contesto della forma rassegnata del nichilismo compiuto, l'eterno ritorno dell'uguale assume i tratti di un eterno ritorno dell'insensato, del «nulla (il 'non senso') eterno». Tale versione meccanica e inesorabile dell'eterno ritorno, impregnata di spirito di gravità (Geist der Schwere) è «il peso più grande (das grösste Schwergewicht.), come recita il titolo dell'aforisma 341 della Gaia scienza. In conclusione di quello stesso aforisma, tuttavia, si prospetta un'altra possibilità. Nella misura in cui l'eterno ritorno viene desiderato, esso s'impone quale prova più eclatante e flagrante dell'amore verso se stessi e verso la propria vita: diviene un' (<ultima eterna sanzione (letzte ewige Bestätigung) e un «suggello (Besiegelung). L'eterno ritorno così esperito, dovendo essere desiderato e voluto, va a collocarsi sullo stesso piano ontologico della volontà di potenza e dunque perde ogni tratto fatalistico. Nel suo assurgere-a tramite essenziale della trasvalutazione dei valori, esso si afferma come fondamento del dire sì alla vita, come quella forma suprema di apertura alla contingenza mediante la quale il nichilismo si rovescia in attivo.

Nell'eterno ritorno viene per certi versi raccolto e giustificato tutto il possibile: in esso il divenire della volontà di potenza si compie, piegandosi su se stesso e approssimandosi all'essere. Ma può trattarsi solo di un'approssimazione asintotica, dal momento che, per un verso, la volontà di potenza, nel suo auto-superamento, eccede ogni stabilità e, per l'altro, lo stesso eterno ritorno dell'uguale, in quanto sanzione e suggello del contingente, è incardinato intorno all'attimo della decisione (presuppone una volontà in cui il possibile viene rilanciato ogni volta di

nuovo, inesauribilmente).

Il tipo d'uomo la cui essenza corrisponde alla volontà di potenza come costante auto-superamento e all'eterno ritorno dell'uguale come apertura alla contingenza è l'Übermensch, il «superuomo». Il tratto distintivo del superuomo è il suo essere costantemente spinto a una Selbst überwindung-windung, a un superamento di sé. Di conseguenza il superuomo è l'uomo la cui anima – per riprendere “Così parlò Zarathustra” – è più comprensiva e ha l'estensione più ampia. La sua forza sta paradossalmente nella moderazione (Mäßigkeit): avendo rinunciato a tutti gli «articoli di fede estremi (extreme Glaubenssätze), è in grado non solo di ammettere, ma persino di amare «una buona parte di caso, di assurdità (ein guter Theil Zufall, Unsinn).

L'eterno ritorno dell'uguale consente dunque a Nietzsche di procedere, attraverso l'esautoramento di ogni angusto antropomorfismo e antropocentrismo e lo smascheramento di ogni grossolano umanamento (Vermenschung), a un disumanamento (Entmenschung) della natura, cui però segue – con la trasvalutazione di tutti i valori – (Vermensch/ichung): una sua nuova e diversa_umanizzazione l'umanizzazione compiuta in nome di quel super-uomo per il quale il mondo, lungi dal ridursi all'in sé, alla prevedibilità della legge, all'abitudine, diventa nuovamente «infinito». Non si può escludere, infatti, che esso «racchiuda [...] infinite interpretazioni».

Dopo aver toccato il «fondo» dell'invano, il nichilismo, auto-superandosi, può apparire come «l'ideale della suprema potenza (höchste Mächtigkeit) dello spirito, della vita ultraricca (uberreichstes Leben). Esso, «in quanto negazione di un mondo vero, di un essere», si configura come un «modo di pensare divino (eine göttliche Denkweise).

Per tale via Nietzsche si distacca recisamente da ogni interpretazione della decadenza e del declino come mera

rovina, vale a dire come scadimento, come «sviamento» o «errore di percorso». Laddove si ragionasse in questi termini, non resterebbe che procedere a un tentativo di restaurazione della condizione vissuta in precedenza, vale a dire del livello che era stato raggiunto. Ma l'avvento del nichilismo, inteso nel senso radicale di Nietzsche, esclude essenzialmente una simile possibilità, o meglio la riduce a un'interpretazione di retroguardia, più accecante che chiarificatrice. Perché si dia mera rovina, infatti, bisogna contare su un punto fisso – una sorta di stella polare – rispetto a cui il movimento appaia un degrado. Ma in riferimento a un tale punto fisso il processo storico non può che essere svuotato di senso, o meglio, privato di quel carattere produttivo che passa attraverso la forza trasformatrice della negazione. Solo nella misura in cui si riconosce che quest'ultima fluidifica ogni supposta «terra ferma» e dunque impone una fuoriuscita dalla metafisica della presenza, solo allora la storicità può acquisire un rilievo essenziale e non apparire una mera «perdita» rispetto a una verità pienamente spiegata una volta per tutte. La storicità diviene, propriamente parlando, lo spazio dell'esperienza umana, esperienza costitutivamente in fieri e aperta, che nel tramonto e nel declino incontra ogni volta di nuovo la soglia porosa dei propri limiti mortali, intesi non come la superficie piatta, mono dimensionale, contro cui l'uomo, alla fine dei suoi giorni, va a sbattere, quanto piuttosto come la stessa profondità, la stessa «fuga prospettica» della vita.

A rigor di termini, per pensare una mera rovina occorre continuare a muoversi nella dimensione platonico-dualistica di un *unhi consistam a-storico*. Esso può spingersi fino ad assumere tratti gnostici e a rifiutare la storia tout court in quanto dimensione di corruzione e di insensatezza, ma può anche tradursi in una *Geschichtsphilosophie* alla rovescia, che si immagina un compimento nel passato e poi concepisce ogni successivo sviluppo come caduta (sul modello della nostalgia

romantica per la greicità). In ogni caso, il risultato è quello di prospettare un altrove che depotenzia e svuota di senso la negatività della concreta esperienza in atto e la messa in crisi che essa comporta. Sullo sfondo della capacità trasformatrice della negazione, invece, la decadenza vissuta fino in fondo e non respinta con orrore o ignorata assume i tratti di un'autentica opportunità storica. La possibilità della fine garantisce la possibilità di un nuovo inizio, così come, simmetricamente, ogni nuovo inizio richiede una fine.

Nella trasvalutazione dei valori Nietzsche riconosce il significato pienamente storico della decadenza nichilistica. Ciò diviene tanto più manifesto se si tiene presente – sulla scorta del “Frammento di Lenzer Heide” – che Nietzsche non considera la vicenda della metafisica un banale inganno, un accidentale errore, né riduce il Dio cristiano a un superfluo ente della ragione. Al contrario, egli attribuisce alla metafisica e al Dio cristiano una necessità storica in riferimento ai bisogni del vivente. Se Dio muore, è perché è stato in vita, è perché ha costituito una forza plasmatrice di storia (geschichtegestaltende Kraft). L'avvento del nichilismo costituisce una testimonianza concreta della sopravvenuta inutilità del «mondo vero», della sua perdita di ogni carattere vincolante (verpflichtend). Il pensiero della volontà di potenza non fa altro che mettere a fuoco nel modo più nitido questa dinamica. Infatti, laddove l'impianto metafisico dei valori tradizionali, subordinando la dimensione del transeunte a quella degli enti eterni e quindi scollando i valori dalla vita e ipostatizzandoli, impediva di pensare la negazione trasformatrice in senso radicale, la volontà di potenza – temprata dall'esperienza del nichilismo – le restituisce la sua centralità. Solo così la volontà di potenza può guadagnare un'essenziale storicità e celebrare il divenire.

SUL CALCOLARE



Sun Tzu dice: la guerra è di vitale importanza per lo Stato; è il dominio della vita o della morte, la via per la sopravvivenza o la perdita dell'Impero: è necessaria governarla al meglio. Non riflettere seriamente su tutto ciò che riguarda, è provare una indifferenza colpevole riguardo alla conservazione o alla perdita di quello che ci è più caro; e questo non deve succedere mai.

Tutto questo deve essere valutato in base a cinque fattori fondamentali e in confronti tra le diverse condizioni delle parti rivali al fine di determinare l'esito della guerra. Il primo di questi fattori è la dottrina; il secondo, è il tempo; il terzo, il terreno; il quarto, è il comando; e il quinto, la disciplina.

La dottrina significa ciò che l'armonia del sovrano trasmette alle persone, in modo che lo seguano ovunque esso sia, senza paura per la loro vita o paura del pericolo.

Il tempo significa Ying e Yang, notte e giorno, freddo e caldo, giorni limpidi o piovosi e il cambio delle stagioni.

Il terreno implica distanze e si riferisce a dove è facile o difficile spostarsi e se è un campo aperto o un luogo stretto, e quanto questo influenza le possibilità di sopravvivenza.

Il comando deve avere come qualità: saggezza, sincerità, benevolenza, coraggio e disciplina.

Infine, la disciplina deve essere intesa come l'organizzazione dell'esercito, le graduazioni e i ranghi tra gli ufficiali, la

regolamentazione delle rotte di rifornimento e la fornitura di equipaggiamento militare all'esercito.

Questi cinque fattori fondamentali devono essere conosciuti da ciascun generale. Chi domina essi vince; chi non lo fa, viene sconfitto. Pertanto, quando si elaborano i piani, è necessario confrontare i seguenti sette fattori, valutandoli con la massima cura:

Quale capo è più saggio e più capace?

Quale comandante ha più talento?

Quale esercito ottiene vantaggi dalla natura e il terreno?

In quale esercito sono meglio osservati i regolamenti e le istruzioni?

Quali truppe sono le più forti?

Quale esercito è composto da ufficiali e truppe meglio addestrate?

Quale esercito amministra le remunerazioni e le punizioni in modo più equo?

Studiando questi sette fattori si sarà in grado di predire quale delle due parti sarà vittoriosa e quale sarà sconfitta.

Il generale che seguirà il mio consiglio è sicuro di vincere. Questo generale deve essere posto al comando. Chi ignora il mio consiglio, sicuramente sarà sconfitto. È dovrà essere rimosso.

Dopo aver prestato attenzione ai miei consigli e ai miei piani, il generale deve creare una situazione che contribuisca alla sua realizzazione. Per situazione intendo che si dovrebbe prendere in considerazione qual'è la condizione sul campo e agire secondo ciò che è più vantaggioso.

L'arte della guerra si basa sull'inganno. Pertanto, quando si

è in grado di attaccare, si dovrà apparire incapace; quando le truppe si muovono, devono apparire inattive. Se si è vicini al nemico, si deve fargli credere che si è lontani; se si è lontani, si deve fingere di essere vicini. Si deve disporre una trappola per attirare il nemico.

Colpire il nemico quando è in disordine. Preparati contro di esso, quando è al sicuro ovunque. Evitarlo nel momento in cui è più forte. Se il tuo avversario ha un carattere collerico, prova a irritarlo. Se è arrogante, cerca di fomentare il suo egoismo.

Se le truppe nemiche sono ben preparate dopo una riorganizzazione, prova a disordinarle. Se sono unite, semina dissenso tra i loro ranghi. Attacca il nemico quando non è preparato e apparisci quando meno se lo aspetta. Queste sono le chiavi della vittoria per lo stratega.

Ora, se le stime fatte prima della battaglia indicano la vittoria, è perché i calcoli eseguiti con cura mostrano che siffatte condizioni sono più favorevoli di quelle del nemico; se indicano una sconfitta, è perché dimostrano che le condizioni favorevoli alla battaglia sono inferiori. Con un'attenta valutazione, si può vincere; senza questo calcolo non si può giungere a nessuna vittoria. Molto meno opportunità di vittoria verranno da chi non esegue in nessun modo dei calcoli.

Grazie a questo metodo, la situazione può essere esaminata e il risultato appare in tutta la propria chiarezza.

IL MONDO È IL MIO MONDO



Nella proposizione 5.64 del Tractatus Wittgenstein afferma che il solipsismo (ossia il concepire tutto ciò che esiste come esistente solo in relazione alla diretta esperienza del soggetto) “svolto rigorosamente, coincide con il realismo puro” . Per chiarire il senso di questa affermazione, e la sua centralità nel sistema di pensiero del Tractatus, è necessario analizzare in che modo la concezione wittgensteiniana di solipsismo sia strettamente connessa con l'ontologia atomistica delineata in apertura all'opera, della quale questa particolare concezione del solipsismo è insieme conseguenza e fondamento.

Anche se nel Tractatus non si parla esplicitamente di atomismo, il postulato atomistico viene presupposto come premessa generale alla teoria ontologica formulata nel gruppo di proposizioni che va da 1 a 2.063. Concetto che Wittgenstein eredita dai Principia Mathematica di Russell, il postulato atomistico afferma che all'esistenza logicamente necessaria di un'entità coincide la sua semplicità (mancanza di parti), mentre la complessità viene rapportata all'esistenza logicamente contingente. Lo stesso Russell, influenzato dalla lettura dell'opera del suo allievo, nel 1918 tenne delle conferenze sull'atomismo logico, nelle quali evidenziò come tale postulato fosse necessario per affermare quel pluralismo ontologico che è l'unica base sulla quale poter fondare in maniera adeguata la logica e la matematica. Nel Tractatus l'atomismo è strettamente correlato con il concetto di sostanza che, derivato dalla filosofia aristotelica, viene da Wittgenstein attribuito agli oggetti: “Gli oggetti formano la sostanza del mondo. Perciò essi non possono essere scomposti.”. La sostanza è per il filosofo austriaco forma e contenuto degli oggetti, intendendo per forma dell'oggetto la possibilità del suo ricorrere in uno stato di cose, quindi la

possibilità della struttura (ossia il principio compositivo su cui si basa la logica novecentesca) e per contenuto le caratteristiche interne dell'oggetto. Gli oggetti quindi formano la "sostanza del mondo", in quanto sono quel quindi immutabile e necessario che rappresenta la base per qualsiasi configurazione di stati di cose. Questa particolare concezione dell'atomismo viene da Wittgenstein presentata in relazione al problema della completa analisi della proposizione, e quindi della necessità di giungere a degli elementi ultimi dell'analisi logica. Gli oggetti sono gli unici elementi della realtà di cui si ha una conoscenza autentica. In altre parole, la modalità aletica (che qualcosa sia contingente o necessaria) è per Wittgenstein *de re*, e non nella logica, dove tutto è contingente e nulla necessario (dove si può esprimere solo il come, non il che cosa). Viene così istituito il parallelo entità semplice/segno semplice, ossia il parallelo oggetto/nome da cui si sviluppa quella contrapposizione tra il denotare e il descrivere che percorrendo tutto il *Tractatus*, costituisce il motivo principe del monito al silenzio espresso nella proposizione conclusiva dell'opera. Qui sono già presenti in embrione tutti gli elementi che motivano quella particolare concezione del solipsismo che Wittgenstein però spiegherà solo molto in là nella trattazione (da 5.621 in poi), e che deriva direttamente dal concetto di oggetto e dalle modalità in cui esso è conoscibile. Secondo la teoria raffigurativa della proposizione infatti, l'oggetto è conoscibile solo nel suo darsi in uno stato di cose e non preso isolatamente, senza le sue relazioni con altri oggetti. Inoltre se noi conosciamo l'oggetto conosciamo tutte le sue possibilità di ricorrere in stati di cose (la forma dell'oggetto), da cui ne deriva, secondo la teoria raffigurativa della proposizione, che conoscendo il nome che denota l'oggetto, noi conosciamo tutte le possibilità del suo ricorrere in stati di cose: la conoscenza degli oggetti è parte integrante della competenza semantica del parlante. Il nucleo della metafisica atomistica del *Tractatus* è quindi il parallelo per cui agli oggetti-

entità semplici (atomi) corrispondono nel linguaggio i nomi-segni semplici (atomi logici). Queste premesse ontologiche vengono poi sviluppate nella esplicazione della teoria raffigurativa della proposizione, nella quale si afferma la centralità del linguaggio e della logica, che in quanto strumenti di rappresentazione, "costruiscono" il mondo.

E' a partire dalla proposizione 2.1 che l'attenzione di Wittgenstein si sposta dal mondo (ontologia strictu sensu) alle modalità in cui esso viene rappresentato, ed è proprio la proposizione 2.1 ad introdurre nel Tractatus il concetto chiave di immagine. Noi possiamo solo farci delle immagini dei fatti, degli stati di cose, ossia degli oggetti nelle loro Inter-relazioni contingenti; immagini che hanno in comune con la realtà la forma logica (2.18), la quale costituisce il pensiero (3-3.05) o immagine logica dei fatti, il quale, a sua volta, viene espresso tramite i sensi nella proposizione (3.1). Queste, in breve, sono le modalità tramite cui il soggetto percepisce il mondo (pensiero) ed è in grado di descriverlo (proposizione). Questa teoria della rappresentazione, che da alcuni studiosi viene intesa nel senso ampio di teoria della rappresentazione in generale, si sviluppa, come abbiamo accennato, a partire dall'opposizione che Wittgenstein vede nei due processi del denominare e del descrivere, e che si rispecchia nelle opposizioni oggetti/fatti, e nomi/proposizioni. Questa serie di opposizioni, che attraversa tutto il Tractatus, si potrebbe schematizzare in questo modo: denominare-oggetto-nome vs descrivere-fatti(stati di cose)-proposizione.

Tralasciando la trattazione delle varie implicazioni che la teoria raffigurativa della proposizione comporta (il concetto di spazio logico, il come l'immagine sia connessa alla realtà etc...), ritorniamo al tema del solipsismo. Nella proposizione 5.6 Wittgenstein afferma: "i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo" . E' la tesi del solipsista "il mondo è il mio mondo", che però viene estesa ad

ogni mondo possibile, come correttamente suggerisce Frascolla nella sua introduzione al Tractatus. Quest'estensione della concezione solipsista ad ogni mondo possibile deriva dallo stretto legame che Wittgenstein istituisce tra limiti del linguaggio e limiti del mondo. Ciò come abbiamo sopra accennato deriva direttamente dall'ontologia del Tractatus, e in particolare dalla sostanzialità degli oggetti. Secondo la teoria raffigurativa della proposizione, infatti, noi, conoscendo la forma degli oggetti, conosciamo la possibilità del loro ricorrere o non ricorrere in stati di cose. Conoscere un oggetto per Wittgenstein equivale, come abbiamo visto, a conoscere il significato del suo nome, ossia equivale a conoscere le proprietà interne dell'oggetto. E' quindi evidente come la stretta correlazione tra linguaggio e mondo non sia un carattere secondario della teoria del Tractatus, ma ne costituisca il nucleo centrale, come afferma lo stesso Wittgenstein nella prefazione all'edizione del 1921: "il libro vorrà, dunque, tracciare al pensiero un limite, o piuttosto- non al pensiero stesso, ma all'espressione del pensiero (...) Il limite non potrà, dunque, venire tracciato che nel linguaggio". I limiti del mondo quindi, sono i limiti di un mondo in cui i costituenti ultimi (atomismo logico), gli oggetti, sono da me conosciuti in quanto ne conosco il nome, e sono quindi relativi alla mia competenza semantica di parlante: i limiti del mio mondo sono i limiti del mio linguaggio. E' evidente l'eco di motivi schopenaueriani nel solipsismo "semantico" di Wittgenstein, motivi che vengono sviluppati dal filosofo austriaco come una sorta di cornice metafisica alla teoria raffigurativa della proposizione. Uno di questi motivi viene riutilizzato da Wittgenstein per illustrare in che modo il solipsismo "svolto rigorosamente" coincida con il realismo puro; è l'analogia tra la relazione che lega l'occhio al campo visivo e quella che lega l'io al mondo. E' il passo successivo all'identificazione dei limiti del mondo nei limiti del linguaggio, ossia la scomparsa della nozione classica di soggetto. Come nel campo visivo è impossibile trovare traccia dell'occhio, che è invece

la condizione del campo visivo stesso, così sarà fallace ogni tentativo di trovare nel mondo (nella realtà) quell'io che è condizione stessa del mondo: "(...) L' Io del solipsismo si contrae in un punto in esteso e resta la realtà ad esso coordinata" (5.64). Non essendo il soggetto inferibile dal mondo, esso viene confinato al limite del mondo, anzi esso stesso è il limite del mondo, in quanto condizione del mondo stesso. E' questo l'Io metafisico che possiede il linguaggio (e quindi il mondo) e non un io empirico o psicologico: "V'è, dunque, realmente un senso, nel quale in filosofia si può parlare in termini non psicologici dell'Io (...) L'Io filosofico è non l'uomo, non il corpo umano o l'anima umana della quale tratta la psicologia, ma il soggetto metafisico, che è non una parte, ma il limite del mondo." (5.641). Il concetto di soggetto metafisico è in stretta relazione con la particolare concezione della trascendentalità della logica, che in Wittgenstein è motivo ricorrente in associazione con la tematica del "mostrare". Non tutto può essere detto con le proposizioni del linguaggio (o meglio non tutto può trovare espressione in proposizioni sensate del linguaggio). Le proprietà formali del mondo ad esempio non possono essere espresse tramite il linguaggio, ma esse si rispecchiano necessariamente nelle proprietà formali del linguaggio, come esplicitato dalla teoria raffigurativa della proposizione (a ogni elemento della realtà corrisponde un elemento dell'immagine logica). Queste proprietà formali, che sono i tratti non contingenti del mondo e del linguaggio, non possono essere dette nel linguaggio perché il linguaggio naturale traveste il pensiero rendendo impossibile esprimerle : "La logica pervade il mondo, i limiti del mondo sono anche i limiti di essa. Noi non possiamo, dunque, dire nella logica: Questo e quest'altro v'è nel mondo, quello no. Infatti, ciò parrebbe presupporre che noi escludiamo certe possibilità, e questo non può essere, poiché richiederebbe che la logica trascendesse i limiti del mondo; solo così essa potrebbe contemplare questi limiti anche dall'altro lato. Ciò che noi non possiamo pensare, noi non lo possiamo pensare; né, di

conseguenza, noi possiamo dire ciò che noi non possiamo pensare” (5.61). È questa la ragione della trascendentalità della logica: “La logica è non una dottrina, ma un’immagine speculare del mondo. La logica è trascendentale” (6.13). Ma le proprietà formali del linguaggio e del mondo possono essere mostrate dalla logica attraverso una notazione adeguata che le esibisca. E’ per questo che tutte le proposizioni della logica sono delle tautologie. Inoltre è proprio dalla natura trascendentale della logica che scaturisce la visione della filosofia come prassi, come attività che smaschera i non sensi di chi vorrebbe dire nel linguaggio ciò che lì non può essere detto, ma solo mostrato. Per Wittgenstein le sole proposizioni sensate sarebbero infatti le proposizioni delle scienze naturali, escludendo di fatto qualsiasi valore di verità alle proposizioni della filosofia tradizionale, dell’etica, della matematica e della stessa logica (le cui proposizioni sono tutte delle tautologie).

Tralasciando una trattazione dei motivi che portano a ritenere sensate solo le proposizioni delle scienze naturali, analizziamo in conclusione un esempio di ciò che, secondo la teoria del Tractatus, non è esprimibile, nel linguaggio naturale, con proposizioni sensate :l’etica. L’ esempio dell’etica serve qui ad analizzare a quali conseguenze porti la stretta relazione che lega l’ontologia atomistica al solipsismo, e quindi il mondo al suo limite (il soggetto metafisico). L’etica, afferma Wittgenstein, come la logica, è trascendentale: “E’ chiaro che l’etica non può formularsi. L’etica è trascendentale.” (6.421). Si può spiegare la trascendentalità dell’etica in questo modo: trattando l’etica del valore, ed essendo il valore un aspetto non contingente, esso non può essere nel mondo, dove la contingenza è la condizione stessa delle configurazioni dei possibili stati di cose: “Il senso del mondo dev’essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v’è in esso alcun valore – né, se vi fosse, avrebbe un valore.” (6.41). Che nel mondo tutto sia com’è viene sottolineato da

Wittgenstein già nella proposizione 6.4, dove si afferma che "tutte le proposizioni sono di uguale valore". Ciò è conseguenza della teoria raffigurativa della proposizione, per cui tutte le configurazioni del sussistere o non sussistere dei possibili stati di cose sono privi di valore, in quanto caratteristica essenziale dei fatti, come abbiamo già detto è la loro contingenza. Valore e contingenza sono per Wittgenstein in netta opposizione. Fondamentale diventa allora chiarire le condizioni per cui qualcosa può assumere un valore, visto che l'essere qualcosa bello o buono non può essere di per sé parte del mondo. Ritornano qui i motivi schopenaueriani, ri-utilizzati da Wittgenstein per spiegare perché l'etica non faccia parte del mondo, ma riguardi quel soggetto metafisico che abbiamo visto essere il limite e la condizione del mondo: "Bene e male non interviene che attraverso il soggetto. Ed il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo. Si potrebbe dire (alla Schopenhauer): il mondo della rappresentazione è né buono né cattivo; ad essere buono o cattivo è il soggetto che vuole (...) Come il soggetto è non parte, ma presupposto dell'esistenza del mondo, così buono e cattivo sono predicati del soggetto, non proprietà nel mondo." Da questi passi dei Quaderni 1914-1916 è possibile constatare quanto nel Tractatus il problema dell'etica sia strettamente connesso con il concetto di soggetto metafisico. E' infatti probabilmente da questi passi dei Quaderni che Wittgenstein riformulerà poi la proposizione 5.632 "Il soggetto è non parte, ma limite del mondo". La volontà (il soggetto che vuole) che attribuisce i valori non agisce quindi sul mondo, ma ne modifica il limite. La volontà dell'etica agisce sul soggetto metafisico. Ma dato che, come abbiamo visto è al soggetto metafisico che si riferisce il mondo, anche il mondo, modificato nei suoi limiti, acquisisce una nuova fisionomia: "Se il volere buono o cattivo altera il mondo, esso può alterare solo i limiti del mondo, non i fatti, non ciò che può essere espresso dal linguaggio. In breve, il mondo allora deve perciò divenire un altro mondo(...)" (6.43). Il modo in cui l'etica agisce sui

limiti del mondo viene chiarito in alcuni passi dei Quaderni. E' il motivo per cui " (...) etica ed estetica sono tutt'uno" (6.421). La

contemplazione del bello in estetica equivale a vedere l'oggetto (l'opera d'arte) sub speciea eternitatis, ossia a sottrarre l'oggetto dalle dimensioni del tempo e dello spazio. Così, ne Quaderni Wittgenstein chiarisce come alla base dell'etica vi sia la stessa operazione di eliminazione delle coordinate spaziotemporali, applicata però alla vita (che in Wittgenstein coincide con il mondo), così che "la vita buona è il mondo visto sub specie aeternitatis". Alle proposizioni sull'etica seguono nel Tractatus alcune altre proposizioni in cui si indaga il Mistico e la sua ineffabilità, che anticipano la famosa proposizione conclusiva "di ciò di cui non si può parlare, bisogna tacere" che conclude in maniera criptica l'opera. In realtà tale oscurità è illuminata alla luce dell'intento di Wittgenstein di scrivere un libro sull'etica. Per il filosofo austriaco infatti, il Tractatus rappresenta un tentativo di superare la "vecchia" filosofia accademica, in favore di una "nuova" filosofia, che nulla affermi, e che si ponga come una pratica di smascheramento delle insensatezze delle pseudo proposizioni della filosofia e della metafisica tradizionali.

LA FORESTA



La selva in tutte le culture del mondo ha assunto un significato ambivalente e quindi diviene il luogo dell'ambiguo, abitato da figure la cui collocazione non risulta chiara.

Il bosco, in particolare quello più intricato, è un luogo al

contempo definito ma anche indefinito, forse proprio qui risiede la sua instabilità: è luogo dell'altrove e simboleggia, insieme a tutto ciò che contiene, un'estraneità generante sentimenti di attrazione e repulsione. Sono queste emozioni contrastanti che hanno condizionato la relazione con questo spazio fisico trasformandolo anche in una precisa dimensione mentale, un luogo che permette l'accadere di diverse situazioni: nella foresta ci si perde arrivando a smarrire la via e se stessi, nella foresta si incontrano altri esseri viventi o il proprio doppio, nella foresta si decidono i destini. L'uomo ha definito il proprio potere e con esso il proprio dominio sulla natura disboscando la foresta primigenia, che lo terrorizzava e ha creato lo spazio civile sociale, il villaggio e poi la città, dove è possibile rifugiarsi: nella foresta vige la legge della natura, nel villaggio la legge sociale umana, sia essa orale sia essa scritta, costruzione culturale atta a stabilire la convivenza.

Nella selva si è *ex lege ed extra moenia*, non è più possibile in questo spazio essere protetti dalle norme culturali umane, si deve sottostare ad un altro tipo di legge, o meglio alla sua assenza, che non è possibile controllare. L'uomo è attratto da questo luogo perché in esso può rivivere la sua esperienza primordiale, ma contemporaneamente ne ha terrore estremo perché ha memoria della sua animalità. In questa situazione di margine si muove il bandito, l'uomo lupo, il fuorilegge, l'animale uomo: un essere incluso escluso che ricorda continuamente alla società cosa c'era prima e cosa potrà accadere di nuovo. Tutte queste figure, parte della tradizione culturale di tutta l'umanità e non solo di una compagine colta, sono state bandite dalla comunità e, come ricorda Agamben, hanno assunto uno statuto giuridico specifico.

“La vita del bandito – come quella dell'uomo sacro – non è un pezzo di natura ferina senz'alcuna relazione col diritto e con la città; è, invece, una soglia di indifferenza e di passaggio

fra l'animale e l'uomo, la physis e il nomos, l'esclusione e l'inclusione: loup garou, lupo mannaro, appunto, né uomo né belva, che abita paradossalmente i entrambi i mondi senza appartenere a nessuno" .

(NICHILISMO ATTIVO/ MISANTROPIA ATTIVA ESTREMA) DIBATTITO AMORALE: RISPOSTA A IMMONDOX



Pubblico questo testo arrivato attraverso mail, e lo inserisco in un dibattito morale. Come gestrice del progetto editoriale "Abisso Nichilista", volevo fare solo una precisazione: Ho fatto parte della rivista misantropica KH-A-OSS, ma ne sono uscita, per concentrarmi, sulla parte sperimentale filosoficamente del Nichilismo, che debbo dire, è come prendere un manuale di resistenza contro la società, per lanciarsi dopo, in una continua guerra egoistica. D'altra parte, viene pubblicato anche materiale che espande il nichilismo e la misantropia verso l'estremismo, il radicalismo, su base terroristica. Temi che ampliano a vasto raggio la Tendenza anti-umanista, ed espandono il dibattito morale, senza precludere/precludersi nulla. Il progetto in questione, ha "bisogno" di temi simili, per cercare di ribaltare i fondamenti platonico/cristiani e dell'attuale pensiero umanista, questo in una veste di approfondimento.

Per la risposta, rispetto alla mail arrivata, passo lo scettro a Schizo (ex Amoklaufe, ora Terrorismo Egoarca), che so che

saprà affrontare le domande ricevute, con il “consueto” spirito polemico. Per chi volesse continuare il dibattito morale in questione, rimangono le mail dei vari progetti in “contatti” più quella dell’individuo che ci ha scritto “immondox@mail.com”.

Per chiarezza espositiva in fondo al dibattito morale, ho messo link+ intero testo su Abbruciati/Banda della Magliana.

Ghen

Salve Ghen

mi sono imbattuto in Abisso nichilista e ho letto vari post, anche dall’archivio di Misanthropismo attivo estremo.

Purtroppo non ho gli strumenti concettuali per capire gli articoli più filosofici.

Ho trovato più inteleggibili (per me) e interessanti le pubblicazioni in PDF.

Ho da farti alcune domande: qual è la vostra posizione nei confronti dell’autodistruzione? Nell’articolo su Abbruciati viene scritto quanto segue: ” Lo spaccio di droga non ci interessa, ma perché se siamo amorali e estremisti, “dovremo fare le pulci” ad altri malavitosi e criminali [...]?”. La distruzione del proprio corpo, dello stile di vita che inevitabilmente “la scimmia” richiede, non è forse un attentato nei confronti della moralità? Sicché lo spaccio non è forse un attentato misantropico e il drogarsi un’azione nichilista? Per non parlare del Godimento che evidentemente muove chi consuma una sostanza.

Altra domanda: comprendo tutto il ragionamento sulla diffusione del Terrore per colpire alle fondamenta i pilastri della società contemporanea, ma non ritieni sia necessario un criterio e una metodologia nella scelta degli obiettivi? E non parlo di morale, ma di opportunità ed efficienza. Mi spiego: hai presente gli attacchi con le buste incendiarie di Roma a

marzo di quest'anno? La cosa ha guadagnato qualche trafiletto nelle edizioni locali dei giornali, non pensi che una scelta non casuale degli obiettivi avrebbe potuto generare maggiore effetto con lo stesso, medesimo, sforzo?

Immondox

Salve signor "Immondox", con piacere egoistico, noto, che "una tantum", qualche individuo, si chiede e vuole dibattere amoralmente, su temi scomodi, di quelli che vengono messi dalla società sempre nel dimenticatoio, l'importante è che siano chiariti quel tanto che basta, per essere sicuri che il giorno dopo, spariscano, per poi riemergere, e ricordare, che l'architettura della società dove si vive, ha il suo interno dei nemici, non nemici in logica, ma individui o unioni di individui, che ribaltano i valori etico-centrici della società, per fare e disporre di quello che vogliono, e premo il tasto su "fare e disporre", perché questi individui- o gruppi- negano completamente un idealismo di facciata, perché anelano a conquistare, lo scranno di veraci antagonisti della società. La criminalità, quella che in questo caso, è posta come "Banda della Magliana", vede precisa davanti a se, ha dei codici di onore, in cui sono incorporati anche lo sfruttare in maniera amoralistico i difensori della società/la facciata pulita, cosa che serve per arrivare al Vertice, per decidere le sorti del proprio gruppo criminale rispetto ad altri gruppi. Ma anche per fare vedere, che il criminale nega l'acquiescenza nebulosa delle norme morali, e della normalità. Si dovrebbe fare un excursus storico rilevante, parlando della "Banda della Magliana", perché in se la Banda, è stata sempre una federazione di gruppi, che si è unita per affari criminali, e a volte per vendette contro nemici di altre bande rivali. Ma in questo caso allungheremo senza centrare il nesso posto dal signor "Immondox". In se questo dibattito amorale l'avrei intitolato "la specificazione contro la generalizzazione", perché di questo si tratta...il signore in

questione, porta a domanda, temi di interesse primario, ma sancisce in essi una generalizzazione, che fa capire, anche i tempi in cui viviamo. Non si va mai oltre le diciture, si appende il proprio istinto davanti al cancello delle parole, che concrete pongono solo precise connotazioni tra un pensiero e la finalizzazione della meta che si – pensa di-raggiunge(re).

Andiamo a dibattere amoralmente e partiamo dal primo punto/domanda:

10. generalizzazione: lo spaccio non è forse un attentato misantropico

Vedo che il signor “Immondox”, legge quello che gli altri gli hanno fatto leggere, perché se si va, anche estrapolando, ad approfondire il tema “Abbruciati”, e la premessa fatta dagli affini della rivista misantropica KH-A-OSS, noto che esso, non ha capito molto- cioè un cazzo- di quello che è stato scritto. C’è un contesto preciso, specifico, che dice che : “ *Lo spaccio di droga non ci interessa, ma perché se siamo amorali e estremisti, “dovremo fare le pulci” ad altri malavitosi e criminali [...]?* “. Gli affini hanno per caso affermato, che sono contro lo spaccio di droga? E in questo caso- partendo da un termine si arriva a una conclusione- saranno, anche, in maniera morale, contro chi si droga, si buca, o ha questa “scimmia”? Gli affini hanno detto, che ad essi, non interessa lo spaccio di droga, personalmente non spacciano o non usano droghe, ma appunto dicono che: *ma perché se siamo amorali e estremisti, “dovremo fare le pulci” ad altri malavitosi e criminali [...]?* Quindi il signore ha letto sempre in maniera sintetica, quello che il compendio dei termini grammaticali gli ha fatto leggere..ha letto leggendo quello che normalmente si legge..”*non sono per lo spaccio*”: “*sono contro lo spaccio*”; in questo modo se sono contro lo spaccio, perché dovrei essere a favore di chi spaccia? Rigoroso, un elemento si annette a un altro elemento, che conferma l’espressione “non sono..” Arrivo al mio punto egoistico: l’uso delle droghe, se espande il

Caos, cioè l'instabilità e l'incertezza, la paura o il malessere di chi crede di stare bene, ha il Mio favore, se il tossico, va in giro e scippa, rapina, crea confusione e disordine ha il Mio favore...ma questo si deve intendere, come presupposto egoistico, e non in altra maniera..nel Mio Progetto, l'espansione del Caos, ha piani precisi, ma se il tossico, considerato l'asociale, crea questo, perché non sfruttarne l'attitudine..andando in maniera più netta e precisa...Gli affini l'hanno specificato, ma è da ripetere: quando si dice "non ci interessa.." si intende precisamente che come gruppo c'è un disinteresse verso lo spaccio, ma anche che, dicendo questo, non interessa, che negli ambienti comuni il fatto di spacciare, sia visto, come sgradevole o cattivo. E questo fa da presupposto, che gruppi mafiosi/criminali come la "Banda della Magliana", abbiano dei punti di affinità, con i nostri Progetti, ma che non per questo Noi o Essi, dovremo farci assimilare in un contesto globale.

Perché il signor "Immondox" dunque vuole confondere le acque?

Perché generalizza un aspetto, che invece è estremamente preciso: Noi, siamo a favore della criminalità mafiosa, lo siamo, anche per i Nostri obiettivi, che è quello di espandere l'onda d'urto del Caos e della distruzione dell'architettura etico-societaria. Chi legge con attitudine "egoista", sa bene ciò a cui mi riferisco..chi invece rimane appresso al termine limite delle parole, ha un'enorme difficoltà spontaneamente ad arrivare al dunque...ma non per mero limite intellettuale, ma perché inserito in un contesto di accettazione del limite in questione.

Parlando di "*attentato misantropico*", rimestiamo nel ambiguo, perché ci sono decine di uscite editoriali, soprattutto con gli affini di KH-A-OSS, dove si specifica, che quando si parla di "misantropia", si approfondisce una Misantropia Distinta, e con tali specificazioni da non poter essere confusa con altre...per esempio, a Noi, della misantropia passiva, quella che fa poesie di una tristezza immane, sulla depressione, non

interessa nulla...ancora una volta- attraverso "Immondox", non si va a intendere, che la Misanthropia Attiva Estrema (che connette il Mio progetto con altri), ha delle specificità che si distanziano da altre, non è che ora si può dire che per forza un "attentato misantropico", debba avere a che fare con lo spaccio, e Noi che ci definiamo Misanthropi, dobbiamo accettare questo, su base di un elementare grafologia grammaticale. Quindi la Nostra è una Misanthropia che rigetta lo spaccio di droga, come Nostra vita criminale, ma non è contro chi gruppo criminale fa questo, può anche essere un "attentato", ma rimane il fatto che se siamo affini alla "Banda della Magliana", lo siamo su basi di affinità egoistica...lo capirà ora, Immondox?

2o. generalizzazione: il drogarsi un'azione nichilista

Come sopra, anche qua, ci si pone attraverso, un azione che persegue fini meramente finalistici. Per "azione" intendo, che quello che dice l'immondox, ha una mera forma di sussistenza, che ritiene che un agire sia uguale all'agire di un altro, sotto la veste tassativa della generalizzazione. Per esso, drogarsi, deve avere -e rientrare in un vivere nichilista. Quindi si parte dalla presupposizione, che Nichilismo, sia solo mera attitudine auto-distruttiva, che si scontra con il proseguo di cui sotto, dove si dice che è anche Godimento...dunque, vediamo di specificare il limite attitudinale che ha Immondox: se usiamo in maniera risolutiva- cioè generalizzante- l'oggettività, un atto auto-distruttivo, come quello di drogarsi, rientra nel nichilismo, ma non esige di approfondirne il Godimento. E specifico subito questo e il perché di questo: se te Immondox, usi la parola "nischilista" e ci annetti un contesto, senza specificare nulla, cioè senza oltrepassare il cancello temporale e materiale delle parole, allora il tossico che si buca non potrà Godere. Ma muoviamoci sul terreno del nichilismo...perché dici Nichilismo e non specifichi di che tipo stai parlando? Perché il tuo intelletto è limitato o pensi di rimestare in acque torbide senza che

nessuno possa risponderti con la giusta attitudine? L'equivalenza drogarsi+nichilista, la conosci solo su basi primariamente generaliste, perché dai a un atto, quello di usare la droga, la valenza, -negativa morale, di nichilismo. Approcci con il nichilismo, come se invece di mangiare riso mangi merda? Quando mangi non distingui le portate, o ti accorgi- ma non ti importa- che stai mangiando quello che hai cagato? Questo per farti intendere, come sulla misantropia, che arrivi a un punto finalistico, cioè 1+1 fa 2, senza cercare di approfondire nulla..la differenza abissale tra te e Me qual'è? Che Io egoisticamente, negando che il drogarsi sia per forza un azione nichilista, posso sfruttare egoisticamente, quello che un tossico farà...cioè se porta Caos, a me va bene, ma non per questo, lo dovrò considerare affine, o comunemente accettare che quello che fa il tossico è nichilista..se l'azione del tossico, è quello di destabilizzare la quotidianità delle persone, potrò anche pensare che sia un azione nichilista..ma questo solo, perché PER ME, per il Mio Nichilismo, è un azione, che espande la Propaganda che porto avanti...il bucarsi (iniettarsi eroina o altra merda nelle vene), non è dunque il Mio NICHILISMO che, te poni come uguale per tutti..e non deve per forza essere un azione nichilista, in se, perché può essere che il tossico, cerchi -non il nulla, il nientismo o l'annichilimento (anche se nichilismo e annichilimento sono a volte discordi tra essi), ma anzi lo stare bene con gli altri...può essere che Immondox, generalizzando si sia sbagliato? Può essere che il tossico sia anche quello che non cerca l'auto-distruzione, ma anche lo stare bene, e per stare bene, intendo, il passare la giornata in una modalità solo diversa? Auto-distruzione di prassi- come lo intende il signore in questione- non può portare all'idea di "stare bene". È nichilismo generalizzante quello che fa sì che il drogarsi sia solo passare un pomeriggio insieme ad altri amici? Se il Nichilismo è primariamente un atto auto-distruittivo, e in questo atto, c'è il fatto di bucarsi, che rimanda a un azione nichilista, allora posso dire, che il tossico che si buca, non è

nichilista, ma progressista, perché per esso, bucarsi, ha solo l'intento di passare una giornata come le altre, ma non per auto-distruggersi, o dissolversi nel tempo e nello spazio, sperimentando visioni distanti dalla normalità, ma per vivere un poco meglio, quello che secondo esso, vivono gli altri, le persone normali.

30. generalizzazione: Per non parlare del Godimento che evidentemente muove chi consuma una sostanza.

E qua rientriamo nel discorso di sopra, dove si generalizza, e Immondox continua a spararle al vento...esso ha stabilito che c'è una connessione precisa per l'auto-distruzione: bucarsi è un azione nichilista, specificare che non si è per il "traffico di droga", significa non capire che si può essere degli attentatori misantropi...secondo esso, saremo dei benpensanti...eppure scrive che ha letto i Pdf, è che sa, che la Misanthropia e il Nichilismo che propugniamo, nei vari progetti, sono specificati bene e in maniera complessa, in quello che per Noi è il Godere...godere egoistico, retorica egoista, affinità egoista, che il signore in questione, non ha letto, o ha capito che una cosa è uguale a un'altra...il suo limite non è intellettuale, è proprio che come tanti altri, preferisce la generalizzazione completa. Perché gli sta bene così, perché gli brucia il culo che in Italia, ci siano Progetti, come i Nostri, che hanno portato la Misanthropia e il Nichilismo, a livelli radicali ed estremisti, come non si era mai visto...che hanno sorpassato il fascino romantico di certi temi...ma torniamo al tossico che è nichilista, ed è per questo che gode..torniamo a termini grammaticali che per l'uso comune potrebbero non essere così in linea tra essi...se seguiamo il "vento" generalista di Immondox, bucarsi, non si scontra assolutamente con il godimento, ma diventa un'auto-distruzione particolare...esso unisce auto-distruzione, nichilismo e godimento...generalizza ma cerca di diversificare le sue proposte per renderle di nuovo omogenee..usa un frasario limitato per arrivare al punto, punto che dice che se l'auto-

distruzione è la negazione, cioè è un'azione nichilista, può tranquillamente affinarsi con il godimento. Affermando che il tossico che si buca è nichilista, non si accorge che fa delle distinzioni solo per tornare a generalizzare...se il tossico è auto-distruttivo, secondo il codice di comportamento comune non potrà godere dei benefici dell'eroina o della cocaina, perché in maniera comprovata, bucarsi non è godere ma auto-distruggersi. Come mai Immondox ha messo insieme auto-distruzione e godimento, separandoli? Perché esso, voleva semplicemente, in maniera costruttiva, semplificare, separando gli elementi, senza farli rientrare in uno scontro tra essi...le tre frasi distinte e separate, fanno intendere subito questo...se Immondox avesse messo insieme la parola auto-distruzione e godimento, per chi legge, sarebbe risultato subito una contraddizione (essendo generalista ha pensato che scrivere ad altri rimandasse, per forza, a questa predisposizione). La sostanza artificiale immersa in fondo alla coscienza, di chi legge, avrebbe separato, auto-distruzione da godimento. Quindi ha pensato, separiamo gli elementi, usiamo un frasario e una terminologia comune, così il tossico sarà nichilista perché è auto-distruttivo, ma sarà anche quello che gode della sostanza che si inietta come la merda mangiata al posto del riso..facile no? Ma ha trovato Me, che legge e distingue certe cose da altre...se il signor Immondox dunque, usa un frasario comune, va totalmente in collisione con le espressioni che usa, perché per la coscienza ordinaria, tossico e godimento, non hanno nessuna attinenza...ma Immondox ha generalizzato perché voleva rappresentare qualcosa di comune, qualcosa di stabilito, da esso e da altri, che generalizzano pur credendo di non rientrare nei canoni del pensare ordinario. Ha voluto sintetizzare qualcosa al fondo della sua coscienza, pur non avendo capito nulla di quello che avevano scritto gli affini di KH-A-OSS..

Ora concludiamo con il secondo punto/domanda:

Anche qua il signor Immondox (anche se in maniera meno

diretta), capisce quello che legge normalmente...andiamo a fare un attimo una premessa: cosa distingue l'azione discriminata da quella indiscriminata? Che la seconda sia fatta a caso, a random come si dice comunemente, ma non è così, e di nuovo collide con quello che esso scrive...

1. Altra domanda: comprendo tutto il ragionamento sulla diffusione del Terrore per colpire alle fondamenta i pilastri della società contemporanea, ma non ritieni sia necessario un criterio e una metodologia nella scelta degli obiettivi?

Come fa a sapere Immondox che i pacchi bomba di Roma e di chi li ha mandati non siano stati scelti precisamente e con una metodologia, in maniera indiscriminata? Se per metodologia intendiamo usare un metodo per colpire gli altri, allora mandare pacchi bomba- nel gergo comune "a caso"- è scegliere precisamente cosa fare e come mandarli. Ritorno a dire come sopra, che sto signore, è intriso di una modalità complessivamente schematica. Schematizza perché vuole semplificare non aprendo le porte della propria facoltà intellettuale, e così si ferma all'ovvio. L'ovvio che deduce che un certo tipo di tipologia di persone, siano quelle che devono essere colpite "a caso" e non che chi ha mandato pacchi bomba abbia scelto precisamente chi colpire...come fai a sapere che chi ha mandato i pacchi bomba non conoscesse precisamente queste persone? O le avesse analizzate e scelte perché avevano delle caratteristiche di interesse, nel ferire o ammazzare? Per cui chi ha attentato ha scelto, un obiettivo significativo in termini di destabilizzazione, di distruzione, di quello che sarebbe andato a provocare e a promuovere.

2. non pensi che una scelta non casuale degli obiettivi avrebbe potuto generare maggiore effetto con lo stesso, medesimo, sforzo?

Ancora "oggi " non si capisce, non si vuole naturalmente intendere, che significa attacco indiscriminato, eppure ci sono centinaia di testi che affermano e approfondiscono tale

tema..Mio punto egoistico: l'indiscriminato non rappresenta quello che il signore dice sopra, ma costituisce la totale dissoluzione della morale, quando degli individui, in gruppo o meno, attaccano un obiettivo egoico. Agire in maniera indiscriminata è non discriminare l'essere umano, come punto di origine della società, nelle leggi artefatte e dell'architettura etico-societaria, che prevede che colpire qualcuno senza conoscerlo sia un'azione malevola. È qua torno al punto del colpire a caso/random..l'uso dell'indiscriminato significa che l'umano in se è meritevole di essere colpito/attentato, e gli Egoisti capiranno subito che, se è così, allora colpire in maniera indiscriminata dissolve il concetto artificiale di "a caso/random". Nel momento in cui, con il mio attentato, colpisco l'umano come obiettivo, il colpire a caso si dissipa completamente. È un attentato anti-umanista, anti-umano, senza discriminare etico o morale. Gli attentati di Roma e provincia- ma che sono giunti fino in Lombardia, hanno rappresentato quello che affermo, perché hanno colpito in maniera precisa ma senza porsi il dubbio su "una persona di più o una di meno", perché, hanno attentato l'origine della società, quello di creare panico nella pace, Terrore nella normalità, Caos nell'immutabilità..

3. E non parlo di morale, ma di opportunità ed efficienza.

Quindi secondo Immondox, qualche decina di pacchi-bomba mandati uno dietro l'altro, con la nuova distopia alle porte, non hanno seguito un'opportunità o usato l'efficienza? Ahaah. I pacchi-bomba, aspetto geniale, sono stati mandati nel periodo in cui la nuova distopia era alle porte, e hanno colpito in maniera feroce, destabilizzando e creando Caos, in quello che era in quel momento un periodo ferace per attentare. Quindi è stata più di un'opportunità..gli attentati sono passati dall'opportunità all'efficienza. In un periodo in cui i controlli sotterranei si stavano preparando, nel termine ultimo di un nuovo ordine, chi ha attentato, ha avuto una abilità e una destrezza, nel passare indisturbato tra le

maglie del controllo sociale. Questo fa capire che l'abilità dell'Individuo, che scioglie i lacci consunti della morale, abbia un'inclinazione e un'attitudine, che non ha pari ed eguali, perché la ricerca primaria di potenza, si sviluppa, riuscendo a nascondersi tra le maglie del controllo quotidiano, sfrutta l'altro, per arrivare a un obiettivo, sviluppa un istinto di sopravvivenza, di primaria importanza e genuinità, perché gode e sa dove vuole colpire, sente di poterlo fare, perché si erge sopra la società umana predisposta ad affondare nel pantano del nichilismo passivo. Colpisce non solo perché tecnicamente ha sviluppato una propria abilità, ma perché ha ATTITUDINE (come ha detto l'affine Ghen)..di che opportunità ed efficienza parla dunque Immondox?

4. Mi spiego: hai presente gli attacchi con le buste incendiarie di Roma a marzo di quest'anno? La cosa ha guadagnato qualche trafiletto nelle edizioni locali dei giornali,

Ora, secondo Immondox, la carta stampata/media, avrebbe un ruolo preciso per quello che viene attuato nella società. Secondo esso, il fatto di fare un attentato "a caso/random", ha predisposto che, i giornali, usando una deontologia precisa, abbiano usato scrivere due righe-trafiletto su quello che era successo...ma dove scende Immondox, dall'albero? I giornali, i quotidiani, quelli su internet, seguendo a volte linee comuni a volte proprie, non fanno le differenze di cui Immondox blatera, perché, pur avendo linee editoriali, non mettono davanti l'attentato preciso rispetto a quello impreciso...hai mai letto dei vari attentati "a caso" fatti in Europa e dell'importanza data? Questi attentati sprigionavano paura, terrore, insicurezza, e facevano vendere copie a chi editava tali righe...le linee editoriali, anche nei giornali politicizzati, si sposano con la mera sopravvivenza di chi edita, il giornale per vendere si deve basare su quello che in certi termini viene chiamato "sensazionalismo". La differenza

è, che un giornale rispetto a un altro, userà, una fraseologia di un certo tipo, perché chi legge, sa cosa potrà trovare all'interno..un lettore medio di "Repubblica", vorrà leggere note differenti da uno di "Il Fatto quotidiano", ma alla fine della somma, tutti devono poter sopravvivere e vendere copie...semplice, ma di nuovo Immondox, come per la prima risposta, punta tutto sul generalismo...un attentato preciso, immagino che pensi sia quello schematico contro qualche politico o dirigente, avrà molta più gloria giornalistica, di un attentato, che ha colpito persone, in questo caso, "a caso"; e si intende questo, perché queste persone non avevano l'importanza che si dà a un politico o a un dirigente di un'azienda, quindi, secondo il Signor Immondox, non è uscito il grande articolo..generalizzazioni, dunque..

Schizo

From : <immondox@mail.com>

To : <guerraegoistica@ctemplar.com>

Jun 25, 2020, 3:01:54 PM

Contro-rispondo ad alcuni passaggi del post di Schizo a seguito della mia mail:

Non tanto di schematizzazione, bensì di sintesi ho provato a fare esercizio.

È evidente che determinati soggetti, quali il signor "Schizo" (riservo a lui la stessa formattazione che ha riservato a me... cosa vorrebbe intendere con quelle virgolette, che Immondox non è il mio vero nome? Invece Schizo sì?), abbiano tempo a strafottere per scrivere pagine e pagine che definire ridondanti sarebbe riduttivo. Io tutto questo tempo non ce l'ho, quindi proverò a rispondere brevemente.

Se io vado da un salumiere (mi scuso col signor "Schizo" per la prosaicità dell'esempio, ma mangerà qualche volta anche lui, non penso si alimenti solo di speculazioni sofistiche),

non mi presento dicendo "Perché mai non dovrei prendere il salame?", quella domanda avrebbe senso solo se il salumiere avesse precedentemente rifiutato il mio ordine, sicché lo stralcio originale su Abbruciati, quella domanda "perché dovremo fare le pulci ad altri malavitosi", dopo aver citato lo spaccio, evidentemente sottende una posizione quantomeno di perplessità sull'argomento che l'autore immaginava nei propri lettori. Excusatio non petita, accusatio manifesta.

Sui pacchi bomba: il signor "Schizo" si fa beffe della mia premessa secondo cui gli/lo attentatori/e abbiano colpito a caso, scrivendo questo: " come fai a sapere che chi ha mandato i pacchi bomba non conoscesse precisamente queste persone? ". E come fa Schizo a sapere che si tratti di un solo attentatore e non di diversi, visto che al punto 3 parla di Individuo singolo, attribuendogli tutti i pacchi. Forse non è anche questa una "generalizzazione", termine con cui probabilmente il signor "Schizo" intende una fallacia logica?

Sul discorso mediatico, piaccia o no, per diffondere il terrore è necessario servirsi dei canali di diffusione dell'informazione, e i pacchi bomba di marzo (che definisci geniali, non so in base a cosa) sono stati un fallimento, non riuscendo ad andare oltre i trafiletti di cronaca locale, le ricorderanno solo le pochissime persone coinvolte e solo su di loro avranno gli effetti che invece potrebbero avere su un numero maggiore di individui con una diversa progettazione degli attentati. Inoltre la scelta del periodo sarà stata saggia dal punto di vista logistico ("le maglie del controllo"), non certo per quelle mediatiche, visto che gli attentati hanno subito un ulteriore svilimento a favore delle informazioni sulla salute pubblica, che terrorizzano la società molto più di quattro raudi inviati per posta prioritaria. Sull'ultimo punto: il rapimento Moro, non certo dell'impiegato Mario Rossi delle poste, ha scatenato un incendio di Terrore, prima negli apparati del potere costituito, e poi nella popolazione, che si riverbera ancora

oggi, ma se tu vuoi esaltarti per un pensionato che si è spaventato per un botto, fai pure.

Il signor "Immondox"

[DALLE «BATTERIE» AI SICARI POLITICI: QUEL CANE SCIOLTO* DI ABBRUCIATI](#)

La storia della Banda della Magliana, qualunque cosa se ne dica, affascina e ha affascinato centinaia di persone non solo a Roma, ma anche in altri luoghi. A Roma dopo l'uscita del libro-romanzo "Romanzo criminale", (pensate scritto da un giudice che però, nelle righe vergate, in quel momento, assomigliava più ai criminali della Banda che a uno che pensa in maniera giuridica), ci furono innumerevoli negozi che stamparono magliette con i volti dei componenti del gruppo criminale-mafioso. Questo per dire, che la società civile e le regole morali, non valgono una ceppa di cazzo di niente, dato che è molto più affascinante il crimine amorale. Noi, oltrepassiamo tutto questo, al di là del bene e del male, è come abbiamo già scritto, per Stirner, utilizziamo a nostro piacimento, pezzi dell'attività criminale di suddetta Banda. Noi siamo Criminali e Terroristi Amorali, e così sia; riteniamo che progetti malavitosi come quelli della Banda della Magliana, siano validissimi, anche se molto in grande (come numero di affiliati), rispetto ai gruppuscoli Terroristici Misanthropici, di cui facciamo orgogliosamente parte. Lo spaccio di droga non ci interessa, ma perché se siamo amorali e estremisti, "dovremo fare le pulci" ad altri malavitosi e criminali, che come noi, si staccano dal mondo dei normaloidi e vogliono continuare a delinquere? Occhio, i componenti della Banda, non erano degli spacciatori "sine qua non", ma anche assassini e terroristi, che hanno usato l'esplosivo plastico come l'incendio indiscriminato, come l'assassinio diretto ma anche trasversale (contro alcuni

parenti dei pentiti). D'altra parte ci interessa anche il passato dei componenti della Banda, quello più informale, come le "batterie dei rapinatori", ma questa non è una scusa, sappiatelo. Qua sotto riportiamo un frammento di uno dei componenti della Banda, uno dei Capi riconosciuti, vissuto e morto come criminale. Per chi dovesse riprovarsi di tutto questo, immaginiamo alcuni idealisti, siamo a conoscenza, che non è bello, che in certi cortei, si faccia esclamare a quelli che si considerano dei fratelli, "Allahu Akbar ", per poi dire di odiare lo "stato islamico", o affermare di essere atei. È lo si faccia fare, perché senno "non tutte le ciambelle vengono con il buco".

Dunque, ad ognuno il suo...

Ex Editori della Rivista Misanthropica Attiva Estrema KH-A-OSS

* per cane sciolto, si intende, un individuo inserito in un giro criminale, anche organizzato, ma senza nessun vincolo organico preciso.

Nato nel 1944 a Roma, nel quartiere Trionfale, Danilo Abbruciati cresce a Primavalle, dove s'è trasferita l'intera famiglia. Sulle orme del padre Otello detto «er Moro» per la sua carnagione scura, campione italiano dei pesi piuma e leggeri, si cimenta nell'arte del pugilato. Ma, per mancanza vuoi di rigore vuoi di perfezione nella pratica, abbandona ben presto la disciplina, per intraprendere la carriera criminale. Appena maggiorenne, infatti, comincia a frequentare un gruppo di ragazzi della Roma bene coi quali dà vita ad una vera e propria «batteria», denominata dalla stampa «Gang dei Camaleonti», specializzatasi, a metà degli Anni '60, in furti nelle abitazioni dei quartieri ricchi. È così che rimediò la prima condanna a quattro anni.

Denunciato, l'anno precedente, dalla moglie, Claudia De Cristofaris, per lesioni, maltrattamenti e sequestro di persona, nel 1972 è già un rapinatore di successo: alla fine

di quell'anno, a riprova dell'avvenuto salto di qualità, ne viene segnalata la presenza a Pescara, in compagnia di Maurizio Massaria, Ernesto Diotallevi e Carlo Faiella. Disgrazia vuole, però, che quest'ultimo, alcuni giorni dopo, venga ucciso a Roma, proprio dopo un incontro con lui e con Ernesto Diotallevi, al bar «Catene» della Garbatella. Questo incidente, però, non ne interrompe l'ascesa: conosciuto in carcere il boss della malavita meneghina Francis Turatello, mette a frutto la solida amicizia con lui per entrare in contatto con la gang di Maffeo Bellicini, Albert Bergamelli e Jacques Berenguer. Abbandonate allora le rapine, è attivissimo, in particolare, ma non solo, nel settore dei sequestri di persona. Ma la sua vita non è tutta rose e fiori, a causa del suo diretto coinvolgimento in talune di quelle «guerre» che sovente squassano, senza apparente motivo, il corpaccione della mala capitolina. Banali le ragioni del dissidio che, nel '76, lo contrappone a Roberto Belardinelli, detto «Bebo», ma cruenti gli esiti: come ha spiegato Fabiola Moretti, una fra le molte «pupe» di Abbruciati, «due (...) le bombe, una al ristorante Sabatini e una al locale notturno La Prugna»: la prima viene disinnescata; la seconda, invece, esplode. «Bebo Belardinelli», ha raccontato ancora la donna, «sparò raffiche di mitra contro le auto parcheggiate in via dei Ponziani; sequestrò, quindi, Oscaretto Meschino, per farsi dire, a suon di botte, dove potesse trovare Danilo»; e finalmente, «una mattina che Danilo doveva incontrare Umbertino Cappellari sulla via del Mare, Belardinelli si trovò sul posto e lo uccise, sotto gli occhi del figlio Pino, tossicodipendente», ma, conclude il suo racconto la Moretti, «per sua fortuna Danilo era arrivato in ritardo all'appuntamento».

Contemporaneamente a questa «guerra», nella quale Fernando Garofalo detto «Ciambellone» e Nando il Pirata, due compari, ha spiegato sempre l'informatissima Moretti, che «steccavano con lui, ma non partecipavano alle rapine, accampando dei pretesti: ogni volta avevano la febbre o il raffreddore»,

Danilo Abbruciati ebbe uno «scontro» anche con Massimo Barbieri, il quale, mancandogli di «rispetto», ha organizzato un'orgia con la madre di sua figlia Danila e con la sorella: «er Baffo» lo convoca e, mentre sono in macchina, il Barbieri alla guida, tenta di ucciderlo sparandogli; l'arma, però, s'inceppa e deve ripiegare su un pestaggio selvaggio col calcio della pistola. A causa delle lesioni riportate, particolarmente gravi per essersi l'auto schiantata contro un albero, Massimo Barbieri, se ne resta rintanato in casa per un mese a leccarsi le ferite, mentre gli lievitano dentro rancore e frustrazione per l'affronto patito. Così, una sera che er Baffo si sta recando a Campo di Mare, dov'è in vacanza la figlia Danila, la sua auto viene affiancata da una moto, condotta proprio da Massimo Barbieri e con a bordo Gianfranco Casilino, il quale gli esplode contro alcuni colpi d'arma da fuoco; un proiettile, trattenuto dalle ossa craniche, all'altezza della tempia sinistra, lo attinge alla testa. Intenzionato a farlo soltanto dopo che avrà trovato Barbieri e regolato i conti con lui, Danilo Abbruciati ne rinvia la rimozione; a causa, tuttavia, prima dell'omicidio di Ettore Tabarrani e quindi del suo arresto, avvenuto nel 1978, a seguito delle dichiarazioni di Roberto Cavaniglia detto «Canarino», per i sequestri di persona, la pallottola resterà dov'è.

Tornato libero nel luglio del 1979, Danilo Abbruciati trova una situazione di gran fermento: la Banda della Magliana sta, mano a mano, acquisendo il controllo dei traffici illeciti della capitale e, per dirla con Maurizio Abbatino, il boss Abbruciati è ormai un «cane sciolto», senza legami con alcun gruppo in particolare e senza problemi economici di alcun genere; è soltanto per restare nel giro che conta che, insieme al suo «tirapiedi» Paolo Frau, gravita nell'orbita di Enrico «Renatino» De Pedis. All'inizio si dedica di tanto in tanto a qualche colpo, limitandosi magari a fornire delle «dritte»; ma, quando Renatino, Raffaele Pernasetti detto «er Palletta» ed Ettore Maragnoli entrano a far parte, grazie a Franco

Giuseppucci, del sodalizio, anche lui viene cooptato nella Banda e vi inocula il seme della dissoluzione. A ragione dei suoi trascorsi malavitosi, avvalendosi anche delle numerose conoscenze fatte in carcere tra i comuni, i mafiosi e i politici, una volta entrato a far parte della Banda della Magliana, Abbruciati la strumentalizza ai suoi personali vantaggi: tiene sostanzialmente per sé le proprie «conoscenze», si interessa di edilizia, commercio di auto, finanza, rispetto ai quali i traffici criminali rappresentano la principale, se non unica, fonte di finanziamento, e di questi traffici fa partecipi soltanto i «testaccini», appartenenti alla cerchia di Renatino, i quali, ben presto, acquisiscono un consistente patrimonio mobiliare, societario e immobiliare, che si cumula ai proventi della precedente attività di «strozzinaggio». A causa di questa asimmetrica opulenza, i «testaccini» diventano insofferenti alle regole solidaristiche della Banda, e questo provoca una certa diffidenza nei loro confronti, destinata ad acuirsi e a sfociare in veri e propri propositi di vendetta, specie dopo l'uccisione di Franco Giuseppucci detto «er negro», ad opera dei Proietti.

A causa della «guerra» contro costoro, a cui tutti i sodali si sentono parimenti obbligati, passa in secondo piano la resa dei conti interna, che è rimandata sino a che un altro evento traumatico non la innescherà di nuovo.

Milano, via Oldofredi 2, ore 8.05 del 27 aprile 1982. Roberto Rosone, vicepresidente del Banco Ambrosiano esce di casa. «Stia attento ragioniere», l'avverte la portinaia, «ci sono due tipi strani, fermi qua davanti da mezz'ora». Una veloce occhiata scioglie ogni preoccupazione: i due «tipi» sembrano spariti e, come tutte le mattine, l'Alfetta 2000 blu della banca con i vetri blindati è parcheggiata all'angolo con via Pola; l'autista Giovanni Fattorello, come al solito, mentre attende scambia qualche battuta con la guardia giurata di servizio alla porta dell'agenzia numero 18 del Banco,

situata nella stessa palazzina dove egli abita con la famiglia.

Passano, però, pochi secondi e sbuca da via Pola una moto di grossa cilindrata, con in sella due uomini. Il passeggero, cappotto color cammello, completo di grisaglia inglese e camicia di seta azzurra, scende e si fa davanti a Rosone, con in pugno una Beretta calibro 7,65. Preme una prima volta il grilletto, ma l'arma s'inceppe e Rosone ne approfitta per scappare; al secondo tentativo ferisce la vittima ad una gamba e si dà alla fuga sulla moto condotta dal complice. La guardia giurata spara in rapida cinque colpi con la sua 357 Magnum.

Due proiettili centrano il sicario al collo e alla testa. Il ferito cerca di aggrapparsi al conducente della moto, gli mancano le forze e scivola esanime sull'asfalto. In apertura del telegiornale dell'ora di pranzo, mentre scorrono le immagini di un cadavere a terra coperto da un lenzuolo insanguinato, la voce del giornalista spiega che quella mattina è finita la corsa di Danilo Abbruciati. Agli investigatori non sfugge la singolarità del fatto che ad eseguire un «lavoro» solitamente affidato ad un gregario, sia stato chiamato un uomo come «er Baffo», ormai arricchito dal traffico di droga, «un giro calcolato, al lordo, da un miliardo al giorno» e che aveva raggiunto quei simboli di prestigio che ne facevano un boss del crimine organizzato. Non minori le perplessità dei sodali della Banda: ignorando tutto dell'operazione in cui è morto er Baffo, Maurizio Abbatino chiede «spiegazioni» a Enrico De Pedis e a Raffaele Pernasetti i quali gli riferiscono «di aver a loro volta appreso da Ernesto Diotallevi che, per suo tramite, l'Abbruciati aveva ricevuto 50 milioni per eseguire l'attentato». I due non gli forniscono «ulteriori particolari», dicendo che Abbruciati ha agito anche «a loro insaputa». La risposta al perché Danilo sia salito dietro quella moto, Abbatino la rinviene nell'inconfessata esigenza dei «testaccini» di «accontentare un committente di riguardo», tenendo gli altri all'oscuro

della relativa operazione, che comunque li compromette tutti: ce n'è abbastanza, insomma, perché sia considerato ormai definitivamente dissolto il rapporto di fiducia che ha sin qui cementato l'organizzazione e si proceda, finalmente, al sanguinoso regolamento dei conti, per troppo tempo rimandato.

L'ANNIENTAMENTO ONTOLOGICO DELL'ESSERE



Nel cammino di pensiero heideggeriano l'età moderna risulta caratterizzata dall'irrompere del dominio tecnico-scientifico quale momento decisivo per la storia dell'essere. La tecnica, che esercita la propria egemonia sul reale a livello planetario, fa propri i caratteri dell'invenzione e della pianificazione calcolante, per cui la totalità dell'ente è identificata in primis con ciò che è ordinabile, manipolabile, producibile, modificabile e quindi sempre sostituibile. Soggiogato al dominio tecnico e all'esercizio della volontà di potenza il pensiero non è più in grado di esperire il senso originario dell'essere in quanto svelamento (ἀλήθεια), Lichtung, apertura costitutiva che dona e concede la venuta in presenza della totalità dell'ente. In tale quadro, dell'essere come tale "non ne è più niente", si perviene all'annientamento ontologico dell'essere, la storia della metafisica giunge così al suo termine nichilista. L'annichilimento dell'essere è concepito come l'esito ultimo e definitivo cui è pervenuto il pensiero occidentale, l'imposizione tecnica si configura cioè come realizzazione totale dell'occultamento dell'essere che iniziò a germogliare nella storia del pensiero a partire da quei fraintendimenti e da quelle operazioni mistificatorie

sulle quali si è eretto l'edificio metafisico. Le distorsioni operate dal platonismo avrebbero per prime dato l'impulso alla metafisica a costituirsi come metafisica della soggettività, per cui parallelamente alla progressiva auto-affermazione del soggetto quale centro di potenza e dominio si sarebbe silenziosamente realizzata la sottrazione dell'essere: l'essere quale apertura manifestativa, radura che lascia-essere l'ente muta il proprio significato originario fino a divenire l'essere dell'ente, la quidditas, l'essere di ciò che è costante e permanentemente presente. La storia della metafisica viene dunque interpretata come un processo di negazione e rimozione, di violenza esercitata ai danni della φύσις, dell'ἀλήθεια, dell'essere, termini tra loro interscambiabili poiché indicano il medesimo, cioè l'apertura originaria, la radura luminosa che presiede alla manifestazione dell'ente. La metafisica è dunque in se stessa l'evento della dimenticanza del significato originario dell'essere, dimenticanza che in ultimo, nell'epoca della tecnica planetaria, giunge al suo culmine massimo, là dove il pensiero calcolante, proprio dell'impostazione scientifico-tecnica, con le sue leggi fisse e stabili, finisce per sostituirsi al pensiero poetico- meditante, l'unico in grado di pensare e dire la verità dell'essere. Il dominio epocale della tecnica dà così avvio ad un vero e proprio capovolgimento dei modi di pensiero che delimitano la posizione dell'uomo dentro al mondo e in rapporto al mondo, per cui questi è chiamato a divenire il protagonista assoluto di un progetto di padroneggiamento operativo-conoscitivo in cui il reale è «un oggetto a cui il pensiero calcolante sferra i suoi assalti, ai quali nulla è più in grado di opporsi. La natura si trasforma in un unico, gigantesco serbatoio, diventa la fonte dell'energia di cui hanno bisogno la tecnica e l'industria moderne. [...]

La potenza che si nasconde nella tecnica moderna è ciò che determina la relazione dell'uomo a ciò che è». Il mondo della tecnica è il mondo della soggettività incondizionata in cui

l'essere è interpretato come volontà di potenza, è il mondo dell'uomo prometeico che tutto può e tutto dirige, che predomina e che si afferma mediante l'organizzazione totale della terra che si esplica nella scomposizione dell'elementare e nell'assegnamento di leggi al reale, nell'oggettivazione, nella pianificazione, nella reduplicazione della natura.

Poiché questo calcolare domina completamente la volontà, sembra che accanto alla volontà non vi sia più null'altro che la sicurezza del puro impulso al calcolo, per il quale la prima regola del calcolo è il "calcolare tutto".

Ciò su cui ci interessa riflettere in questa sede è che, secondo le categorie interpretative heideggeriane, interrogarsi sul significato della tecnica moderna significa ripensare il senso compiuto della metafisica, il destino (Geschick) stesso dell'essere. Nell'avvento dell'epoca tecnica viene intravista infatti la necessaria conclusione e il compimento ultimo del pensiero occidentale, ossia della metafisica della soggettività di cui Platone è padre, giunta a manifestarsi, nella sua forma culminante, con la volontà di potenza nietzscheana. Il dominio della tecnica si configura così come l'acme ultimo di un processo inderogabile che ha interessato il destino dell'umanità occidentale, alle cui spalle si celano l'origine e l'intera storia dell'Occidente. Secondo Heidegger è con Platone che si verifica per la prima volta nella storia del pensiero quel mutamento essenziale per cui si impone la centralità del soggetto. L'introduzione della dottrina platonica dei due mondi, che risolve il rapporto tra mondo ideale e mondo sensibile nella contrapposizione tra apparenza e verità, conduce alla contrapposizione tra le categorie soggetto/oggetto, ossia alla struttura della soggettività che da qui in poi si costituisce come il carattere peculiare della metafisica. L'affermarsi della tecnica su scala planetaria altro non risulta essere allora che l'esito inevitabile cui è approdato il platonismo nella sua forma più estrema e pericolosa, là dove l'uomo è posto

erroneamente a signore della totalità dell'essente. La storia dell'essere ravvisa quindi il suo sbocco d'arrivo nell'evento della tecnica, in cui trova piena manifestazione la volontà di potenza (volontà di volontà) che determina l'azione umana e si estende ad ogni ambito del reale. In questo quadro «la volontà di volontà, di conseguenza, organizza essa stessa come essere l'essente. E nella volontà di volontà che la tecnica (assicurazione di «fondi») e l'incondizionata assenza di meditazione (lo Erlebnis) assumono il predominio», per cui tanto l'essere è condannato alla stagione del suo estremo oblio quanto l'uomo a una mediocrità e a un livellamento da cui sembra impossibile emanciparsi.

Nel corso di una conferenza pubblica tenutasi nel 1952 a Meßkirch e letta in occasione della commemorazione del compositore Conradin Kreutzer, Heidegger osserva che «nessun singolo uomo, nessun gruppo di uomini [...] ha il potere di frenare o di dirigere il corso storico dell'era atomica». In questa proposizione è resa manifesta la complessità costitutiva della tecnica, il suo carattere proprio, vale a dire il suo essere un destino, il destino dell'essere, quindi un evento ineluttabile, un invio epocale cui non è possibile sottrarsi in alcun modo.

La potenza della tecnica che dappertutto, ora dopo ora, in una forma qualsiasi di impiego incalza, trascina, avvince l'uomo di oggi – questa potenza è cresciuta a dismisura e oltrepassa di gran lunga la nostra volontà, la nostra capacità di decisione, perché non è da noi che procede.

Interpretata in questi termini la tecnica non è pensata come una sostruzione umana, il dominio tecnico non procede né si impone a partire da una libera decisione dell'uomo, che aspirando a rendersi padrone delle leggi della natura decide di avvalersi dei dispositivi tecnici in suo potere al fine di organizzare e controllare la totalità dell'essente. Qui la tecnica serba in sé un significato ed uno spessore profondi, che travalicano l'essere un semplice mezzo e strumento nelle

mani dell'uomo di cui questi può disporre a proprio piacimento e per gli scopi più svariati. Heidegger non abbraccia un'interpretazione strumentale della tecnica, poiché tale prospettiva non è in grado di coglierne e chiarificarne il significato originario, al limite può risultare utile ai meri scopi pratici ed empirici di fabbricazione e produzione cui l'uomo industriale si trova intento. Al contrario la tecnica moderna viene interpretata a partire dal suo legame imprescindibile con la storia dell'essere, con il darsi e negarsi dell'essere stesso, con il suo incessante manifestarsi e ritirarsi nel susseguirsi delle epoche storiche. Prima ancora di essere instrumentum in nostro potere – cioè macchinari ed apparati tecnici – la tecnica si configura come l'invio destinale dell'essere, cioè come un'epoca dell'essere, ed è per tale ragione che il carattere precipuo con cui si svela è quello del Ge-stell, dell'imposizione che ci provoca a corrisponderle. L'uomo è perciò avvinto, intrappolato da un destino su cui non esercita alcun potere e ne è tanto più prigioniero quanto, al contrario, ritiene che la tecnica sia uno strumento prezioso che gli permette di dominare le forze della natura e di elevarsi a Prometeo sul mondo naturale. La tecnica non viene dunque intesa da Heidegger secondo una concezione antropologico-strumentale, non è mezzo in vista di fini e scopi, ma essa si manifesta come l'ingiunzione dell'essere che reclama l'uomo moderno al suo inevitabile destino. Nell'era atomica la tecnica è la modalità stessa con cui l'essere si dà all'uomo, destinandosi ad esso nell'esperienza dell'assoluta dimenticanza e del più totale nascondimento, esperienza che ha rappresentato il tratto costitutivo dello sviluppo della storia della metafisica fin dai suoi albori. Heidegger affronta direttamente la questione in una serie di testi, per lo più conferenze, composti intorno al 1950 e confluiti nei Saggi e Discorsi (Vorträge und Aufsätze). Si tratta di scritti a carattere essoterico, dal momento che non si rivolgono esclusivamente ad un'élite di accademici, al contrario, tanto per l'impostazione colloquiale quanto per gli argomenti affrontati, sembra vogliano

riproporre un tipo di discorso volto a richiamare in auge l'antica visione della filosofia come σοφία, saggezza, sapere che si rivolge all'uomo comune e ai problemi che lo riguardano da vicino nella sua esistenza. I Saggi e Discorsi possono essere letti come il tentativo heideggeriano di trovare una soluzione alla Seinsfrage, problema già posto in Esser e Tempo (Sein und Zeit) che accompagna, come un fil rouge, l'intera speculazione heideggeriana lungo le sue svolte e torsioni. Se inizialmente il problema del senso dell'essere viene circoscritto all'interno dei limiti dell'analitica esistenziale, e quindi affrontato a partire da un'analisi serrata delle strutture d'essere del Dasein, nell'ultimo Heidegger questo tipo di impostazione viene abbandonata in favore di una sollecitazione del pensiero moderno che stabilisce una connessione profonda tra la metafisica della soggettività e l'avvento della tecnica, designando quest'ultima come l'inevitabile compimento della metafisica platonica. Alla luce di ciò, risulta di nostro interesse comprendere quali sono state, e perché si sono verificate, quelle operazioni concettuali che avrebbero condotto il pensiero occidentale proprio a tale esito. La via che Heidegger si propone di percorrere è quella dell'indagine storico-ermeneutica, orientata a mettere in discussione i presupposti e i fondamenti del percorso storico-filosofico cui è pervenuto l'uomo moderno, avendo ricevuto in eredità i fraintendimenti e le distorsioni operate dal pensiero metafisico e scientifico. Nel 1953, a Monaco di Baviera, Heidegger tiene la conferenza La questione della tecnica in cui emerge un punto fondamentale che permette di comprendere il piano a partire da cui si snoda la domanda sulla tecnica. L'essenza della tecnica in sé «non è nulla di tecnico, nulla di simile a una macchina», da qui deriva la caratteristica di una riflessione che si configura come un pensiero non-tecnico sulla tecnica, avente per oggetto l'essenza non-tecnica della tecnica. La questione viene così trattata da un punto di vista prettamente ontologico e non empirico. Là dove l'intento di Heidegger è proprio quello di portare alla luce l'essenza

stessa della tecnica, mostrando così la vera portata di questo evento planetario, si può comprendere perché l'essenza della tecnica non sia desumibile dal suo carattere strumentale: essa non consiste nell'essere semplice mezzo, ma molto di più, «la tecnica è un modo del disvelamento», è cioè la modalità mediante cui l'essere si destina all'uomo moderno nella forma dell'imposizione attraente (Gestell).

Il disvelamento che governa la tecnica moderna ha il carattere dello Stellen, del «richiedere» nel senso della pro-vocazione. Questa provocazione accade nel fatto che l'energia nascosta nella natura viene messa allo scoperto, ciò che è così messo allo scoperto viene trasformato, il trasformato immagazzinato, e ciò che è immagazzinato viene a sua volta ripartito e il ripartito diviene oggetto di nuove trasformazioni. Mettere allo scoperto, trasformare, immagazzinare, ripartire, commutare sono modi del disvelamento. [...] Ciò che così è impiegato ha una sua propria posizione (Stand). La indicheremo con il termine Bestand, «fondo». Il termine dice qui qualcosa di più e di più essenziale che la semplice nozione di «scorta, provvista».

Rispetto alla τέχνη greca, pensata nei termini di una ποίησις, di una produzione che si limitava a favorire l'opera della φύσις, senza violarne la disvelatezza, la tecnica moderna presenta caratteri del tutto diversi. Essa si dispiega nella modalità della provocazione, che estrae dalla natura energia da consumare e accumulare. La natura diviene così un fondo (Bestand) energetico, materiale di riserva, un gigantesco serbatoio cui attingere in ogni momento. Ciò che essa fornisce viene interpretato dall'uomo moderno come risorsa, riserva, deposito e infine mezzo, così che la totalità del reale si trova ora ad obbedire alle leggi dell'ordinabilità e dell'impiegabilità, «la terra si disvela ora come bacino carbonifero, il suolo come riserva di minerali. In modo diverso appare il terreno che un tempo il contadino coltivava, quando coltivare voleva ancora dire accudire e curare», cioè

lasciar-essere e non appropriare ed sfruttare. Nella concezione greca della φύσις è insita l'idea che l'ente sia solo ciò che si produce da sé, spontaneamente, e che quindi non sia riducibile a ciò che è fatto o prodotto dall'uomo. Tuttavia, nel mondo moderno, la dimensione dell'artefatto – ciò che è evocabile dal nulla e riconducibile al nulla per potere e mano dell'uomo – assume sempre più pregnanza, fino a che non si perviene a considerare ente soprattutto ciò che è artefatto, dunque il prodotto umano. Il richiedere provocante, che provoca la natura a costituirsi come Bestand, è messo in atto dall'uomo. Per tale ragione, disvelando il reale nel modo di ciò che è impiegabile e sfruttabile, fondo energetico appunto, l'uomo stesso, ancora più originariamente che la natura, si trova a fare parte del fondo. L'usura (Vernutzung) del mondo naturale come permanente assicurazione di fondi cui l'uomo è intento si è impadronita anche dell'uomo stesso, il quale non può nascondere il carattere che fa di lui "la più importante delle materie prime". Gettando incondizionatamente la propria volontà in questo processo di manipolazione e sfruttamento, l'uomo diviene lui stesso l'oggetto dell'abbandono dell'essere, «nell'epoca dell'esclusivo potere della potenza, cioè dell'incondizionato premere dell'essente verso la consumazione dell'usura, il mondo è divenuto non-mondo, nella misura in cui l'essere è bensì presente, ma senza un proprio vigere».

Nell'imporsi della tecnica planetaria Heidegger scorge così «la profondità radicale del destino e del pericolo in cui si avventura l'essere stesso in quanto manifestazione». Considerata come Ge-stell la tecnica si delinea innanzi tutto come un destino della manifestazione, quello che domina il tempo del compimento della storia della metafisica. Come tale essa «minaccia il disvelamento, fa sovrastare la possibilità che ogni disvelamento si risolva nell'impiegare e che tutto si presenti solo nella disvelatezza del "fondo"». A tal proposito Heidegger è molto chiaro: sotto l'imporsi del dominio tecnico l'essere è pervenuto alla massima

dimenticanza. L'essenza della tecnica in quanto imposizione «maschera il risplendere e il vigere della verità. Il destino che ci invia nel modo del Bestellen, dell'impiego, è così il pericolo estremo», dal momento che l'imposizione tecnica oscura il movimento della verità, ossia il movimento dell'essere.

Nell'imporsi su scala planetaria della tecnica Heidegger ravvisa quel pericolo crescente che non è però determinato dalle macchine e dagli apparati tecnici, sebbene questi possano anche avere effetti mortali, si pensi per esempio all'impiego della bomba atomica. Il pericolo cui si fa riferimento non è un pericolo empirico, ma si potrebbe definire un pericolo ontologico giacché mina da vicino l'essenza dell'uomo, per cui «il dominio dell'imposizione minaccia fondando la possibilità che all'uomo possa essere negato di raccogliersi ritornando in un disvelamento più originario e di esperire così l'appello di una verità più principiale». Nell'era della tecnica planetaria l'uomo è condannato all'esigenza di dominio, all'incessante e furioso impiegare che lo rende padrone, almeno apparentemente, del reale, anziché custode e pastore della verità dell'essere. Avvinto dal dominio tecnico, l'uomo moderno non è in grado di rendersi conto che il Ge-stell è una modalità del disvelamento e precisamente la sua modalità nichilista, cioè quella in cui dell'essere come tale non ne è più nulla. La minaccia della tecnica consiste quindi nel negare all'uomo il raccoglimento che gli è proprio, grazie a cui questi può partecipare alla verità dell'essere dimorando nell'autenticità. La riflessione sulla tecnica si compie allora in ultimo all'interno della contrapposizione tra proprio/improprio o autentico/inautentico (Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit) che in Sein und Zeit costituiva l'ambito concettuale al cui interno fu svolta per la prima volta la domanda sul senso dell'essere. Questa dinamica, sebbene in maniera implicita, rimane un caposaldo dell'interrogazione heideggeriana, là dove la logica del riscatto, di un nuovo inizio è sempre più che una mera

possibilità, ma si dà all'uomo come una scelta esistenziale, effettiva. Così anche là dove regnano il pericolo estremo e la lontananza massima dell'uomo dalla propria essenza, è possibile trovare una via di salvezza, poiché «ciò che costituisce l'essere della tecnica alberga in sé il possibile sorgere di ciò che salva», la tecnica in quanto pericolo supremo contiene dunque in se stessa anche la possibilità suprema della salvezza. Riappropriandosi delle parole di Hölderlin Heidegger scrive:

«*Wo* *aber* *Gefahr* *ist,*
wächst

Das Rettende
auch»

Ma là dove c'è il pericolo, cresce/ Anche ciò che salva

La tecnica si configura quindi come una sorta di giano bifronte: da un lato avvince l'uomo a se stessa, obbligandolo nella lontananza dall'essere e negandogli così l'accesso all'autenticità, ma dall'altro garantisce la possibilità di affrancamento e superamento. A tal proposito, lungi dall'auspicare il ritorno a un vivere a-tecnico e da valutazioni etico-morali, insufficienti a trattare la questione, Heidegger invita ad un nuovo modo di stare nella tecnica. Considerare la tecnica un destino significa infatti dimorare necessariamente in essa: anche volendo l'uomo non potrebbe venire meno all'imposizione tecnica, dal momento che non è possibile venire via da un'epoca dell'essere, per cui la possibilità della salvezza, dell'affrancamento dal Ge-stell, dev'essere allora concepita come un nuovo incontro con la tecnica, come una maniera nuova di soggiornare presso di essa, che consiste nel pensarne e nel comprenderne l'intima essenza.

Proprio nell'imposizione, che minaccia di travolgere l'uomo nell'attività dell'impiegare (in das Bestellen) spacciata come

l'unico modo del disvelamento e che quindi spinge l'uomo nel pericolo di rinunciare alla propria libera essenza, proprio in questo pericolo estremo si manifesta l'intima, indistruttibile appartenenza dell'uomo a ciò che concede; tutto questo, a patto che da parte nostra cominciamo a prestare attenzione all'essenza della tecnica

Il primo passo da compiere in questa direzione consiste nel cessare di rimanere affascinati di fronte ai prodotti tecnici, poiché finché «pensiamo la tecnica come strumento, restiamo anche legati alla volontà di dominarla. E in tal caso, passiamo semplicemente accanto all'essenza della tecnica». Le prospettive di un nuovo volgersi verso di essa vengono delineate in due testi, L'Abbandono (1955) e Per indicare il luogo dell'abbandono (1944-1945). Qui trova terreno la proposta di guardare alla tecnica secondo la condotta della Gelassenheit, l'abbandono di fronte alle cose, l'unica via che permetterebbe di restare aperti al senso, cioè all'essenza, della tecnica e del mistero che incarna. L'abbandono allude a un non-attaccamento alle cose, a una dinamica di non-possesso per cui l'uomo, anziché sentirsi padrone del proprio mondo, si percepisce come uomo errante, sempre straniero sulla terra, che come tale di nulla si appropria, ma rimane aperto al mistero della manifestazione. Intraprendendo la via dell'abbandono all'uomo è data dunque la possibilità di radicarsi in maniera nuova nel suo mondo, mediante questa condotta.

possiamo far uso dei prodotti della tecnica e, nello stesso tempo, in qualsiasi utilizzo che ne facciamo, possiamo mantenercene liberi, così da potere in ogni momento farne a meno. Possiamo far uso dei prodotti della tecnica, conformarci al loro modo di impiego, ma possiamo allo stesso tempo abbandonarlo a loro stessi, considerarli qualcosa che non ci tocca intimamente e autenticamente. Possiamo dir di sì all'uso inevitabile dei prodotti della tecnica e nello stesso tempo possiamo dire loro di no, impedire che prendano il sopravvento

su di noi, che deformino, confondano, devastino il nostro essere.

È solo tenendo desto l'abbandono nei confronti delle cose, del calcolo oggettivante e degli oggetti tecnici che si dispiega per l'uomo la possibilità di soggiornare nel mondo della tecnica senza subirne il giogo e senza restare nella più completa indifferenza verso il pensiero. Tuttavia, l'abbandono alle cose e la conseguente apertura al mistero dell'essere che si nasconde dietro l'imposizione tecnica, non sono accadimenti casuali, che accadono senza il nostro consenso, ma «entrambi scaturiscono soltanto da un pensiero incessante e appassionato». Questo pensiero, che permette all'uomo di dimorare presso la verità dell'essere, è il pensiero meditante, che si oppone al pensiero teoretico-obiettivante tipico della metafisica e della scienza moderna. Nella speculazione del tardo Heidegger fondamentale risulta l'incontro con la poesia di Hölderlin. Il pensiero meditante è infatti il pensiero del poeta, che del pensatore è l'emblema dal momento che è colui che si pone autenticamente in ascolto della verità dell'essere. La parola poetica diviene allora manifestazione privilegiata dell'essere, la sola in grado di esperirne il mistero, dal momento che il linguaggio poetico non designa, ma fa apparire, rivela, mostra, conduce nella radura della presenza. Nel saggio *La tecnica e il soggetto*, Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente, Ruggenini osserva che

l'apertura della possibilità della salvezza coincide col momento in cui l'uomo pensa, e cioè risponde all'essere che si rivolge a lui e così testimonia di quella coappartenenza in cui essere e uomo sono lo stesso, elementi distinti che non possono essere separati. La salvezza resta invece chiusa fintantoché vige la separazione, e cioè la volontà di dominio, che fa dell'uomo il soggetto (ma un soggetto che si converte a sua volta in oggetto, anzi in Bestand) e della tecnica lo strumento a sua disposizione. L'essenza di tale

contrapposizione, e quindi la sua origine storica, non è altro infatti che l'oblio dell'essere come manifestazione.

L'invito di Heidegger è perciò l'invito al silenzio, all'ascolto, alla meditazione, è il ritorno ad un pensiero originale e genuino, capace di sancire una nuova maniera di soggiornare nell'invio della tecnica. È proprio la modalità di rimanere dentro di essa capace di fare la differenza e di gettare il discrimine tra l'uomo prometeico, semplice fruitore di essa e per questo avvinto ad essa, e il filosofo/poeta, in grado di porsi sul sentiero del nuovo inizio del pensiero. Ciò che Heidegger auspica è molto più che la semplice rinuncia e liberazione dal dominio tecnico, al contrario la via prefigurata è ben altra. Si tratta piuttosto di comprendere che «la metafisica compiuta, che costituisce il fondamento del modo di pensare planetario, fornisce lo strumento per un ordinamento della terra destinato probabilmente a durare a lungo. Questo ordinamento non ha più bisogno della filosofia, perché essa sta già alla sua base. Ma con la fine della filosofia non è già lo stesso pensiero che anche giunge alla sua fine; esso passa invece a un altro cominciamento».

ZARATHUSTRA CONTRO LA COMPASSIONE



Proprio alla compassione, «ultimo peccato» cui l'indovino tenta di indurre Zarathustra, Nietzsche, nella sua opera di rieducazione del sentire, assegna il ruolo di vizio supremo, poiché si tratta di quanto di più contrario all'essenza stessa della vita, la quale «è essenzialmente appropriazione, offesa,

sopraffazione di tutto ciò che è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, un incorporare o per lo meno, nel più moderato dei casi, uno sfruttare». Non solo; se all'origine della conoscenza c'è la vita, e se è tale origine che si tratta eminentemente per Nietzsche di tenere traccia, allora c'è da aggiungere che la compassione è, in quanto contraria alla vita, il peggiore ostacolo alla conoscenza. «Appena un animale ne vede un altro, si misura con lui nella forza vitale, e similmente fanno gli uomini di epoche selvagge. Dalla qual cosa risulta che qualsiasi uomo impara a conoscersi quasi soltanto in relazione alle sue forze di difesa e d'attacco»

«L'esprimere compassione viene considerato un segno di disprezzo, poiché si è manifestamente cessato di essere oggetto di paura, non appena a uno venga mostrata compassione». Zarathustra, invece, ama nell'uomo esattamente ciò che c'è di terribile, ciò che deve tornare a fare paura, non ciò che nell'uomo deve tramontare, le sue debolezze, il suo ottimismo credere ad un dio morto, persino nella forma della fede nella scienza o nella filosofia, ma l'uomo in quanto desidera – e il «Il desiderare è segno di guarigione o miglioramento»- il proprio tramonto:

nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto. Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono una transizione. Io amo gli uomini del grande disprezzo, poiché essi sono anche gli uomini della grande venerazione e frecce che anelano all'altra riva. Io amo coloro che non aspettano di trovare una ragione dietro le stelle per tramontare e offrirsi in sacrificio: bensì si sacrificano alla terra, perché un giorno la terra sia del superuomo.

La compassione è una mortificazione della forza, un amore per ciò che di morto c'è nell'altro o in se stessi; una mancanza di rispetto, di timore, che ispira risentimento piuttosto che riconoscenza: «ogni grande amore – ogni amore per la vita, per

ciò che vuole crescere, per ciò che ascende, così insegna Zarathustra – è superiore a tutta la propria compassione: infatti esso vuol ancora – creare ciò che ama!» . Ogni vero amore, è un amore dell'avvenire, un amore prossimo, e non un amore nostalgico, che desidera ciò che fu. Un amore di questa levatura si spinge fino alla distruzione di ciò che ama, poiché se davvero lo ama, esso non sarà mai abbastanza, dovrà spingersi oltre, amare questo sacrificarsi; dovrà esser insomma un amore d'artista, per i mezzi piuttosto che per i fini: «In arte il fine non santifica i mezzi: ma mezzi santi possono qui santificare il fine» . Al contrario,

*La compassione sta in contrasto con gli affetti tonici che elevano l'energia del sentimento vitale: essa agisce in senso depressivo. Si perde forza quando si ha compassione. Con la compassione aumenta e si moltiplica il dispendio di forza che già in sé la sofferenza arreca alla vita. La sofferenza stessa diventa contagiosa attraverso la compassione: a volte può essere raggiunto, con quest'ultima, un dispendio complessivo di vita e d'energia vitale che sta in una proporzione assurda con il quantum della causa [...]. Questo è il primo punto di vista; ma ce n'è ancora uno più importante. Posto che si misuri la compassione dal valore delle reazioni che essa suole provocare, allora il suo carattere di pericolo per la vita appare in una luce assai più chiara. La compassione intralcia in blocco la legge dello sviluppo che è la legge della selezione. Essa conserva ciò che è maturo per il tramonto, oppone resistenza a favore dei diseredati e dei condannati dalla vita; grazie alla quantità di malriusciti di ogni specie che essa mantiene in vita, dà alla vita stessa un aspetto focoso e problematico [...] – la compassione è la praxis del nichilismo [...], esso è un essenziale strumento per l'incremento della *décadence* – la compassione persuade al nulla !... Non si dice il «nulla»: si dice invece: «al di là», oppure «Dio»; oppure «la vita vera»; oppure nirvana, redenzione, beatitudine... Questa innocente retorica, proveniente dal regno dell'idiosincrasia religiosa e morale,*

appare subito molto meno innocente, se si comprende quale tendenza si nasconda qui sotto il mantello delle sublimi parole: una tendenza ostile alla vita [...].

Nulla è più malsano, in mezzo alla nostra malsana umanità, della compassione cristiana. Qui essere medici, qui essere implacabili, qui dar di coltello, tutto ciò spetta a noi, questa è la nostra maniera di amare gli uomini, è così che noi siamo filosofi, noi Iperborei !...

Il compatire è nichilismo dispiegato, perversione dei più basilari istinti (giudizi) che consentono la vita umana. Questo è il più meschino insegnamento del cristianesimo, secondo Nietzsche, un amore per la sofferenza altrui, non in quanto ostacolo originario – «pungolo per l'attività», secondo l'Antropologia kantiana – ma in quanto impotenza, rifugio crepuscolare (si ricordi quanto si diceva nel primo capitolo, ossia che «problema» significa anche «riparo»). A tale compassione, sazia e gravosa, dalla vista corta, Zarathustra ne oppone una propria,

La nostra compassione è una superiore e più lungimirante compassione – noi vediamo come si rimpicciolisce l'uomo, come voi lo rendete piccolo! – e vi sono momenti in cui osserviamo, con una indescrivibile angoscia, la vostra compassione, in cui ci difendiamo da questa compassione – in cui troviamo più pericolosa la vostra serietà che qualsivoglia leggerezza. Voi volete, se possibile -e non esiste un «se possibile» più assurdo – eliminare la sofferenza; e noi? -sembra proprio che si preferisca averla, questa sofferenza, in grado ancor più elevato e peggiore di quanto sia mai accaduto! Il benessere, come lo intendete voi – non costituisce una meta, a noi sembra piuttosto una fine ! [...] Nell'uomo creatura e creatore sono congiunti: [...] la vostra pietà è per la «creatura nell'uomo», per ciò che deve essere modellato, infranto, fucinato, purificato, smembrato, riarso, arroventato, per ciò che necessariamente non può non soffrire, che deve soffrire?

La compassione nietzschiana è una passione per la creazione, una volontà di potenza consapevole, una più alta forma di conoscenza che si fa forza del proprio dolore per aumentare la propria potenza. Il compito di tale conoscenza è allora quello di purificarsi dalla colpa, dal debito e dalla compassione; è quello di vedersi finalmente per quella che è la sua spaventosa origine, il suo terribile testo fondamentale, e in forza di ciò aumentare la propria potenza fino ad essere in grado di forgiare nuovi valori, nuove credenze. Non un al di là del desiderio, dunque, ma un più risoluto desiderare.

Ritradurre cioè l'uomo nella natura, padroneggiare le molte e fantasiose interpretazioni e significazioni marginali, le quali fino a oggi vennero scarabocchiate e dipinte su quell'eterno testo base homo natura; far sì che d'ora innanzi l'uomo si pianti dinanzi all'uomo [...], si ad erga dinanzi all'altra natura, con gli occhi impavidi di Edipo e le orecchie sigillate di Odisseo, sordo alle musiche adescatrici dei vecchi uccellatori metafisici, che con voce flautata gli hanno anche troppo a lungo sussurrato: «Tu sei di più! tu sei più in alto! diversa è la tua origine» – potrà essere anche un compito stravagante e insensato, ma è pur sempre un compito [...]. «Perché in generale conoscere?» [...] non abbiamo trovato né troviamo alcuna risposta migliore...

Solo questo compito è infatti possibile per l'uomo della conoscenza, essere un transito, un segno. Ciò a cui egli può e deve aspirare, tuttavia, come già si è avuto modo di notare, non è la vita, che sta sempre alle spalle del conoscere, e che è già anche sempre tradotta, semplificata, nel suo linguaggio fatto di metafore: «Solo dov'è vita è anche volontà: ma non volontà di vita, bensì [...] volontà di potenza. Molte cose per il vivente hanno più valore della vita stessa; ma anche dal suo porlo riparla – la volontà di potenza».

LA GUERRA-LAMPO E IL NUOVO ORDINE



Ma la guerra, forse più attesa a Est, scoppia invece a Ovest (contro la Francia e l'Inghilterra, alleate della Polonia rapidamente distrutta). Non è la guerra «storica» a cui aveva pensato nel 1931 Jaspers che, più tardi, nel 1953, così descriverà il clima venutosi a creare nella prima fase del conflitto: «A parte eccezioni estremamente esigue, i tedeschi, anche vecchi amici, auspicavano la vittoria tedesca, mentre io, nell'esultanza delle vittorie, mi guardavo disperatamente attorno alla ricerca di un indizio di una possibile svolta». Non sappiamo se, anche in questo caso, Jaspers non abbia finito col retrodatare, se non i suoi sentimenti, la loro chiarezza e nettezza. Certo è che, fra i «vecchi amici» senza esitazioni dalla parte della Germania, c'è senza dubbio anche Heidegger. Ci si può chiedere, però, se in quest'ultimo non ci sia un momento di imbarazzo a causa delle modalità impreviste del conflitto. La prima guerra mondiale – osserva il corso di lezioni del 1936-37 – aveva dimostrato la validità della tesi nietzscheana circa la morte di Dio, del Dio morale della tradizione cristiana: entrambi gli schieramenti in lotta dell'«Occidente "cristiano"» si erano richiamati, per combattersi sino in fondo, al medesimo «buon Dio».

Il nuovo conflitto non confermava la presa totale del nichilismo sull'Occidente?

La Germania nazista, ertasi a campione dell'Occidente, aveva poi stipulato un'alleanza col Giappone e un patto di non aggressione con l'Urss bolscevica: è un punto su cui si

esercitava l'ironia di Thomas Mann in una delle sue trasmissioni radiofoniche rivolte a un ipotetico e comunque ridotto pubblico tedesco. E lo stesso Heidegger non aveva, nel 1935, invitato l'Europa, stretta nella tenaglia Usa-Urss, a non auto-pugnalarsi?

A determinare lo scoppio del conflitto è stata in effetti, secondo Heidegger, la volontà di potenza che attraversa la storia dell'Occidente nel suo complesso, mentre un ruolo secondario e occasionale giocano i fattori più propriamente economici, fra cui la «crescita della popolazione». Neppure la ricerca del *Lebensraum*, cui la propaganda ufficiale della Germania fa riferimento, costituisce una spiegazione adeguata. Non che Heidegger sottoscriva le accuse rivolte al Terzo Reich e alla sua politica espansionistica. Anzi, si affretta a respingerle: «Allorché si interpreta l'esecuzione di questa volontà metafisica [di potenza] come il "prodotto" dell'egoismo e dell'arbitrio di "dittatori" e "Stati autoritari", a parlare è solo il calcolo e la propaganda politica o la sprovvedutezza metafisica di un pensiero da secoli caduto in un vicolo cieco, ovvero entrambe le cose». Sì, «rassicurarsi lo "spazio vitale" per il vivente non è mai fine, ma solo mezzo per l'accrescimento della potenza. In seguito a tale accrescimento, aumenta a sua volta necessariamente il bisogno di spazio». E descritta qui con precisione l'insaziabilità dell'espansionismo nazista, se ne riconosce esplicitamente il carattere aggressivo; ma tale constatazione non ha alcun significato critico, ché di nuovo si ribadisce che tutto ciò costituisce «una legge metafisica fondamentale della potenza stessa», e dunque non può essere messo sul conto di determinati governanti o regimi politico-sociali. Sì, questa volontà sfrenata di potenza è nichilismo, ma, come vedremo meglio fra breve, ogni tentativo di criticarla in base a norme morali o giuridiche, è un nichilismo incompleto e proprio perciò ancora peggiore.

In questo stesso periodo di tempo Thomas Mann contrappone alla

«politica di potenza» della Germania «l'umanità», i «valori e beni dell'anima» che vede incarnati dall'Inghilterra. E cioè, dinanzi alla nuova situazione internazionale che si è venuta a creare, e alla terribile minaccia che la Germania nazista fa pesare sull'Europa e sul mondo, lo scrittore sottoscrive ora pienamente quelle parole d'ordine che nelle "Considerazioni di un impolitico" aveva invece denunciato come ipocrita propaganda di guerra dell'Intesa. Ma per Heidegger, anche nel secondo conflitto mondiale che è iniziato, i nemici della Germania sono mossi da quella stessa volontà di potenza che essi pretendono di mettere sul conto esclusivamente del Terzo Reich. A dimostrazione di ciò, Heidegger adduce un esempio significativo. Subito dopo la disfatta della Francia, e la firma dell'armistizio, l'Inghilterra procede alla distruzione della flotta del paese alleato o ex alleato per evitare che possa cadere nelle mani della Germania, rafforzando ulteriormente il potenziale navale e militare di quest'ultima. Ed ecco il commento di Heidegger:

Quando ad esempio ora gli inglesi cannoneggiano e annientano le unità navali francesi all'ancora nel porto di Orano, ciò è del tutto «giusto» dal loro punto di vista di potenza: «giusto» è infatti ciò che serve alla crescita della potenza. Ma con ciò si dice al tempo stesso che a noi in nessun caso è possibile e lecito giustificare questo loro comportamento; ogni potenza, metafisicamente pensata, ha il proprio diritto (Recht). E solo mediante l'impotenza, essa cade nell'illegalità (Unrecht). Fa parte tuttavia della tattica metafisica di ogni potenza considerare il comportamento della potenza avversaria non a partire dal punto di vista di potenza, proprio di quest'ultima; si valuta invece il comportamento avversario a partire da un'universale morale umana, che però ha valore meramente propagandistico.

E dunque, a spiegare la genesi e il significato del conflitto, e a determinarne l'andamento, è solo la Gerechtigkeït nietzscheana, la «giustizia» che premia il più forte, in quel

momento indiscutibilmente – così pareva – la Germania. L'identificazione con la Germania è chiara, come dimostra quel «noi» (wir) appena visto.

E tuttavia è lecito porsi un problema: se nella guerra in corso è in gioco solo la volontà di potenza, che ha nichilisticamente dissolto ogni altro tipo di considerazione, che senso ha prender posizione per l'una o l'altra delle parti in lotta? A questo punto Heidegger fa intervenire una importante distinzione:

Il concetto nietzscheano di nichilismo non ha affatto carattere «negativo»; negativo è solo il nichilismo incompleto e passivo, quell' arida aspirazione a sostituire i valori attuali con altri simili, ma di natura già più debole, additando ad esempio come ideale il «socialismo» e la «felicità universale» invece del «cristianesimo» (...) Allorché Nietzsche si definisce ripetutamente «nichilista», egli non pensa alla rovina o all'annientamento e al tramonto; pensa invece al nichilismo come positivo e rivolto al futuro.

Col socialismo e la democrazia, invece, viene ritardata la decisa destituzione dei valori vigenti. Il nichilismo rimane incompleto; per diventare completo esso deve attraversare l'estremo. Il nichilismo estremo riconosce che non c'è alcuna eterna verità in sé, che la verità deve sempre di nuovo essere conquistata e posta. Così il nichilismo estremo si sviluppa come nichilismo attivo, che non lascia semplicemente andare piano piano in rovina l'esistente, limitandosi a far da spettatore, bensì interviene attivamente a rovesciarlo.

In questo senso il nichilismo «non è semplice crollo (Einsturz), bensì soppressione (Wegfall) in quanto liberazione e quindi cominciamento (Beginn) del nuovo».

Il nichilismo attivo, col quale in questo momento Heidegger chiaramente si identifica, è rappresentato dal nazismo, che, guidato da una volontà di potenza priva di infingimenti, con

le sue folgoranti vittorie sta ora realizzando l'«ordine nuovo». Più volte risuona nel corso delle lezioni del secondo trimestre 1940 il richiamo alla Neue Ordnung. E non c'è possibilità di equivoco: il riferimento è a quello che Thomas Mann, sempre nel corso della guerra, definisce come l'«infame "ordine nuovo" di Hitler». Naturalmente il giudizio di Heidegger è del tutto diverso. La spregiudicatezza e la brutalità con cui il Terzo Reich sta realizzando la Neue Ordnung vengono filosoficamente descritte e trasfigurate come nichilismo completo e attivo, che non ha nulla di decadente, in quanto esso accelera e porta a termine il crollo di valori già marci e privi di credibilità. «La doppia negazione dell'esistente e del dover essere», di ogni orizzonte normativo, è infatti il presupposto dell'«ordine nuovo. Solo il nichilista [completo] può realizzarlo». In conclusione, «Nietzsche esige uno sguardo chiaro sull'avvento del nichilismo non per diffondere la credenza nel "tramonto dell'Occidente", ma per introdurre una svolta completa e un nuovo cominciamento non inceppato da mezze misure». Non è – si badi bene – propriamente l'«inizio» (Anfang) che presuppone il definitivo superamento della metafisica della volontà di potenza; è solo il neuer Beginn che dispiega «il dominio incondizionato del nichilismo», Ma è solo tale dispiegamento a rendere a sua volta possibile il «nuovo inizio».

La dichiarazione del nichilismo che attraversa la storia dell'Occidente non comporta comunque alcun atteggiamento distaccato: «la presa di coscienza (Besinnung) del nichilismo non può significare una considerazione meramente storiografica dell'epoca presente e dei suoi presupposti storici, ma è in sé necessariamente una decisione su ciò che deve in futuro diventare l'umanità (Menschentum) della terra». «Nichilismo e nichilismo non sono la stessa cosa». Ecco allora che Heidegger segue con appassionata partecipazione le vicende della guerra, cercando di interpretare filosoficamente le vittorie allora folgoranti del Terzo Reich. Sono le vittorie del nichilismo completo e attivo sul nichilismo incompleto. Non ha nulla di

casuale la sconfitta disastrosa della Francia che risponde anzi a una «misteriosa legge della storia»: il paese che aveva dato i natali a Descartes è sconfitto da un paese che, grazie alla completezza del suo nichilismo, è andato molto avanti nell'organizzazione dell'«economia della macchina». A scaturire vittoriosa è «una nuova umanità (neues Menschentum) (...) che va al di là dell'uomo attuale»; infatti, «solo il superuomo è all'altezza dell'incondizionata " economia della macchina" , e viceversa: l'uno ha bisogno dell'altra al fine di stabilire il dominio incondizionato sulla terra»

In questo momento l'atteggiamento di Heidegger non si discosta molto da quello assunto da Jünger in *Der Arbeiter*, l'opera che, proprio in questo periodo di tempo, il filosofo discute e commenta «in una piccola cerchia di docenti universitari». Per Jünger «un nuovo ordine mondiale [è] la conseguenza del dominio mondiale», che sarà a sua volta il risultato di un gigantesco scontro armato all'insegna della volontà di potenza:

Dovrà risultare quale delle molteplici manifestazioni della volontà di potenza, che si sentono chiamate a dominare, possiede la legittimazione. La certificazione di tale legittimazione consiste nel padroneggiamento delle cose diventate preponderanti, nel saper domare il movimento assoluto, ciò che può essere l'opera solo di una nuova umanità. Noi crediamo che tale umanità esista di già.

Il neues Menschentum profetizzato da Jünger dimostrava in concreto la propria esistenza e la propria superiorità con l'invincibilità della macchina bellica della Germania del Terzo Reich.

L'ammirazione per l'efficienza di questa macchina bellica è in Heidegger, nella prima fase della guerra, evidente. Con trasparente allusione all'occupazione della Scandinavia, una delle prime lezioni del corso del secondo trimestre del 1940 osserva:

Quando oggi, in occasione delle più audaci imprese soldatesche delle truppe aeree da sbarco, partecipa al volo anche un aereo che filma il lancio dei paracadutisti, ciò non ha nulla a che fare col «sensazionale» o la «curiosità»; il diffondere, dopo pochi giorni, la coscienza e la visione di questi procedimenti è esso stesso un elemento dell'attività complessiva e un fattore dell'armamento. Tale «reportage filmato» è un procedimento metafisico e non sottostà al giudizio proveniente dalle rappresentazioni quotidiane.

Il tema viene ripreso alla fine del corso che traccia un bilancio dell'anno di vittorie della Germania culminato nell'invasione della Francia: «A partire dall'orizzonte della "spiritualità" e cultura borghese, si vorrebbe considerare la "motorizzazione" completa, da cima a fondo, della Wehrmacht, come "tecnicismo" senza limiti e "materialismo". In realtà si tratta di un atto metafisico (,..)». Dall'efficientissima macchina da guerra tedesca, Heidegger si preoccupa di allontanare il sospetto di «materialismo» e persino di «tecnicismo». La vittoria della Germania è metafisicamente necessaria: conclude un'epoca nella storia dell'Occidente e ne prepara un'altra. La metafisica come volontà di potenza, giunta al suo estremo, è pronta a rovesciarsi nel suo oltrepassamento.

Si potrebbe dire che con la vittoria del nichilismo completo nella seconda guerra mondiale si è capovolta la situazione caratteristica della prima guerra mondiale. Come si spiegava la sconfitta della Germania nel 1918? Facendo appello alle parole d'ordine della «democrazia», del «progresso», dell'«autodeterminazione dei popoli», le democrazie occidentali avevano sviluppato una capacità di mobilitazione, avevano effettuato una mobilitazione totale ben superiore a quella degli Imperi centrali. Questa l'analisi di Junger; ma la vittoria dell'ideologia del progresso era la vittoria della «grande Chiesa popolare del secolo xix», ovvero, per dirla questa volta con Heidegger, la vittoria del nichilismo

incompleto. Solo agitando gli ideali o, meglio, le propagandistiche parole d'ordine della democrazia e del progresso, Francia e Inghilterra erano riuscite a padroneggiare «la componente decisiva quella fideistica (glaubensmafiig) della mobilitazione totale», erano riuscite a far passare la loro guerra per una «crociata della ragione» e a trasformare i loro soldati in «guerrieri dell'umanità». Ma la vittoria dei nemici della Germania era destinata a essere di breve durata: la guerra aveva messo in crisi l'ideologia del progresso su cui si fondava l'Intesa apparentemente vittoriosa, la guerra aveva messo in moto lo «smantellamento della vera e propria Chiesa popolare del secolo XIX»; gli Imperi centrali, e i valori tradizionali che essi rappresentavano, erano sì stati spazzati via dal Burger «mobilitato» in nome degli ideali democratici, ma questo Burger, pur sempre legato al mondo della «sicurezza», era destinato a essere spazzato via a sua volta dall'Arbeiter-Soldat, milite del lavoro e della guerra che, senza l'impaccio di ideali falsi e bugiardi, si muoveva a proprio agio nel riscoperto mondo del pericolo, dell'«elementare» e della volontà di potenza. Le forze che la guerra aveva messo in moto erano destinate a mettere fine alla «vittoria apparente» (Scheinsieg) della «borghesia mondiale» della civilizzazione democratica e a sbarazzare il terreno dal «culto menzognero (Scheinkultus) del progresso».

Le vittorie trionfali del Terzo Reich, nella prima fase della guerra, costituivano una brillante conferma delle tesi di Jünger. Agli occhi di Heidegger, gli anni 1939-40 segnano la disfatta irreversibile del nichilismo incompleto. Questo schema è ancora presente nel semestre estivo 1941, nel corso del quale, con implicito riferimento a Jünger, si considera ormai «deciso il fatto che a determinare fino in fondo il volto del reale sono "il lavoratore" e "il soldato" », considerati come figure rappresentative della nuova «umanità» chiamata a realizzare la nietzscheana volontà di potenza.

IL NICHILISMO SI AVVICINA ALL'ULTIMA META...



Non si prevede che questi fenomeni emergano in modo sorprendente o accecante. L'incrocio della linea, l'attraversamento del punto zero divide lo spettacolo; indica il mezzo, ma non il fine. La sicurezza è ancora lontana. Invece, la speranza sarà possibile. La pressione barometrica sarà migliore nonostante la minaccia esterna, e questo è più favorevole rispetto in quanto declini con ancora prospettive di sicurezza.

È ancora meno da supporre che i fenomeni diventeranno presto noti come teologici, se prendiamo la parola in maniera rigorosa. Piuttosto, si deve presumere che diventeranno visibili in quei campi con i quali la fede oggi ha una stretta relazione, e quindi con quelli del mondo dei numeri. E infatti bisogna riconoscere che, nei limiti in cui esistono la matematica e le scienze naturali, sono in atto forti cambiamenti. Le rappresentazioni astronomiche, fisiche e biologiche si trasformano in un modo che va oltre il semplice cambiamento dei teoremi.

Senza dubbio, questo non va oltre lo stile del officina, anche se una differenza significativa lampeggia. In sostanza, il panorama delle officine, come lo conosciamo, si basa su un abbattimento che va alla base delle vecchie forme, a beneficio di una maggiore dinamica nel processo di lavoro. È il caso dell'intero mondo delle macchine, del traffico e della guerra con la sua distruzione. Nelle immagini di orrore come nel fuoco della città, il disfacimento raggiunge la massima

intensità. Il dolore è enorme, eppure la figura del tempo si realizza in mezzo all'annientamento storico. È un'ombra cade sulla terra coltivata, sul suolo sacrificale. Seguono nuovi piani.

L'occhio medita ancora sul cambiamento di scenario, che deve essere distinto da quelli del mondo del progresso e della coscienza copernicana. C'è l'impressione che il sospeso, non meno della scena, avanzi in modo molto concreto ed entri in una nuova prospettiva. Si prevede anche che nuove figure appariranno in questo sfondo.

Inoltre, nessuno trascurerà il fatto che il nichilismo si sta avvicinando agli obiettivi finali nel mondo degli eventi. Mentre al contrario il corpo è ancora al sicuro, il capo è già minacciato da questo evento. Ora è il contrario. Il capo è oltre la linea. Nel frattempo, il basso dinamismo continua a crescere e minaccia di esplodere. Viviamo con il terribile accumulo di proiettili calcolati per l'annientamento, senza distinzioni, di gran parte dell'umanità. Non è un caso che queste stesse forze, screditino il soldato che ancora conosce le regole di combattimento e la differenza tra guerrieri e disarmati.

Pertanto, il processo non dovrebbe essere condannato come assolutamente insignificante. Non serve a niente chiudergli gli occhi. È un'espressione della guerra civile mondiale in cui siamo immersi. L'incredibile potere e i mezzi possono essere dedotti da cui è in gioco l'insieme. A ciò si aggiunge lo stile della comunità. Tutto ciò indica lo stato mondiale. Già non riguarda le questioni di stato nazionale, né i confini di grandi spazi. Riguarda i pianeti.

Questa è un primo sguardo di speranza. Per la prima volta viene raggiunto un obiettivo fermo e serio nel mezzo dei progressi e dei cambiamenti senza limiti. Né la volontà di raggiungerlo è interamente una questione di potere politico – piuttosto corrisponde all'opinione ascoltata in ogni angolo di

strada, in qualsiasi settore.

No hay que esperar que esos fenómenos afloren de modo sorprendente o cegador. El cruce de la línea, el paso del punto cero divide el espectáculo; indica el medio, pero no el final. La seguridad está todavía muy lejos. En cambio, será posible la esperanza. La presión barométrica será mejor a pesar de la amenaza externa, y esto es más favorable que si cayera habiendo todavía perspectivas de seguridad.

Hay que suponer todavía menos que los fenómenos se darán a conocer enseguida como teológicos, si tomamos la palabra en sentido estricto. Hay que suponer, más bien, que se harán visibles en aquellos campos con los que hoy la fe tiene estrecha relación, y por tanto, con los del mundo de cifras. Y de hecho hay que reconocer que, en los límites en los que se tocan las matemáticas y las ciencias de la naturaleza, están en marcha fuertes cambios. Se transforman las representaciones astronómicas, físicas y biológicas de un modo que sobrepasa el mero cambio de teoremas.

Sin duda, con ello no vamos más allá del estilo de taller, aunque una diferencia significativa relampaguea. En lo esencial, el paisaje de taller, tal como lo conocemos, se basa en una demolición que llega hasta el fondo de las viejas formas, en beneficio de una dinámica mayor en el proceso de trabajo. Es el caso de todo el mundo de las máquinas, del tráfico, y de la guerra con sus destrucciones. En las imágenes de horror como en la del incendio de ciudades la demolición alcanza su máxima intensidad. El dolor es enorme y, sin embargo, la figura del tiempo se realiza en medio de la aniquilación histórica. Su sombra cae sobre la tierra labrada, sobre el suelo sacrificial. Le siguen los nuevos planos.

Todavía medita el ojo sobre el cambio de los decorados, que hay que distinguir de los del mundo del progreso y de la

conciencia copernicana. Se tiene la impresión de que el cielo raso, no menos que la escena, avanzan de manera sumamente concreta y entran en una nueva óptica. Es de prever que aparezcan también en ese teatro nuevas figuras.

Además, a nadie se le pasará por alto que en el mundo de los hechos el nihilismo se acerca a las últimas metas. Sólo que la cabeza ya estaba amenazada con la entrada en su zona, pero el cuerpo, al contrario, todavía estaba seguro. Ahora es a la inversa. La cabeza está más allá de la línea. Entretanto sigue aumentando el dinamismo inferior y amenaza con explotar. Convivimos con la espantosa acumulación de proyectiles que están calculados para la aniquilación, sin distinción, de gran parte de la humanidad. No es ninguna casualidad que actúen aquí las mismas fuerzas que desacreditan al soldado que conoce todavía reglas de lucha y la diferencia entre guerreros e indefensos.

Por ello no debe condenarse el proceso como absolutamente sin sentido. No sirve de nada que se cierren los ojos ante él. Es una expresión de la guerra civil mundial en que estamos inmersos. Lo increíble de los poderes y de los medios puede deducirse de que de ahora en adelante está en juego la totalidad. A eso se añade la comunidad de estilo. Todo esto apunta al Estado mundial. Ya no se trata de cuestiones nacional-estatales, tampoco de delimitaciones de grandes espacios. Se trata de planetas.

Esto es una primera mirada de esperanza. Por primera vez se encuentra una meta firme y seria en medio del progreso sin límites y de su cambio. Tampoco la voluntad de alcanzarlo es enteramente cuestión de poder político –sino que más bien corresponde a la opinión que se oye en cualquier esquina de la calle, en cualquier departamento.

LA VOLONTÀ DI POTENZA COME SPECIFICO TANTO DELL'ORGANICO QUANTO DELL'INORGANICO



Nonostante organico e inorganico, come abbiamo visto sino ad ora, sembrano distinguersi sulla base di concetti come quelli di individualità e unità, avere esperienze e non averle, evidenzieremo in questo paragrafo quanto essi, pur differenziandosi, possano non essere in contrapposizione, così come non lo sarebbero corpo e spirito, uomo e natura. Infatti, secondo Nietzsche, il piano dell'organico e quello dell'inorganico sono influenzati e condizionati l'uno l'altro al punto da intersecarsi, piuttosto che contrapporsi, poiché ciò che caratterizzerebbe tanto l'organico quanto l'inorganico è il fatto di essere entrambi delle forze che hanno bisogno di sfogarsi. Dice, infatti, Nietzsche:

Il legame tra organico e inorganico deve risiedere nella forza respingente, esercitata da ogni atomo di forza. Si potrebbe definire la vita come una forma durevole di processo delle determinazioni di forza, in cui le diverse forze in lotta crescono per parte loro in maniera disuguale. (FP 36 [22], estate 1885)

La vita, dunque, sarebbe essa stessa determinazione di forza così come lo sono gli atomi che compongono la materia inorganica. Ciò che caratterizza questa vita è per Nietzsche la forma durevole di tale processo di determinazione di forze, così come ciò che accade all'interno dell'inorganico è anch'esso un processo e, soprattutto, un processo di

determinazione di forze le quali, attraverso il loro impulso ad avvicinare o respingere le altre, si realizzano o come dominanti o come dominate. Quest'impulso a dominare e combattere sarebbe ciò che abbiamo chiamato volontà di potenza e che determina e definisce i confini dell'attività di ciascuna forza nel suo rapportarsi alle altre. Vediamo, quindi, come potrebbe essere proprio la volontà di potenza ciò che muove tale processo di determinazione di forze, il quale riguarda sia l'organico che l'inorganico. Ciò che sta alla base tanto dell'uno quanto dell'altro sarebbe infatti una forza che è, in entrambi i casi, molteplice, poiché tutto ciò che esiste sembra essere sempre una combinazione di forze le quali lottano tra loro cercando ciascuna di affermare la propria potenza sulle altre. Ogni forza è caratterizzata allora da una volontà di potenza che la fa muovere o per difendersi da altre forze più forti o per dominare e schiacciare forze più deboli, dando vita così ogni volta a delle nuove combinazioni.

In questo modo, l'affermazione dei concetti di forza e volontà di potenza quali filo conduttore che lega organico e inorganico, permette a Nietzsche di avviare quel processo di naturalizzazione dell'uomo e disumanizzazione della natura, che è alla base tanto della sua concezione dell'organismo come *Selbstregulierung* quanto di quella del mondo come ciò che si organizza caoticamente. Se, infatti, per natura s'intende l'insieme di tutte le molteplici cose terrestri, dall'uomo alla pietra, allora tutto è, l'uomo come la pietra, la combinazione di diversi quanti di forza di cui alcuni hanno vita, e dunque sono organici, altri no. In questo senso, se tutto è forza che vuole affermare la propria potenza, il mondo non funziona né meccanicisticamente né teleologicamente, sia che si tratti di materia organica che di materia inorganica. Ciò che lega e accomuna organico e inorganico sarebbe la mancanza in essi di un ordine, sia inteso in senso meccanicistico che finalistico, poiché la natura stessa nella sua complessità sembra essere priva tanto dell'uno quanto

dell'altro:

Noi possiamo scomporre il nostro corpo nello spazio e allora ne ricaviamo esattamente la stessa idea che abbiamo del sistema stellare e non risulta più la differenza fra organico e inorganico. Una volta si spiegavano i movimenti delle stelle come prodotti da esseri consapevoli di un fine: non ce n'è più bisogno, e anche per quel che riguarda il movimento e il mutamento corporeo, già da molto tempo non si crede più di risolvere la questione ricorrendo alla consapevolezza che pone scopi. La grandissima maggioranza dei movimenti non ha proprio niente a che fare con la consapevolezza e neppure con la sensazione. (FP 24 [16], inverno 1883-1884)

Nietzsche ritiene così non soltanto che il mondo naturale esterno all'uomo, come ad esempio il sistema stellare, sia assolutamente privo di un ordine finalisticamente inteso, come invece l'uomo erroneamente avrebbe pensato, ma ritiene inoltre che la maggior parte degli stessi movimenti del sistema organico non miri affatto al raggiungimento di un fine esterno preesistente a quegli stessi movimenti e che li dirigerebbe secondo un'intenzione.

Da un lato l'uomo sarebbe caratterizzato perciò da una consapevolezza che pone scopi, da pensieri e sensazioni che lo portano ad agire secondo un'intenzione e quindi anche finalisticamente – in questo senso egli si caratterizza come essere umano – dall'altro lato però, molti degli stessi movimenti corporei organici sono assolutamente indipendenti dal pensiero e dalle strutture finalistiche che da questo derivano. Infatti, ciò che l'uomo Homo Natura percepisce e di cui ha consapevolezza sarebbe una parte infinitesimale rispetto a quanto avviene e si muove all'interno stessa dell'uomo come Leib-Organisation in cui, così come nel mondo inorganico, non ci sarebbero attività finalisticamente intese. In questo senso, sembra che la linea di demarcazione tra organico e inorganico diventi meno netta poiché sono molteplici le forze attive che, come l'elettricità e l'aria,

influenzano continuamente il corporeo senza però che questo ne abbia percezione. Verrebbe così messa in crisi quella visione teleologica dell'essere umano che aveva fino a quel momento permesso di distinguerlo da tutte le altre cose della natura (organiche ed inorganiche), poiché la sua attività era sempre stata considerata un'azione consapevolmente orientata al raggiungimento di uno scopo. Quando invece, così come fa Nietzsche, si considera l'essere umano una Leib-Organisation, in cui l'io soggettivo emerge dal continuo ridefinirsi dei rapporti di potenza delle forze in lotta tra loro, si scopre una nuova dimensione della vita che è sì organizzata utilmente ma non teleologicamente. L'organismo, proprio perché è l'insieme di molteplici centri di forza che si combinano tra loro, ossia perché è un'organizzazione che si costruisce a partire dalla volontà di potenza e di affermazione di ciascuna forza, sembra allora essere ben lontano da ciò che funziona soltanto meccanicamente e, allo stesso tempo, esso non è il risultato della consapevole riflessione di un io esterno.

Secondo Nietzsche il problema della filosofia, quella stessa che contrappone corpo e spirito, organico e inorganico, è lo spiegare, da un lato, l'esistenza nell'organismo di infinite «Zweckmässigkeiten», ossia di elementi che sono utilmente orientati, e, dall'altro lato, la mancanza di una coscienza, cioè di una struttura distaccata dal corporeo, sede del pensiero e da cui nascerebbe una consapevolezza teleologicamente orientata di queste stesse utilità (Zweckmässigkeiten).

L'autoconservazione per esempio, sarebbe una di queste infinite Zweckmässigkeiten prive di coscienza la cui utilità consiste semplicemente nel far sì che l'essere vivente realizzi la propria natura e cioè abbia vita. Sarebbe questo l'unico finalismo che in termini biologici può essere attribuito a tutto ciò che vive e che, in questo senso, è molto vicino a ciò che invece vita non ha. Questo non significa che l'uomo non posseda una coscienza o che non

agisca intenzionalmente o, ancora, che non abbia consapevolezza di qualcosa, significa soltanto che oltre a tutto ciò esso sarebbe anche una molteplicità di movimenti di cui non è cosciente, poiché in esso si svolgono infinite attività che non sono il risultato di un «io voglio», bensì solo Zweckmässigkeiten. Queste contribuirebbero alla complessa organizzazione dell'organismo e, quindi, sono a questo utili senza con ciò dipendere da una volontà soggettiva.

In questo senso il confine tra organico e inorganico sembra difficile da stabilire. Anche nell'inorganico si svolgerebbero infatti molteplici attività che sono utili all'organizzazione e alla sussistenza stessa dell'inorganico, le quali però sono assolutamente prive di qualsiasi carattere teleologico. Così, tanto l'organico quanto l'inorganico sarebbero nel loro funzionamento un insieme complesso di «wirkende Kräfte», cioè di forze attive che si influenzano reciprocamente sfuggendo a qualsiasi controllo. Ogni movimento sembra essere soltanto lo sprigionarsi di tali forze le quali, in questo modo, si combinano sviluppando un sistema complesso di organizzazione che potrebbe essere vivente, come nel caso dell'uomo, dei suoi organi e delle cellule, o inanimato, come nel caso della pietra. Anche l'interpretare, che caratterizza specificatamente l'organico, avviene secondo Nietzsche soltanto grazie al continuo comporsi e scomporsi tra loro dei molteplici centri di forza che formano l'organismo. Così, l'interpretazione, che scaturisce dall'attività dell'organico inteso come Leib-Organisation, è il risultato della volontà di potenza di ciascun centro di forza che cerca di sprigionare e di impegnare in qualche modo la propria energia. In questo senso comprendere il processo interpretativo proprio dell'organico Homo Natura significa comprendere che esistono molteplici prospettive e punti di vista che si sviluppano a partire da molteplici volontà di potenza. L'agire dell'essere organico non è un definire e controllare ciò che lo circonda, ma al contrario è il porsi in relazione ad altro in una dimensione di cambiamento continuo. Non esisterebbe allora né

un fine ultimo da raggiungere né delle leggi fisse (per esempio quella di causa ed effetto) in base alle quali ricostruire il movimento organico, così come tali leggi non esistono neanche nel mondo inorganico.

Il modo in cui Nietzsche intende tanto l'organico quanto l'inorganico, pur escludendo una forma di riduzionismo alla Haeckel, secondo il quale la materia inorganica, intesa come sostrato unitario, contiene già in sé ciò che poi si svilupperà meccanicisticamente nell'organico, sarebbe ciò attraverso cui egli vuole, non tanto accentuare la differenza tra i due piani, quello dell'organico e quello dell'inorganico, ma nel riconoscimento della loro diversità, metterne in evidenza la stessa natura complessa e dinamica poiché entrambi sono insieme di molteplici forze che si combinano incessantemente tra loro.

L'idea nietzscheana di un rapporto di continuità e non di opposizione tra organico e inorganico si sviluppa all'interno di una più ampia visione della natura nella sua totalità, di cui tanto l'organico quanto l'inorganico sono parti. Così, è proprio questo essere entrambi elementi naturali che fonderebbe il loro rapporto di continuità. Il modo in cui organico e inorganico funzionano e cioè come un tutto che si organizza nel combinarsi delle sue parti, sembra essere lo stesso in cui funziona il mondo. Ciò che avviene all'interno della natura secondo Nietzsche è una quantità enorme di attività (Tätigkeiten), di cui solo una minima parte sono azioni secondo scopi (Handlungen), poiché si tratta piuttosto di movimenti in cui una forza semplicemente si scarica. Tali Tätigkeiten prive di scopi riguardano sia il mondo inorganico esterno all'uomo, in cui non c'è nessuno che pensa e vuole sulla base di ciò che pensa, sia il funzionamento biologico dello stesso essere organico, il quale è sì coscienza, intenzione e pensiero, ma anche cellule che muovono la loro forza l'una verso l'altra influenzandosi e stimolandosi reciprocamente. Spiegare allora lo sviluppo biologico degli

esseri viventi come processo di autoregolazione, così come abbiamo visto nel primo capitolo, significa riconoscere che ciò che avviene all'interno di ogni essere vivente è semplicemente il fare di un quantum di forza che si sprigiona. Infatti, l'organismo che si autoregola non si limiterebbe a reagire al mondo circostante dell'inorganico. Esso sembra essere piuttosto una molteplicità di movimenti, ossia di attività, che non si adattano meramente alle circostanze esterne, bensì interagiscono con tale mondo esterno come forze tra le forze, come volontà di potenza tra molteplici volontà di potenza, poiché anche il mondo naturale di cui l'essere vivente fa parte, è un insieme di attività, ossia di forze che scaricano la loro potenza.

È in questo senso che secondo Nietzsche ogni essere organico, ciò che abbiamo precedentemente visto come individuo, non è solamente un membro della complessa catena del mondo, ma molto di più, così come anche l'inorganico. Ciò che infatti egli intende per «catena» [Kette] non è soltanto la specie rispetto all'individuo, ma anche il movimento stesso della natura all'interno della quale si trovano tanto l'organico quanto l'inorganico. Così come l'individuo non è qualcosa di semplicisticamente riducibile alla specie, bensì la specie stessa, ossia ciò che contribuisce a darle forma, allo stesso modo l'organico non sarebbe soltanto una parte del sistema naturale, al quale è contemporaneamente contrapposto e sottomesso, ma anche ciò da cui, insieme all'inorganico, quel sistema naturale emerge. Tale emergenza potrebbe essere intesa esattamente allo stesso modo di quella che abbiamo detto essere l'emergenza della vita rispetto al corpo come Leib-Organisation, ossia l'emergenza di qualcosa che non coincide con ciò da cui emerge, ma che, però, nasce proprio dall'attività di questo qualcosa, che in questo caso è l'intreccio dinamico di organico ed inorganico. Questi sarebbero entrambi a loro volta organizzazioni di forze che vivono e si sviluppano entrando in relazione con ciò che le circonda. Così, in quanto combinazioni di forze, sia

l'organico che l'inorganico sembrano far parte del molteplice movimento della natura all'interno della quale instaurano un complesso rapporto d'interazione e influenza reciproca.

È, allora, sempre a questa natura che appartiene ciò che Nietzsche chiama «Anorganische», riferendosi con questo termine a quegli elementi e a quelle forze che sono organizzate in modo diverso dall'organico e che rispetto a questo non sono però qualcosa di opposto ed estraneo; infatti, quegli stessi elementi e quelle stesse attività dell'Anorganische si troverebbero anche all'interno dell'organico, insieme però a degli elementi nuovi e in una forma di organizzazione nuova, che prende il nome di vita.

In un panorama così complesso in cui sembra non esserci nessuna schematica contrapposizione tra organico ed inorganico, non avrebbe più senso parlare di parti sacrificate in funzione del tutto, poiché quello che dovrebbe essere il tutto, ossia la natura intesa come catena di relazioni, si sviluppa nell'attività di ogni sua parte, la quale cessa perciò di essere semplicemente tale e diventa l'organizzazione stessa del tutto. Se la catena della natura comprende in sé tanto l'organico quanto l'inorganico, il primo avrà in se stesso il secondo e viceversa, nel senso per cui sono l'uno la relazione con l'altro.

Ciò che accomuna organico ed inorganico e da cui soltanto può iniziare un processo di riconciliazione tra l'uomo e la natura, sarebbe dunque il fatto che ogni movimento è sempre attività intesa sia in contrapposizione al concetto di azione, che nasconde l'ideale finalistico, sia in contrapposizione al concetto di reazione che nasconde invece l'idea di un movimento meccanico di pressione e urto. Infatti, come il finalismo teleologico appartiene naturalmente al modo di pensare dell'uomo, così anche la rappresentazione meccanica del movimento, inteso come espressione e urto, è soltanto un'ipotesi umana che vale come regolativa nel mondo dell'apparenza.

Un esempio di come tutto ciò che fa parte della natura, organico ed inorganico, sia privo di qualsiasi finalità teleologica, sarebbe lo sviluppo dell'occhio. Nietzsche sostiene che l'occhio non è nato per vedere, ossia il suo scopo non è la vista poiché, invece, «il caso ebbe combinato insieme l'apparato visivo». Dunque, nell'uomo, così come in tutta la natura di cui egli è parte, non ci sarebbero degli scopi prestabiliti in relazione ai quali gli organi e i processi organici, come lo stomaco, la circolazione del sangue e altri, si sono formati e sviluppati. Nietzsche ancora una volta parla infatti di formazioni casuali che hanno permesso all'essere umano di conservarsi. È dunque in questo senso che Nietzsche, riferendosi alla natura nel suo insieme, nega a questa uno scopo da raggiungere, il quale la condurrebbe a svilupparsi e a formarsi in un certo modo piuttosto che in un altro. Se gli organi non nascono già con una determinata forma e secondo una finalità ben precisa, come abbiamo visto per l'occhio, allora la natura, intesa come l'insieme di molteplici forme organiche e inorganiche, la cui funzione e utilità sono sempre mutevoli e oscillanti, risulta essere anch'essa altrettanto mutevole e oscillante e, dunque, priva di un fine ultimo che possa influenzare e determinare fin dall'inizio la sua formazione.

Quelle che vengono definite leggi della natura non sono altro che il tentativo proprio del pensiero meccanicistico di semplificare e schematizzare in formule ciò che invece è soltanto «Machtverhältnis», cioè molteplici rapporti di potenza che nel loro mutare e muoversi continuamente sfuggono alla percezione dell'essere organico. Tali relazioni di potenza, la loro casualità e imprevedibilità, ossia la loro caoticità, non riguarderebbero soltanto l'uomo e il mondo organico, bensì anche quelle che Nietzsche chiama «Dinge», cioè le cose inanimate e inorganiche che, comunque, appartengono alla natura. Nella storia di ogni cosa, uso od organo che sia, non esisterebbe un progresso verso una meta prefissata né un ordine logico o meccanico, ma soltanto un

susseguirsi di assestamenti, di processi di assoggettamento tra una forza e un'altra, processi che si susseguono in maniera del tutto casuale e incontrollabile. In questo senso il complesso relazionarsi di molteplici potenze, che ricompongono continuamente i loro rapporti in base alla loro forza, sarebbe ciò che avviene sia nelle cose, cioè nel mondo inorganico, sia in ogni singolo organismo, il quale si evolve attraverso le relazioni di potenza dei molteplici organi che lo compongono.

Dice Nietzsche:

[...] Ma tutti gli scopi, tutte le utilità sono unicamente indizi del fatto che una volontà di potenza ha imposto la sua signoria su qualcosa di meno potente e gli ha impresso, sulla base del proprio arbitrio, il senso di una funzione. Evoluzione di una cosa, di un uso, di un organo, quindi, è tutt'altro che il suo progressus verso una meta, e ancor meno un progressus logico e di brevissima durata, raggiunto con il minimo dispendio di forza e di beni – bensì il susseguirsi di processi d'assoggettamento svolgentesi in tale cosa, più o meno spinti in profondità, più o meno indipendenti l'uno dall'altro, con l'aggiunta delle resistenze che continuamente si muovono contro, delle tentate metamorfosi di forma a scopo di difesa e di reazione, nonché degli esiti di fortunate controazioni. (GM, II, 12)

Ciò che caratterizzerebbe sia la materia vivente che quella inorganica è dunque la volontà di potenza intesa come un'attività che non si limita a reagire a ciò che proviene dall'esterno, ma cerca di imporsi lottando per sprigionare e realizzare la propria forza. È in questo senso che, così come lo sviluppo biologico di ogni essere vivente è un processo di autoregolazione, anche il mondo naturale, comprendente tanto l'organico quanto l'inorganico, sarebbe caratterizzato da un movimento caotico di autorganizzazione. Infatti, come abbiamo già visto nel capitolo precedente, la natura stessa è secondo Nietzsche l'insieme di molteplici centri di forza che si

combinano continuamente tra loro.

La vita, ossia l'organico, è una particolare forma di volontà di potenza tra tante altre – quella che a noi uomini è più nota –. Queste altre volontà di potenza, però, anche se non hanno vita e, dunque, niente di ciò che essa sembrerebbe significare, dall'aver esperienza al naturale finalismo che le apparterebbe, sembrano comunque essere attività di quanti di forza che esplicano la loro potenza su tutti gli altri indipendentemente da qualsiasi principio, legge o ordine. In questo senso si può parlare del mondo in termini di caos e autorganizzazione, poiché esso è una certa quantità di forza composta da una molteplicità di diversi altri quanti di forza che combinandosi e organizzandosi tra loro permettono al mondo di organizzarsi e vivere. Nietzsche non cerca né di riscattare l'organico rispetto all'inorganico né il contrario, ma propone invece un nuovo modo di vedere tanto l'uno quanto l'altro poiché organico e inorganico sarebbero due delle diverse, molteplici forme di volontà di potenza della natura. Così la vita organica è soltanto un momento, una parte di quell'attività della natura che comprende anche tutto ciò che organico non è ed è, comunque, energia e forza che si sprigiona.

La natura, se è, come precedentemente supposto, una quantità di energia che si trasforma continuamente, non ha allora un fine ultimo da raggiungere al di fuori di sé perché nulla si pone come qualcosa di assolutamente distaccato e contrapposto ad essa, bensì soltanto come diversità interna alla natura stessa che in questo senso si autorganizza. Inoltre tale natura sarebbe caos poiché il suo movimento non è quello meccanico di pressione e urto, ma il continuo mutare delle combinazioni delle forze in base alla potenza che ognuna riesce a esercitare sulle altre.

Così come ciò che chiamiamo vita non segue nessuna legge fissa, ma è semplicemente «una molteplicità di forze, unite da un medesimo processo di nutrizione», il quale consisterebbe

per ciascuna forza nell'opporci alle altre, nel metterle in ordine secondo forme e ritmi, nel valutare allo scopo di incorporare o di espellere, Nietzsche si guarda bene «dal parlare di leggi chimiche» e dice: [...]

Piuttosto, ne va di una fissazione assoluta di rapporti di potenza: ciò che è più forte si impadronisce di ciò che è più debole, nella misura in cui quest'ultimo non può conservare il proprio grado di autonomia – qui non ci sono né pietà né conciliazione, e ancor meno un rispetto di leggi! (FP 36 [18], estate 1885)

Anche nel mondo della chimica non esisterebbero dunque leggi immutabili, perché la struttura del diamante, della grafite o di altri materiali inorganici è caratterizzata da un lavoro molecolare di continue trasformazioni che va al di là di ciò che appare in superficie e che non è altro che il rapporto di potere tra due o più forze. In questo senso Nietzsche afferma che ogni «spezifische Körper», cioè il corpo inteso non soltanto come Leib, ossia come corpo organico, ma anche come ciò che caratterizza l'inorganico, «aspira ad affermare la sua signoria e ad estendere la sua forza su tutto lo spazio (la sua volontà di potenza) respingendo tutto ciò che si oppone al suo espandersi». Nell'ottica nietzscheana quindi, tutti i corpi, indistintamente sia organici che inorganici, sono caratterizzati da una volontà di potenza che li porta a lottare l'uno contro l'altro in un processo continuo di unificazione e separazione, accordo e disaccordo, cooperazione e competizione in base alle loro affinità.

La molteplicità e la complessità di un processo che non può semplicisticamente essere percepito e ordinato dall'uomo, sembrano essere ciò che si trova alla base tanto dell'organico quanto dell'inorganico. Il processo organico, come qualsiasi altro processo naturale, sarebbe un complesso e minutissimo gioco di forze ben distante da qualsiasi schema o macchina costruita dall'uomo, al fine di descrivere e comprendere tale processo come ciò che è regolato da leggi e da rapporti di

causa ed effetto.

In questo modo sembra possibile vedere come all'interno della concezione nietzscheana del mondo non viene né affermata una dissoluzione dell'organico nell'inorganico né il contrario. Sostenere dunque che tanto l'organico quanto l'inorganico siano volontà di potenza, non significherebbe negarne la diversità. Infatti, da un lato, tutto ciò che vive è interpretazione e possiede un naturale finalismo che, in particolare nell'uomo, conduce all'invenzione di strutture attraverso le quali controllare e semplificare il mondo, il quale invece è complesso e molteplice così come l'uomo; dall'altro lato, l'inorganico, essendo ciò che non ha alcuna vita, non possiede tale finalismo né le conseguenti prospettive e interpretazioni sul mondo di cui comunque anch'esso fa parte come ne fa parte l'organico.

In questo senso allora sia l'organico, nella sua specificità, che l'inorganico, sarebbero forze che agiscono confrontandosi e combinandosi con altre forze; esse vivono e si realizzano proprio in questo continuo movimento di composizione e scomposizione. Infatti, quando Nietzsche afferma, come abbiamo già visto sopra, che nell'inorganico non esiste errore, egli non vuole metterne in evidenza la superiorità rispetto all'organico in quanto tale, ma soltanto far emergere come errato il comportamento di una forma organica in particolare, cioè l'uomo, il quale non riconosce la prospettività del proprio agire e pensa di potere controllare il mondo che lo circonda riducendolo antropomorficamente. L'atteggiamento positivo che Nietzsche ha nei confronti della morte e dell'inorganico, inteso come ciò che l'organico stesso è destinato a diventare quando muore, rivela la volontà di spingere l'uomo ad accettare la propria finitezza e, quindi, la propria incapacità a controllare il mondo in cui egli è soltanto un elemento accanto ad altri.

Quando Nietzsche sostiene che si ha «una valutazione radicalmente sbagliata del mondo sensibile rispetto a quello

morto [...] perché – in realtà – noi stessi siamo quel mondo e ne facciamo parte» e continuiamo invece erroneamente a definirlo esterno rispetto al mondo della sensazione che consideriamo interno, egli non starebbe semplicemente dichiarando la sua preferenza per il mondo inorganico, ma starebbe proponendo una visione complessa del rapporto tra organico e inorganico in cui non ha senso parlare di una contrapposizione tra una dimensione organica interna e una inorganica esterna. L'uomo stesso è parte di quel «mondo morto» che in qualche modo lo influenza e che, a sua volta, è da quello influenzato. Nietzsche vuole così riscattare il carattere di divenire e di eterno movimento di forza contro forza del mondo inorganico, carattere che, vista la negazione nietzscheana di una rigida contrapposizione tra morto e vivo, inorganico e organico, riguarda anche il vivente. In questo modo anche l'uomo fa parte di quell'eterno movimento di forza contro forza che caratterizza la totalità del mondo.

Allora, la morte non dovrebbe più essere considerata per l'organico come un regresso, ma semplicemente come il passaggio da un momento a un altro di quello stesso processo di continuo divenire che è la natura. Ciò che Nietzsche afferma attraverso tale modo di intendere la morte è una conciliazione del mondo organico sensibile con la realtà inorganica, e non una dissoluzione del primo nella seconda; tale conciliazione scaturirebbe dal fatto che sono entrambi parti, tra loro connesse, di uno stesso divenire.

Su questo sfondo si può dunque comprendere in che senso l'uomo che riconosce e accetta la propria finitezza rispetto al mare di divenire che lo circonda e in cui è immerso, secondo Nietzsche trovi espressione nell'arte, come capacità creativa e inventiva, e nella figura del giullare che si rallegra della propria follia poiché gioca con se stesso e cerca cioè di non prendersi troppo sul serio. Quest'ultimo, infatti, è l'uomo che vive senza tentare di sfuggire a ciò che gli appartiene per natura, ossia la morte. Egli si libra in aria senza

l'angoscia di cadere, allo scopo non di conservarsi il più a lungo possibile, ma piuttosto di sprigionare e affermare pienamente tutte le proprie energie.

Se il fatto che Nietzsche voglia recuperare una dimensione dell'inorganico libera dalle strutture interpretative e prospettive della conoscenza umana sembra non implicare l'affermazione di una superiorità dell'inorganico rispetto all'organico né una dissoluzione di questo in quello, allo stesso modo il fatto che il mondo sia il gioco complesso di molteplici volontà di potenza e che tale volontà di potenza nell'organico coincida con la sua forza interpretativa, non dovrebbe significare che il mondo per Nietzsche sia un grande essere interpretante in cui l'organico si riscatta e riassorbe in sé l'inorganico. Al contrario, volontà di potenza sono anche tutte quelle attività che, dentro e fuori l'uomo, sono semplicemente scariche di energie e quanti di forza appartenenti a quel mondo fisico inorganico che abbiamo visto essere sì diverso dall'organico, ma con questo intrecciato in un complesso rapporto di adattamento reciproco che abbiamo chiamato «la danza della coevoluzione».

In questo modo Nietzsche riuscirebbe nella difficile operazione di mantenere distinti i piani dell'organico e dell'inorganico, riconoscendo però una continuità e una relazione che non implicano alcun riduzionismo né in una direzione né nell'altra. Egli, infatti, pur riconoscendo il rapporto d'influenza reciproca tra organico e inorganico e la presenza di materiale inorganico all'interno dell'organico, non cade con ciò in uno strano riduzionismo, come quello haeckeliano, che nel tentativo di azzerare la differenza tra organico e inorganico, da un lato, ridurrebbe a movimenti meccanici e processi chimici l'organico, dall'altro lato, finirebbe per attribuire una vita, se pur molto semplice ed elementare, anche all'inorganico, perché altrimenti non si spiegherebbe la continuità e la mancanza totale di differenza tra l'uno e l'altro. Invece, per Nietzsche, se l'inorganico

non ha assolutamente vita e, dunque, niente di tutto quello che questa significa, dall'individualità, all'esperienza, all'interpretare, esso, però, è Wille zur Macht e, in base a questo, si muove in un modo che è comune anche a ciò che, invece, in quanto organico, ha vita e fa comunque parte dello stesso sistema naturale. Proprio questo modo di intendere il movimento tanto dell'organico quanto dell'inorganico come una volontà di potenza che sprigiona la propria energia lottando e organizzandosi con le altre potenze, permetterebbe a Nietzsche di evitare di cadere in un ambiguo riduzionismo; in questo modo egli sembra infatti saltare l'alternativa tra meccanicismo e vitalismo, tra atomismo e teleologia fondandosi, piuttosto, su una teoria dinamica della volontà di potenza che va al di là di tali contrapposizioni.

Nietzsche si chiede, dunque, se non si debba ammettere la volontà di potenza, ossia di accumulare forza, come lo specifico non soltanto della vita, cioè dell'organico, ma anche della chimica e in generale di tutto l'ordine cosmico. Infatti, tale volontà di potenza è per tutto ciò che fa parte del mondo l'esplicazione dell'attività di ogni quanto di energia in relazione agli altri quanti. L'unica differenza tra la volontà di potenza dell'organico e quella dell'inorganico è che la prima consiste principalmente in un porre prospettive o, meglio, in un processo interpretativo. Se però, da un lato, Nietzsche ritiene che tale processo inerisca necessariamente a ogni organismo, il quale non può fare a meno di porre prospettive e di conoscere il mondo a partire da punti di vista sempre diversi, dall'altro lato, egli critica quel prospettivismo tipico dell'uomo che non si riconosce come tale e considera vera la propria interpretazione del mondo; questa invece è soltanto ciò che egli costruisce «a partire da se stesso, cioè lo misura, lo modella, lo forma secondo la sua forza», ossia a partire dal suo porre prospettive. Nietzsche dunque non critica l'attività dell'interpretare in quanto tale, che appartiene naturalmente a ogni organismo, bensì il non volere riconoscere da parte dell'uomo proprio questa

naturalità e, quindi, questa necessità dell'interpretazione; l'organico, nell'ottica nietzscheana, è per natura una pluralità di volontà di potenza le quali pongono prospettive e possono rapportarsi a ciò che le circonda solo a partire da se stesse e dal loro particolare punto di vista come volontà di potenza tra tante altre diverse volontà di potenza. Non a caso il processo di naturalizzazione dell'uomo e disumanizzazione della natura avrebbe inizio, secondo Nietzsche, proprio con il riconoscimento da parte dell'uomo del fatto che il suo conoscere è sempre un porre prospettive e un interpretare a partire dalla propria volontà di affermazione. Naturalizzazione significherebbe così anche riconoscere l'esistenza di una diversità e di una molteplicità di volontà di potenza che si affermano e si realizzano con gradualità differenti. In questo modo né l'organico né l'inorganico sarebbero errori, ma soltanto parti di quel complesso, molteplice insieme di forze che è la natura.