

LA VOLONTÀ COME VOLONTÀ DI POTENZA



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

Se vogliamo tentare di chiarire concetti che pretendono di cogliere l'essere dell'ente, non ci possiamo richiamare ad un ente determinato o ad un modo d'essere particolare. Così, ad esempio, non si può dire che la volontà è una facoltà psichica, perché se è la volontà a determinare l'essenza di ogni cosa, non è quest'ultima che avrà il carattere della psiche, ma sarà la psiche ad avere il carattere della volontà.

Se la volontà di potenza connota l'essere stesso, non ci sarà più nulla che possa determinare ulteriormente la volontà. La volontà è volontà; ma questa definizione, formalmente corretta, non dice più nulla, e può indurre in errore in quanto si crede che alla semplice parola corrisponda una cosa altrettanto semplice.

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

La determinazione del volere che si impone per prima, è quella di un tendere a..,

mirare a qualcosa, essere diretti a qualcosa. (Anche se nell'essere diretti a qualcosa, come per es. nella rappresentazione, non è insito ancora un volere).

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

LA VERTIGINE DELL'AMOR FATI



Questo saggio cercherà di esaminare e articolare alcuni degli aspetti fondamentali del pensiero di Nietzsche da cui, crediamo, l'obiettivo finale, è ciò che li anima e come e in cui vengono posti.

Questa vocazione o ispirazione ultima è dietro ognuna delle componenti essenziali della filosofia nietzscheana, che ciò da, un significato e consente in qualche modo, la chiarificazione del significato e della necessità, poiché non risolve alcune delle contraddizioni che attraversano dato pensiero (contraddizioni lungi dall'essere solo apparenti, un ostacolo per relativizzare o da superare al più presto, una mediazione necessaria sulla via della sintesi, fanno parte della linfa che nutre il più genuino, corroborante e acuto pensiero nietzscheano).

Bene, questo respiro diffuso e primordiale, questa vocazione ultima è una volontà illimitata di amare la vita, un desiderio tragico e permanente di rendere possibile da parte dell'uomo la sua fedeltà alla terra e la sovrana affermazione della

vita.

“Prima dell'alba” simboleggia, all'interno dello Zarathustra, il canto di quella desiderata affermazione, l'invocazione di quella benedizione eterna e illimitata cui Nietzsche chiamerà, come è noto, “Amor Fati”.

Questo canto che afferma, è un canto che ha come correlazione, in questo testo, il cielo puro e libero, e in altri testi il mare come simbolo o metafora della vita

In entrambi i casi, viene evocato uno spazio di libertà e purezza all'interno del quale l'accesso all'esistenza cessa di essere letto come un dovere o fatalità per irrompere come un'avventura, come un esperimento o un viaggio senza un percorso o una meta predeterminati.

Il termine “Amor Fati” incarna per Nietzsche la formula suprema di affermazione alla quale la volontà può accedere, testimonia un atteggiamento dionisiaco verso l'esistenza e rappresenta lo stato più alto a cui il filosofo in particolare, e qualsiasi uomo in generale, può aspirare.

Qual è il significato e lo scopo di questa benedizione sconfinata, di questo sì eterno a tutte le cose che costituiscono il criterio di misura ultimo della grandezza e del valore della vita umana?

Benedizione significa in questo modo, innanzitutto battezzare tutte le cose nella sorgente dell'eternità, cioè proclamarle necessarie ed eterne.

La benedizione dionisiaca non esclude né seleziona né sostiene semplicemente l'irrimediabile con lo stoicismo. È un atto d'amore per il necessario che emana da una visione del tempo come Eterno Ritorno e solo da esso diventa possibile.

Questa visione eternizza il tutto sanzionandolo come necessario, immortalandolo nel ciclo del divenire. Affermazione illimitata che racchiude la totalità di ciò che esiste: nessun evento, nessuna cosa, aspetto o essere può

essere isolato, eluso, sminuito o condannato. La benedizione dionisiaca “vuole il ciclo eterno – le stesse cose, la stessa logica e non la logica dei nodi”, nella certezza che “nulla deve essere rimosso da ciò che esiste, nulla è superfluo”.

E non perché ogni evento è un “frammento di fatum” che sostiene la totalità dell’esistente, cosicché è stata necessaria un’eternità per resuscitarlo, ma in esso trova la matrice, anche della propria possibilità. Se questo è il caso (vogliamo che diventi-così), diremmo con Nietzsche:

(“Trasforma la credenza:” è così e non in un altro modo “nella volontà “, questo deve accadere in questo modo e non in un altro modo “), quindi non è solamente, il non esserci il minimo diritto di volere qualcosa in un altro modo, di volere qualcosa che è diverso, né che la condanna della cosa più piccola, equivale sempre a negare la totalità (“Solo una minoranza realizza ciò che il punto di vista del desiderabile implica; tutto questo dovrebbe essere così ma non lo è “) o anche “questo avrebbe dovuto essere così”: una condanna di tutto il corso delle cose, perché non c’è nulla di isolato in esso: il più piccolo dettaglio sopporta la totalità.

Non è solo questo: è proprio in virtù della radicale trascendenza del momento in cui ogni momento del divenire, ogni momento del passato e del futuro è già lì da sempre (in ogni momento del passato, in ogni momento del futuro), tutto scorre, adesso, ed è ogni inizio è consumazione del ciclo cosmico.

0 lo amiamo in blocco o lo condanniamo in blocco, dal momento che “tutte le cose sono incatenate, chiuse, innamorate”.

Negare un singolo momento, disprezzarlo, maledire la sua esistenza, implicherebbe la condanna dell’intero corso delle cose. E viceversa: lo scopo di ciò che accade diventa illimitato ...

Attento, sembra dire Nietzsche, con quello che vogliamo, con

quello che facciamo, con ciò che omettiamo o lasciamo – poi torneremo su di esso – perché l'eterno ritorno comporta un tale grado di responsabilità ...: la massima libertà è sempre allo stesso tempo, come vedremo un impegno non trasferibile e estremo dove la posta in gioco va ben oltre il nostro modesto destino individuale.

Ma la benedizione dionisiaca, l' "Amor Fati" tanto desiderato da Nietzsche, non solo afferma la necessità e l'eternità di tutte le cose; allo stesso tempo e in stretta relazione con quanto sopra, esso rivendica e ripristina la sua purezza: "Ma questa è la mia benedizione", scrive Nietzsche, "tutte le cose sono battezzate nella fonte dell'eternità e al di là del bene e del male".

Questa pretesa di innocenza per il mondo, che è il battesimo delle cose "al di là del bene e del male", in breve, "restituisce l'innocenza al futuro", risorge da una decisione che affonda in quella stessa volontà di amore e di fedeltà alla terra che costituisce il desiderio più intimo.

"Restituire la purezza al divenire" significa innanzitutto liberarlo dalla categoria della finalità. Si tratta di liberarsi della credenza nel diventare un processo che trova il suo significato e la giustificazione nel raggiungimento di un obiettivo o fine totalizzante. Nessuna forma di unità mette insieme e riconcilia la molteplicità di ciò che esiste, non c'è una totalità di significato che trascende ogni momento del divenire in relazione al quale può essere giustificato e pesato, "non c'è risposta al " perché ".

Che l'autorità teologica o sovrumana che genera imperativi, capace di ordinare compiti e di collegare e armonizzare le diverse vicissitudini della storia è stata, secondo Nietzsche, storicamente secolarizzata nell'autorità della coscienza o della ragione, in "l'istinto sociale", nella storia o nella felicità della maggioranza. Tuttavia, sia nella forma dogmatico-teologica, sia nella forma secolare, la volontà di

salvezza dell'uomo, il suo bisogno di senso, è stato così temporaneamente colmato.

È noto che Nietzsche ha definito questo momento storico in cui, avendo perso la fede nel dio cristiano, rimane intatta la necessità di ricevere un senso di "nichilismo incompleto". Questo è quindi solo il tentativo di sfuggire al nichilismo attraverso la sostituzione dell'ideale dogmatico-teologico con un altrettanto utile natura secolare, capace di continuare a rispondere ancora una volta alla domanda capitale di "wozu", "perché in assoluto l'uomo? "

Ancora una volta, un modo per evitare la propria responsabilità, sottolinea Nietzsche ... *e con ciò che esso, in verità, scopre un aspetto nuovo e cruciale che solleva, a mio avviso, un problema essenziale nel modo di pensare, il problema di chi è / può essere responsabile e che tipo di responsabilità è.*

"Restituire l'innocenza al divenire" implica anche, in secondo luogo, una stretta relazione con il primo punto, nello sradicare dal divenire la possibilità di ogni debito e ogni colpa, in modo che affermando la necessità e l'eternità di ogni cosa, concependo ogni momento come la matrice del tutto, sia l'unico anello estatico che sostiene e proietta la totalità dell'esistente; la porta che è infine chiusa a tutte le possibili "fughe", ma anche, allo stesso tempo, a tutti i sensi di colpa.

E il modo migliore per liberare in ogni istante e ogni cosa dalla sua indigenza congenita, dal suo "debitore", dalla sua dipendenza e subordinazione rispetto a qualsiasi "totalità di senso" che dà ordine, valore e scopo. È che si risolvono nell'istante estatico del tempo pensato come ritorno passato e futuro, che integra e libera nell'ora la totalità del divenire, ogni momento del divenire?

L'"Amor Fati" nietzschiano non assomiglia all'ottimismo leibniziano che giustifica l'intero corso delle cose basato

sulla credenza metafisica dell'armonia e della bontà universale. La benedizione dionisiaca non è affatto un "onni-accontentare che sa in che modo appagare tutti"; non è una passiva riconciliazione con il passato, la rassegnazione sterile, il fatalismo.

Tuttavia, poiché la formula che esprime l'Amor Fati è "non voler che nulla sia diverso, né nel passato, né nel futuro, né per tutta l'eternità, non solo per sostenere ciò che è necessario, e ancor meno per nascondere - ma per amarlo ", deve necessariamente anche integrare il passato ascetico dell'uomo con il suo bagaglio di valori nichilisti in quella sorgente dell'eternità ", in quella totalità indissociabile che Nietzsche cerca incondizionatamente essere in grado di trasformare in un oggetto d'amore.

Il "fiume del divenire" deve portare la barca della volontà della verità, scrive Nietzsche, una volontà che attraversa la storia ascetica dell'uomo. Dal momento in cui è stato configurato e messo in funzione, è integrato nell'Anello del Ritorno, sospeso ed eterno nel movimento del divenire.

Ora, questo "avere-da-portare" il fiume nel divenire, la "barca" dell'ideale ascetico, questa "formazione-parte" che è la volontà di nulla o volontà di verità della necessità inevitabile dell'anello, non implica in alcun modo che tutto questo è fissato, immobilizzato ed esaurito nell'aspetto ascetico, che è condannato a portare eternamente con se, una fisionomia o determinazione negativa. In tal caso, Nietzsche non ha potuto convertire la volontà negativa, dominante in tutta la storia dell'uomo, in un oggetto d'amore. Ma ha dovuto farlo poiché "non c'è rifugio contro il pensiero della necessità".

IL ROVESCIAMENTO DEL PLATONISMO IN NIETZSCHE



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

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

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

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

Nella prima fase, che corrisponde alla dottrina di Platone (N. distingue tra Platone e platonismo), fra mondo sensibile e mondo vero c'è una sostanziale continuità: il mondo vero è raggiungibile dal virtuoso, che è in grado di distogliersi dal

mondo sensibile; l'idea è esperita come visione, che conferisce a ogni ente il potere di essere se stesso. Ma già nella seconda fase – che si configura come un platonismo distinto dal pensiero di Platone – viene operata una rottura con il sensibile, e il mondo vero, non più presente nell'ambito dell'esistenza umana, diviene irraggiungibile per il tempo di quest'ultima.

Il terzo periodo designa quella forma di platonismo raggiunta dalla filosofia di Kant.

Il soprasensibile, assolutamente irraggiungibile per la conoscenza, è ora un postulato della ragione pratica. Nel quarto, conseguente agli sviluppi del kantismo,

vi è un superamento del platonismo, che avviene però senza esiti creativi. Nel

quinto, il mondo vero viene abolito. Nondimeno rimane ancora il mondo sensibile e

il posto vuoto del mondo superiore. In tale fase, N. designa già il tratto del proprio

cammino filosofico che corrisponde alle opere aforistiche, da *Umano, troppo umano* alla *Gaia scienza*. Occorre un nuovo passaggio, che si compie nel sesto periodo, in cui anche il mondo apparente viene tolto. Questo è il compito che N. si propone nell'ultima fase della sua filosofia, quella dello *Zarathustra*.

Abolire il mondo apparente non significa abolire il sensibile, poiché il mondo

apparente è il mondo sensibile nello schema del platonismo. La sua abolizione, al

contrario, significa valorizzare il sensibile ed eliminare l'eccedenza del

soprasensibile. Compiendo questo passo, N. dunque trasforma lo schema gerarchico del platonismo, non si limita a capovolgerlo.

In tutti e sei i capitoli, la storia del platonismo è messa in

relazione con un tipo
d'uomo che si rapporta al mondo vero. Di conseguenza, il
rovesciamento del
platonismo diventa una metamorfosi dell'uomo: alla fine del
platonismo c'è il
superuomo, l'uomo che va oltre (ueber) l'uomo che c'è stato
finora.

IL MITO DELLA CAVERNA



Nel settimo libro di La Repubblica Socrate spiega a Glaucone, fratello minore di Platone, il mito della caverna, nel tentativo di chiarire che cosa sia la cultura (paidéian) e la sua mancanza (apaideusían).

Dobbiamo immaginarci, dice Socrate, una caverna dotata di un'apertura da cui entra la luce. In essa vivono fin dall'infanzia degli uomini, incatenati alle gambe e al collo, costretti a rimanere lì guardando soltanto in avanti, verso la parete, perché le catene non permettono loro di girare la testa. Dietro di essi c'è un muretto dietro al quale camminano delle persone che portano vasi e statue di ogni tipo e, alle spalle di questi, brilla un fuoco.

I prigionieri che vivono in quella caverna non vedono altra cosa che le ombre degli uomini dietro il muro, proiettate dalla fiamma sulla parete della caverna. Poiché non hanno mai visto altra cosa al di fuori di quelle, pensano che le ombre che vedono siano reali e che la loro voce sia l'eco che sentono su quella parete.

Immaginiamo ora, dice Socrate, cosa accadrebbe se quegli

uomini fosse liberati dalle catene e dall'ignoranza. Chi venisse così liberato proverebbe dolore a muovere le proprie membra e a guardare direttamente la luce, da cui risulterebbe abbagliato. Non servirebbe a nulla dirgli che ciò che vedeva prima altro non era che apparenza mentre ora il suo sguardo è più vicino all'essere e rivolto ad oggetti reali. Non ci crederebbe affatto e gli sembrerebbe evidente che ciò che vede è molto più sfocato ed irreali di quanto vedeva prima, e perciò meno vero. Costretto a guardare verso la luce, a causa del dolore agli occhi l'antico prigioniero cercherebbe di fuggire verso ciò che vede meglio e che ritiene più vero. Anche se fosse trascinato verso la luce non riuscirebbe a scorgere neppure uno degli oggetti illuminati dal sole. Dovrebbe abituarsi lentamente e all'inizio scorgerebbe con facilità le ombre, poi le figure riflesse nell'acqua e solo alla fine vedrebbe tutto così come è in realtà. Dopo un bel po' sarebbe pronto a dare un'occhiata veloce al sole e ne capirebbe la funzione, ossia che esso è la causa di tutto ciò che i prigionieri vedevano. Sentirebbe poi pietà per i suoi compagni ma, anche se decidesse di svelare loro l'illusione in cui vivono, di liberarli e portarli al cospetto del sole, verrebbe deriso e probabilmente ucciso da chi non gli crede o non vuole credergli.

Si conclude così il racconto del mito, a cui segue la spiegazione.

Il mondo visibile è rappresentato dalla dimora in prigione, mentre il fuoco costituisce il sole. La salita dell'uomo in superficie corrisponde all'ascesa dell'anima verso il mondo intelligibile. Aggiunge Socrate: «Ti sembra dunque strano che chi passa dagli spettacoli divini alle umane miserie si comporti goffamente e appaia ridicolo, appunto perché ancora ottenebrato e costretto, prima di essersi ben abituato a questa oscurità, a difendersi nei tribunali e altrove dalle ombre della giustizia e dalle immagini che proiettano quelle ombre, o a rifiutare l'interpretazione di tali immagini da

parte di chi non ha mai contemplato l'essenza della giustizia?».

Chi abbia scoperto la verità, che cosa sia effettivamente giusto, deve dunque fare i conti non soltanto con sé stesso, e con il dolore che provoca l'aver compreso di aver vissuto fino allora nell'errore ma deve anche confrontarsi con l'incomprensione esterna. Nessuno è disposto a credergli perché è da troppo tempo assuefatto a immagini e idee che reputa reali: la maggioranza degli esseri umani non mette neppure in discussione ciò in cui crede e considera folle chi si discosta dal sentire comune. Con la folla il sapiente cerca inizialmente di dialogare, di trasmettere ciò che sa, convinto dell'importanza e del valore della sua scoperta, ma riceve in cambio solo derisione, se non odio e disprezzo. Sembra chiedersi allora Socrate, come farà un paio di millenni dopo Nietzsche, «come trasmettere agli uomini la verità?». Platone usò il mito, Nietzsche l'aforisma, nella consapevolezza che qualsiasi verità svelata nella sua luce diretta è troppo accecante, e sta al singolo decidere se voler conoscerla. Per Platone, chi abbia raggiunto la verità non deve rimanersene isolato lassù, rifiutandosi di scendere di nuovo fra i prigionieri e di partecipare alle loro fatiche e ai loro premi. Ci sono nature, le migliori, che possono venire educate affinché comprendano e vogliano fare un giorno quell'ascesa.

Chi è assennato comprenderebbe però, aggiunge Socrate, che un essere turbato e incapace di vedere bene ha di certo subito un passaggio o dalla luce all'ombra, o dall'ombra alla luce, perché queste sono le cause dei disturbi agli occhi, e si chiederebbe da dove provenga. Con queste parole Platone ci suggerisce che ogni intimo turbamento va interpretato, e che v'è una ragione per la sensazione di smarrimento in cui sembrano trovarsi tante anime.

Se è vero dunque che scorgere la verità direttamente è doloroso e rischioso, è però possibile guardarla indirettamente, non tanto osservando le ombre ma scrutando con

occhio più attento i propri simili e avvicinandosi a coloro che mostrano di averla già veduta. A tale scopo è necessario acuire la propria sensibilità e prestare attenzione nei confronti dell'altro. Non ascolta realmente, né realmente vede, colui che ricerca sempre una conferma a ciò che egli è negli occhi altrui perché pensa solo alle proprie parole e negli occhi di chi ha di fronte vede ancora sempre e solamente il riflesso narcisistico di sé stesso. La diversità non lo attrae e dell'altro accetta solo le somiglianze. Va da sé che un simile atteggiamento, preminentemente mentale, non permette di uscire dal circolo limitato delle proprie precostituite conoscenze.

La verità, ci insegnano i due miti, richiede fiducia: nei confronti dell'amore così come del sapere. In qualsiasi ambito si trovi, irrazionale o razionale, richiede apertura e un'ininterrotta capacità di mettere in questione le proprie certezze, specialmente laddove siano il risultato di un'indolente adeguarsi a convenzioni e valori comunemente ed acriticamente accettati. È su questo punto che Nietzsche ci farà riflettere, e il risultato sarà proprio ciò che Socrate aveva previsto: l'impetosa derisione della maggior parte dei suoi contemporanei, impreparati a vedere la verità e narcisisticamente convinti della propria superiorità, sopravvalutazione errata che mai li avrebbe condotti alla fama che invece raggiunse chi avevano tanto schernito. Per tal motivo nacquero e morirono incatenati, legati a pregiudizi che li rendevano tanto più sicuri quanto più mediocri. Dalla mediocrità si può però uscire e a tal fine è essenziale riflettere sulla verità.

LA METAFISICA È IN QUANTO METAFISICA IL NICHILISMO AUTENTICO



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

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

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

quello che tra gli enti è più ente.

In quanto la metafisica concepisce l'essere nel senso del fondamento che sommamente è, essa è in sé teologia. Ma è anche ontologia, poiché determina l'ente in quanto tale rispetto alla sua essentia. Essa è dunque onto-teologia: nella sua essenza vi è una coappartenenza di teologia e di ontologia, che si manifesta in particolare nel concetto di trascendenza.

Tale parola, infatti, da un lato, rinvia al trascendimento dell'ente verso la sua essentia, e in tal caso è il trascendentale; dall'altro, al fondamento primo esistente, ed è il trascendente. L'ontologia rappresenta la trascendenza come il trascendentale; la teologia come il trascendente. Tale significato duplice ma unitario, è fondato nella distinzione di essentia ed existentia.

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

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

ed è tale sempre in riferimento all'ente. Ma nel sottrarsi, in quanto essere dell'ente, esso rimane contemporaneamente in vista.

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

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

Poiché, tuttavia, nella metafisica, tale rimanere assente non viene ammesso come carattere autentico del nichilismo, storicamente esso si compie in modo inautentico: la metafisica si sbarra da sé la via per esperire l'essenza del nichilismo. Ma questo momento inautentico non cade al di fuori dell'essenza del nichilismo, proprio nella misura in cui porta a compimento il momento autentico.

Se pensiamo il nichilismo partendo dall'essere stesso, esso non mostra quei tratti negativi che lo connotano abitualmente e che pure non devono essere trascurati: positivo e negativo condividono il medesimo ambito che

riguarda l'essere stesso e la storia in cui di se medesimo non ne è niente.

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

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

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

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

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

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

In questa situazione, l'uomo, rappresentando l'essere nel senso dell'ente in quanto tale, decade sull'ente e, nell'esclusivo volersi della sua volontà, attua la sua essenza nella soggettività, instaurando sé e il suo mondo entro la relazione soggetto oggetto.

La metafisica della soggettività fa dell'essere l'oggetto del rappresentare (Vor-stellen) e del pre-porre (Vor-setzen). La preposizione dell'essere come valore posto dalla volontà di potenza è solo l'ultimo passo della metafisica moderna.

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

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

**Welt-Spiel, das herrische,
Mischt Sein und Schein:-
Das Ewig-Naerrische
Mischt uns – hinein! ...**

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

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

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

Anche nel rimanere assente della sua svelatezza, l'essere non lascia mai perdere il suo asilo: ne ha bisogno, avendone necessità. L'essere, così, è necessitante in questo senso doppiamente unitario: è ciò che non-lascia-perdere (das Un-ablaessige) e ciò che ha bisogno (das Brauchende).

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

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

L'epoca della svelatezza dell'essere, che ha il carattere della volontà di potenza, è l'età della compiuta indigenza dell'ente in quanto tale e della spaesatezza dell'uomo. Tanto più l'ente ha bisogno (bedarf) dell'ente, tanto meno v'è ancora fabbisogno (es darbt) dell'ente in quanto tale. Per quanto riguarda l'uomo, non soltanto egli continua a non avere

familiarità con la verità dell'essere, ma ovunque emerga l' "essere", lo misconosce, lo respinge come il nullo niente. Ma al pensiero, prigioniero della metafisica, l'essere come tale deve rimanere familiare. Per il pensiero che va incontro all'estrema necessità dell'essere ciò vuol dire: pensare all'avvento del sottrarsi dell'essere, andandogli incontro. Tuttavia il dominio dell'assenza di necessità nella metafisica compiuta è che l'ente sia come se l'essere non "fosse" la necessità della verità stessa.

MORTE DI DIO O MORTE DELL'UOMO



L'uomo brutto per poter negare Dio doveva negare se stesso, ma la voglia di eternarsi lo costringe a surrogarsi con atto di devozione all'asino. L'uomo brutto è schiavo di se stesso, non sa sentirsi nemmeno come l'ultimo uomo, compiendo il deicidio si illude di completare un atto di liberazione, ma in realtà surroga involontariamente se stesso. Probabilmente, il suo dio era una riproduzione di una coscienza alienata e distorta.

Nietzsche non deve essere considerato né un ateo, né un cercatore di Dio, almeno nell'accezione della tradizione teologica. Il vero problema sta nel considerare il ruolo che lungo il corso della storia della filosofia hanno avuto le false rappresentazioni. Esisterebbe uno stretto legame tra dio e rappresentazione. Nietzsche ha cercato, per quanto attiene alla critica della teologia e della morale, di disantropomorfizzare il pensiero e la cultura, paradossalmente ogni tentativo di disantropomorfizzazione «è senza prospettiva

di riuscita [...] quindi alla fine una antropomorfizzazione elevata a potenza». Risulta evidente che antropomorfizzare è rappresentarsi il mondo e l'uomo stesso appunto come valori e interrogarsi sulla natura della rappresentazione implica chiedersi chi è che si rappresenta qualcosa? Heidegger è dell'avviso che «parlare di antropomorfizzazione senza aver deciso, cioè domandato, chi sia l'uomo è in effetti una chiacchiera, e tale rimane anche quando, per illustrarlo, si passano in rassegna l'intera storia universale e le civiltà più antiche dell'umanità. Per discutere dunque in modo non superficiale e non solo apparente la perplessità dell'antropomorfizzazione, la sua affermazione al pari del suo rifiuto, si deve per prima cosa farsi carico della domanda: chi è l'uomo?».

La filosofia avrebbe il compito di destrutturare e correggere l'errore del pensiero filosofico che non avrebbe insistito sulla distinzione di essere ed ente e sotto tale aspetto il divino convertito in ente avrebbe soppiantato il pensare Dio come essere. La correlazione tra il senso di Dio e il senso dell'essere potrebbe indicare una congettura antitetica alla costituzione positiva della teologia che avrebbe istituito il Dio-ente limitando e negando il senso dell'essere. La metafisica e il nichilismo non pensano l'essere in quanto essere, ma l'essere in quanto ente, partendo dall'ente e arrivando all'ente, traspongono l'essere in un ente, indipendentemente che si tratti di ente sommo nel senso della causa suprema o di ente come soggetto quale condizione dell'oggettività.

Un'altra domanda impellente recita: è la visione nichilistica del pensiero occidentale ad aver ucciso Dio o è la morte di Dio che ha prodotto il nichilismo?

Il nichilismo denota l'accettazione passiva, puramente formale di una potenza senza volontà, senza qualità ormai giunta ad essere semplicemente un niente. Il dio positivo indica un darsi come ente, sotto tale aspetto si assegna alla storicità

quindi alla dispersione e alla nientità. Heidegger concepisce la morte di Dio come un momento fondamentale che testimonia solo in parte l'avvento del nichilismo. Dio muore con la tematizzazione e rappresentazione dell'Ente Sommo e una certa teologia ha attribuito all'Ignoto una presenza pre-costituita in base alle umane antropofizzazioni. Quale filosofia si è insinuata all'interno della possibilità dell'ente-Dio? L'anti-platonismo. Non il platonismo, ma soprattutto l'antiplatonismo risulta essere più velenoso del platonismo. Il nulla di Dio annuncia la svalutazione del platonismo in tutti i suoi aspetti, l'antiplatonismo è un'altra forma di platonismo che rivive comunque con una trasposizione a vantaggio di valori umani o troppo umani ritenuti più tangibili. Tuttavia, platonismo e la sua trasposizione indicano un accadere fondamentale della storia occidentale, in questo senso essi rientrano nel piano generale della metafisica e al contempo indicano quanto il nichilismo sia essenziale e attivo nel pensiero filosofico. Platonismo come al di là e anti-platonismo come valore dell'al di qua indicano la stessa cosa e conservano la stessa logica – quel «Dio vuol dire qui in genere il soprasensibile che, in quanto mondo vero, al di là, eterno, rispetto a quello terreno di quaggiù si fa valere quale autentico e unico fine. Quando la fede cristiano-ecclesiastica si sposa e perde il suo dominio sul mondo, il dominio di questo Dio ancora non scompare. Piuttosto, la sua figura si traveste, la sua richiesta si sclerotizza fino a diventare irricognoscibile. All'autorità di Dio e della Chiesa subentrano l'autorità della coscienza, il dominio della ragione, il dio del progresso storico, l'istinto sociale». In effetti, se ripensiamo alle diverse tipologie nichilistiche ci rendiamo perfettamente conto che la morte di dio, in senso nietzschiano e heideggeriano, abbia a che fare con un atto di accusa non tanto al bisogno della trascendenza, quanto alla filosofia che ha tematizzato e giustificato, attraverso possibili varianti, certe religioni connesse a scuole di pensiero quali il platonismo, l'anti-platonismo, il nichilismo..., nelle diverse accezioni intrinsecamente legate.

Nietzsche è il pensatore che permette alla metafisica di compiersi totalmente, è l'ultima espressione del nichilismo e per questo impersonerebbe il pensiero ultra-metafisico; è il pensatore che permette alla metafisica di compiersi fino in fondo. Per comprendere tale aspetto, è necessario apporre a confronto e a giudizio la tesi secondo cui «l'uomo buono della morale, pensato in termini metafisici, è quell'uomo che nulla sa dell'origine dei valori ai quali egli si sottomette come a ideali incondizionati» alla tesi per la quale «La metafisica è antropomorfismo – il configurare e vedere il mondo a immagine dell'uomo». La prima citazione rimanda all'assolutezza dei valori ritenuti in sé e per se stessi evidenti e veri. L'uomo buono non si riferisce solo all'individuo cristiano-borghese, ma all'insieme di quelle teorie d'ordine pratico e teoretico che, lungo il corso del tempo, caratterizzano il pensiero occidentale. Gli ideali incondizionati sarebbero stati invalidati con la teoria fondata sul rimedio per una volontà che si costituisce in funzione dell'illusione, della menzogna per poter vivere senza esporsi all'impellenza del nulla o del caos. Tuttavia per Heidegger, Nietzsche non avrebbe avvertito l'esigenza di un semplice scambio di valori con altrettanti ritenuti più autentici e antimetafisici.

La trasvalutazione invece è rivolta a riesaminare le «determinazioni dell'ente in relazioni ai valori». Finché si rimane nella sfera dei valori, anche se rovesciati, si incorre nel rischio di chiudersi nell'ambito in cui prevale il dominio della metafisica come scienza dell'entità e non più dell'essere. Nietzsche è impossibilitato a pensare in modo essenziale e differenziale la metafisica, perché egli stesso non può non pensare nichilisticamente. Il suo concetto di nichilismo sottende una valutazione nichilistica della vita. Nietzsche da parte sua si dichiara un nichilista alla massima potenza, ma nello stesso tempo nella sua persona, il nichilismo sarebbe stato avversato e oltrepassato. L'immoralismo anche se in termini antitetici alla morale tradizionale, non avrebbe superato la soglia del valore, l'immoralismo sottenderebbe un

pensare per valori anche se rivissuti alla rovescia.

IL “SOGNO” DI NIETZSCHE CONTRO LA CAVERNA DI PLATONE



Solo il prigioniero può mantenere questo sogno; è libero solo quello che è capace di riconoscersi come prigioniero. Concretamente la realtà è per quelli che non possono sopportare il peso dei sogni, il peso di un'esistenza insensata: l'uomo desidera la verità perché è incapace di confrontarsi col sogno, con il mistero.

Cosicché Nietzsche utilizza la metafora della prigione per definire l'uomo libero: non come quello che si rifugia in valori senza fondamento, considerati possessori di verità che non possono sopportare il peso al quale li pone il caos, bensì quello che è cosciente della sua condizione di prigioniero e che sa che non può conoscere la verità non essendo capace di decifrare il caos in costante trasformazione e, pertanto, avendo come unica maniera di conoscere la verità, con la prospettiva, il sogno, (la conoscenza della verità è possibile solo da una posizione parziale).

Nella caverna di Platone gli uomini sono legati e diretti verso una parete nella quale possono vedere solo ombre di quello che si vede fuori. Fuori da questa caverna c'è un altro muro oltre il quale altri uomini appaiono con forme di animali, piante e

persone che sono proiettate da un fuoco nella parete degli uomini incatenati nella caverna. Se uno di questi uomini che indossano le forme parlasse, nella caverna si formerebbe un'eco che potrebbe portare i prigionieri a pensare che quella voce provenga dalle ombre che vedono passare sul muro. Mentre una persona esterna avrebbe un'idea completa della situazione, i prigionieri, non sapendo quello che realmente succede dietro e non avendo esperienza del mondo esterno, essendo incatenati dall'infanzia, sono portati a interpretare le ombre "parlanti" come oggetti, animali, piante e persone reali.

In questo mito della caverna Platone identifica questa con il mondo sensibile e "fuori" il mondo intelligibile, (il soprasensibile), con la verità. Platone afferma che normalmente gli uomini sono prigionieri, obbligati a guardare le ombre come forme semplici che non sono neanche oggetti reali; questi oggetti reali possono trovarsi solo "fuori" dalla caverna, cioè nel mondo intelligibile delle forme conosciute per la ragione e non per la percezione. Gli uomini non conoscono direttamente e immediatamente gli oggetti reali del mondo: piuttosto, noi conosciamo solo l'effetto dove la realtà esterna agisce nelle nostre menti. Quando guardiamo un oggetto, percepiamo solo una copia, una semplice rappresentazione mentale del vero oggetto della realtà esterna.

Platone, pertanto, attraverso la metafora della caverna, riconosce l'uomo libero nell'individuo che è cosciente che il mondo sensibile non rivela la vera essenza delle cose, è che può raggiungere la conoscenza pura del reale liberandosi dalle catene della sua esperienza e guardando la luce delle stelle e della luna, arrivando nel mondo della pura

intellezione e comprendendo l'idea del Bene in sé.

Platone e Nietzsche utilizzano la metafora di un posto chiuso come la caverna e la prigione con il fine di arrivare alla definizione di uomo libero e per ambedue fuori da questo luogo chiuso sta la verità. La differenza tra Platone e Nietzsche è che, in primo luogo per Platone, la verità è direttamente visibile, benché non nel mondo dei sensi che è solo una copia del soprasensibile, bensì nel mondo intelligibile (fuori dalla caverna) mentre per Nietzsche, non possiamo conoscere la verità che si trova fuori dalla prigione, una verità che può essere concorde con il caos, con qualcosa che è in costante movimento, in costante trasformazione.

Per Platone il mondo ha un senso e la realtà, la verità, può essere raggiunta dall'uomo; per Nietzsche, invece, il mondo non ha senso è l'uomo che deve creare un senso, e la verità, il caos, non è conoscibile se non da una posizione parziale, attraverso la prospettiva, nel mantenimento del sogno.

Inoltre fondamentale per Nietzsche è l'abbandono del progetto metafisico platonico che vede una distinzione tra il mondo sensibile ed il mondo soprasensibile, per sostenere la mancanza di fondamento di un mondo trascendentale. L'unica cosa che rimane all'uomo è la sua vita terrena, l'apparenza, vista qui come una maniera di interpretare la verità.

L'INTENTO DI NIETZSCHE DELL'INVERSIONE DEL PLATONISMO A PARTIRE DALL'ESPERIENZA FONDAMENTALE DEL NICHILISMO: LA VERITÀ NEL PLATONISMO E NEL POSITIVISMO



Diciamo Platonismo, e non Platone, perché non documenteremo qui la concezione della conoscenza in questione in modo originale e dettagliata nel lavoro di Platone, ma evidenzieremo solo senza entrare nei dettagli una caratteristica determinata da lui. La conoscenza è l'equalizzazione di ciò che deve essere conosciuto.

Cosa si deve sapere? L'entità stessa.

Cos'è? Da dove viene determinato il suo essere?

Dalle idee e come. Loro "sono" ciò che percepiamo quando guardiamo le cose considerando l'aspetto che mostrano, come sono: cosa sono. Ciò che rende un tavolo un tavolo, l'essere del tavolo, può essere visto, non con gli occhi sensibili del corpo ma con quelli dell'anima; questa visione è la percezione di cosa sia una cosa, della sua idea. Quello visto così è qualcosa che non è sensibile. Ma poiché è solo sotto la luce possiamo conoscere il sensibile, ciò che è qui come una tabella, il non-sensibile è allo stesso tempo al di sopra del sensibile. È l'essere sovrasensibile, l'autentico che-è e l'ente del se autentico. Per ciò, il conoscere deve adattarsi alla misura del sovrasensibile, l'idea, deve portare non davanti alla visione del visibile non sensibile, deve metterlo

davanti a sé: re-presentarlo. Il cono-scere è il rappresentare che si adegua alla misura del sovrasensibile. Il re-presentare puro, non sensibile che si spiega in un mediatore apportare di quello rappresentato, così si chiama.

Il conoscere è in essenza teorico.

Nella base di questa concezione del conoscere, il con-conoscere "teorico" è una determinata interpretazione dell'essere, e questa concezione della conoscenza ha solo senso e legittimità nel terreno della metafisica. Pertanto, predicare circa una "essenza eterna ed immutabile della scienza", o è una mera maniera di parlare che non prende sul serio quello che dice o, altrimenti, implica un'ignoranza dei fatti fondamentali che riguardano l'origine del concetto occidentale di sapere.

Il "teorico" non si distingue solo ed è differente dal "pratico", ma si fonda su una determinata esperienza fondamentale dell'essere. La stessa cosa vale anche rispetto al "pratico" che in ogni caso si differenzia dal "teorico".

Tanto essi come la sua separazione stessa possono comprendersi solo a partire dall'essenza dell'essere in ogni caso, cioè metafisicamente.

Né il pratico si trasforma mai a causa del teorico né il teorico a causa del cambiamento del pratico, bensì sempre nello stesso momento a partire dalla posizione metafisica fondamentale.

Differente da quella del platonismo è l'interpretazione della conoscenza che fa il positivismo. Anche qui il conoscere è un adattarsi alla misura. Ma quello che ha il carattere di modello di misura, quello che è il rappresentare deve attenersi innanzitutto e costantemente, ed è qualcosa di differente: è quello che giace immediatamente davanti, è permanentemente anteposto, il positum. Si considera come tale il dato nella sensazione, alla cosa sensibile. Il modo nel

quale si produce il compendiare è anche qui un re-presentare immediato, la "sensazione", che si risolve per una mediazione che mette in relazione alcuni con altri elementi che si danno nella sensazione, per il giudicare. L'essenza del giudizio stesso può, a sua volta, interpretarsi in modi differenti, ma non continueremo ad analizzarlo.

Senza fissare già ora la concezione della conoscenza di Nietzsche ad una di queste due correnti fondamentali –il platonismo o il positivismo– né a un miscuglio di entrambe, possiamo dire: la parola "verità" significa per lui la stessa cosa di vero, e questo vuole dire: lo è nella realtà conosciuta. Conoscere è apprendere teorico-scientificamente il reale nel più ampio senso.

Con ciò rimane detto, in una maniera generale: per quanto nel particolare possa allontanarsi da interpretazioni anteriori, la concezione nietzscheana dell'essenza della verità si mantiene nell'ambito della gran tradizione del pensiero occidentale. Ma anche rispetto alla nostra domanda specifica circa la relazione tra arte e verità, abbiamo ceduto e siamo andati avanti in maniera decisiva.

In accordo con la delucidazione che si è fatta della concezione della verità dominante, quello che qui si mette in relazione è, considerato in modo più stretto, da una parte l'arte e dall'altra la conoscenza scientifica – teorica.

L'arte, compresa nel senso nietzscheano dall'artista, è un creare, e questo è riferito al bello. Analogamente, la verità è l'oggetto di riferimento per la conoscenza. Quindi, la relazione in questione, la relazione tra arte e verità che provoca trepidazione, deve concepirsi come la relazione tra arte e conoscenza scientifica, oppure tra bellezza e verità.

Ma in che senso quella relazione per Nietzsche è una discrepanza?

In che senso l'arte e la conoscenza, la bellezza e la verità in generale entrano per lui in una relazione speciale?

Certamente non per le ragioni completamente esterne che servono da norma alle usuali filosofie e scienze della cultura: il fatto che se c'è arte vicino a lui, c'è anche scienza, e ambedue appartengono alla cultura e che, se si vuole costruire un sistema della cultura, bisogna indicare tra altre cose le relazioni che mantengono tra sé questi fenomeni culturali. Se la domanda nietzscheana rispondesse solo a una filosofia della cultura nel senso della costruzione di un sistema ben ordinato dei fenomeni e valori culturali, la relazione tra arte e verità non potrebbe essere convertita mai in una discrepanza e meno ancora in una discrepanza che provocasse trepidazione.

Per vedere come arte e verità possono e devono entrare per Nietzsche in una relazione speciale, partiremo in realtà di nuovo da una delucidazione del suo concetto, perché l'altro elemento della relazione, l'arte, è stato già sufficientemente trattato. Per caratterizzare in realtà in maniera più precisa il concetto nietzscheano dobbiamo domandarci in che senso concepisce il conoscere e che criteri stabilisce. In che relazione si trova la concezione nietzscheana della conoscenza rispetto alle due correnti fondamentali che abbiamo caratterizzato, il platonismo e il positivismo?

Nietzsche dice in un'occasione, in una breve osservazione che si trova nei lavori preliminari alla sua prima opera: La "mia filosofia, il platonismo invertito: quanto più lontano dall'ente vero, tanto più puro, bello, migliore. La vita nell'apparenza come 150 fin" (IX)190).

È questa una sorprendente anticipazione da parte del pensatore dell'insieme della sua posteriore posizione filosofica fondamentale, perché i suoi ultimi anni di creazione non si occuparono più di questa inversione del platonismo. Non dobbiamo sorvolare, tuttavia, che il "platonismo invertito"

nella sua prima epoca differisce in modo considerabile dalla posizione raggiunta finalmente nel tramonto degli idoli. Nonostante ciò, seguendo quelle parole proprio di Nietzsche, può risolversi ora in maniera più precisa la sua concezione della verità, cioè del vero.

Per il platonismo, il vero, l'ente veridico è il sovrasensibile, l'idea. Il sensibile, al contrario, è il; questo non vuole dire assolutamente non ente, bensì, quello che non deve essere trattato come ente, benché non sia semplicemente niente. Nella misura e fino a dove si chiama ente, il sensibile deve misurarsi con il sovrasensibile, perché il non ente è ombra e il resto dell'essere è il vero ente.

Invertire il platonismo vuole dire, allora: invertire i criteri di misura; per dirlo così, quello che sta sotto nel platonismo e deve misurarsi con il sovrasensibile deve passare sopra il sovrasensibile e mettersi al suo servizio. Portando a termine l'invertimento, il sensibile si trasforma nel propriamente ente, cioè nel vero, nella verità. Il vero è il sensibile. Questo è quello che insegna il "positivismo." Sarebbe affrettato, tuttavia, fare passare per "positivista", come succede generalmente, la concezione nietzscheana della conoscenza e pertanto la concezione della verità che gli corrisponde.

È indiscutibile che nel periodo della sua autentica conversione e maturazione, tra gli anni 1789 e 1791, prima di lavorare nella progettata opera capitale, La volontà di potere, Nietzsche attraversò un estremo positivismo che, benché trasformato, si integrò nella sua posteriore posizione fondamentale. Ma la cosa importante è precisamente quella trasformazione.

E questo vale specialmente rispetto all'invertimento del platonismo nel suo insieme. In esso si consuma il pensiero filosofico più proprio di Nietzsche. Molto presto- e da due

lati- arriva il compito di pensare attentamente la filosofia di Platone, ed è per lui un compito urgente. La sua professione iniziale di filologo classico lo conduceva, per obbligo, ma soprattutto per inclinazione filosofica, a Platone. Alla sua epoca a Basilea impartì in varie occasioni lezioni su Platone: Qui "introduzione allo studio dei dialoghi platonici», ma torna anche ad avere con chiarezza l'influenza filosofica di Schopenhauer. Proprio Schopenhauer basa tutta la sua filosofia cosciente ed espressamente in Platone e in Kant. Così, nel prologo della sua opera capitale, Il mondo come volontà rappresentazione (1818, scrive: "La filosofia di Kant è dunque l'unica rispetto alla quale si presuppone una conoscenza dettagliata in quello che espone. Ma se oltre a ciò, anche il lettore si è trattenuto nella scuola del divino Platone, sarà tanto meglio preparato e sarà tanto più ricettivo ad ascoltarmi."

In terzo luogo, nomina inoltre i Veda indù. Sappiamo che in gran misura Schopenhauer ha falsificato e rozzamente interpretato la filosofia kantiana. La stessa cosa è successa con la filosofia di Platone. Di fronte alla grossolana interpretazione della filosofia platonica, Nietzsche, filologo classico, non era tanto disarmato fino dall'inizio, rispetto all'interpretazione di Kant fatta da Schopenhauer. Già nei suoi anni giovanili, la sua interpretazione di Platone raggiunge, con le lezioni di Basilea, una notevole indipendenza e una maggiore verità che quella di Schopenhauer. Respinge soprattutto l'interpretazione che la ricezione delle idee è una semplice "intuizione" e sottolinea: la ricezione delle idee è "dialettica."

L'opinione schopenhaueriana di che cosa è un'intuizione proviene da una brutta comprensione della dottrina di Schelling circa la "l'intuizione intellettuale" come atto fondamentale della conoscenza metafisica.

Tuttavia, questa interpretazione di Platone ed il platonismo in un senso piuttosto filologico e storico-filosofico, sebbene

rappresenta un aiuto, non costituisce la strada decisiva che porta a Nietzsche a penetrare filosoficamente nella dottrina platonica e a mantenere un confronto con lui, cioè, all'esperienza e la comprensione della necessità di un invertimento del platonismo. L'esperienza fondamentale di Nietzsche è la crescente comprensione del fatto basilare della nostra storia. Questo è, per lui, il nichilismo.

Nietzsche non ha cessato di esprimere in forma passionale questa esperienza fondamentale della sua esistenza pensante. Per i ciechi per chi non può e soprattutto non vuole vedere, le sue parole suonano facilmente come qualcosa di smisurato, come un delirio. E tuttavia, se valutiamo la profondità della sua comprensione e riflettiamo circa la vicinanza con la quale il fatto storico fondamentale del nichilismo lo disturbava, quasi si potrebbe dire che le sue parole sono soavi. Una delle formule essenziali per caratterizzare l'avvenimento del nichilismo è: "Dio è morto" (Cfr. ora Holzwege).

EL "SUEÑO" DE NIETZSCHE CONTRA LA CAVERNA DE PLATÓN



Sólo el prisionero puede mantener este sueño; sólo es libre aquel que es capaz de reconocerse como prisionero. De hecho la realidad es para aquellos que no pueden soportar el peso de los sueños, el peso de una existencia sin sentido: el hombre desea la verdad porque es incapaz de enfrentarse con el sueño, con el misterio.

Así que Nietzsche utiliza la metáfora de la prisión para definir al hombre libre: no como él que se refugia en valores

sin fundamento, considerados poseedores de verdad, que no puede soportar el peso al que lo pone el caos, sino como él que está consciente de su condición de prisionero y que sabe que no puede conocer la verdad no siendo capaz de descifrar el caos en constante transformación y, por lo tanto, teniendo como única manera de conocer la verdad la perspectiva, el sueño (el conocimiento de la verdad posible sólo desde una posición parcial).

En la caverna de Platón los hombres están atados y dirigidos hacia una pared en la que se puede ver sólo sombras de lo que pasa fuera. Fuera de esta caverna hay otro muro más allá del cual otros hombres asoman formas de animales, plantas y personas que están proyectadas por un fuego en la pared de los hombres encadenados en la caverna. Si uno de esos hombres que llevan las formas hablara, en la caverna se formaría un eco que podría llevar a los prisioneros a pensar que aquella voz provenga de las sombras que ven pasar sobre el muro. Mientras que una persona externa tendría una idea completa de la situación, los prisioneros, no sabiendo lo que realmente pasa detrás y no teniendo experiencia del mundo exterior (están encadenados desde la infancia), serían llevados a interpretar las sombras "hablantes" como objetos, animales, plantas y personas reales.

En este mito de la caverna Platón identifica a ésta con el mundo sensible y el "afuera" con el mundo inteligible (el suprasensible), con la verdad. Platón afirma que normalmente los hombres son prisioneros, obligados a mirar las sombras de formas simples que ni siquiera son objetos reales; estos objetos reales sólo se pueden encontrar "fuera de la caverna", es decir en el mundo inteligible de las formas conocidas por la razón y no por la percepción. Los hombres no conocen directamente e inmediatamente a los objetos reales del mundo: más bien, nosotros sólo conocemos el efecto que la realidad externa actúa en nuestras mentes. Cuando miramos un objeto, sólo percibimos una copia, una sencilla representación mental

del verdadero objeto de la realidad externa.

Platón, por lo tanto, a través de la metáfora de la caverna, reconoce el hombre libre en él que está consciente de que el mundo sensible no revela la verdadera esencia de las cosas, en él que puede alcanzar el conocimiento puro de lo real liberándose de las cadenas de su experiencia y mirando la luz de las estrellas y de la luna, llegando en el mundo de la pura intelección y comprendiendo la idea del Bien en sí.

Platón y Nietzsche utilizan la metáfora de un lugar cerrado como la caverna y la prisión con el fin de llegar a la definición de hombre libre y para ambos fuera de este lugar cerrado está la verdad. La diferencia entre Platón y Nietzsche es que, para el primero, Platón, la verdad es directamente visible, aunque no en el mundo de los sentidos (que es sólo una copia de lo suprasensible), sino en el mundo inteligible (fuera de la caverna), mientras que para el otro, Nietzsche, no podemos conocer la verdad que se encuentra fuera de la prisión, una verdad que puede ser identificada con el caos, es decir con algo que está en constante movimiento, en constante transformación. Para Platón el mundo tiene un sentido y la realidad, la verdad, puede ser alcanzada por el hombre; para Nietzsche, en cambio, el mundo no tiene sentido y es el hombre que tiene que crear un sentido, y la verdad, el caos, no es conocible si no desde una posición parcial, a través de la perspectiva, en el mantenimiento del sueño.

Además fundamental para Nietzsche es el abandono del planteamiento metafísico platónico (que ve una distinción entre el mundo sensible y el mundo suprasensible) para sostener la falta de fundamento de un mundo trascendental. Lo único que queda al hombre es su vida terrenal, la apariencia, entendida aquí como una manera de interpretar la verdad.

L'ESTREMO DEL NICHILISMO



Con la sua dottrina di « questo » mondo, la cui suprema costellazione è la necessità, Nietzsche si illudeva di aver detto di sì alla casualità della propria esistenza e di aver trovato risposta alla domanda: « Sapete dunque cos'è per me il mondo?

E cosa io voglio, se voglio questo mondo? ». Il volere questo mondo in Nietzsche è condizionato criticamente dall'avversione per il retromondo metafisico del platonismo cristiano, e positivamente dalla nostalgia per quel « vecchio » mondo precedente la comparsa del cristianesimo, questa « massima sciagura » del mondo.

Ma è realmente riuscito, al di qua di quel retromondo, a sentirsi a casa nell'innocenza del nuovo cominciamento di un fanciullo cosmico

greco? « O piuttosto » non ha forse « il novello Colombo » sbagliato direzione nel circumnavigare il mondo spirituale, riapprodando alla fine – solo venendo dalla parte opposta – esattamente al punto da cui la sua volontà voleva allontanarlo?

Il suo mondo è dunque, ancora una volta, quel « retromondo » che si era lasciato alle spalle, che è un « nulla divino » e un « fumo colorato davanti agli occhi di un essere divinamente infelice »?

Non ha forse anche Zarathustra, nel suo « progetto di un nuovo modo di vivere », gettato la sua illusione « al di là dell'uomo, come tutti gli abitatori del retromondo », per cui la sua « visione », così come quello « spettro », non gli venne dall'aldilà, bensì dalla « sua cenere e brace »?

Nel capitolo intitolato Degli abitatori del retromondo lo stesso Zarathustra spiega cosa accadde quando il suo ribrezzo creò per lui ali e forze che presagiscono le fonti. Infatti il modo in cui Nietzsche si redime dalla volontà del nulla è altrettanto assurdo dell'autoredenzione inversa, dalla volontà di vita, con tenuta nella metafisica di Schopenhauer, alla quale allude il discorso sugli abitatori del retromondo.

Alla redenzione dell'uomo dal dover volere cosmico in un nulla beato corrisponde nel caso di Nietzsche la redenzione del poter-volere dell'uomo in una « beatitudine controvolgia », e il sovra-uomo, a partire dal quale egli insegna il ritorno, è un « nichilista estatico ». Nel caso dello stesso Zarathustra vale ciò che è stato detto degli abitatori del retromondo. per spiegare « ciò che accadde ».

*Io superai me stesso, il sofferente, io portai la mia cenere sul
monte, una fiamma più chiara inventai io per me. [...]*

*Sofferenza era e incapacità – questo creò tutti i mondi dietro il
mondo; e quella illusione breve di felicità, che solo conosce chi più
di tutti soffre.*

Stanchezza, che d'un sol balzo vuol attingere le ultime cose, con

*salto mortale: una misera ignorante stanchezza, che non vuol più
nemmeno volere:*

essa ha creato tutti gli dèi e i mondi dietro il mondo.

*[...] Era il corpo che disperava del corpo – con le dita dello spirito
ingannato esso palpava le pareti ultime.*

*[...] Era il corpo che disperava della terra – esso ascoltava come il
ventredell'essere gli parlava.*

*E allora volle sfondare le pareti ultime con la testa [...] per giungere
al di là*

in « quel mondo ».

Ma « quel mondo » è ben nascosto agli occhi dell'uomo, quel mondo [...] inumano, che è un nulla celeste; e il ventre dell'essere non parla affatto all'uomo, se non in quanto è esso stesso uomo.

In verità ogni « essere » è difficile da dimostrare, e con difficoltà lo si può indurre a parlare. Ditemi, fratelli, forse che la più stravagante delle cose non è anche la meglio dimostrata?

Sì, questo, io e la contraddizione e il groviglio dell'io parla ancora nel modo più onesto del proprio essere – questo io che crea, vuole, valuta ed è la misura e il valore delle cose ,

quando cioè « mezzo e misura » sono andati perduti nel rapporto dell'uomo con il mondo e l'uomo è stato per così dire gettato in un mondo che non gli è più amico. Alla porta carraia di un attimo decisivo la volontà di Nietzsche si è decisa per il voler-se-stesso del mondo – con cui la sua volontà si armonizza in modo sovra-umano – contro il risentimento nei confronti dell'esistenza toccata in sorte. Dal momento che Nietzsche però non era un sovra-uomo, la redenzione avvenne nel modo che egli stesso ha così definito: «Tutto ciò che è sovra-umano appare nell'uomo come malattia e follia». Per questo motivo può giustamente dire di se medesimo che

il « suo destino » era quello d'insegnare l'eterno ritorno, questa « concezione sovra-umana del mondo ».

Nietzsche – che indossava l'abito prosaico di un borghese del XIX secolo – ci racconta che Empedocle andava in giro con una veste di porpora, con una cintura d'oro, con sandali di bronzo e una corona delfica sul capo. Circondato dal suo popolo Empedocle impazzisce e, prima di scomparire nel cratere, annuncia la verità della palingenesi; un amico muore con lui. La differenza tra questa mitica morte del filosofo e la fine di Nietzsche nella follia, durante la quale un Langbehn * si cimentò come « amico » per ridestarlo alla vita spirituale, è grande quanto quella tra Eschilo e Richard Wagner.

Invece di scomparire nel cratere dell'Etna, Nietzsche fu circondato dalle pareti protettive di una stanza di malato. Ancora per dieci anni continuò a vivere vegetando, « come una nera fortezza semidistrutta, isolata sulla sua montagna, meditabonda e in profondo silenzio; in modo che gli stessi uccelli abbiano paura di quel silenzio» come ce lo raffigura un quadro di Stoeving**.

«A Forte Gonzaga, presso Messina. [...] Stato di profondissima meditazione. Fatto tutto per tenermi a distanza: non legato più né da amore né da odio. Come in un'antica fortezza. Tracce di guerre; anche di terremoti. Dimenticato ». Nietzsche- era giunto fino a questo estremo e per lui vale il principio: « L'incantesimo, che combatte per noi [...] è la magia dell'estremo, la seduzione che viene esercitata da ogni cosa estrema ».

A questo corrisponde nei discorsi di Zarathustra una quantità smisurata di superlativi e di « sopra »-termini: sovra-umano, sovramondo, sovra-eroe, sovra-coraggio, sovra-draco, sovra-beato, sovracompassionevole, sovra-bontà, sovra-ricchezza, sovra-tempo – che rimandano tutti al termine base di « superamento » e caratterizzano come estremismo il radicalismo nietzscheano. Le posizioni estreme non sono però « radicali » in senso letterale, ma piuttosto sradicate.

Solo il completo sradicamento poteva far credere a Nietzsche che a

posizioni estreme possano « subentrare » di nuovo posizioni estreme, ma rovesciate. Nella dottrina nietzscheana mancano tutti i concetti intermedi tra l'estremo del nichilismo e l'estremo inverso dell'eterno ritorno, come anche tra il sovra-uomo e l'ultimo uomo, concetti intermedi che, secondo Schelling, sono gli unici effettivamente in grado di chiarire e spiegare .

A quelle posizioni estreme appartiene anche la volontà nietzscheana di dire di sì incondizionatamente alla propria esistenza nella totalità dell'essente, e voler perfino divenire un essere che ritorna periodicamente – una pretesa di eternizzazione che prende male le misure della dimensione dell'essere mortale.

Quale amico dei Greci, Nietzsche sapeva però anche che alla lunga non si dimostrano più forti coloro che esagerano fino all'estremo, bensì « i più moderati », che non « hanno bisogno » di dogmi estremi, perché sono sicuri della loro potenza u, – e questo vale anche per quanto concerne il possibile superamento dell'uomo.

Trovare la misura e il mezzo nella tensione ad andar oltre l'umanità: si deve trovare il tipo supremo e più energico di uomo! Rappresentare nel piccolo costantemente la tendenza suprema: – perfezione, maturità, [...] salute, una tenue diffusione di potenza. Lavorare come un artista alla propria attività quotidiana, perfezionarci in ogni lavoro.

Misura e mezzo è tuttavia proprio ciò che manca radicalmente al tentativo nietzscheano di superare l'uomo. Troppo tardi Strindberg gli inviò l'ammonimento oraziano:

« Rectius vives, Licini, neque altum

Semper urgendo, neque dum procellos

Cautus horrescis, nimium premendo

Litus iniquum »

Interdum iuvat insanire! Vale et Fave!

Un punto di mezzo è presente solo sotto forma di un vuoto baratro tra l'esistenza dell'uomo "divenuta senza scopo e un mondo divenuto senza natura, e solo la volontà ha gettato un ponte su questo baratro e ha sempre designato di conseguenza il mondo come « proprio ». « Vi sono vie e maniere di molte specie che portano all'autosuperamento: ma qui, vedi tu\ Solo un pagliaccio può pensare: " l'uomo può anche esser saltato d'un balzo " », anziché superato di grado in grado e « senza fretta », cosa in cui i Greci sono mirabili. Solo i Greci, a giudizio di Nietzsche, in quanto esempi dell'umana moderazione, furono uomini realmente benriusciti, proprio come vuol-essere il sovra- uomo di Zarathustra. Mentre l'uomo antico conservò mezzo e misura, giacché era naturalmente violento, l'uomo moderno è teso fino all'estremo – per non essere mediocre.

Nietzsche prevedeva per la sua epoca il pericolo che il « governo del mondo » cadesse nelle mani dei mediocri, giacché essi in un'epoca « meschina » sono coloro che sopravvivono nel futuro.

In un tale movimento estremo quanto a ritmo e a mezzi, quale la nostra civiltà rappresenta, il centro di gravità degli uomini si sposta: degli uomini che più contano, a cui per così dire incombe il compito di compensare tutto il grande pericolo di un tale movimento morboso; essi saranno i ritardatori per eccellenza, quelli che ricevono lentamente, che difficilmente lasciano andare, i relativamente durevoli in mezzo a questo enorme mutare e frammischiarsi di elementi.

In tali circostanze il centro di gravità si sposta necessariamente verso i mediocri-, contro il dominio della plebe e degli eccentrici (gli uni e gli altri per lo più uniti) si consolida la mediocrità, come garante e portatrice dell'avvenire. Ne sorge per gli uomini d'eccezione un nuovo avversario – o invece una nuova seduzione. Posto che essi non si adattino alla plebe e che non cantino canzoni per sollazzare l'istinto dei « diseredati », avranno bisogno di essere « mediocri » e « seri ». Sanno che la mediocritas è anche aurea. [...] E ancora una volta [...] il mondo logoro dell'ideale lucra un'intelligente intercessione... Risultato: la mediocrità acquista spirito, arguzia,

genio – diventa divertente, seduce...

Esiste però anche una seduzione inversa e Nietzsche, nel suo isolamento, non vi è sfuggito, sebbene facesse notare a se stesso che « l'odio contro la mediocrità » non è degno di un filosofo ed è « quasi un punto interrogativo nei confronti del suo diritto alla filosofia », cui pertiene la consapevolezza della legittimità della mediocrità quale « necessità prima perché possano esistere eccezioni ».

La mediocrità trova una propria legittimazione non solo nel rapporto con colui che costituisce l'eccezione, bensì, anche indipendentemente da questo, in se stessa. In virtù del proprio centro di gravità essa sottolinea, sebbene in maniera mediocre, che mezzo e misura sono la forma suprema di un'eccezione – che riposa in se stessa. Nulla è più raro di una effettiva normalità, che abbia il proprio centro in se medesima, giacché essa, nel mezzo del mondo, è in armonia con se stessa. Tuttavia solo pochi conoscono le forze interiori e i segni di misura e mezzo, e costoro rifuggono dal parlarne a voce alta.

Tutti gli altri ascoltano appena, quando se ne parla, e vaneggiano che si tratti di noia e di mediocrità: forse tuttavia, eccettuati quelli che hanno una

Volta percepito da quel regno un suono ammonitore, ma che si son turate le orecchie per non udirlo. Il ricordarsene li rende ora cattivi e irritati.